

Prof. Dr. Karl-Heinz Ohlig

Zur Entstehung und Frühgeschichte des Islam

Die religionswissenschaftliche
Frage nach den Anfängen

Vortrag am 1. Dezember 2007 in Erfurt

Anschrift des Autors:

Prof. Dr. Karl-Heinz Ohlig
Universität des Saarlandes
Postfach: 15 11 50
66041 Saarbrücken

Impressum:

Herausgeber: Der Ausländerbeauftragte beim
Thüringer Ministerium für
Soziales, Familie und Gesundheit

Gestaltung und Redaktion: Adriana Sonntag

1. Auflage: 2000 Exemplare, Januar 2008

Druck: Landesamt für Vermessung und
Geoinformation

Eckehard Peters

Ausländerbeauftragter beim Thüringer Ministerium für Soziales, Familie und Gesundheit

Begrüßung

Meine Damen und Herren,

Herzlich willkommen zur Vortrags- und Diskussionsveranstaltung über die Entstehung des Islams unter Berücksichtigung neuer Forschungsergebnisse!

Ich hoffe, dass viele von Ihnen beim vorausgegangenen Stehkafee die Gelegenheit genutzt haben, einander kennenzulernen und schon das eine oder andere Gespräch zu führen. Dass wir nicht gleich um 9:45 Uhr zur Sache kommen und ich stets auch auf die informelle und kommunikative Seite unserer Seminare wert lege, geschieht mit Bedacht; auch wenn ich das bei den Puritanern des Ministeriums, dem mein Amt zugeordnet ist, regelmäßig verteidigen muss.

Unser heutiges Seminar ist keine isoliert zu betrachtende Veranstaltung. Es ordnet sich ein in den Auftrag meines Amtes. Das Amt des Ausländerbeauftragten hat eine Reihe von Facetten, die ich jetzt nicht entfalten will.

Ein Aspekt meiner Aufgaben besteht darin, – und nun verwende ich eine schrecklich bürokratische Formulierung – themenspezifische und zielgruppenspezifische politische Bildung zu vermitteln. Dabei lasse ich mich von einer Vision leiten: Hier in unserem geliebten, aber wenig kosmopolitischen Thüringen möge sich die Szene stabilisieren (etabliert ist sie bereits), die bereit, interessiert und befähigt ist

- für die gegenseitige Wahrnehmung von Einheimischen und Zugewanderten,
- für die Förderung dessen, was ich „Asylkultur“ zu nennen pflege (den menschenwürdigen und kommunikativen Umgang mit ausländischen Flüchtlingen - da tragen wir noch Züge eines Entwicklungslandes),
- für den produktiven Umgang mit dem, wozu der Begriff „Integration“ herausfordert
- und schließlich für das, was allgemein mit „interkulturellem Dialog“ umschrieben wird.

Vision: Stabilisierung der an Migrationsfragen interessierten Szene.

Die Rede ist von einer offenen Szene, nicht von einem elitären, abgeschlossenen Zirkel. Sie alle, meine Damen und Herren, sind eingeladen, sich dieser Szene mehr und mehr zugehörig zu fühlen, vor allem aber ihrem Anliegen verpflichtet zu bleiben:

- Fremde und Fremdes aufgeschlossen zur Kenntnis zu nehmen,
- kulturellen Prägungen, die nicht die eigenen sind, mit Respekt zu begegnen und diesen Respekt auch von der Gesellschaft insgesamt einzufordern,
- Bürgersinn fortzuentwickeln,
- ausländerabwehrenden Überschussenergien entschlossen entgegenzutreten,
- sich für eine integrative und dialogische Gesellschaft einzusetzen.

Wer sich dieser Szene anschließt, den erwartet eine breite Themenpalette.

Dreimal pro Jahr lädt mein Amt zusätzlich zur alljährlichen Zentralen Veranstaltung der Interkulturellen Woche zu Seminaren wie dem heutigen ein.

Lassen Sie mich einige Themen der jüngsten Zeit in Erinnerung rufen!

- Wir erörterten den sog. Thüringen Monitor zur politischen Kultur im Freistaat vor allem hinsichtlich der Einstellungen der Thüringer Ausländern gegenüber.
- Wir sprachen über Probleme der Rückkehrförderung von Zuwanderern und in dem Zusammenhang über die Lage der Opfer von Menschenhandel.
- Wir diskutierten die Möglichkeiten und Grenzen der Integration von Immigranten.
- Prof. Ruhrmann aus Jena vermittelte einen Einblick, wie Migranten in den Medien dargestellt werden.
- Anfang 2005 habe ich selbst das damals neue Zuwanderungsgesetz vorgestellt.
- Prof. Eichenhofer (Jena) hat zweimal zum Thema „Antidiskriminierung“ gesprochen (einmal vor und einmal nach Verabschiedung des Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetzes).
- Wir haben mit Frau Prof. Frings die Auswirkungen der Hartz IV Reformen auf Migranten diskutiert.

- Anlässlich der Reaktionen auf die Mohammed-Karikaturen in einer dänischen Zeitung befassten wir uns mit der Lage im Nahen Osten und deren Rückwirkung auf die hiesige Politik und Gesellschaft.
- In diesem Frühjahr hat der Präsident der Türkischen Gemeinde Deutschland Kenan Kolat seine Vereinigung hier ausführlich vorgestellt.
- Wir ließen uns vom Thüringer Landessportbund über das Projekt „Integration durch Sport“ unterrichten.
- Wir konnten Einblicke gewinnen in das Programm von „Radio Akzent“, ein russischsprachiges Rundfunkmagazin im Erfurter Bürgerfunk u. a. m.

Die Farbpalette der Themen ist nicht vollständig, aber Sie sehen schon, sie ist so bunt wie das Zusammenleben von Einheimischen und Immigranten. Wir wollen auch im nächsten Jahr damit fortfahren, die verschiedenen Facetten und Herausforderungen eben dieses Zusammenlebens zu reflektieren. Ich bin überzeugt, dass wir damit einen Beitrag zur politischen Kultur im Freistaat Thüringen leisten.

Meine Damen und Herren, heute wenden wir uns dem Islam zu, näherhin der islamischen Frühgeschichte. In Thüringen leben nur wenige Muslime. Aber wir befinden uns nicht auf einer Insel, so dass wir von dem unberührt blieben, was sich andernorts abspielt und diskutiert wird. Ich habe in der Einladung darauf hingewiesen, dass wir mit dieser Veranstaltung bereits auf das Jahr 2008 zusteuern. (Wir sind eben in mancherlei Hinsicht der Zeit voraus). Die Europäische Union hat das Jahr 2008 zum Europäischen Jahr des interkulturellen Dialogs erklärt. Was wir heute hier vorhaben, ist kein interkultureller Dialog. Es ist aber durchaus das Bemühen um die Voraussetzungen desselben.

Jeder Dialog hat bekanntlich eine ethische und eine kognitive Seite. Zur ethischen Seite gehören - als Mindestvoraussetzung - Aufgeschlossenheit und Fairness. Diese Tugenden setzen wir voraus - bei mündigen Bürgern und Demokraten wie den hier im Saal Anwesenden. Die kognitive Seite besteht schlicht und ergreifend in Sachkenntnis. Diese in Bezug auf den Islam zu erweitern bzw. zu vertiefen, ist das Anliegen dieser Bildungs- und Diskussionsveranstaltung.

**Interkultureller
Dialog setzt Sach-
kenntnis voraus.**

Dazu begrüße ich sehr herzlich Herrn Prof. Dr. Karl-Heinz Ohlig. Prof. Ohlig war Lehrstuhlinhaber für Religionswissenschaft an der Universität des Saarlandes und leitet noch immer eine Arbeitsgruppe für religi-

onswissenschaftliche Forschung. Die Arbeitsgruppe untersucht insbesondere, wie es zur Herausbildung des Islams gekommen und wie der Koran entstanden ist – Themen, mit denen sich nach Ansicht der Saarbrücker Forschergruppe die deutsche Orientalistik zu wenig auseinandersetzt.

In Ihren Tagungsunterlagen finden Sie unter der Rubrik „Weiterführende Literatur“ Hinweise auf die von Prof. Ohlig herausgegebenen Sammelbände. Ferner finden Sie in den Unterlagen eine Übersicht über das Leben Mohammeds und die Entstehung des Islams nach der bisherigen, konventionellen Lehre und einen Beitrag, den Prof. Ohlig kürzlich in der Beilage zur Zeitung „Das Parlament“ veröffentlicht hat. Wenn Sie beides miteinander vergleichen, werden Sie sehr bald deutliche Unterschiede in der Darstellung der islamischen Frühgeschichte bemerken zwischen dem konventionellen Bericht und der neuen Herangehensweise, die Prof. Ohlig vertritt.

Saarbrücker Forschungen (noch nicht mainstream.

Meine Damen und Herren, ich will keineswegs verschweigen, dass die Forschungsergebnisse, die Thesen und Hypothesen, die von Prof. Ohlig und seinem Team vertreten werden, nicht (oder noch nicht) überall auf Gegenliebe stoßen. Einige Islamwissenschaftler fühlen sich sogar herausgefordert, nicht nur Gegenargumente vorzutragen, sondern auch – z. B. in der überregionalen Presse – so manche, der Wissenschaft eigentlich unwürdige Polemik zu formulieren, die auf persönliche Diskreditierung zielt. Ich bin im Vorfeld von einem Thüringer Islamwissenschaftler ermahnt worden, doch ja darauf hinzuweisen, dass die Veröffentlichungen von Prof. Ohlig keineswegs die Meinung der Mehrheit der deutschen Islamwissenschaft widerspiegeln. Die Ermahnung hat mich zunächst an das Diktum Friedrich Schillers aus dem „Demetrius“ erinnert: „Mehrheit ist der Unsinn // Verstand ist stets bei wen´gen nur gewesen“. Mehrheiten zählen in demokratischen Entscheidungsprozessen, wo es um Interessen geht; aber ob, wann und wo Mehrheit und Klugheit identisch sind, muss offenbleiben. Die Frage nach der historischen Wahrheit ist bekanntlich nicht nach Mehrheiten, sondern nach innerer Plausibilität zu entscheiden. Sie alle, meine Damen und Herren, verfügen über einen Kopf zum Denken, und damit ist alles gesagt.

Wichtiger als innerwissenschaftliche Querelen und vor allem integrationspolitisch bedeutsam scheint mir zu sein, die kritische Erforschung der islamischen Frühgeschichte zu einer Brücke zu entwickeln, auf der sich die säkulare Gesellschaft mit den gläubigen Muslimen treffen

kann. Im Einladungsschreiben habe ich es so formuliert: „Der Islam kann die Zuschreibung, ein kultureller Fremdkörper in Europa zu sein, umso klarer zurückweisen und die Gesellschaft umso effizienter mitgestalten, je deutlicher er sich als anschlussfähig erweist an die moderne Geschichts-, Sprach- und Religionswissenschaft.“ Aufgeklärte Christen des 21. Jahrhunderts können den Muslimen in aller Solidarität mit einer Erfahrung dienen: Im 18. und 19. Jahrhundert brach für manche Christen mit dem Einbruch der Aufklärung in die Theologie scheinbar ein Weltbild zusammen, als sie beispielsweise zur Kenntnis nehmen sollten, dass Adam und Eva nicht als historische Figuren zu verstehen wären, dass die Bibel weder ein Physik- noch ein Biologielehrbuch ist, dass in ihr stattdessen vielfältige literarische Genres anzutreffen sind und sich viele biblische Texte zwar auf Geschichte beziehen, aber keineswegs als historische Protokolle im Sinne moderner Chronistik zu lesen sind.

Geschadet hat die aufklärerische historische Bibelkritik den Kirchen und dem religiösen Glauben letztendlich nicht. Sie hat im Gegenteil dazu beigetragen, das Christentum in die Moderne zu führen und in die naturwissenschaftlich-technische Zivilisation zu inkulturieren. Könnte es nicht sein, dass der Islam in Europa diesen Weg noch vor sich hat? Wenn ja, dann sollten wir die Muslime auf diesem Weg begleiten - solidarisch und in Bescheidenheit. Dabei gilt es sicherzustellen, dass sich die tiefsten Bindekräfte, zu denen der Mensch fähig ist, die religiösen, frei entfalten können, und zugleich jedem Versuch, sie machtpolitisch zu missbrauchen, entschlossen entgegengetreten wird.

**Solidarität mit
Muslimen beim Weg
in die Moderne.**

Zur Entstehung und Frühgeschichte des Islam

Die religionswissenschaftliche Frage nach den Anfängen

Die Religionswissenschaft hat die Aufgabe, alle Religionen dieser Erde in ihren Entstehungsbedingungen, Eigenarten, Veränderungen im Verlauf der weiteren Geschichte zu untersuchen und zu verstehen. Dabei werden alle untersuchten Religionen prinzipiell, für ihre Zeit und ihre Geltungsdauer, als legitime und hilfreiche Konzepte angesehen, in denen Menschen bestimmter Zeiten und Kulturen ihre Ängste und Hoffnungen artikuliert sehen und Hilfen für eine Bewältigung ihres Lebens finden. Dies gilt auch für den Islam, der mehr als einer Milliarde Menschen – mit dynamisch wachsender Tendenz – die wichtigste Orientierung für ihr Leben in allen seinen Dimensionen bietet.

Ursprung von Religionen oft im Dunkeln der Geschichte.

Von besonderer Bedeutung für das Verstehen einer Religion ist eine Kenntnis ihrer Anfänge, soweit das möglich ist. Gerade hier aber gibt es Probleme: Diese Anfänge sind oft nicht mehr bekannt und wegen fehlender Quellen auch nicht rekonstruierbar, und so verbleiben sie in vielen Bereichen im Dunkel der Geschichte. Dies gilt auch für Weltreligionen. So liegen z.B. zwischen dem Leben Buddhas (um 500 v.Chr.) und den ersten schriftlichen Aufzeichnungen im Pali-Kanon (rund 30 v.Chr.) rund 500 Jahre, die neuere indogermanistische Forschung problematisiert die Existenz des Gründers des Zoroastrismus, Zarathustra, und wir alle kennen die Probleme, die sich wegen der kerygmatischen Gestalt der neutestamentlichen Schriften für einen Zugang zum „historischen Jesus“ ergeben.

Vom Islam nahm man bisher an, dass seine Anfänge, wie in keiner anderen Religion, bekannt seien. Seit mehr als tausend Jahren werden die Begebenheiten um den Propheten Mohammed und die weitere Ausbreitung seiner Religion, des Islam, in allen Details und mit einer Fülle von Datierungen dargeboten. Diese selbst wurden aber bisher niemals, oder allenfalls in Einzelheiten, hinterfragt oder auf ihre historische Gültigkeit hin untersucht. Dies ist eine Aufgabe, die noch zu leisten ist. Die Untersuchung der Frühzeit des Islam, wie auch anderer Religionen, gehört also zum „normalen“ religionswissenschaftlichen Geschäft. Sie soll dazu verhelfen, diese Religion in ihrer Eigenart besser verstehen zu können.

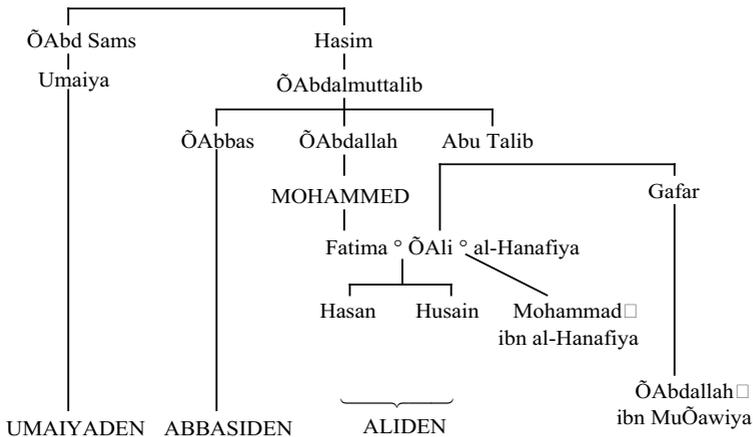
Die überlieferte Darstellung

Der Islam sieht sich begründet durch den von Gott gesandten Propheten Mohammed (*muhammad*), der gemäß der Überlieferung, auch der Meinung der meisten Islamwissenschaftler, von rund 570 bis 632 auf der Arabischen Halbinsel gelebt hat. Seine Biographie wird, trotz gelegentlich geäußerter Bedenken, im Rückgriff auf die muslimische Tradition wiedergegeben.

Mohammed wurde in Mekka geboren und ist als Waise unter dem Schutz seine Onkels Abu Talib aufgewachsen. Er betätigte sich als Kamel- oder Eselstreiber. Später heiratete er eine zwanzig Jahre ältere und reiche Kaufmannswitwe namens *Khadidscha*, der er bis zu ihrem Tod – er war dann schon rund 50 Jahre alt – in monogamer Weise treu blieb; sie gebar ihm drei Söhne, die bald starben, und vier Töchter, die überlebten. Erst danach heiratete er eine Reihe weiterer Frauen, insgesamt dreizehn. Die erste Ehe machte Mohammed finanziell unabhängig, eine wichtige Voraussetzung für seine religiöse Beschäftigung. Im Alter von etwa 40 Jahren, also um 610, hatte er, angeblich in einer Höhle am Berg *Hira*, eine Vision und hat seitdem immer Offenbarungen Allahs empfangen und diese verkündet.

Das Leben Mohammeds nach der muslimischen Tradition.

Die Familie des Propheten



In Mekka konnte er nur eine kleine Anhängerschar gewinnen. Als sein Onkel, der ihn bisher geschützt hatte, und auch seine Frau starben, wurde die Lage für ihn bedrohlich. Deswegen zog er im Jahr 622 nach Jathrib um; diese sogenannte Hidschra wurde später zum Beginn der islamischen Zeitrechnung, die nach Mondjahren zählt.

In Jathrib fand Mohammed neben arabischen Einwohnern auch jüdische Stämme vor, von denen er hoffte, dass sie sich ihm anschließen würden. Weil dies nicht zutraf, vertrieb oder tötete er die Juden und errichtete in dieser Stadt, die deswegen später „Medina“ („Stadt“ [des Propheten]) genannt wurde, die erste muslimische Gemeinde.

Durch Überfälle auf Karawanen konnten er und seine Anhänger viel Beute machen. Als er dabei einmal den während der Wallfahrtszeit geltenden Frieden, eine religiöse Pflicht, verletzte, schickten die Mekkaner, die als Handelsstadt sichere Karawanenwege brauchten, eine Truppe gegen ihn aus, die er besiegte. 630 zog er in Mekka ein und konnte bis zu seinem Tod im Jahre 632 die Stämme der Halbinsel unter seiner politischen und religiösen Führung vereinen.

Nach seinem Tod begann eine militärische und religiöse Erfolgsgeschichte. Die Expansionen der muslimischen Krieger überwandten die beiden Großmächte in diesem Raum, das Byzantinische und das Sassaniden-(Perser-)Reich. In wenigen Jahrzehnten dehnten sie ihre Herrschaft im ganzen Vorderen Orient bis an die Grenzen Indiens aus, eroberten Ägypten und Nordafrika bis nach Spanien und stießen bis nach Südfrankreich vor.

Gelenkt wurden diese Operationen durch Kalifen, die Mohammed in seiner politischen Führung nachfolgten: zunächst, bis zum Jahr 661 n.Chr., die – später so genannten – vier „rechtgeleiteten Kalifen“, dann, bis 750, die Omayyaden, die die Hauptstadt nach Damaskus verlegten, und, von der Mitte des 8. Jahrhunderts an, die Abbasiden, die von Bagdad aus regierten. Alle Kalifennamen, ihre Abstammungsverhältnisse und Biographien werden in allen Einzelheiten überliefert.

Mohammed und der Koran

Mohammed hatte seine Verkündigungen nur mündlich vorgetragen. Diese wurden von seinen Zuhörern im Gedächtnis behalten, aber auch auf Knochen oder Palmblättern aufgezeichnet. Dieses Material ist nach muslimischer Überlieferung unter dem dritten Kalifen Osman (Othman, Uthman) gesammelt worden und von einer Kommission unter der Leitung des Zaid ibn Thabit in den Jahren 650 bis 656, also 18 bis 24 Jahre nach dem Tod Mohammeds, zur heutigen Ganzschrift des Koran zusammengestellt worden. Der Kalif Osman ließ alle sonstigen Versionen des Koran verbieten. Von dem 1925 in Kairo gedruckten Koran (Kairiner Koran), der heute die Grundlage aller Koranexegese ist, wird behauptet, er stimme mit dem Koran des Osman überein.

Gott hat seine Offenbarung schon Abraham, dem „ersten Muslim“ (wohl als „erster Gläubiger“, und noch nicht als *terminus technicus* für die neue Religionsgemeinschaft zu verstehen) gegeben, später Mose und anderen (Judentum) sowie Jesus (Christentum). Diese Offenbarungen aber wurden immer wieder verfälscht. Deswegen wurde Mohammed beauftragt, sie ein für allemal und unverfälscht weiterzugeben. Jedes Wort im Koran stammt demzufolge von Gott selbst; der Islam vertritt eine strenge Verbalinspiration.

Mohammed kommt im Islam eine zentrale Rolle zu. Er ist der Verkünder oder Übermittler der Offenbarungen Allahs und auch in seinem Leben und Handeln Vorbild für die Gläubigen. Aber er ist nicht, wie im Judentum das Volk Israels und im Christentum Jesus, selbst oder „in Person“ die Offenbarung Gottes; letzteres ist, in seiner Textgestalt, der Koran. Deswegen werden Interpretationen des Korans oder gar Fragen, die ihn problematisieren, als Sakrileg empfunden. Schon im 9. Jahrhundert wird von ihm unter dem Einfluss hellenistischer Motive – vergleichbar der christologischen Entwicklung im Christentum – eine Präexistenz bei Gott gelehrt; der Koran gilt als die Wortgestalt dieses „ungeschaffenen“ ewigen Koran in Gott.

Islamische Inspirationslehre behindert kritischen Umgang mit Koran.

Dennoch scheint der Umgang mit dem Koran im Islam der Sache nach oft recht beliebig zu sein. Die spätere Sunna, schriftlich fixiert in sechs umfangreichen Sammlungen aus dem 9. und frühen 10. Jahrhundert, überlagert oft den Koran; Praktiken und auch Lehren, die nicht auf den Koran zurückgeführt werden können wie z.B. die Verschleierung der Frauen oder das Kopftuch, erst recht die Mädchenbeschneidung, werden als religiös gefordert hingestellt. Vor allem die Theorie der Abrogation, der zu Folge frühere Koranverse durch spätere in ihrem Inhalt aufgehoben, „abrogiert“ werden können (vgl. z.B. Sure 2,106, 13, 39; 16,101 usw.), wirft Fragen auf zur behaupteten Geltung des ganzen Koran bzw. nach der Verbalinspiration. Vor allem überlagern dadurch jüngere, oftmals recht kriegerische und intolerante Aussagen ältere, die eher friedfertiger sind. Islamische Gelehrte des 9. und 10. Jahrhunderts benutzten einen Korantext, in dem drei mekkanische Göttinnen als Helfer bei Gott genannt wurden – im heutigen Text von Sure 53 wird dies zurückgewiesen: Gott hat keine Töchter –. Die damaligen Exegeten führten aber die ihnen vorliegenden Koranverse auf eine Einflüsterung Satans zurück (die berühmten „satanischen Verse“).

Zur westlichen Islamwissenschaft

Die westliche Koranforschung folgt bis heute weithin der muslimischen Tradition. Hans Zirker fasst diesen Konsens zusammen: „Im Vergleich mit der Bibel ... hat der Koran eine äußerst knappe und homogene Entstehungszeit. ... Etwa 20 Jahre nach dem Tod Mohammeds lag die Sammlung vor, von der alle heutigen Ausgaben im wesentlichen Kopien sind. Mit wenigen Ausnahmen hegen auch nichtmuslimische Wissenschaftler keinen Zweifel daran, dass der Koran die Offenbarungsworte weitgehend authentisch in der von Mohammed vermittelten Gestalt (...) wiedergibt.“¹ Auch Rudi Paret meint: „Wir haben keinen Grund anzunehmen, dass auch nur ein einziger Vers im ganzen Koran nicht von Mohammed selber stammen würde.“² Begründungen für diese These werden nicht gegeben. Woher weiß Paret um die Authentizität der Sprüche?

Die „historisch-kritische“ Arbeit am Koran beschränkt sich, seit Theodor Nöldeke³, darauf, die Suren – mittlerweile auch einzelne Verse oder Texteinheiten – verschiedenen Abschnitten des Lebens Mohammeds zuzuordnen: eine mekkanische, in drei (eine frühe, eine mittlere und eine späte) Phasen untergliedert, und eine medinische Verkündigung; dieser werden auch die letzten Jahre in Mekka bis zu seinem Tod zugerechnet.

Historische Probleme

Dieser westliche Konsens beruht allerdings, wie auch die muslimische Tradition, auf Grundlagen, die von keinem Historiker akzeptiert würden. Für die Frühgeschichte des Islam und zu Mohammed gibt es folgende literarische Quellen:

1. Der Koran

2. Die Sunna (konkret: Sammlungen von Hadithen [einzelne Erzählungen oder Perikopen])

Die **Hadithe** werden in aller Regel eingeleitet durch **isna;-d**, eine „Überliefererkette“, die eine Reihe von (fiktiven) Namen angeben, die die folgende Erzählung seit Mohammed weitergegeben haben sollen (x traf y, der den b usw. bis hin zu Mohammed), sie wurden im 9. Jh. zu sechs **Sammlungen (Sunnan)** zusammengestellt von:

¹ Hans Zirker, Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz, Düsseldorf 1989, 79.

² Rudi Paret, Vorwort, in: Der Koran. Übers. und hrsg. von Rudi Paret, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1979, ⁹2004,5.

³ Theodor Nöldeke, Geschichte des Qurâns, Göttingen 1880.

Unkritischer Konsens der Islamwissenschaft bei fragwürdiger Quellenlage.

- 1 al-Bukhari (gest. 870): allein diese Sammlung umfasst 97 Bücher mit rund 7.300 einzelnen Hadithen
- 2 Muslim (gest. 875)
- 3 Abu Dawud (gest. 888)
- 4 Tirmidhi (gest. 892)
- 5 Nasa'í (gest. 915)
- 6 Ibn Madscha (gest. 886)
(Auszüge in Deutsch bei: Adel Theodor Khoury, So sprach der Prophet. Worte aus der islamischen Überlieferung, Gütersloh 1988)

Die islamische Theologie kennt keine historisch-kritische Beschäftigung mit diesen Überlieferungen, ordnet aber die Hadithe dennoch, nach unterschiedlichen Kriterien, ein als: 1. sahih (authentische), 2. hasan (schöne, aber nicht sehr authentische), 3. da'if (schwache).

3. Biographische Werke (die beiden wichtigsten sind im Fettdruck hervorgehoben):

1. **die Sira** („Biographie“ Mohammeds) von Ibn-Hisham (gest. 833), vorgeblich die überarbeitete Version einer Sira von Ibn-Ishaq (gest. 768)
 2. das Kitab al-majazi (Geschichte der Kriegszüge) von al-Waqidi (gest. 822)
 3. die Tabaqat („Klassen“ oder „Generationen“) von Ibn-Sa'd (gest. 845)
 4. **das Ta'rik** („Annalen“) von at-Tabari (gest. 922).
- „Sekundäre“ Quellen (ohne jede Bedeutung)

Der Koran ist als Quelle für die oben geschilderten Informationen zu Mohammed unbrauchbar, weil er nichts vom Leben Mohammeds erzählt. Nur viermal kommt der Begriff *muhammad* vor, und nur an einer Stelle ist damit mit Gewissheit ein oder der arabische(r) Prophet gemeint. Einmal wird ein Talgrund von Mekka, ohne nähere Bedeutung, erwähnt, viermal Medina, wobei unklar bleibt, ob nur die Wortbedeutung „Stadt“ oder der neue Name des früheren Jathrib gemeint ist. Auch sonst fehlen Anspielungen auf die Arabische Halbinsel, auf irgendwelche Ereignisse im Leben Mohammeds oder weitere biographische Notizen. Zwar werden gelegentlich ungenaue Anspielungen als solche interpretiert, könnten sich aber ebenso, was meist viel plausibler ist, auf andere Propheten, vor allem Mose, beziehen.

Koran gibt keine Auskunft über Mohammed.

Die „Informationen“ zu dem arabischen Propheten Mohammed sind

erst in den sechs Sammlungen der Sunna und vor allem in den vier „biographischen Werken“ aus dem frühen 9. und 10. Jahrhundert greifbar; auf die jüngste von ihnen, die „Annalen“ des at-Tabari, geht auch die überlieferte Geschichte der arabischen Expansionen, Reiche und Kalifen zurück. Es mag durchaus sein, dass es schon vorher, in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts, eine Reihe von Erzählungen zu Mohammed gegeben hat, aber wir kennen sie nicht, sondern nur die schriftlichen Sammlungen der folgenden Jahrhunderte.

Diese „Biographien“ bieten weithin legendarisches Material; so erzählt z.B. die Sira von Mohammed als Wundertäter, das biographische Material muss aus diesen Kontexten erst herausgelöst werden: „Die wirklich geschichtliche Überlieferung ist äußerst gering. Da greift man zu den Andeutungen des *Korans* und spinnt sie aus ...“.⁴ Vor allem aber geben sie Auffassungen über Mohammed und die Anfänge des Islam wieder, die erst zwei- bis dreihundert Jahre nach der behaupteten Lebenszeit Mohammeds abgefasst sind; sie sind Zeugnisse für das Denken der Autoren im 9. und 10. Jahrhundert, nicht aber, ohne zusätzliche Belege, Quellen für die lange zurück liegende Zeit.

Für die ersten beiden Jahrhunderte nach dem Tod Mohammeds fehlen zeitgenössische islamische literarische Texte. Meist werden diese Sachverhalte nicht erwähnt. Eine Ausnahme ist Josef van Ess, der in seiner sechsbändigen Untersuchung zum islamischen 2. und 3. Jahrhundert ausführt, dass es für das erste Jahrhundert nur einige Münzen und Inschriften gebe – deswegen verzichte er darauf, es darzustellen; er beginnt mit dem 2. Jahrhundert, obwohl er auch für dieses „dasselbe Problem“ feststellt.⁵ Auch die byzantinischen Kontrahenten der Araber berichten nicht, dass diese eine neue Religion vertreten haben.

**Zeitgenössische
Quellen.**

Für die ersten beiden Jahrhunderte der islamischen Zeitrechnung gibt es nur drei Arten von zeitgenössischen Quellen: Die Literatur, die unter arabischer Herrschaft lebende Christen hinterlassen haben, Münzprägungen der arabischen Herrscher und viele Inschriften, von denen aber nur einige wenige genauere Auskunft geben können.

⁴ C.H. Becker, Grundsätzliches zur Leben-Mohammed-Forschung, in: Ders., Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt, Bd. 1, Leipzig 1924, 520 f.

⁵ Josef van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Berlin, Bd. 1: New York 1991, Vorwort VIII.

Ausschließlich aber zeitgenössische Quellen, so karg sie sein mögen, können über die tatsächlichen Abläufe und Überzeugungen informieren. Man muss zunächst einmal diese dokumentieren und analysieren, und kann erst in einem zweiten Schritt der Frage nachgehen, wie von daher die spätere Tradition zu bewerten ist.

Kritiker werfen unserer Forschergruppe vor, die spätere Tradition außer Acht zu lassen; man solle weiterhin von ihr ausgehen. Aber sie gehen leider nicht auf das Problem ein, wie die doch sehr große Zeitspanne historisch überbrückt werden soll und aus welchen historisch überprüfbareren Gründen die späteren Traditionen geschichtliche Nachrichten bieten sollen. Die Untersuchung von Realien ist dem Rekurs auf Postulate vorzuziehen, weil es nur auf diese Weise die Möglichkeit einer geschichtlichen Annäherung geben kann. Dabei bleiben sicher Fragen offen, eben weil das noch zur Verfügung stehende Material, z.B. Münzen, naturgemäß nur knappe Informationen vermitteln kann. Dennoch aber lässt sich aus ihm ein ungefährender Gang der Abläufe dokumentieren.

Die christliche Literatur unter islamischer Herrschaft

Die Christen unter arabischer Herrschaft – Syrer, Griechen, Ägypter – haben in diesen beiden Jahrhunderten nicht nur zahlreiche Klöster und Kirchen gegründet und bis nach China Mission getrieben, sondern auch eine reichhaltige Literatur hinterlassen: Chroniken, Briefe, Predigten, Synodenbeschlüsse, Apokalypsen und vor allem theologische Werke. Diese aber befassen sich mit den gewohnten Geschäften: mit ihren innerchristlichen Auseinandersetzungen, Chalkedonier gegen Monophysiten, Monergeten, Monotheleten und umgekehrt, syrische gegen griechische christliche Auffassungen usw. Hätten ihre arabischen Herrscher eine neue Religion, den Islam, propagiert, hätten sie sich vor allem damit auseinander setzen müssen, nicht mit den Feinheiten der unterschiedlichen christologischen Schulen und Richtungen.

Nur sehr selten wird in diesen Schriften überhaupt einmal die neue arabische Herrschaft erwähnt; in der sehr reichhaltigen Literatur wird nur in 29 Schriften, meist recht nebenbei und kursorisch, in wenigen Zeilen, von ihr gesprochen. Von islamischen Invasionen wird niemals berichtet – die Araber sind einfach da und haben die Macht. Von den Arabern wird nicht viel erzählt, offensichtlich wusste man nichts Genaues. Meist werden sie deshalb, wie schon in frühen „vorislamischen“ Zeiten, bezeichnet als Sarazenen (Zeltbewohner, Räuber, Nomaden) oder, wie schon seit Hieronymus im 4. Jahrhundert üblich, anhand biblischer Vorstellungen, die damals „das Wissen“ über die Welt repräsentier-

ten, als Ismaeliten oder Hagarener (Nachkommen Isaels, des Sohnes Abrahams mit Hagar, Gen 16); von diesen berichtet das Buch Genesis, dass sie „in der Wüste“ wohnen (Gen 21, 9-21; 25, 12-18). Wenn also von ihnen gesagt wird, dass sie „aus der Wüste“ kommen, ist das kein Hinweis auf Invasionen von der arabischen Halbinsel, sondern – darauf weisen auch die Kontexte hin – nur ein Aufgreifen der alttestamentlichen Aussagen über die Ismaeliten, eine bibelallegorische Einordnung dieser Leute. Damals waren biblische Völkergenealogien sehr beliebt, weil so eine gewisse überschaubare Ordnung in die Vielfalt der Welt gebracht werden konnte.

Sie werden auch gelegentlich mit einem „Arabien“ in Verbindung gebracht, was sich aber auf das Reich Arabiya in Mesopotamien, mit der Hauptstadt Hatra am oberen Tigris, oder auf das von den Römern 106 n. Chr. eroberte Nabatäergebiet, von Damaskus bis zum Roten Meer – von ihnen *provincia Arabia* genannt – bezieht, nicht auf die Arabische Halbinsel. In den Zeiten des „arabischen“ Herrschers Mu’awiya (661-680) wird die arabische Herrschaft und ihr Verhältnis zum Christentum, z.B. von einem Patriarchen der syrischen Christen, Iso’yaw III. (gest. 659), gelobt: „Der Glaube ist in Frieden und blüht“⁶. Mu’awiya muss also tolerant gewesen sein. Erst seit dem Amtsantritt des eifernden ‘Abd al-Maliks (685-705) aber erscheint das Regime der Araber als eine Last und eine Strafe Gottes, in den syrischen Apokalypsen sogar als Summe des Bösen, nur noch übertroffen von der ausstehenden Herrschaft des Antichrist.

Mohammed wird in diesen Schriften in der Regel nicht erwähnt. Wenn dieser Name, in ganz wenigen Schriften, doch genannt wird, erweisen sich diese Stellen bei genauerem Hinsehen als spätere Einschübe (Interpolationen), wie sie im Vorgang des Abschreibens über die Jahrhunderte damals in aller Literatur üblich waren. Dies wird dadurch deutlich, dass vor und nach den Mohammedpassagen nur alttestamentlich-biblische Assoziationen zu den Ismaeliten, also keine über die Bibel hinausreichenden historischen Zusammenhänge, genannt werden; diese werden durch die neuartigen Einschübe unterbrochen. So liegt z.B. der wichtigste dieser Texte, die „Geschichte des Heraklius“ von Pseudo-Sebeos nicht mehr in dem griechischen Original vor, sondern nur noch in einer Jahrhunderte späteren armenischen Übersetzung; in

⁶ Iso’yaw patriarchae III. Liber epistolarum (CSCO Bd. 12, Löwen 1904), 129.

ihr finden sich Zusätze über einen Mohammed, die wohl kaum in dem viel archaischeren Original gestanden haben können, weil sie dort den Zusammenhang unterbrechen.

Von einer neuen Religion der Araber aber berichten die christlichen Quellen nicht. Mit einer solchen aber hätten sich die christlichen Theologen auseinandersetzen müssen, wenn sie von den damaligen Herrschern vertreten worden wäre. Selbst die späteren syrischen Apokalypsen, die an der Herrschaft der Araber kein gutes Haar lassen und ihr Reich für einen Vorläufer des kommenden Antichrist halten, kritisieren an ihnen alles Mögliche – ihre Unterdrückung, Gewalt Herrschaft, Hurerei usw. –, nicht aber ihre Religion. Bisher hat man oft Ausführungen zu den schlimmen Zuständen vor der Wiederkunft Christi, in denen von Glaubensabfall die Rede ist, auf eine neue Religion der Araber, also den Islam, bezogen. In Wirklichkeit aber sind sie schlicht Zitate aus dem Neuen Testament, vor allem aus der „Markusapokalypse“ (Mk 13), sind also Bestandteil des neutestamentlichen Endzeitszenarios. Mit der Religion der Araber hat dies alles nichts zu tun.

Kein Hinweis auf neue Religion in zeitgenössischen christlichen Quellen.

Wenn, ganz selten, auf die religiösen Auffassungen der Ismaeliten Bezug genommen wird, werden sie als Vertreter einer spezifischen Gottesauffassung geschildert: Gott ist einer ohne Beigesellung (gegen eine Trinitätslehre) oder Jesus ist zwar Messias, Knecht Gottes, Gesandter und Prophet, aber nicht Gottes Sohn. Diese christliche Theologie der Araber wird von einem syrischen Abt namens Anastasius vom Sinai (610-701?) gelobt⁷, weil sie seinen eigenen Anschauungen entsprach, von dem der griechischen Theologie verpflichteten Johannes von Damaskus (gest. um 750) aber getadelt. Johannes kannte die Ismaeliten, wie er sie nennt, sehr gut: schon sein Vater war Finanzverwalter unter Mu'awiya, und er selbst stand auch einige Jahre in ihrem Dienst, bis er sich in ein Kloster bei Jerusalem zurück zog, wo er eine intensive literarische Tätigkeit entfaltete, die ihm noch im 19. Jahrhundert den Titel eines (römisch-)katholischen Kirchenlehrers einbrachte. In seinem ganzen umfangreichen Werk kommen die Araber nicht vor, außer in einer Schrift „Gegen die Häresien“, in dem er die Auffassungen der Ismaeliten wegen ihrer Christologie und ihrer Ablehnung einer Trinität unter die (christlichen) Häresien einordnete.⁸

Christen - ohne Glauben an Trinität und Göttlichkeit Jesu.

⁷ Anastasius Sinaiticus, *Viae dux* I 1.

⁸ Vgl. zu diesem ganzen Fragenkomplex vom Verf., Hinweise auf eine neue Religion in der christlichen Literatur „unter islamischer Herrschaft“, in: Karl-Heinz Ohlig (Hrsg.), *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Berlin 2007, 223-325.

Er hielt also die Araber für Christen, wenn auch häretische Christen – nicht aber für Anhänger einer neuen nichtchristlichen Religion. Er wirft diesen häretischen Christen Unlogik vor. „Ihr sagt doch (selbst), dass Christus Logos Gottes und Geist (Pneuma) ist, wieso tadelt ihr uns dann als Beigeseller?“⁹

Die vornizienische syrische Theologie des Koran

Dies entspricht auch den zentralen theologischen Aussagen des Koran. Der Begriff *muhammad* kommt, wie gesagt, in ihm nur vier mal vor – nur einmal, an einer späten Stelle, ist mit Sicherheit der arabische Prophet gemeint –; Jesus wird 24 mal erwähnt, Maria 34 mal, Mose 136 mal, Aaron 20 mal. In seiner Theologie kreist der Koran um die richtige Gottesauffassung und Christologie (neben dem Schöpfungsglauben und der Eschatologie). Immer wieder wird betont, dass Allah der eine Gott ist, ohne Beigesellung, d.h. ohne Binität oder Trinität. Sure 112 z.B. betont: „1 Sag: Er ist ein Einziger, 2 Gott, durch und durch (?), 3 Er hat weder gezeugt, noch ist er gezeugt worden. 4 Und keiner ist ihm ebenbürtig.“ Von Jesus wird im Koran gesagt, dass er nicht Gottessohn, sondern Messias, Knecht Gottes, Gesandter und Prophet ist (z.B. Sure 4,171): „*Christus* (wörtlich: der Messias) *Jesus, der Sohn der Maria, ist nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das er der Maria entboten hat, und Geist von ihm ... Gott ist nur ein einziger Gott ... (Er ist darüber erhaben,) ein Kind zu haben.*

Syrische Kirche:
Jesus ist besonders
begnadeter Mensch
und „Knecht Gottes“.

Diese Theologie und Christologie ist aber nicht neu, sondern wurde schon früh im syrischen Christentum vertreten. Man weiß, dass in der westsyrischen Theologie bis zum Konzil von Nizäa im Jahre 325 und oft auch noch später der so genannte „Monarchianismus“ gelehrt wurde, ein unitarischer, vom Machtgedanken geprägter Monotheismus. Die biblischen Aussagen zum Wort Gottes und zum Geist Gottes werden als Hinweise auf die Wirkungen des einen und selbigen Gottes nach außen, als Kräfte – *Dynámeis* – Gottes verstanden: der so genannte dynamische Monarchianismus. Damit verbunden wurde Jesus als Mensch gesehen, der sich mehr als andere durch die Gnade Gottes ethisch bewährt hatte – er ist also der exemplarische Mensch –, so dass wir uns in seiner Nachfolge ebenfalls bewähren können und müssen: die antiochenische „Bewährungschristologie“.

Eine Schrift der so genannten Apostolischen Väter, die uns auch den

⁹ Johannes Damascenus, *Liber de haeresibus*, Kap. 100, in: griech. Edition von Bonifatius Kolter, Berlin, New York 1981, Band 4, 63.

ältesten Text des eucharistischen Hochgebets überliefert, die Didache, im 2. Jahrhundert in Syrien entstanden, nennt Jesus „Knecht Gottes“, in einer anderen Schrift, dem Martyrium des Polykarp, wird Gott als „Vater dieses geliebten und gelobten Knechtes Jesus Christus“ angedeutet (ebenso übrigens der in Rom im Jahr 97 verfasste Erste Klemensbrief). Das Gottesbild ist in dieser Tradition monarchianisch, Jesus ist „nur“ Knecht Gottes.¹⁰

Der antiochenische Bischof Paul von Samosata am Euphrat (gest. nach 272) lehnt eine Göttlichkeit Jesu ab; er sagte, „zwei Götter würden verkündet, wenn der Sohn Gottes als Gott gepredigt werde“¹¹. Paul lehrte, dass Jesus Christus uns gleich ist – also Mensch –, „aber besser in jeder Beziehung“ wegen der „Gnade, die auf ihm ruhte“.¹² Aus dieser Tradition kommt auch Arius, der sich aber in Alexandrien mit einer dominierenden hellenistischen Christologie auseinandersetzen musste; Gott ist für ihn ungeteilt einer, der Logos ist deswegen nur geschöpflich – „im Anfang“ (Gen 1,1), also mit Beginn der Schöpfung geschaffen –, wenn auch das vornehmste Geschöpf.

In der griechischen Kirche dagegen setzte sich ein Verständnis Jesu als Sohn Gottes und als inkarniertes Wort Gottes durch; dieses wurde auf dem Konzil von Nizäa im Jahre 325 unter dem Vorsitz des – noch ungetauften – Kaisers Konstantin und auf seine Initiative hin zur amtlichen Lehre erhoben: Der Sohn ist „Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen“, und dann heißt es sogar: er ist „gleichwesentlich (homo-úsios) mit dem Vater“. Seitdem hatten die Theologen der zum Römischen Reich gehörenden syrischen Territorien westlich des Euphrat Probleme, wie sie inmitten der Kirche des Kaisers an ihrer syrischen Theologie und Christologie festhalten könnten, was zu immer neuen Streitigkeiten führte (bis zu Nestorius, gest. 451). Noch der Bischof Theodor von Mopsuestia (gest. 428) schreibt: „Mensch ist Jesus ... Der Mensch Jesus ist ähnlich allen Menschen, in nichts sich von den (ihm) gleichwesentlichen Menschen

**Griechische Kirche
lehrt Gottessohn-
schaft Jesu.**

¹⁰ Vgl. hierzu vom Verf., Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum ‚Mysterium‘ der Trinität, Mainz, Luzern ¹1999, ²2000, 40.41.

¹¹ Paul von Samosata, Aus dem Hymenäusbrief, in: Friedrich Loofs, Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur- und Dogmengeschichte, Leipzig 1924, 324.

¹² Paul von Samosata, Fragmente aus dem Synodalbrief, 5, in: F. Loofs, ebd. 331.

unterscheidend als in der Gnade¹³, so dass ihm durch die Gnade „eine übergroße und mühelose Vollendung der Tugend“ gelang.¹⁴

Der größere Teil der ostsyrischen Kirche vom Euphrat bis Indien gehörte zum Perserreich und war an den Diskussionen im Römischen Reich nicht beteiligt. Sie vertrat die oben geschilderte vornizienische Theologie: Gott ist einer (er allein hat die Herrschaft), Jesus ist sein Gesandter, Knecht, Prophet und Messias; meist wird er, wie später im Koran, „Sohn der Maria“ (nicht: Gottes) genannt, anders als in der griechischen Kirche. Erst im Jahre 410 führte sie – nach Verfolgungszeiten – in der Hauptstadt des Sassanidenreichs Seleukia-Ktesiphon (ungefähr dort, wo heute Bagdad liegt) eine Reichssynode durch, in der sie, obwohl sie sich als autonome – autokephale – Kirche verstand, die Beschlüsse von Nizäa anerkannte, wahrscheinlich um die in ihren Gebieten verstreuten griechischen Gemeinden, die sich bis dahin von den Syrern fernhielten und unabhängige Gemeinden bildeten, zur einen syrischen Kirche zu integrieren.

Es dauerte aber in vielen Regionen bis ins 6. Jahrhundert hinein, bis die Lehre vom gleichwesentlichen Gottessohn und damit auch eine Binitätslehre in der ostsyrischen Kirche verbreitet wurde: Noch der syrische Theologe Aphrahat (gest. nach 345) wusste nichts von Nizäa, er bezeichnet Jesus immer wieder als Prophet oder den großen Propheten, kennt aber auch die neutestamentliche Formel vom Gottessohn Jesus; diese erklärt er mit Rückgriff auf das Alte Testament: „Denn der ehrwürdige Name der Gottheit wurde auch gerechten Menschen beigelegt und denen, die seiner würdig waren. Die Menschen, an denen Gott sein Wohlgefallen hatte, nannte er „meine Söhne‘ und „meine Freunde.“¹⁵ Als Beispiele erwähnt er Mose, Salomo und auch das ganze Volk Israel, die Sohn Gottes genannt werden. „Wir haben ihn (Jesus) Gott genannt, wie er (Gott) auch Mose mit seinem eigenen Namen bezeichnet hat.“ Jesus ist also nach Aphrahats Meinung nicht mehr oder auf andere Weise Gottes Sohn als Mose. Und ganz grundsätzlich formuliert er: „Denn der Name der Gottheit ist zu großer Ehre in der Welt gegeben, und Gott legte ihn dem bei, an dem er seinen Gefallen

¹³ Griechisches Fragment aus *De incarnatione*, in: H.B. Swete, *Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B.Pauli Commentarii*, Bd. II, Cambridge 1882, 291.

¹⁴ Ebd. 298.

¹⁵ *Aphrahatis Sapientis Persae Demonstrationes* 17, 3.4. Deutsch in: Aphrahat, *Unterweisungen*, aus dem Syrischen übersetzt und eingeleitet von Peter Bruns (*Fontes Christiani* Bd. 5.1), Feiburg, Basel, Wien u.a. 1991, 419.420.

hat.¹⁶ Dass alle diese Geehrten durch die Verleihung des Titels nicht wirklich Gott wurden, liegt auf der Hand. Dies gilt auch für den Sohn Gottes Jesus.

Das Glaubensbekenntnis von Nizäa wurde also erst im 5. Jahrhundert auch in der ostsyrischen Kirche übernommen. Der Koran allerdings hält an dem älteren Verständnis Gottes und Jesu fest, wie es in vor-nizänischer Zeit vertreten wurde. Heftig bekämpft er die falsche Gottesauffassung und Christologie der anderen Schriftbesitzer, denen er vorwirft, die Schrift zu verfälschen.

**Koran bekämpft
griechische Gottes-
lehre und Christo-
logie.**

Die Rolle der persischen Deportationen

Wie aber kam es im Koran zur Bewahrung und sogar Verstärkung oder weiteren Profilierung einer frühen syrischen Theologie? Die persischen Herrscher, die Parther wie die Sassaniden, haben die ererbte mesopotamische Praxis der Deportationen, die wir schon aus dem Alten Testament von Assyern und Babyloniern kennen, fortgeführt. Zwar blieb prinzipiell der Euphrat die Grenze zum Römischen Reich, aber es kam immer wieder zu kurzfristigen Eroberungszügen bis ans Mittelmeer und zu darauf folgenden Deportationen der städtischen Einwohner. Die Deportierten, darunter auch Christen, wurden weit im Osten angesiedelt, einmal sogar die ganze Einwohnerschaft der Stadt Antiochien.¹⁷ So wollten die persischen Herrscher Gebiete, die bisher nur von nomadischen Gruppen oder einfachen Bauern besiedelt waren, in blühende Regionen verwandeln.

Im Jahr 241 n. Chr. wurde auch die Stadt Hatra am Tigris von den Sassaniden erobert, damals Hauptstadt des Reiches Arabiya, das vom Tigris nach Westen bis zum Euphrat reichte. Auch ihre Einwohner sowie weitere Bevölkerungsgruppen aus Arabiya wurden verschleppt und weit im Osten angesiedelt; anzunehmen ist, dass sie auch in Marv (heute Südturkmenistan) wohnen mussten. Unter diesen Deportierten waren auch aramäische, vielleicht auch „arabische“ Christen, die dann in ihrer neuen Heimat, in der Isolation, ihr frühes Christentum tradiert und weiterentwickelt haben. Wahrscheinlich hatten sie die Evangelienharmonie des Tatian (2. Jahrhundert) mitgenommen, der aus der Region Arabiya stammte: die vier Evangelien waren hier zu *einem*

¹⁶ Aphrahat, Unterweisungen, Darlegung 17, 5; deutsch: ebd. 420.

¹⁷ Vgl. hierzu Erich Kettenhofen, Deportations II. In the Parthian and Sasanian Periods, in: Encyclopaedia Iranica (ed. by Esham Yarstater), Volume VII, Fascicle 3, Costa Mesa (California/USA) 1994, 298-308.

Nach Ostpersien deportierte syrische Christen proklamieren ihre alte Glaubenslehre: Ursprung des Korans.

Evangelium (das Diatessaron) verbunden worden. Dieses Diatessaron wurde auch im Koran benutzt. Das Christentum ihrer Anfänge behielten diese Christen offensichtlich bei, auch nachdem später die ostsyrische Großkirche im Perserreich die Beschlüsse von Nizäa und bald weiterer Konzilien des römischen Kaiserreichs angenommen hatte, vor allem das trinitarische Bekenntnis, das dem Konzil von Konstantinopel im Jahre 381 zugeschrieben wurde. Ihr eigenes altes „vornizienisch“-syrisches Christentum vertraten sie in einer eifernden Weise gegen die Entwicklung in der Großkirche. Unter den damals Deportierten hat man die syrischen Anfänge der koranischen Tradition zu suchen. Gemäß dem Zeugnis der Münzprägungen sind diese Anfänge tief in Ostiran zu lokalisieren, nicht auf der arabischen Halbinsel.

Aus dem Ostiran gelangten die koranischen Materialien – oder ein Grundstock davon – nach Westen und wurden z.Zt. 'Abd al-Maliks, der aus Marv stammte, und seines Sohnes al-Walid zur Basis der Staatsdoktrin und ins Arabische bzw. eine aramäisch-arabische Mischsprache übertragen. Von daher wird auch verständlich, dass ein Großteil der Aussagen zu Allah antibinitarisch ist, weil der Heilige Geist in Nizäa nur am Rande erwähnt wird. Erst spätere, seltenere Koranstellen bekämpfen eine trinitarische Gottesvorstellung, so z.B. in *Sure 5, 116.117* „Der Tisch“: „116 und (damals) als Gott sagte: ‚Jesus, Sohn der Maria! Hast du (etwa) zu den Leuten gesagt: ‚Nehmt euch außer Gott mich und meine Mutter zu Göttern!?’ Er sagte: ‚Gepriesen seist du! (...) Ich darf nichts sagen, wozu ich kein Recht habe ...!’“ Bisher wurde diese Stelle immer – auch von mir – im Sinn einer Trinität von Gott, Jesus und Maria gedeutet; in der syrisch-theologischen Literatur wird allerdings gelegentlich, wie auch schon in einiger „zwischen-testamentlichen“ Literatur, der Geist, der in den semitischen Sprachen ein Femininum ist, als weiblich betrachtet und gelegentlich auch als Mutter Jesu bezeichnet.

Spätere Koranpassagen entfernen sich von christlichen Motiven.

Mit dem koranischen Allah sind also Vorstellungen verbunden, die einer frühen Phase des syrischen Christentums entstammen; sie machen den Kern der koranischen Theologie aus. Im Lauf der Zeit aber wuchsen weitere Materialien hinzu. Je jünger diese Texte sind, umso mehr sind sie von christlichen Motiven entfernt.

Das Zeugnis der Münzen und Inschriften¹⁸

Für eine Rekonstruktion der damaligen Geschichte gibt es als einzige zeitgenössische Quellen die zahlreichen Münzfunde und auch einige Inschriften. Sie dokumentieren, wenn auch in knapper Form, die historischen Abläufe. Die meisten Münzen geben die Münzstätte an und sind datiert.

Die Datierung erfolgt zunächst nach den ortsüblichen (byzantinischen, persischen oder regionalen) Zählungen, bald aber in einer Zählung „nach (gemäß) den Arabern“. In einer mit einem Kreuz eingeleiteten Inschrift, die der arabische Herrscher Mu'awiya im Jahre 42 nach den Arabern (663 n. Chr.) an den wiederhergestellten Bädern von Gadara in Galiläa anbringen ließ, werden drei Datierungen neben einander angegeben: Nach den byzantinischen Steuerjahren, nach der Geschichte der Stadt und „nach (gemäß) den Arabern“. Daraus ergibt sich, dass das erste Jahr „nach den Arabern“ das Jahr 622 war; gezählt wird nach einem noch unbekanntem Kalender, der wohl in etwa Sonnenjahre bietet.

Wieso war 622 von solch einschneidender Bedeutung? Von einer Hidschra in diesem Jahr berichten erst Zeugnisse aus dem 9. Jahrhundert und lassen mit ihr die islamische Zeitrechnung beginnen. Was aber kann schon im Jahre 663 n.Chr. dazu veranlasst haben, das Jahr 622 als Jahr der Araber zu bezeichnen? Aus den zeitgeschichtlichen Kontexten ergibt sich durchaus ein Bezugspunkt für dieses Jahr: In den Jahren vorher hatte der Sassanidenherrscher Chosrau II. das Persische Reich weit nach Westen ausdehnen können. Er hatte die östlichen Provinzen des Römischen Reichs erobert: Syrien westlich des Euphrat, Palästina, große Teile Kleinasiens, die arabische Halbinsel und Ägypten (Mohammed wäre also persischer Untertan gewesen). Damals schien das byzantinische Reich endgültig aus seinen Besitzungen im Vorderen Orient verdrängt zu sein. Aber es kam anders: Ein neuer Herrscher, Heraklius (Herakleios), der sowohl militär- wie staatspolitisch bedeutend war, bestieg den Thron. Im Jahre 622 konnte der

¹⁸ Vgl. zu Folgendem vor allem: Volker Popp, Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen, in: K.-H. Ohlig, G.-R. Puin (Hrsg.), Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam, Berlin (2005) ³2007, 16-123; Christoph Luxenberg, Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem, in: ebd. 124-147; Volker Popp, Von Ugarit nach Sāmarrâ. Eine archäologische Reise auf den Spuren Ernst Herzfelds, in: K.-H. Ohlig (Hrsg.), Der frühe Islam, a.a.O. 13-222.

**622 n. Chr. besiegt
Kaiser Herakleios
die Perser – Beginn
arabischer Selbst-
verwaltung und
Zeitrechnung „nach
den Arabern“.**

junge byzantinische Kaiser einen unerwarteten Sieg gegen die Perser erringen, Beginn einer Reihe weiterer militärischer Erfolge, auch im Kernland der Perser. Aber er strebte offensichtlich keine völlige Niederlage der Sassaniden an, so dass ihre Dynastie zwar entscheidend geschwächt war, aber sich noch kurze Zeit halten konnte.

Diesen Sieg hatte Heraklius errungen auch mit Hilfe der Kirchenschätze von Byzanz und mit der Unterstützung durch Hilfstruppen der sowohl in Westsyrien wie im Perserreich schon seit langem ansässigen Araber, die er auf seine Seite ziehen konnte. Trotz seines Sieges aber verzichtete er darauf, die zurück gewonnenen ehemals römischen Gebiete wieder seiner unmittelbaren Herrschaft zu unterstellen; er beschränkte die Grenzen des Römischen Reiches auf Kleinasien und die westlich und südwestlich davon gelegenen Gebiete. Er überließ die Verwaltung im Osten, jetzt außerhalb des Reiches, den dortigen arabischen Herrschern, die sich als seine Verbündeten *Confoederati* (arabisch: *Quraisch*) verstanden und dem Kaiser Tribut zahlen mussten. 622 begann also, zunächst in den ehemals östlichen Gebieten des Römischen Reichs, die *Selbstherrschaft der Araber* und wurde somit zum Beginn der arabischen Zeitrechnung.

Eine zweite Zäsur stellt das Jahr 641 dar. Zwei Ereignisse sind wichtig: das durch Heraklius geschwächte Perserreich brach endgültig zusammen, der letzte Sassanidenherrscher wurde ermordet. Nun konnten auch die östlich des Euphrat siedelnden „arabischen“ Stämme die Herrschaft übernehmen. In Byzanz war im gleichen Jahr Kaiser Heraklius gestorben; seine Witwe und sein noch unmündiger Sohn wurden von einem Usurpator gestürzt und von dem neuen Kaiser verstümmelt und verbannt. Jetzt fühlten sich auch die Araber der ehemals byzantinischen Gebiete, die sich bisher dem Kaiser Heraklius und seiner Familie gegenüber in einem Treueverhältnis sahen, nicht mehr dem Kaiser verpflichtet und übernahmen gänzlich die Herrschaft.

So erklärt es sich, dass es seit dem Jahr 641 die ersten „arabischen“ Münzprägungen gibt, die Ausdruck dieser neuen Souveränität sind. Diese Münzen sind ihrer Ikonographie nach christliche Prägungen: sie zeigen Kreuze, Herrscher mit Langkreuz oder andere eindeutig christ-

liche Symbole. Offensichtlich gab es keinen Grund, eine neue Symbolik aufzuprägen.¹⁹ Der erste arabische Herrscher, der zunächst im Westen, dann auch im ehemaligen Perserreich regierte, war Mu'awiya (661-680), ein gemäß seinen Münzprägungen offensichtlich christlicher Regent. Welcher christlichen Richtung er zugehörte, ist unbekannt. Er muss aber tolerant gewesen sein; denn er wird auch von den syrischen Christen, z.B. wie schon erwähnt von dem ostsyrischen Patriarchen 'Iso'yaw III., gelobt.

**Arabische Münzen
mit christlicher
Ikonografie.**

Im Jahr 674 greift Mu'wiya Byzanz an und belagert es, erleidet aber eine Niederlage. Darauf hin verliert er im Osten seines Reichs den Rückhalt für seine Herrschaft; nach dem Bericht der späteren Traditionsliteratur ergreift dort ein Mann namens Zubair die Herrschaft (möglicherweise muss dieser Name aber anders, als Zunbil, gelesen werden und bezeichnet dann einen im Ostiran mächtigen Stamm). In dieser Situation konnte bald ein neuer Herrscher, 'Abd al-Malik (685-705) aus Marv („Marv-an“) in Ostiran (heute Süd-Turkmenistan), zwischen den Parteien nach Westen vorstoßen, schließlich Palästina und vor allem Jerusalem, sein religiöses (apokalyptisch geprägtes) und politisches Ziel, erreichen und die Herrschaft im ganzen Reich übernehmen.

Die erste bisher bekannte Münze mit der Prägung MHMT wurde im Jahr 38 Hidschra „nach den Arabern“ (660 n.Chr.) in Ostiran, weit östlich von Mesopotamien, geprägt. Fortan finden sich zahlreiche Prägungen mit diesem Motto, in geographischer und zeitlicher Aufeinanderfolge von Osten nach Westen; offensichtlich wurden sie auf dem Zug des neuen arabischen Herrschers 'Abd al-Malik aus dem Osten durch Nordmesopotamien nach Palästina, nach Jerusalem und Damaskus geprägt. Im Westen angekommen, wird auf bilingualen (zweisprachigen) Münzen im Jahre 681, die im Hauptfeld MHMT haben, am Rand in arabischer Schrift erläutert: *muhammad*. Bald ersetzt das arabische *muhammad* gänzlich das bisherige MHMT. Auch diese Münzen tragen christliche Symbole.

**Das MHMT-Motto
auf Münzen.**

Wer ist *muhammad*?²⁰ Was ist von Münzen zu halten, die z.B. den Spruch

¹⁹ Die These, Münzprägungen seien konservativ und verwendeten alte Symbole weiter, gilt nur innerhalb fortdauernder Traditionszusammenhänge. Hätte es einen ideologischen Bruch - den Wechsel vom Christentum zum Islam - durch islamische Eroberungen gegeben, wären die Münzen anders, im Sinne der neuen Religion, gestaltet worden.

²⁰ Vgl. zu Folgendem vom Verf., Vom muhammad Jesus zum Propheten der Araber. Die Historisierung eines christologischen Prädikats, in: K.-H. Ohlig, Der frühe Islam, a.a.O. 327-376.

bieten: „Allah ist ein einziger, und *muhammad* ist sein Gesandter“, und die auf der anderen Seite Kreuze aufgeprägt hatten? Die Frage löst sich, wenn man den Text einfach übersetzt: „Gott ist ein einziger, und gepriesen ist (sei) sein Gesandter“, also nach dem Zeugnis der Ikonographie Jesus; denn auf Arabisch bedeutet *muhammad* „der Gepriesene/Gelobte“ (*benedictus*) oder, je nach Kontext, weil die semitischen Sprachen kein Gerundivum kennen, „der zu Preisende/zur Lobende“, welcher (alttestamentliche) Titel auch gemäß dem Neuen Testament Jesus bei seinem Einzug in Jerusalem zugerufen wird oder den wir im Sanctus der Messe („gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn“) beten. Dieses Verständnis von *muhammad* wird gestützt durch die Inschrift, die 'Abd al-Malik innen in dem von ihm im Jahre 691 erbauten Felsendom, angeblich der älteste islamische Sakralbau, anbringen ließ. Dieser durch und durch christologische Text beginnt mit einem Bekenntnis zu dem einen Gott ohne Teilhaber und kreist im Folgenden um das richtige Christusbekenntnis; es heißt dort: „Zu loben ist (*muhammad[un]*) der Knecht Gottes (*'abd-allah*) und sein Gesandter ... Denn der Messias Jesus, Sohn der Maria, ist der Gesandte Gottes und sein Wort.“ Abgelehnt wird eine Gottessohnschaft Jesu.²¹ Die Texte zu Gott und Jesus im Felsendom finden sich, wenn auch über verschiedene Stellen verstreut, wörtlich in koranischen Aussagen wieder. Das *muhammad 'abdallah* der Inschrift im Felsendom erscheint wie eine wörtliche arabische Übersetzung des Redens vom „gelobten Knecht Jesus Christus“ im schon erwähnten Martyrium des Polykarp aus dem zweiten Jahrhundert, in jedem Fall aber als eine späte Dokumentation vornizenischer syrischer Christologie.

Ein weiterer Gesichtspunkt mag die Vorstellungen 'Abd al-maliks noch deutlicher hervortreten lassen: Der Felsendom ist innen nicht planiert; er überdacht die Felsspitze auf dem Sionsberg, der schon in den Jahrhunderten zuvor mit Adam, Abraham und mit Jesus in Verbindung gebracht wurde und wo auch Jesus, gemäß der syrischen Danielapokalypse aus dem 4. oder 5. Jahrhundert, sein ewiges Reich nach seiner Wiederkunft errichten wird. In syrischer Theologie, so z.B. bei Aphrahat (gest. nach 345), repräsentiert der Sionsberg Christus, den er den „Felsen“ nennt. Er schreibt: „Nun höre von dem Glauben, der gestellt ist auf den Felsen, und von dem Bauwerk, das aus dem Felsen emporragt ... Christus (wurde) Fels genannt von den Propheten

²¹ Ich beziehe mich auf die Dokumentation und Übersetzung der Inschrift von Christoph Luxenberg, Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem, in: K.-H. Ohlig, G.-R. Puin (Hrsg.), Die dunklen Anfänge, a.a.O. 124-147.

...²²; er führt hierfür viele alttestamentliche Belege an. Viel später scheint der Felsendom – das Bauwerk auf dem Felsen – das symbolisch-christologische Programm des Aphrahat zu realisieren. Fortan werden auf den Münzen 'Abd al-Maliks die Kreuzsymbole durch ein (anikonisches) Steinidol – Christus – ersetzt, Zeichen der arabischen Reichskirche, die sich von den Byzantinern und den syrischen Christen unterscheidet. Die Ersetzung des Kreuzes durch ein Steinidol auf den Münzen 'Abd al-Maliks seit dieser Zeit dokumentiert also nicht eine Abwendung vom Christentum, sondern symbolisiert nur eine andere, syrisch-arabische (apokalyptische) Art des Christentums.

Muhammad war also ursprünglich, wie auch die Prädikate *'abdallah* (Knecht Gottes), Prophet, Gesandter, Messias, ein christologischer Titel. Eine Reminiszenz um dieses Wissen findet sich auch in der islamischen Literatur des 9. Jahrhunderts (bei Ibn Sa'd), in der *muhammad* als einer von mehreren Hoheitstiteln Mohammeds genannt wird. Das Prädikat *muhammad* hat sich später aber von seinem Bezugspunkt Jesus gelöst. Dies lässt sich anhand zweier Entwicklungen beobachten: Die Inschriften an der Omayyadenmoschee in Damaskus, erbaut 707/708 n. Chr., und am Heiligtum von Medina, erbaut 756 n. Chr., sind zwar formal in gleicher Weise aufgebaut wie die im Felsendom: Auf das Lob des einen Gottes folgt das Bekenntnis zu *muhammad*, dem Knecht Gottes und Gesandten, aber anders als im Felsendom wird Jesus, der Sohn der Maria, nicht ausdrücklich erwähnt. So werden die dortigen Formeln, obwohl von ähnlicher Theologie wie in Jerusalem, von uninformierten Lesern nicht mehr unmittelbar in ihrem Bezug zu Jesus wahrgenommen. Das Gleiche gilt für die Münzprägungen, deren Steinsymbolik nicht mehr – wie z.B. bei der Aufprägung von Kreuzen – ganz von selbst jedem als christlich erscheinen musste. *Muhammad* hatte keinen eindeutigen Bezug mehr; der isolierte Begriff konnte nun auch mit neuem Material „gefüllt“ werden.

So wurde er, anfänglich schon in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts, in der Gestalt eines arabischen Propheten historisiert. Der Kirchenvater Johannes Damascenus spricht schon, er bietet die bisher älteste Quelle – von dem Pseudopropheten Ma(ch)med. Später, im 9. Jahrhundert, wurde ebenso der christologische Titel *'abdallah*, Knecht Gottes, hi-

Die christologischen Hoheitstitel *muhammad* und *'abdallah* werden historisiert.

²² Aphrahat, Unterweisungen. Erster Teilband. Aus dem Syrischen übersetzt und eingeleitet von Peter Bruns (Fontes Christiani, Bd. 5.1), Freiburg, Basel, Wien u.a. 82.84. Er führt noch viele alttestamentliche Stellen an, in den von Stein/Fels die Rede ist; alle diese Stellen deutet er christologisch.

storisiert zum Namen des Vaters Mohammeds: *Mohammed, Sohn des Abdallah* (so wurde dann auch die Inschrift im Felsendom verstanden, weswegen sie noch erhalten ist). In dieser Zeit wurden die Anfangsgeschehnisse in die ethnische Heimat der Araber, auf die Arabische Halbinsel, verlegt.²³ Hierbei war sicher hilfreich, dass die Verbindung der koranischen Materialien mit dem mesopotamischen Reich *Arabiya* oder der römischen *provincia Arabia* erinnert wurde, die es aber jetzt schon lange nicht mehr gab. Die Reprojektion der Anfänge auf die Arabische Halbinsel und in die Zeit eines Mohammed erscheint religionsgeschichtlich vergleichbar der Konstruktion der alttestamentlichen Redaktoren, die während oder nach dem Exil (6. und 5. Jahrhundert v. Chr.) die Anfänge der eigenen Religion in die Mosezeit, nach Ägypten und in einen Exodus verlegten, oder den Sammlern der zoroastrischen Literatur, die alles auf Zarathustra zurückführten.

Die *muhammad*-Christologie wie auch die Anfänge der koranischen Bewegung stammen aber nach dem Zeugnis der Münzen aus Gebieten weit östlich Mesopotamiens, worauf auch die ursprünglich aramäisch-syrische Textgestalt der Sprüche hinweist.

Die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts (Beginn der Abbasidenzeit) bis zum Beginn des 9. Jahrhunderts.

Auch über diese Zeit gibt es nur wenige zeitgenössische Nachrichten. Die arabische Herrschaft war fest etabliert, wenn auch viele Regionen – zeitweise – nicht oder nur locker mit der „Zentrale“ verbunden waren.

Apokalyptische Programme auf Münzen.

Auffallend an den Münzprägungen und Inschriften dieser Zeit ist der Aufdruck symbolischer Bezeichnungen, die apokalyptisch gefärbten Programmen entnommen zu sein scheinen; parallel entstehen christlich motivierte mahdi-Vorstellungen von dem Retter (Jesus?), der am Ende der Tage kommen soll. In der Literatur des 9. Jahrhunderts werden messianische Bezeichnungen, die nicht alle auch auf den Münzen bezeugt sind, aufgezählt und als Namen regierender Kalifen gedeutet, z.B. al-Saffah (der eschatologische Spender reicher Gaben), al-Mansur (der Siegreiche), al-Mahdi, Mûsa al-Hadi (Mose, der Heiland), Mardi (geliebter Sohn), Amin (so sei es), Harun (Aaron) auf Münzen im Westen des Reichs, ar-Raschid (der Gerechte) im Osten (später, in der Literatur, zusammengelegt zu einem Harun ar-Raschid), Mamun. Handelt es sich hierbei immer um Kalifennamen, wie die spätere Literatur

²³ So auch Patricia Crone, What do we actually know about Mohammad? Mit Datum vom 31.08.06 unter www.openDemocracy.net. Sie nimmt allerdings fälschlich die Gegend um das Tote Meer als Entstehungsort des Islam an.

behauptet, oder nur um apokalyptisch-christliche Programmaussagen unbekannter Herrscher, die nur ihr Motto aufprägen ließen?

Zu den im Verlauf des 8. Jahrhunderts im iranischen Teil der jetzt arabischen Herrschaft verbreiteten – protoschiitischen – Vorstellungen von einer leidenden und sterbenden Heilsgestalt, wohl zurückgehend auf den syrisch-persisch-christlichen Kult ritterlicher Martyrer²⁴, verweise ich auf Volker Popp.²⁵ In ihnen kommt die heilsbedeutsame Funktion des Leidens vor, festgemacht an den Gestalten Ali und Hussein, die ermordet wurden, die der Koran nicht kennt; der Begriff Ali (der Erhabene) taucht erst im 9. Jahrhundert auf.

Mitte des 8. Jahrhunderts scheint auch Medina erstmals in den Blick geraten zu sein (Bau eines Heiligtums), gegen Ende dieses Jahrhunderts auch Mekka; aus dem Jahre 203 Hidschra stammt eine Münze aus Mekka, die nächsten folgen 249 und 253 Hidschra. Um diese Zeit ist wohl dann endgültig der Islam als eigenständige Religion ausgebildet, die sich in eine frühere Zeit rückprojiziert, wie es auch die Schreiber des Pentateuch gemacht haben, und diese mit den Mitteln der iranischen Historiographie²⁶ detailliert schildert. Jetzt erst entstehen die umfangreichen Sammlungen und Aufzeichnungen von Mohammed-Material und die Konstruktion einer „historischen“ Linie von Mohammed bis in die Zeit der Kalifen des 9. Jahrhunderts. Auch die jetzt entstehenden Rechtsschulen scheinen an persische Traditionen angelehnt.²⁷

Religion „Islam“ im
9. Jahrhundert.
Persische Einflüsse.

Einige Bemerkungen zum Koran

Der in Reimprosa verfasste Koran, beinahe so umfangreich wie das Neue Testament, umfasst 114 Suren, die selbst noch einmal in Verse untergliedert sind. Die erste Sure, „die Eröffnende“, ist – anders als der übrige Text, der nur Verkündigungen Gottes durch den Propheten bietet – ein Gebet; dieses ist wohl redaktionell dem Corpus vorangestellt worden. Problematisch ist auch die Zugehörigkeit der Suren 113 und 114, die nur Zaubersprüche enthalten.

Die Suren kennen keine inhaltliche oder zeitliche Gliederung. Sie sind

²⁴ Vgl. hierzu G. Wiessner, Christlicher Heiligenkult im Umkreis eines sassanidischen Großkönigs, in: Festgabe deutscher Iranisten zu 2500 Jahrfeier Irans, hrsg. von W. Eilers, Stuttgart 1971, 141-156.

²⁵ Volker Popp, Von Ugarit nach Sâmarra, a.a.O. 156-163.

²⁶ Vgl. hierzu Ignaz Goldziher, Islam und Parsismus (Islamisme et Parsisme), deutsch in: K.-H. Ohlig, Der frühe Islam, a.a.O. 418.

²⁷ Vgl. I. Goldziher, ebd. 419.420.

geordnet nach dem „Prinzip der abnehmenden Länge“: Sure 2 ist die umfangreichste Sure, die nachfolgenden werden immer kürzer, mit kleinen Abweichungen (Zeichen vorausgehender Teilsammlungen?).

Die Versuche der Islamwissenschaft, zunächst die Suren, dann auch einzelne Verse oder Versgruppen unterschiedlichen Phasen der Verkündigung Mohammeds zuzuordnen (mekkanische und medinische Suren), setzen zwar – fälschlich – die Annahme der mohammedschen Authentizität aller Sprüche voraus. Immerhin aber haben sie den Blick dafür geschärft – und entsprechende Kriterien entwickelt – an den Texteinheiten frühere und spätere Gestaltformen zu unterscheiden.

Die älteste datierbare Ganzschrift des Koran stammt aus dem Jahr 870 n. Chr. Erhalten sind aber auch mehr oder weniger umfangreiche Fragmente von Handschriften, meist aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts. Bisher sind als Faksimile veröffentlicht: eine Samarkander Handschrift, ein Pariser Fragment, eines aus London, dem ein zweites im kommenden Jahr folgen soll; weitere Handschriften können in St. Petersburg und in Istanbul eingesehen werden. An der Universität des Saarlandes befindet sich eine fotografische Dokumentation von Pergamentfragmenten, die vor mehr als drei Jahrzehnten bei Renovierungsarbeiten an der Hauptmoschee von Sanaa, Jemen, gefunden wurden. In allen diesen Handschriften gibt es zahlreiche Abweichungen vom heutigen Koran. Immerhin könnten sich durch die noch zugänglichen Handschrift-Fragmente große Teile des Koran rekonstruieren und in einer älteren Form nachweisen lassen, wenn man es unternehmen würde, eine textkritische Bearbeitung dieses Materials zu unternehmen. Aber bis heute gibt es keine kritische Koranedition oder auch nur das Vorhaben, eine solche zu schaffen, im Unterschied zu allen anderen Buchwissenschaften.

**Bis heute keine
textkritische Koran-
ausgabe.**

Diese Fragmente, mit z. T. unterschiedlichen Surenfolgen und weiteren Besonderheiten, zeigen, dass der Koran zu dieser Zeit noch nicht fertig war. Sie sind in einer älteren Version der arabischen Schrift – in „Hidschasi“, einige auch in „Kufi“ – geschrieben, für die es außerhalb und zeitlich vor den Koranhandschriften nur geringfügige Zeugnisse gibt. Vor allem aber sind sie, wie man das nennt, „defektiv“ (unvollständig) geschrieben: Wie alle semitischen Schriften kennen die Handschriften keine Vokalzeichen, im Unterschied zu diesen sind aber auch *die Konsonanten nicht eindeutig*. Das Arabische kennt 28 Konsonanten, aber nur sechs von ihnen werden mit einem eindeutigen Buchstabenzeichen geschrieben. Alle anderen Konsonantenzeichen

sind mehrdeutig und werden erst in ihrer Bedeutung festgelegt durch die sog. Diakritischen Punkte (unterscheidende Punkte): ein bis drei Punkte über oder unter den Buchstabenzeichen.

So kann man nach *Ibn Warraq* nicht unterscheiden z.B. „f and q; j, h, and kh; s and d; r and z; s and sh; d and dh; t and z“²⁸. *Gerd-Rüdiger Puin* weist auf ein Koranfragment aus Sanaa hin, bei dem in einem einzigen Wort z.B. das im heutigen Koran gelesene „b“ auch als t, ʔ, n und y, und ein „y“ als b, t, ʔ und n gelesen werden könnten. „Das sind noch nicht einmal alle Lesemöglichkeiten“²⁹. Oder er stellt fest, dass es „mehrfach in archaischen Koranfragmenten“ vorkomme, dass ein langes a „mit Hilfe eines Buchstabens, der üblicherweise für das lange /i:/ oder den Halbvokal /j/ steht“³⁰, wiedergegeben sei, woraus sich unter anderen die spätere (Fehl-) Leseweise Ibrahim für Abraham ergebe.³¹ Mit anderen Worten: 22 der 28 Konsonantenzeichen sind mehrdeutig, so dass die schließliche Festlegung des Textes in der *scriptio plena* oft auf *Interpretationen* der Abschreiber beruht, wobei Fehldeutungen nicht ausgeschlossen werden können.

**Mehrdeutigkeit von
Schriftzeichen.**

Die Araber haben sich also bei der Schaffung ihrer ältesten Schriftform, des Hidschasi, zwar am syrischen Vorbild, das ohne Vokale auskommt, aber einen eindeutigen Konsonantenbestand hat, orientiert. Warum sie aber die Konsonanten nicht im Verhältnis eins zu eins transskribierten, sondern sich mit Zeichen begnügten, die für mehrere Konsonanten stehen können, bleibt ein Rätsel. Die Auskunft, sie hätten nur einen *rasm* („Spur“), einen Minimalbestand an Zeichen, geschrieben, weil der schriftliche Text nur eine Lesehilfe sein sollte und die Vorleser sowieso alles auswendig konnten, überzeugt nicht. Zum einen setzt diese Behauptung überall, wo der Koran verlesen wurde, eine solche ungebrochene Rezitationstradition voraus – was vor allem in den frühen, sehr unruhigen Zeiten äußerst unwahrscheinlich ist –, zum anderen lässt er sich in jedem Fall leichter lesen, wenn die Konsonanten eindeutig festgehalten sind. Letzteres ist ja auch der Grund dafür gewesen,

²⁸ Ibn Warraq (Hrsg.), *The Origins of the Koran. Classic Essays on Islam's Holy Book*, Amherst, New York 1998, 15.

²⁹ G.-R. Puin, Über die Bedeutung der ältesten Koranfragmente aus Sanaa (Jemen) für die Orthographiegeschichte des Korans, in: Hans-Caspar Graf von Bothmer, Karl-Heinz Ohlig und Gerd-Rüdiger Puin, *Neue Wege der Koranforschung*, in: *magazin forschung* (Universität des Saarlandes), I 1999, 38.39.

³⁰ Ebd. 39.

³¹ Ebd. 40.

dass man sich in den folgenden Zeiten um eine Eindeutigkeit der Texte bemühte, obwohl sie die Vorleser – je später umso mehr – auswendig kannten. In den späteren Koranen finden sich verschiedene Lesarten. Diese aber sind nicht als Varianten einer oralen Tradition („Hörfehler“) entstanden, sondern durch unterschiedliche Lesung des – mehrdeutig – Geschriebenen, ein Argument gegen eine solche ununterbrochen mündliche Vortragsweise.

Erst im Lauf der Zeit begann man, eine *scriptio plena* auszuarbeiten. Die Konsonanten wurden jetzt eindeutiger geschrieben, man entwickelte Zeichen, die die mehrdeutigen Konsonanten festlegten und somit unterscheidbar machten, sowie Vokalzeichen, durch die die genaue Aussprache eines Wortes festgelegt werden sollte, zunächst verschiedenartige Punkte für die Konsonantenzeichen, später dann die heutigen Vokalzeichen. Es liegt auf der Hand, dass diese Festlegungen zu einem nicht geringen Teil auf dem theologischen und sprachlichen Empfinden späterer Zeiten beruhen, die eine Folge von drei oder auch zwei Konsonantenzeichen zu einem – in Arabisch – in der Regel lesbaren Wort interpretieren mussten. Es dauerte bis ins dritte Jahrhundert nach der Hidschra hinein, bis ein vollständig ausgeschriebener Text vorlag.³²

Eine Sensation brachte eine gründliche sprachwissenschaftliche Untersuchung zur Koransprache von Christoph Luxenberg.³³ Er hat aufgezeigt, dass der heutige Koran in einem Sprachumfeld geschrieben wurde, in dem die syro-aramäische und die arabische Sprache gleichermaßen geläufig waren. Viele sogenannte dunkle, also unverständliche Stellen im Koran ergeben sinnvolle Aussagen, wenn sie als mit arabischer Schrift geschriebene syrisch-aramäische Texte gelesen werden. Hierbei ergeben sich oft gänzlich neue, meist christlich geprägte Aussagen des Koran. Luxenberg hat nicht nur die dunklen Stellen untersucht, sondern auch bei Aussagen, die – wie z.B. zu den koranischen Paradiesjungfrauen (Huris) – bisher in ihrer Bedeutung unstrittig schienen, gänzlich andere Inhalte aufgewiesen; so sind z.B. die Huris keine Jungfrauen, die die Männer im Paradies erfreuen sollen, sondern weiße Weintrauben, wie sie auch in der christlichen Poesie zur Ausstattung des Paradieses zählen.

³² Vgl. hierzu vom Verf., Weltreligion Islam. Eine Einführung, Mainz, Luzern 2000, 60-67.

³³ Christoph Luxenberg, Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache, Berlin ¹2000, ³2007.

In seiner neuesten Untersuchung zeigt Christoph Luxenberg³⁴ – gewissermaßen empirisch – auf, dass dem arabisch geschriebenen Koran sogar eine syrische Grundschrift zugrunde lag. Anhand von Konsonantenzeichen, die in der syrischen und in der arabischen Schrift ähnlich – und vor allem in Handschriften verwechselbar – sind, aber jeweils unterschiedliche Konsonanten bezeichnen, weist er nach, dass es Abschreibefehler gab und erst nach der Korrektur dieser Verwechslungen sinnvolle Wörter gelesen werden können.

Verbindet man diese Erkenntnisse mit den Ergebnissen der theologischen und numismatischen Untersuchungen, so wird deutlich, dass syro-aramäische Gemeinden im Ostiran wohl eine, in ihrem genauen Umfang unbekannt erste Sammlung der späteren koranischen Sprüche zusammengestellt haben. Die Funktion dieser Sprüche war es, die Thora und das Evangelium auszulegen und ihre Übereinstimmung (*islam*) aufzuzeigen. Nach Jan M.F. Van Reet gab es für diese Aufgabe in den ostsyrischen theologischen Schulen sogar spezifische Lehrer.³⁵

Darüber hinaus sind in den Koran auch Begriffe und Vorstellungen persisch-christlicher Traditionen eingegangen, deren Umfang und Relevanz, obwohl das Phänomen seit Ignaz Goldziher bekannt war, bisher noch unzureichend untersucht sind, ebenso hellenistische Einflüsse, z.B. aus dem Corpus Hermeticum und aus Schriften des Neuplatonikers Porphyrios (so Geneviève Gobillot), und Übernahmen aus dem bunten Angebot an religiösen Richtungen und Gemeinschaften im Vorderen Orient.

Die koranischen Texte wurden von den mittlerweile auch arabischsprachigen Christen bei ihrem Zug nach Westen mitgebracht und z.Zt. 'Abd al-Maliks und seines Nachfolgers al-Walid in einer aramäisch-arabischen Mischsprache, aber in arabischer Schrift aufgeschrieben. Schließlich, eine letzte Etappe, wurde dieser defektiv geschriebene Koran, zu dem möglicherweise noch weitere Sprüche hinzu gewachsen sind, bis zum Ende des 9. Jahrhunderts mit Vokalen und diakritischen Punkten versehen („Plene-Schreibung“), wobei für die Interpretation des – relativ unverändert übernommenen – Zeichengerüsts (*rasm*)

³⁴ Christoph Luxenberg, Relikte syro-aramäischer Buchstaben in frühen Korankodizes im higasi- und kufi-Duktus, in: K.-H. Ohlig (Hrsg.), Der frühe Islam, a.a.O. 377-414.

³⁵ Jan M.F. Van Reet, Le coran et ses scribes, in: Acta Orientalia Belgica (hrsg. von C. Cannuyer), XIX: Les scribes et la transmission du savoir (volume édité par C. Cannuyer), Bruxelles 2006, 67-81.

jetzt das neue islamische Verständnis maßgebend wurde. In der letzten Bearbeitungsstufe ist also der Koran, von seiner „Archäologie“ und den unverständlichen Stellen abgesehen, ein islamisches Buch.

Resümee

Die religions- und korangeschichtlichen Einsichten, die sich bei der Berücksichtigung der zeitgeschichtlichen Quellen ergeben und nur in Kooperation unterschiedlicher Fachdisziplinen erarbeitet werden können, bringen Korrekturen vieler tradiert Positionen mit sich, die in der Islamwissenschaft zu diskutieren sind. Wie die islamische Theologie selbst mit Ergebnissen dieser Art umgehen wird, lässt sich nicht vorhersagen. Die Wahrnehmung der historischen Bedingtheit der Anfangsprozesse könnte aber insgesamt die Chance eröffnen, Dogmatismen aufzulockern und den notwendigen Schritt in die Moderne, vergleichbar der Wirkung der Aufklärung auf das Christentum, zu ermöglichen.

Vertiefende Literatur:

- *Karl-Heinz Ohlig, Gerd Rüdiger Puin (Hg.): Die dunklen Anfänge. Neuere Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam.* – Berlin (Verlag Hans Schiler) – 2. Auflage 2006 – ISBN: 3-89930-128-5
- *Karl-Heinz Ohlig (Hg.): Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen.* – Berlin (Verlag Hans Schiler) – 1. Auflage 2007 – ISBN: 978-389930-090-1
- *Christoph Luxenberg: Die syro-aramäische Lesart des Koran. Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache.* – Berlin (Verlag Hans Schiler) 3. Auflage 2007 – ISBN-13: 978-389930-028-4
- *Christoph Burgmer (Hg.): Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe.* – Berlin (Verlag Hans Schiler) 3. erweiterte Auflage 2007 – ISBN-13: 978-389930-145-8

Publikationsliste - („Gelbe Reihe“) -

In der vom Ausländerbeauftragten herausgegebenen Schriftenreihe mit Vortragstexten sind bisher erschienen:

- 1 Wozu noch Staatsangehörigkeit?**
Günter Renner
Referat am 23. September 1995 in Erfurt
- 2 Weltzivilisation und Weltethos - Auf dem Wege zu einer interkulturellen Identität**
Prof. Dr. Constantin von Barloewen
Vortrag am 28. September 1996 in Gera
- 3 Muslime in Deutschland**
Prof. Dr. Udo Steinbach
Vortrag am 27. September 1997 in Jena
- 4 Europa und der Islam - eine philosophische und religiöse Herausforderung**
Prof. Dr. Bassam Tibi
Vortrag am 8 Oktober 1997 in Erfurt
- 5 Der Islam auf dem Weg in das 21. Jahrhundert**
Prof. Dr. Peter Heine
Vortrag am 23. April 1998 in Erfurt
- 6 Entwicklungslinien eines Europäischen Ausländerrechts**
Siegbert Alber, Generalanwalt am Gerichtshof der Europäischen Gemeinschaften
Vortrag am 26. September 1998 in Suhl
- 7 UNHCR vor der Jahrtausendwende**
Beat Schuler, UNHCR
Referat am 25. September 1999 in Heiligenstadt
- 8 Migration - ein Thema für Politik und Medien**
Prof. Dr. Karl-Heinz Meier-Braun, SWR
Vortrag am 15. Dezember 2000 in Erfurt
- 9 Extremismus aus philosophischer Sicht**
Prof. Dr. Eberhard Tiefensee
Vortrag im Dezember 2000 in Eisenberg und Pöbneck
- 10 Grundzüge moderner Integrationspolitik**
Bülent Arslan, Deutsch - Türkisches Forum
Vortrag am 22. September 2001 in Saalfeld

- 11 Deutschland - Einwanderungsland - Zum Zustand der öffentlichen Debattenkultur**
Dr. Kai Hafez
Vortrag am 28. September 2002 in Arnstadt
- 12 Das Volk ohne Anwalt. Geschichte, Kultur, Literatur und Religion in Kurdistan – eine Einführung**
Nazif Telek, Autor
Vortrag am 27. September 2003 in Nordhausen
- 13 Antidiskriminierung. EU-Recht und deutsches Recht**
Prof. Dr. Eberhard Eichenhofer
Vortrag am 28. April 2004 in Erfurt
- 14 Natürliche Bevölkerungsentwicklung und Migration. Erfahrungen aus Polen**
Monika Mazur-Rafał, IOM Warschau
Vortrag am 25. September 2004 in Weimar
- 15 Heimatsender mit Integrationsauftrag**
Prof. Dr. Udo Reiter, MDR
Vortrag am 24. September 2005 in Eisenberg
- 16 „mein grüner paß“ Kurzgeschichte**
Said, Autor
Lesung am 23. September 2006 in Erfurt
- 17 Das Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz**
Prof. Dr. Eberhard Eichenhofer
Vortrag am 09. Dezember 2006 in Erfurt
- 18 Die Türkei in Europa? – Migranten in Deutschland.**
Thomas Kossendey (MdB), Ekin Deligöz (MdB)
Fachgespräch am 7. März 2007 in Gotha
- 19 Menschenrechte – Brücken kultureller Identität**
Dr. Gret Haller
Vortrag am 22. September 2007 in Mühlhausen
- 20 Zur Entstehung und Frühgeschichte des Islam - Die religionswissenschaftliche Frage nach den Anfängen**
Prof. Dr. Karl-Heinz Ohlig
Vortrag am 1. Dezember 2007 in Erfurt

Hinweis

Diese Broschüre wird im Rahmen der Öffentlichkeitsarbeit des Ausländerbeauftragten beim Thüringer Ministerium für Soziales, Familie und Gesundheit herausgegeben. Sie darf nicht im Zusammenhang mit der Wahlwerbung politischer Parteien verwendet werden.