

Kurt Bangert

Muhammad

Eine historisch-kritische Studie zur
Entstehung des Islams und seines Propheten

Muhammad

Kurt Bangert

Muhammad

Eine historisch-kritische Studie zur
Entstehung des Islams und seines Propheten

Kurt Bangert
Bad Nauheim, Deutschland

ISBN 978-3-658-12955-2 ISBN 978-3-658-12956-9 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-658-12956-9

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2016

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen.

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Springer VS ist Teil von Springer Nature
Die eingetragene Gesellschaft ist Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH

Es scheint,
dass wir bei vielen Problemen
nicht die Voraussetzungen besitzen,
um zu sicheren Erkenntnissen zu gelangen.
Dennoch gilt es, hier nach Maß
des Vermögens eine Aussage zu treffen.
Es ist nämlich nicht ausgeschlossen,
dass sich später Dinge ergeben, durch die man
Gewissheit wird erlangen können in vielem,
wozu uns heute die Möglichkeiten
noch fehlen.

Ibn Rušd
alias Averroes
(gest. 1189)

„Der Autor legt in einem beeindruckenden Manuskript den Ertrag jahrelanger Studien vor Dass er nicht „zünftiger“ Islamwissenschaftler ist, stellt einen nicht zu überschätzenden Vorteil dar: Es erspart ihm die oft zu beobachtende Enge, Einseitigkeit, ja Voreingenommenheit, von denen man manche westliche Fachkollegen nicht freisprechen kann. Seinem profunden Fachwissen, wenn man die penible Aufarbeitung der Methoden, Ansätze und Ergebnisse moderner Islamforschung meint, tut dies keinen Abbruch Zu jeder der in neuerer Forschung vertretenen Thesen zu Einzelproblemen formuliert er eine begründete Meinung und bezieht deutlich Stellung. Dies ist neben umfangreicher Sachinformation der wichtigste Wert der Studie In einem [weiteren] programmatischen Hauptteil ... wagt der Autor die Skizze ... einer alternativen narratio der Entwicklung des Frühislams und des Bildes seines Propheten. Hier bezieht er nichtmuslimische Quellen mit ein und betont zu Recht die Bedeutung des Rechtssystems und dessen Entwicklung.“

Prof. Dr. Manfred Kropp,

Professor emer. für Semitistik und Islamwissenschaft an der Universität Mainz

Vorwort

Zum Zeitpunkt, da dieses Buch in Druck geht (Anfang 2016), steht die Welt unter dem Eindruck eines unmenschlichen Syrienkrieges und des nach Europa fließenden Stroms von Millionen von syrischen Flüchtlingen. Die Welt steht aber auch noch unter dem Schock zahlreicher verheerender Anschläge durch islamistische Terroristen mit vielen tausend Toten¹ nicht nur in islamischen Ländern (Irak, Nigeria, Afghanistan, Pakistan, Syrien, Somalia, Jemen, Mali, Tschad, Tunesien), sondern auch im Westen (Frankreich, U.S.A. etc.). Gutwillige und friedvolle Muslime beteuern zwar immer wieder – wenngleich immer weniger –, dass diese Anschläge nichts mit dem Islam zu tun hätten; nicht zu leugnen ist gleichwohl die Tatsache, dass sich die Terroristen auf eben diesen Islam, auf Allah, auf Muhammad und den Koran sowie auf die „Sunna des Propheten“ als verbindlicher Grundlage für muslimisches Leben und islamische Gesetzgebung (Scharia) berufen. Viele Muslime und Nicht-Muslime fragen deshalb nach den tieferen Ursachen dieser Anschläge. Die Frage, inwieweit der Palästinakonflikt, westliche militärische Eingriffe im Irak und Afghanistan oder globalwirtschaftliche Ungleichheiten diese Anschläge motiviert und befördert haben könnten, muss gewiss ebenso gestellt werden wie die andere drängende Frage, ob und inwieweit der (Mainstream-) Islam einen ideologischen Nährboden bietet, auf dem der islamistische Terrorismus gedeihen kann.

Christen und Muslime sind gleichermaßen darum bemüht, die Terroranschläge verirrten Fanatikern und verführten Jugendlichen anzulasten und die große Zahl friedfertiger Muslime nicht dem Generalverdacht einer allgemeinen Gewaltbereitschaft auszusetzen. Die Flüchtlinge aus Syrien, Afghanistan, Somalia und dem Irak kommen ja nach Europa vor allem deshalb, um der Gewalt in ihren eigenen Ländern zu entfliehen und in Staaten Zuflucht zu suchen, in denen Frieden und Freiheit herrschen und die Menschenrechte hochgehalten werden. Zudem gebietet es nicht nur die politische Korrektheit, sondern auch die vom Westen propagierte Religionsfreiheit, den Islam nicht pauschal als Religion zu verurteilen, sondern zu respektieren und Muslime in ihrer weithin friedlichen Reli-

1 Die Zahl der Toten durch terroristische Anschläge ist in den letzten Jahren von 3.329 im Jahr 2000 auf 32.685 im Jahr 2014 stetig angestiegen. Die meisten Toten gehen auf das Konto der islamistischen Terrororganisationen IS, Boko Haram, Taliban und al-Schabaab. Quelle: *Global Terrorism Index 2015. Measuring and Understanding the Impact of Terrorism*, Institute for Economics and Peace: Sydney, New York and Mexico City 2015.

gionsausübung frei gewähren zu lassen. Zwar gibt es viele Europäer, die dem Zustrom muslimischer Einwanderer und Flüchtlinge mit Sorge, Angst und zuweilen auch mit unverhohlenem Argwohn begegnen, weil sie befürchten, dass nicht nur die inner-islamischen Konflikte nach Europa importiert werden könnten, sondern auch der von Samuel Huntington vorhergesagte Kulturkampf² zwischen dem Orient und den westlich-säkularisierten Gesellschaften in den Westen verlegt werden könnte. Von muslimischen Mitbürgern wird – zu Recht – erwartet, dass sie den islamistischen Terrorismus nachdrücklich verurteilen und sich selbst als friedlich, tolerant und demokratisch erweisen. Einer weit verbreiteten deutschen „Willkommenskultur“ gegenüber syrischen Flüchtlingen steht leider eine Gewaltbereitschaft deutscher Rechtsextremisten angesichts des kaum zu bewältigenden Zustroms geflohener Muslime gegenüber.

Zur politischen Korrektheit gehört hierzulande auch der bewusste Verzicht darauf, die als unschicklich angesehene Wahrheitsfrage seitens christlicher Theologen, Religionswissenschaftler und Orientalisten an die Adresse der Muslime hinsichtlich ihres Glaubens, ihres Heiligen Buches und ihrer Lebenspraxis zu stellen. Man toleriert sogar großzügig den von Muslimen erhobenen exklusivistischen Wahrheitsanspruch, setzt diesem aber nur zögerlich einen eigenen jüdischen, christlichen oder gar atheistischen Wahrheitsanspruch entgegen. In laizistisch-säkularen Gesellschaften gilt vielmehr die Regel, dass Angehörige welcher Religion auch immer ihren persönlichen Glauben nach eigener Fassung leben können, ganz wie sie möchten, solange sie andere nicht belästigen, und dass die Auseinandersetzung um die Wahrheit nicht wirklich geführt wird und auch nicht gesellschaftsfähig ist. Selbst Religionswissenschaftler, die sich von Berufs wegen mit unterschiedlichen Religionen auseinandersetzen, enthalten sich der Wahrheitsfrage und behandeln die verschiedenen Religionen in der Regel als „gleich gültig“, was aber oft – gerade im Blick auf die Wahrheitsfrage – in Gleichgültigkeit mündet.

Die einzige Gruppe, welche diese Auseinandersetzung um die Wahrheit nicht zu scheuen scheint, ist der sog. „neue Atheismus“, der sich nach 9/11 formiert hat und sich nicht nur den islamischen, sondern auch gleich den christlichen Fundamentalismus zur Zielscheibe seiner Aufklärungsbemühungen gemacht hat. Ja, der neue Atheismus lässt darüber hinaus kaum ein gutes Haar an den Religionen insgesamt, sieht in ihnen nur eine Verirrung und setzt jeglicher religiösen Wahrheitsfindung das Heil einer säkularen Wissenschaftsorientiertheit entgegen. Freilich: Dass die Wissenschaften – die Naturwissenschaften ebenso wie die Geisteswissenschaften – aus unserer modernen Welt nicht mehr wegzudenken sind und unsere Gedankenwelt immer wieder mit wertvollen Erkenntnissen und manchmal revolutionären Einsichten bereichern, auf die wir nicht verzichten wollen, gestehen wir gerne zu. Aber dass es eine religiöse Dimension und spirituelle Bedürfnisse der Menschen gibt, die nicht durch Wissenschaft, Technologie und Säkularisierung befriedigt werden können, ist auch nicht zu leugnen.

2 Samuel Huntington: *Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, Europaverlag: München/Wien 1996.

Gleichwohl: Bei aller politischen Korrektheit und bei aller religionswissenschaftlichen Neutralität halte ich es als religiöser Mensch, als der ich mich verstehe, nicht nur für legitim, sondern sogar für dringend notwendig, die Wahrheitsfrage zu stellen. Seit meiner Kindheit habe ich Religion stets mit einem Wahrheitsanspruch oder doch wenigstens mit der Suche nach der Wahrheit verknüpft, weshalb ich lebenslang ein Lernender geblieben bin. Wahrheit war mir stets wichtiger als Orthodoxie. Diese Suche nach der Wahrheit war Anlass, mich nicht nur der Theologie, den Religionswissenschaften, der Kulturanthropologie und auch intensiv den Naturwissenschaften³ zu widmen; sie hat auch bald dazu geführt, dass ich mich von einem biblizistischen Christen hin zu einem wissenschaftlich denkenden, liberalen Theologen entwickelte, für den es im Grunde nur *eine* Wirklichkeit gibt, zu der es gleichwohl unterschiedliche Zugänge geben darf.⁴ Ich scheute mich auch nicht, über den eigenen religionssoziologischen Tellerrand hinauszuschauen und mich mit anderen Religionen und Kulturen zu befassen; bin dazu rund um die Welt gereist, habe dabei u.a. 20 islamische Länder besucht und in einigen von ihnen auch längere Zeit gelebt.

Zu den Fragen, die mich auf der Suche nach der religiösen Wahrheit geleitet haben, gehören u.a. diese: Was ist wahr an den jeweiligen Weltreligionen? Was können wir von ihnen lernen? Wie können wir an ihnen wachsen? Inwieweit müssen wir unsere eigenen religiösen Vorstellungen durch die Begegnung mit anderen Religionen und Glaubensauffassungen verändern und korrigieren? Aber auch: Was bleibt von christlichen, jüdischen oder islamischen Glaubenslehren übrig, wenn wir sie einer modernen historisch-kritischen, empirischen, systematischen und religionswissenschaftlichen Überprüfung unterziehen? Freilich: Im Sinne einer (politisch korrekten) *vergleichenden Religionswissenschaft* wird man die Frage nach der Wahrheit zwar nicht stellen *dürfen*; im Sinne einer *Theologie der Religionen* wird man sie aber stellen *müssen*. Ob die Wahrheitsfrage, einmal gestellt, dann allerdings im Sinne einer exklusivistischen, inklusivistischen oder pluralistischen Religionstheologie (oder einer Mischung derselben) zu beantworten ist, wie sie etwa Perry Schmidt-Leukel⁵ expliziert hat, steht freilich auf einem anderen Blatt. Jedenfalls geht es dem an den Religionen im Allgemeinen und am Islam im Besonderen interessierten Theologen nicht zuletzt darum, angesichts der Vielfalt der Religionen – auch angesichts der Vielfältigkeit einer einzelnen Religion wie dem Christentum oder dem Islam –, für sich die eigene religiöse Wahrheit herauszufinden. Dass dann allerdings die eigene Wahrheit

3 Siehe zu meinem modernen naturwissenschaftlichen Weltverständnis mein Buch: *Und sie dreht sich doch! 50 Antworten auf die Fragen, wie alles begann*, Theiss Verlag (WBG): Darmstadt 2016.

4 Siehe zu meinem modernen theologischen Wirklichkeits- und Gottesverständnis mein Buch: *Die Wirklichkeit Gottes. Wie wir im 21. Jahrhundert an Gott glauben können*, Philia: Bad Nauheim 2012/²2015.

5 Perry Schmidt-Leukel: *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2005; oder auch: John Hick: *Gott und seine vielen Namen*, Verlag Otto Lembeck: Frankfurt/Main ²2002; vgl. ders.: *God has many Names*, The Westminster Press: Philadelphia 1982.

nicht zur allgemeinverbindlichen Wahrheit hochstilisiert wird, der sich andere unbedingt anschließen müssten, zeichnet den liberalen Theologen gegenüber dem Fundamentalisten aus.

Die Studie, die ich nun nachfolgend entfalte und zu deren kritischer Betrachtung ich die Leserinnen und Leser einlade, hat vor allem das Ziel, den Islam zu verstehen, zu würdigen und sich seiner Wahrheit zu nähern. Verstehen tun wir ein Phänomen am ehesten dadurch, dass wir seine Entstehung ergründen und nachzeichnen. Deshalb befasst sich diese Untersuchung mit der Genesis des Islams und seines Propheten.

Kurt Bangert
(1. Januar 2016)

Abstract

This historical-hermeneutical study focuses on the historicity of Muhammad and the origins of Islam. Both, Muslim tradition and Western orientalist research have, until very recently, unequivocally assumed the historicity of Muhammad. That presupposition was based not only upon a vast bulk of narrative reports which the Muslim tradition handed down to us but above all upon the *Sīra* of Ibn Ishāq (Ibn Hišām) which, incidentally, is also largely based upon traditional accounts and tales. Although some renowned Western orientalists such as Ignaz Goldziher and Joseph Schacht had already seriously questioned the reliability of many traditional reports, most Western scholars did not challenge the historicity of Muhammad and his basic biographical data. Of late, however, the Prophet's historicity has been called into question by a minority of scholars, giving rise to a hot debate within orientalism and Islamic research. The intent of this study, then, is to look at the research evidence and draw conclusions from it regarding the reliability of the sources, the historicity of the Prophet, and the origins of Islam.

The study first looks at the traditional narrative reports (*ḥadīth* or *ḥadīṭ*). The question to be answered is whether or not we can safely separate out the numerous fictitious reports from reliable (genuine, authentic) reports. Hadith reports are crucial not only as a guide for Muslim life and practice but also for the Prophet's biography. The discussion also involves the question about what constitutes historical "reliability" and "authenticity". One of the conclusions of this study is that the criteria developed by medieval hadith scholars for sorting out the genuine from the fictitious cannot serve as a reliable guide to identifying authentic narratives.

In a second major chapter the study looks at the biographical material. As the works of al-Wāqidī (*Mağāzī*), at-Ṭabarī (*Ta'rīḥ*) und Ibn Sa'd (*Tabaqāt*) are of a later date than the famous *Sīra* of Ibn Ishāq (as it has come down to us through Ibn Hišāms), we concentrate on the *Sīra* material and look at what modern scholarship has to say with regard to these biographical reports: how they were handed down, how old they are likely to be and whether they can be said to be authentic from a modern historical-critical viewpoint. The investigation concludes that some of the transmitted reports seem older than previously thought, but there remains a crucial gap between the time when such reports emerged and the time of the Prophet, a gap that cannot be reliably bridged.

Since neither *ḥadīth* nor *sīra* can be considered a safe base for the historical narrative, some scholars have looked to the Qur'ān as the most authentic and reliable source for

Muhammads life, one of whom was Tilman Nagel who in 2008 published two voluminous books on Muhammad, which is the reason we take a special look at Nagel's work. As it turns out, it was not possible for him to write his Muhammad biography solely on the basis of the Qur'ān; instead, he – again – largely relied upon traditional narrative reports (*hadith*) and consequently under-titled his book “life and legends”, not being able to distinguish between an authentic biographical “core” and the fictitious embellishments of the traditional narrative.

The study then looks squarely at the Qur'ān itself as a source for Muhammad's biography. The result of this scrutiny is that, regrettably, the Qur'ān offers very little in terms of reliable biographical data. The Holy Book mentions “Muhammad” only four times, and much of the biographical “evidence” we find in the *tafsīr* literature (i.e. commentaries interpreting Qur'ānic texts in biographical terms) cannot be considered authentic as it was read *into* the Qur'ān rather than being extrapolated *from* it; *tafsīr* was more *eisegesis* than *exegesis*. Besides, in many cases – if not most – when “the messenger” is mentioned in the Qur'ān, this title could just as well refer to Jesus, the son of Mary, and in a good number of cases it is not clear who is meant. The study also looks at what recent scholarship has been saying with regard to the text, the nature, the sources and the origin of the Qur'ān. The most important conclusion to be drawn from this is that the Qur'ān is not the work of a single author but of many and that it has a formation history that is longer than previously thought.

The study also deals with the phenomenon and nature of “oral theory”, especially as it relates to narrative reports. But “oral theory” also has a bearing on how the Holy Qur'ān was transmitted to us. While it is true that in an illiterate society memorization and the transmission of memorized texts are quite phenomenal, it cannot be assumed – as has often been done – that dissemination of memorized material was without fault or modifications.

In looking at “contemporary evidence” from the time of the early Islam, the study investigates Arabic inscriptions many of which – at least in the early period – point to what has been called “indeterminate monotheism” that is neither Jewish nor Christian nor Muslim. One of the most important inscriptions are those of the Dome of the Rock in Jerusalem built by 'Abd al-Malik in 692 A.D. There appears to be strong evidence that the *muhammad* mentioned there does not refer to the Arabic Prophet but to Jesus, the Son of Mary, whose divine sonship is denied, this *muhammad* being interpreted as an epithet that quickly turned into a proper name for a prophet-apostle whose true identity was soon thereafter lost.

The study also takes a close look at the theology of the early Judaeo-Christian communities that were considered heretical by the Roman-Byzantine Church and finds that there are many astonishing parallels between Judaeo-Christian ideas and the Qur'ān, suggesting that Judaeo-Christian positions may have influenced or even constituted the Qur'ān's beliefs.

We also investigate the role of the first caliphs. For all we know, it was Mu'āwiya and, above all, 'Abd al-Malik who – following the disintegration of the Byzantine empire and the conquests of the Arabs – strove to create a united Islamic society by introducing a new tax system and a new currency, propagating the use of the Arabic language and script,

and promulgating a common monotheistic theology and christology. It was the prerogative especially of 'Abd al-Malik to fully implement a political, economic, chronological, linguistic, scriptural and theological-christological concord which he called *islam* and which centered around the pivotal Messiah-Messenger who apparently became known as Muhammad and turned into the decisive model for Muslim life and practice – called *sunna*. Henceforth, the *sunna of the prophet* became the foundation of *šarī'a* law, elucidated and explicated by the different schools of jurisprudence all of which had their own corpus of traditions by which they buttressed their respective *sunna*. As more and more competing and conflicting *hadith* reports emerged to back up different positions of the *sunna*, the more sophisticated became the criteria by which fictitious reports were segregated from authentic reports; as more emphasis was placed on the transmitters (*isnāds*) rather than on the contents (*matn*) of the traditions, the longer grew the line of transmitters of these reports. The importance placed upon the correct *sunna of the prophet* became an important instrument in legitimizing the claim to power advanced by competing groups.

Finally, the study looks at those contemporary references which seem to support the historicity of the Arabic Muhammad. The result of that investigation appears to be ambiguous, however, making it expedient to come up with alternative narratives of how Muhammad came to the fore and how the religion of Islam came into existence.

Inhalt

I	Einleitung	1
a	Hintergrund	1
b	Fragestellung und Vorgehensweise	6
c	Einige Ergebnisse	9
d	Orthographischer Hinweis und Dank	11
II	Die Entstehung von Religionen	13
a	Der Religionsbegriff – Wesen und Funktion von Religion	13
b	Die Achsenzeit – warum überhaupt Religionen entstanden	21
c	Religionssoziologische Überlegungen	25
d	Voraussetzungen und Merkmale von Weltreligionen	29
III	Geschichte und Geschichtsschreibung	35
a	Geschichten und Geschichte	35
b	Orientalische versus griechische Geschichtsschreibung	37
c	Geschichte der Geschichte	40
d	Edward Hallet Carr	46
e	Neuere Entwicklungen	50
f	Dokumente, Tatsachen, Evidenzen	52
g	Die Frage der Historizität	53
h	Tendenziöse Geschichte: Historischer Eurozentrismus	55
i	Der Chronist als Historiker	59
j	Lukas als Historiker	62
k	Eusebios als Historiker	65
IV	Problematik islamischer Historiographie	71
a	Islamische Geschichte als orientalische Historiographie	71
b	Eckdaten islamischer Historiographie	74
c	Probleme der islamischen Historiographie	82
1	Der Ġāhiliyya-Mythos	82
2	Die Geburt Muhammads	83
3	Die Heirat mit Chadidscha	84

4	Die Berufung Muhammads	85
5	Die arabische Eroberung Palästinas und Syriens im 7. Jahrhundert ...	86
d	Schlussfolgerung	88
V	Die Hadith-Überlieferung als Geschichtsquelle	91
a	Hadithe als zweite Offenbarungsquelle	92
b	Wesen und Bedeutung der Hadithe	94
c	Das „Problem der Lüge“	99
d	Die Sunna und der Ursprung der klassischen Hadith-Doktrin	102
e	Widerstand gegen die klassische Hadith-Position	111
1	Rashad Khalifa	114
2	Kassim Ahmad	116
f	Die traditionelle <i>Isnād</i> -Wissenschaft	121
g	Hadithsammlungen und ihre Kanonisierung	130
h	Die westliche Hadithforschung und der Ursprung der <i>Isnāde</i>	139
1	Ignaz Goldziher	139
2	Joseph Schacht	141
3	Gautier H.A. Juynboll	147
4	Andere moderne Forscher	152
i	Die orale Tradition und ihre Verschriftlichung	156
1	Die orale Überlieferung	156
2	Die Verschriftlichung der oralen Überlieferung	159
3	Die Formelhaftigkeit der oralen Überlieferung	163
j	Schlussfolgerungen	176
VI	Die Sīra Ibn Ishāqs als Geschichtsquelle	185
a	Die anderen Quellen	186
b	Form, Inhalt und Überlieferung der Sīra	187
c	Verschriftlichung der <i>Sīra</i> -Überlieferung	192
1	'Urwa ibn az-Zubair	192
2	Ibn Šihāb az-Zuhrī	195
3	Muḥammad Ibn Ishāq (I.I.)	197
4	Von Ibn Ishāq zu Ibn Hišām	200
d	Die wissenschaftliche Diskussion zur Sira	201
e	Literarkritische Untersuchungen islamischer Traditionen	210
1	Die Berichte über Muhammads erstes Offenbarungserlebnis	212
2	Die Geschichte vom Aischa-Skandal	223
3	'Urwa ibn az-Zubair als wichtigste Quelle des Sira-Materials	228
f	Weitere literarkritische Untersuchungen	234
1	Uri Rubin: al-Hudaybiya und Badr	234
2	Marco Schöller: Die Auseinandersetzung mit den Juden in Medina ...	238
3	Adien Leites: Berufungswunder oder Geburtswunder?	239

4	Gregor Schoeler: Joseph Schacht widerlegt?	243
5	Uri Maher Jarrar: Die schiitische Sira-Tradition	244
6	Michael Lecker: Die Bedeutung später Traditionen	246
7	Harald Motzki: Der Mord an dem Juden Ibn Abi'l-Huqaiq	248
8	Andreas Görke: Der Vertrag von Hudaybiya	253
g	Schlussfolgerungen	258
1	Die „Lücke“	260
2	Ausblick	263
VII	Tilman Nagels Muhammad	265
a	„Die islamische Welt“	266
b	„Der Koran“	273
c	„Mohammad. Leben und Legende“	275
d	„Allahs Liebling“	285
e	Schlussfolgerungen	297
VIII	Der Koran als Geschichtsquelle	301
a	Muhammad und der Koran	302
1	Die orthodoxe Position zur Urheberschaft	302
2	Außerkoranische Quellen zur Autorenschaft	307
3	Koranische Erstlingsoffenbarungen	312
4	Sure 53	315
	<i>Exkurs zu den drei Göttinnen und zu den „satanischen Versen“</i>	<i>318</i>
5	Sure 81	320
6	Sure 51	320
7	Sure 3	322
8	Sure 13	330
9	Sure 16	332
10	Sure 29	335
11	Sure 39	339
12	Sure 41	340
13	Sure 43	343
14	Sure 46	344
15	Weitere Hinweise	345
16	Zwischenergebnis	347
b	Der Koran als literarisches Werk	350
c	Textkritik und die Suche nach dem Urtext	362
d	Literarkritik und die Suche nach einem Proto-Koran	372
1	Die Fremdwörter des Korans	375
2	Christoph Luxenberg: Eine syrisch-aramäische Lesart des Korans? ..	382
3	Günter Lülings „Urkoran“	393
4	Munther Younes' Rekonstruktionen	402

5	Die Frage der methodologischen Legitimität	408
6	Zwischenergebnis	413
	<i>Exkurs</i> zur arabischen Schrift	414
e	Formgeschichtliche Betrachtungen	416
f	Quellengeschichtliche Aspekte	426
1	Die Gefährten der Höhle (Sure al-Kahf)	427
2	Die Alexanderlegende	432
3	Die Lebensquelllegende	438
4	Die Abraham-Apokalypse	440
5	Jüdische Quellen	442
6	Zwischenergebnis	443
g	Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen	444
h	Offenbarungsanlässe: Der Koran als <i>locus probationis</i>	450
i	Die Selbstbezüglichkeit des Korans	458
j	Die „Herabsendung“ (<i>tanzīl</i>) des Korans	471
k	Der Koran als <i>Wort Gottes</i>	477
l	Die Chronologie des Korans	484
m	Schlussfolgerungen	492
IX	Zeitgenössische Zeugnisse	501
a	Einführung	501
b	Die politische Großwetterlage am Vorabend des Islams	504
c	Inschriften und Zeugnisse	522
1	Das Problem der Quellen	522
2	Paganismus	523
3	Abrahamismus	524
4	Monotheistische Zeugnisse	525
5	Die „Bewegung der Gläubigen“	530
d	Die Inschriften des Jerusalemer Felsendoms	535
1	Die Bedeutung des Felsens	536
2	Die Inschrift der Innenfassade	541
3	Die Inschrift der Außenfassade	549
4	Die Bronzeplatte am Nordeingang des Felsendoms	551
e	Der Name „Muhammad“	558
f	Muhammad und der Paraklet	565
1	Der hebräisch-aramäische Ansatz	567
2	Der persisch-parthische Ansatz	577
	<i>Exkurs</i> zum Gnostizismus	582
3	Konsequenzen	585
g	Haben Koran und Islam judenchristliche Wurzeln?	587
1	Hintergrund	588
2	Judenchristliche (ebionitische) Christologie	607

3	Judenchristliches Schriftverständnis	611
4	Die judenchristliche Engelwelt: Gabriel und der Heilige Geist	614
5	Die judenchristliche Himmelsarchitektur	621
6	Das judenchristliche Gesetzesverständnis	626
7	Das Siegel der Propheten	630
8	Himmlische Bücher	636
9	Die Gebetspraxis	637
10	Überreste jüdisch-christlicher Gruppen im 7. Jh.?	639
11	Gemeinsame „Legal Culture“ zwischen Koran und Didascalia?	647
12	Ergebnis	652
h	Muhammad und die Kalifen	652
i	'Abd al-Malik	664
1	Aufstieg zur Macht und seine Mission	664
	<i>Exkurs:</i> War Mu'āwiyā ein Muslim?	671
2	Die Rolle des Irak-Gouverneurs al-Hadschadsch	685
	<i>Exkurs:</i> 'Abd al-Maliks Steuerpolitik	689
3	Die Bedeutung 'Abd al-Maliks	691
j	Die Entwicklung der Scharia	693
	<i>Exkurs:</i> Arabisch-islamische Scharia vs. römisch-christliche Jurisprudenz	701
k	Zeugnisse für die Historizität Muhammads	703
1	Doctrina Jacobi	704
2	Chronik von Thomas dem Presbyter	707
3	Eine anonyme Chronik aus Chūsisṭān	708
4	Die armenische Chronik, die Bischof Sebeos zugeschrieben wird	710
5	Jakob von Edessa	713
6	Johannes von Damaskus	715
6	Ergebnis	720
l	Biographische Umwandlungen	721
1	Transformation	721
2	Translokation	732
X	Ergebnis	739
a	Zusammenfassung	739
b	Alternative Narratio	751
c	Ausblick	766
Appendices		
Appendix I: Fiktivitätssignale in Bucharis Hadithsammlung		771
Appendix II: Wer waren die Araber?		789
1	Geographische Überlegungen	790
2	Die Lebensweise der Araber	794

3	Die Religion der (vorislamischen) Araber	796
4	Die christlichen Araber	798
5	Das Jahr der Araber	804
Appendix III: Die arabische Sprache		807
Appendix IV: Erläuterungen zum Judenchristentum		819
1	Nazarener, Nazoräer, Mandäer und Elchasaiten	821
2	Das Judenchristentum der Frühzeit	825
3	Noch einmal: Das „Siegel der Propheten“	831
4	Trauben als Symbol für den Messias	833
Appendix V: Die Entwicklung der Kirche im Osten		837
Appendix VI: Der christologische Streit		853
Appendix VII: Der göttliche Messias		865
1	Eine jüdische Perspektive	865
2	Der Messias, der Sohn Gottes	867
3	Der „Menschensohn“ von Daniel 7	868
4	Der Menschensohn im 1. Henoch und 4. Esra	872
5	Der leidende Messias	876
Appendix VIII: Das Zeugnis der Numismatik		879
Literaturverzeichnis		891
Stichwortregister		933

Einleitung



a Hintergrund

Die moderne Islamforschung hat sich seit etwa der Mitte des 19. Jahrhunderts mit der Biographie des Propheten Muhammad beschäftigt. Gustav Weil (1808–1889) veröffentlichte 1843 eine erste Biographie mit wissenschaftlichem Anspruch.¹ Als Quelle dienten ihm neben dem Koran relativ späte Handschriften aus dem 16. Jh. Bis zum 20. Jahrhundert hatte man weitere Quellen zugänglich gemacht, die man für zukünftige Biographien verwenden konnte, vor allem vier Werke: Ibn Hišāms *Sīra*, al-Wāqidīs *Kitābu'l-Mağāzī*, aṭ-Ṭabarīs *Ta'rīḥ* und Ibn Sa'ds *Tabaqāt*. Neben diesen wurden noch der Koran sowie die von islamischen Gelehrten zusammengestellten Überlieferungen (*Ḥadīṭ*) verwendet wie etwa die Hadithsammlung al-Buḥārīs. Zusammengenommen bildeten diese Werke eine vermeintlich sichere Basis, auf der man die Biographie des muslimischen Propheten glaubte einigermaßen zuverlässig rekonstruieren zu können. Und dieses Quellenmaterial hat sich bis heute kaum erweitert.

Den Biographen war durchaus klar, dass sie es bei den genannten Werken mit Quellen zu tun hatten, deren Entstehung relativ spät zu datieren war – was für eine historische Betrachtungsweise zweifellos ein Problem darstellte. Auch wurde ihnen schnell bewusst, dass diese Quellen offensichtlich viel fiktives und legendarisches Material enthielten. Zudem hatten sie es häufig mit sich widersprechenden Überlieferungen zu tun, aus denen die Forscher manchmal nur mühsam ein kohärentes, sinnvolles Ganzes zu rekonstruieren vermochten. Es entging ihnen auch nicht, dass schon die islamischen Gelehrten früherer Jahrhunderte mit dem Problem konfrontiert waren, aus einer Fülle fragwürdiger Überlieferungen diejenigen herauszufiltern, die als zuverlässig tradiert werden konnten. Dazu entwickelten sie neben inhaltlichen Prüfsteinen vor allem das Kriterium der Gewährsmännerketten (*isnād*): Nur wenn eine Überlieferung durch als zuverlässig bekannte Gewährsmänner belegt war, wurde sie als authentisch anerkannt. Die Zusammenstellungen von Bucharis *al-Ġāmi'aṣ-ṣaḥīḥ*, meist nur *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* genannt, oder eines *Ṣaḥīḥ Muslim*, gesammelt von Muslim ibn al-Ḥaǧǧāǧ, gelten unter vielen Muslimen auch heute

1 Gustav Weil: *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre*, Verlag der J.B.Metzler'schen Buchhandlung: Stuttgart 1843.

noch als „kanonisch“, enthalten aber – aus wissenschaftlich-historischer Sicht – noch sehr viel legendarisches Material.

Den modernen Biographen war durchaus bewusst, dass das überlieferte Material größtenteils legendarischen Charakters war. William Muir (1819–1905) schrieb: „Even respectably derived traditions often contained much that was exaggerated and fabulous.“² Trotzdem haben Muir, Aloys Sprenger und Theodor Nöldeke umfangreiche Biographien über den Propheten geschrieben. Über die vierbändige Biographie Muirs schreibt der Kritiker Ibn Warraq: „Even a cursory glance at Muir’s labors makes one wonder just what he has discarded from the traditions, since he seems to have taken at face value and included in his biography of the Prophet countless details, uncritically garnered from al-Waqidi, that are of dubious historical value, from long speeches to the minutia of Muhammad’s appearance and dress.“³

Ignaz Isaak Yehuda Goldziher (1850–1921) war wohl der erste westliche Forscher, der die Zuverlässigkeit der islamischen Überlieferung in seinen *Muhammedanischen Studien* von 1890 ernsthaft in Frage stellte und die These vertrat, die Überlieferungen seien das Ergebnis späterer theologischer und ethisch-juristischer Reflexionen und deshalb als historische Quellen kaum verwendbar.⁴ Einige Autoren, die sich danach mit der Biographie Muhammads auseinandersetzten wie Henri Lammens (1862–1937) und Leone Caetani (Fürst von Teano und Herzog von Sermoneta, 1869–1935) kamen in der Folge zu der Einsicht, dass das meiste uns überlieferte biographische Material legendarisch sei.⁵ Andere Autoren des frühen 20. Jahrhunderts hielten jedoch an der generellen Brauchbarkeit der überlieferten Berichte fest. Hier wären etwa der Däne Frants [Peder William Meyer] Buhl und der Schwede Tor [Julius Efraim] Andrae zu nennen.⁶

1950 veröffentlichte Joseph Schacht sein Werk *Origins of Muhammadan Jurisprudence*,⁷ mit dem er die Zweifel Goldziher’s bestätigte und bekräftigte. Obwohl er sich vor allem mit Fragen der *Sunna* und der islamischen Jurisprudenz befasste (wir würden heute von Ethik- oder Rechtsfragen sprechen), zog er daraus weitreichende Konsequenzen und zweifelte die Hadith-Literatur als Basis für historische Überlegungen an. Doch nicht jeder ließ sich von solchen Zweifeln beirren. Der volkstümliche Islam ohnehin nicht; aber auch westliche Forscher glaubten sich immer noch auf der sicheren Seite, wenn sie die islami-

2 William Muir: *The Life of Mahomet and History of Islam*, Smith, Elder and Co.: London 1858, s. xlii. Dort heißt es aber auch: „That the Collectors of Tradition rendered an important service to Islam, and even to history, cannot be doubted.“ Ebd.

3 Ibn Warraq: „Studies on Muhammad and the Rise of Islam“, in: ders. (Hg.): *The Quest for the Historical Muhammad*, Prometheus Books: Amherst/N.Y. 2000, S. 45.

4 Ignaz Goldziher: *Muhammedanische Studien*, Max Niemeyer: Halle a.d.S. 1889/90.

5 Vgl. L[eon]e Caetani: *Annali dell’Islam*, 1, Ulrico Hoepli : Milan, 1905 u. Henry Lammens: „Qoran et tradition. Comment fut composée la vie de Mahomet“, in: *Recherche de Science Religieuse*, 1 (1910).

6 Vgl. Frants Buhl: *Das Leben Mohammeds*, Quelle&Meyer 1930; Tor Andrae: *Mohammed. Sein Leben und sein Glaube*, Charles Scribner’s Sons: New York 1936.

7 Joseph Schacht: *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford Univ. Press: Oxford 1950.

sche Überlieferung zwar als von Tendenzen und Legenden durchwirkt ansahen, aber im Ganzen als für die Historie unverzichtbar. Zu diesen gehörte etwa W[illiam] Montgomery Watt, der die Meinung vertrat

that at least the material in the early biographies is to be accepted as true, except where there are particular reasons for thinking that an anecdote has been distorted (or invented) through legal, theological or political motives. It is also assumed that most of the background material, culled from a large number of varied works, is sound. This standpoint, I would claim, leads to a coherent view of Muḥammad's life and achievement.⁸

Watt war sich allerdings bewusst, dass der Koran, dessen Autorenschaft durch den Propheten nicht in Zweifel gezogen wurde, kaum brauchbare biographische und historische Informationen enthält, es sei denn, wir nehmen die Überlieferungen hinsichtlich der Offenbarungsanlässe ernst. „Traditional accounts have been preserved of the occasions on which certain passages were revealed. While sometimes these accounts are clearly sound, in other cases they contradict one another, or for good reasons seem improbable. *The use of the Qur'ān as a historical source thus presupposes a knowledge of the general outline of Muḥammad's life.*“⁹ Watt erkennt zwar durchaus, dass hier ein Zirkelschluss lauert, hält ihn aber offenbar für kontrollierbar.

In jüngerer Zeit war es Tilman Nagel, der noch 2008 eine umfangreiche Biographie Muhammads veröffentlichte, die er aber vorsichtig *Mohammed – Leben und Legende* betitelte, wohl wissend, dass „der wissenschaftliche Konsens über die Frage, ob und falls ja, wie das Abfassen einer Biographie Mohammeds möglich sei, ... seit langem zerbrochen“ ist.¹⁰ Aber gerade weil in neuerer Zeit sogar die Geschichtlichkeit Muhammads in Frage steht und in Frage gestellt wird, wollte Nagel zwischen den sich ausschließenden Positionen nicht einfach einen Mittelweg beschreiten, sondern einen „Neuanfang“ wagen. Einen solchen Neuanfang glaubte er mit Vorlage seiner Muhammad-Biographie selbst gemacht zu haben. Allerdings bekennt auch er: „Ein Durchbruch zu einer befriedigenden Gesamtdeutung steht jedoch noch aus.“¹¹ Und es erscheint ihm als eine Binsenweisheit, „dass derartiges nur im Rahmen einer Hermeneutik zu leisten ist, die den gesamten Komplex ‚Mohammed und die Entstehung des Islams‘ in den Blick bekommt“.¹² *Es ist der Anspruch der hier vorliegenden Studie, diese von Nagel angemahnte hermeneutische Leistung zu erbringen!*

Nagel befasste sich, wenn auch nur am Rande, mit einigen skeptischen Islam-Forschern, welche die Authentizität und Historizität der islamischen Überlieferung radikal in Frage

8 W. Montgomery Watt: *Muhammad. Prophet and Statesman*, Oxford Univ. Press: Oxford 1961, S. 241-42.

9 Ebd., S. 241 (Hervorhebung durch mich).

10 Tilman Nagel: *Mohammed. Leben und Legende*, R. Oldenbourg: München 2008, S. 835.

11 Ebd., S. 843.

12 Ebd.

gestellt haben. Von diesen wären insbesondere zu nennen: John Wansbrough,¹³ Patricia Crone and Michael Cook¹⁴, Hans Jansen (der in seinem Buch *Mohammed – eine Biographie* gar nicht erst vorgibt, eine historisch verifizierbare Lebensgeschichte zu schreiben, sondern eigentlich nur die vielfältigen Probleme der traditionellen Überlieferung aufzeigt)¹⁵ sowie nicht zuletzt die umfangreichen Bände der Saarbrücker Schule unter der Leitung des Religionswissenschaftlers Karl-Heinz Ohlig und des Sprachwissenschaftlers Markus Groß.¹⁶ Zu dieser Saarbrücker Schule gehört auch Christoph Luxenberg, der versucht hat, hinter der oft enigmatischen Sprache des Korans syro-aramäische Vorlagen auszumachen.¹⁷ Es ist klar: Wenn die traditionelle Entstehung des Islams samt der Historizität Muhammads auf den Prüfstand gestellt wird, steht der muslimische Prophet zugleich als Medium der koranischen Offenbarung in Frage. Und wenn das, stellt sich auch die Frage nach dem Ursprung und der Entstehung des Korans.

Es ist wohl keine Übertreibung zu behaupten, dass Luxenbergs Werk ein mittleres Erdbeben unter Islam- und Koranforschern ausgelöst hat. Zunächst mit beißender Kritik und Ablehnung bedacht,¹⁸ haben westliche Forscher inzwischen immerhin begonnen, sich inhaltlich mit ihm auseinanderzusetzen, und Gabriel Said Reynolds hat angemahnt: „His work should not be cast aside on ideological grounds. Instead, each of his proposed re-readings should be considered individually.“¹⁹ Und im Zuge der Beschäftigung mit Luxenberg haben Islamwissenschaftler auch noch einen anderen deutschen Koranforscher neu entdeckt, der von der Orientalistik bislang nahezu völlig ignoriert worden war, näm-

13 John Wansbrough: *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Prometheus: Amherst 2006; zuerst veröffentl. bei Oxford University Press: Oxford 1978; und ders.: *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Prometheus: Amherst 2004; zuerst veröffentl. bei Oxford Univ. Press: Oxford 1977.

14 Patricia Crone and Michael Cook: *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge University Press: Cambridge 1977; vgl. auch deren übrige Veröffentlichungen; siehe Literaturverzeichnis.

15 Hans Jansen: *Mohammed. Eine Biographie*, C.H. Beck: München 2008.

16 Karl-Heinz Ohlig u. Gerd-R. Puin (Hg.): *Die frühen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Schiler: Berlin 2005; Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Schiler: Berlin 2007; Markus Groß u. Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*, Schiler: Berlin 2008; dieselb. (Hg.): *Vom Koran zum Islam. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran*, Schiler: Berlin 2009; dieselb. (Hg.): *Die Entstehung einer Weltreligion. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam*, Bd. 1 (2010) und Bd. 2 (2011) und Bd. 3 (2014).

17 Christoph Luxenberg: *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Schiler: Tübingen, 3. Aufl. 2007.

18 Vgl. François de Blois's „Review of Christoph Luxenberg: Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache“, in: *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 5, Issue 1, 2003, S. 92-97.

19 Gabriel Said Reynolds (Hg.): *The Qur'ān in Its Historical Context*, Routledge: Abdingdon/New York 2008, S. 17.

lich Günter Lüling (1928–2014), der bereits 1974 glaubte den Koran auf einen syrischen „Urtext“ zurückführen zu können.²⁰

Im Hinblick auf den Koran gilt es, zwei Missverständnisse auszuräumen, die zumindest dem deutschen Koranleser selbstverständlich erscheinen: Aufgrund der gängigen Übersetzungen erscheint der Korantext – und das ist das erste Missverständnis – allgemeinverständlich zu sein, obwohl jeder Koranforscher weiß, dass der Korantext an vielen Stellen nur schwer oder gar völlig unverständlich ist; keine noch so gute Übersetzung kann darüber hinwegtäuschen. Das andere Missverständnis, mit dem sich zumindest westliche Koranforscher auseinandersetzen, ist die Fiktion eines einzigen, ewig unveränderlichen Korantextes, von dem es keinerlei Varianten gibt. Dabei wusste schon Ibn Muğāhid (ca. 860–936 n. Chr.) von den sieben unterschiedlichen Lesarten (*qirā'āt*) zu berichten, die er allesamt für gleichermaßen gültig hielt.²¹ Mit der heute weltweit verbreiteten Kairiner Lesart wird nur der falsche Eindruck vermittelt, als gäbe es keine abweichenden Lesarten. „The Egyptian edition's claim to validity is based not on antiquity, but rather on canonicity“, meint dazu G. S. Reynolds.²² Die Verbindlichkeit des Korans, wie er uns heute mit seiner üblichen Punktation und seinen Vokalzeichen begegnet, sei keine historisch verifizierte, sondern eine konsens-basierte Verbindlichkeit. Viele Koranforscher beklagen deshalb die Abwesenheit einer kritischen Koran Ausgabe mit einem kritischen Apparat, wie er für die Bibel längst üblich ist.

Doch es ist nicht die richtige oder falsche Lesart des Korans, die heute den eigentlichen Streit um den Koran ausmacht, sondern seine Herkunft, Entstehung und Autorenschaft. Wansbrough, Crone und Cook, Ohlig, Luxenberg u.a. haben mit der Infragestellung der islamischen Überlieferung auch die traditionelle Ätiologie der Koranentstehung neu auf den Prüfstand gestellt. Diese kritischen Autoren zweifeln die traditionelle Überlieferung sowohl für die Historiographie als auch für die Korangenese an. Angesichts solcher Kontroversen hat Angelika Neuwirth die Frage aufgeworfen, ob es „ein hoffnungsloses Chaos in der Koranforschung“ gebe,²³ und sie schlägt eine Koranforschung vor, die nicht das „Kind mit dem Bade ausschütten will“, sondern „das kulturelle Umfeld des Koran in seiner Diversität in den Blick nimmt“.²⁴ *Auch diesem Anspruch will die hier vorliegende Studie zu entsprechen suchen.*

20 Günter Lüling: *Über den Ur-Qur'an: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'an*. Verlagsbuchhandlung H[annelore] Lüling: Erlangen 1974.

21 Vgl. Christopher Melchert: „Ibn Muğāhid and the establishment of seven Qur'ānic readings“, in: *Studia Islamica* 91 (2000), S. 5-22.

22 Gabriel Said Reynolds: „Introduction. Qur'ānic studies and its controversies“, in: ders. (Hg.): *The Qur'ān in Its Historical Context*, a. a. O., S. 3.

23 Angelika Neuwirth: „Zur Archäologie einer Heiligen Schrift. Überlegungen zum Koran vor seiner Kompilation“, in: Christoph Burgmer (Hg.): *Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe*, Schiler: Berlin 2007, S. 130.

24 Ebd., S. 145.

Wir haben also auf der einen Seite die Skeptiker und Revisionisten, die nicht nur an der Authentizität der islamischen Überlieferung und Islamentstehung zweifeln, sondern überdies auch an der Autorschaft Muhammads für den Koran. Andererseits haben wir nach wie vor (sowohl auf Seiten des traditionellen Islams als auch auf Seiten der westlichen Orientalistik) diejenigen, die überzeugt sind, dass wir es beim Koran mit einem Werk Muhammads zu tun haben und dass dieser Muhammad auch durch die (wenn auch teilweise legendarisch erscheinende) islamische Überlieferung historisch greifbar wird. Tilman Nagel etwa kann sich schlechterdings nicht vorstellen, wie man auf den Gedanken verfallen könne, „es hätten sich einige Leute zusammengesetzt und gut einhundertundfünfzig Jahre Vergangenheit mit Tausenden von handelnden Personen, mit widereinander streitenden religiösen und politischen Strömungen, mit unterschiedlichen Auslegungen ein und desselben Ereignisses usw. zusammenfabuliert.“²⁵ Außerdem, so meint er, wenn es denn Muhammad nicht gegeben habe solle, bliebe „im übrigen die viel schwieriger zu beantwortende Frage, wie der zuvor aus der Weltgeschichte ausgestoßene Mohammed dann schließlich doch als ein Schemen von erstaunlicher Wirkmächtigkeit in sie hineinkommt“.²⁶

Angesichts der unbefriedigenden Gemengelage spricht Harald Motzki von einem vertrackten Dilemma, in dem sich die gegenwärtige Islamforschung befindet: „On the one hand, it is not possible to write a historical biography of the Prophet without being accused of using the sources uncritically, while on the other hand, when using the sources critically, it is simply not possible to write such a biography.“²⁷ *Gibt es einen Ausweg aus diesem Dilemma?*

b Fragestellung und Vorgehensweise

Angesichts des von Angelika Neuwirth beklagten „Chaos“ in der gegenwärtigen Koranforschung und des von Harald Motzki beschworenen „Dilemmas“ der islamischen Historiographie *will diese Studie einen Ausweg weisen und erhebt den Anspruch, einen solchen auch tatsächlich anzubieten, auch wenn er notgedrungen ein hypothetischer sein wird.*

Es erschien mir aus mehreren Gründen als ein mir unmögliches Unterfangen, einen Ausweg aus dem Dilemma dadurch zu versuchen, dass ich die einschlägigen Quellen neu unter die Lupe nehme. Die Beschäftigung mit den Originalquellen muss und will ich anderen überlassen, die sich gerne in die „Tiefe“ literarisch-philologischer Forschung hineinbegeben. Mit diesen Quellen haben sich andere in vielfacher Hinsicht bereits beschäftigt, und das wird auch in Zukunft weiterhin eine dringliche Aufgabe der Islamforschung sein. *Dem gegenüber beschränkt sich die vorliegende Studie darauf, den heutigen Stand*

25 Nagel: *Mohammed*, a. a. O., S. 839.

26 Ebd.

27 Harald Motzki: „Introduction“, in: ders. (Hg.): *The Biography of Muḥammad. The Issue of the Sources*, Brill: Leiden u. a. 2000, s. XIV.

der Forschung zu explizieren, allerdings in einer bisher selten vorgenommen Breite. Nur indem ein breites Spektrum der Islamforschung in den Blick kommt, wird man zu einer Neuorientierung und zu einem „Durchbruch zu einer befriedigenden Gesamtdeutung“ kommen, wie Tilman Nagel sie sich gewünscht hatte (s. oben) und von der er glaubte, dass sie noch aussteht.

Im Lichte der vielen Großbaustellen, welche die derzeitige Islamforschung leider zu bieten hat, sind neben der umstrittenen Koranforschung und Hadithforschung auch noch die *Sīra*-Forschung sowie das zeitgenössische Umfeld zu beleuchten, wie es uns vor allem die außer-islamischen Quellen bieten. Die Studie wird also im Hinblick auf die Fragen der Historizität Muhammads und der Entstehung des Islams, die ja eng miteinander zusammenhängen, eine Analyse des gegenwärtigen Forschungsstandes durchführen, und zwar mit der besonderen Perspektive auf die dieser Forschung zugrunde liegenden historischen Grundverständnisse und hermeneutischen Denkvoraussetzungen.

Diese Studie verzichtet a priori auf eine vorgegebene These, die es zu untermauern gälte. Dies wäre der Brisanz und Bedeutung des Themas nicht angemessen. Zwar kann sich niemand von allen seinen Denkvoraussetzungen lossagen, aber gerade bei der Erforschung der Religionen gebietet es sich, sich seiner Vorverständnisse entweder weitestgehend zu entledigen oder sich ihrer doch wenigstens so weit bewusst zu sein, dass sie eine objektive Forschungsarbeit nicht behindern. Insofern kann diese Studie notgedrungen keinen deduktiven Charakter haben, sondern muss im Wesentlichen von einer induktiven Vorgehensweise gekennzeichnet sein. Allerdings wird sich zeigen, dass sich aufgrund der hier durchgeführten Untersuchungen sich gleichwohl einige Thesen oder besser: Ergebnisse herauskristallisieren werden, die am Ende dieser Einleitung kurz vorgestellt, im Hauptkorpus dieser Arbeit entfaltet und im abschließenden „Ergebnis“ noch einmal zusammengefasst werden.

Die Fragen, die hier beantwortet werden sollen, lauten: Welche Quellen bieten sich für die Entstehung des Islams und die Biographie Muhammads an? Welche Zuverlässigkeit und Authentizität ist diesen Quellen im Hinblick auf unser Thema beizumessen? Welche Schlussfolgerungen sind aus der Bewertung dieser Authentizität oder dem Mangel an Authentizität für die Entstehung des Islams und die Gestalt Muhammads zu ziehen? Welche übrigen Quellen neben der islamischen Tradition können wir zu Rate ziehen, um traditionelle Positionen entweder zu untermauern oder zu korrigieren? Und welches Gesamtbild ergibt sich daraus, wenn ein solches überhaupt gezeichnet werden kann?

Die Vorgehensweise dieser Studie kann wie folgt beschrieben werden:

Der Islam ist eine Religion; eine Weltreligion. Darum soll zunächst gefragt werden, was denn eine Religion ist beziehungsweise was das Wort *Religion* bedeutet und wie Religionen überhaupt entstehen. Von der Antwort auf diese Fragen erhoffen wir uns ein besseres Hintergrundverständnis für die weitere Forschungsarbeit und -analyse.

Die Frage nach der Entstehung des Islams und der historischen Rolle Muhammads ist im Wesentlichen eine geschichtliche Frage. Darum soll in einem zweiten Schritt die Frage nach dem Wesen von Geschichte gestellt werden. Ohne ein qualifiziertes Geschichtsverständnis erscheint es mir nicht legitim, die anvisierten Fragen anzugehen. Ist Geschichte

eine Ansammlung ausgewiesener Fakten und Ereignisse? Oder ist Geschichte nur ein Deutungsrahmen, innerhalb dessen auch die sogenannten „Fakten“ einer Interpretation unterliegen? Gibt es überhaupt so etwas wie eine „objektive“ Geschichtsschreibung? Ein besonderes Augenmerk werden wir dabei auf die Besonderheit *orientalischer* Geschichtsschreibung legen müssen. Inwieweit unterscheidet sie sich von hellenistisch-europäischer Historiographie?

Erst danach werde ich mich mit den eigentlichen Quellen befassen, zunächst mit den überlieferten Berichten, den Hadithen. Ich werde nach dem Wesen und der Bedeutung der Hadithe für den Islam im Rahmen unseres modernen Geschichtsverständnisses fragen. Ich habe mich auch mit der Frage auseinanderzusetzen, wie die traditionelle Islamforschung mit dem Problem der vielen erfundenen Hadithe umging, um die Spreu vom Weizen zu trennen? Gelingt dieses Unterfangen damals? Und kann es heute gelingen? Dazu werde ich mich nicht nur mit Fragen des Inhalts, sondern auch dem Stellenwert und der Authentizität der Gewährsmännerketten, die im Islam große Bedeutung erlangt haben, befassen müssen. Ich werde mich nicht nur mit kritischen Forschern wie Ignaz Goldziher und Joseph Schacht beschäftigen, sondern auch mit modernen Literaranalysen, wie sie etwa von Gautier (Gualtherus) Hendrik Albert Juynboll entwickelt wurden. Angesichts der Tatsache, dass wir es bei der islamischen Tradition über weite Strecken mit mündlich überlieferten Berichten zu tun haben, werde ich mich auch mit dem Wesen und der Zuverlässigkeit *oraler Traditionen* auseinandersetzen, zumal die islamische Frömmigkeit von der absoluten Zuverlässigkeit der koranischen Überlieferung vor ihrer Verschriftlichung ausging.

In einem weiteren Schritt werde ich mich mit der islamischen Historiographie, insbesondere der des Ibn Ishāqs bzw. des Ibn Hišāms beschäftigen. Ich werde mich bewusst auf die *Sīra*-Tradition beschränken und die übrigen Werke eines al-Wāqidīs, eines at-Ṭabarīs und eines Ibn Saʿds gänzlich außer acht lassen – zum einen, weil dies den Rahmen dieser Studie sprengen würde, und zum anderen, weil ich die *Sīra* Ibn Ishāqs für das Schlüsselwerk halte, dem auch die anderen weitgehend gefolgt sind. Die Beschäftigung mit der *Sīra* muss deshalb weitgehend exemplarisch verstanden werden, aber gleichwohl erhoffe ich mir davon dennoch Aufschlüsse über die Güte der in der *Sīra* zusammengetragenen Überlieferungen und Erkenntnisse im Hinblick auf die Biographie Muhammads.

Der nächste, wichtige Schritt wird die Beschäftigung mit dem Koran als mögliche Quelle für die Geschichte des islamischen Propheten sein. Ich werde zunächst danach fragen, welche biographischen Details der Koran anzubieten hat und wie diese einzuordnen sind. Sodann will ich mich mit dem Koran insgesamt als literarisches Werk und Offenbarungsbuch beschäftigen. Dabei dürfen auch gerne – in Anlehnung an moderne Bibelkritik – literarkritische Methoden einschließlich textkritischer, formkritischer, quellenkritischer Fragestellungen an den Koran herangetragen werden in der Hoffnung, dadurch Auskünfte über das Wesen und die Entstehung des Korans zu gewinnen. Ich möchte auch nicht vor der theologischen Frage ausweichen, inwieweit der Koran als „Wort Gottes“ gelten kann, eine Frage, vor der westliche, nicht-muslimische Koranforscher stets mit dem Argument Halt machen, dass diese Frage von der Wissenschaft nicht beantwortet werden könne.

Der Islamforscher Tilman Nagel hat noch 2008 zwei umfangreiche Bände zu Muhammad herausgebracht. Er hat darin die grundsätzliche Authentizität der islamischen Überlieferung als notwendige Quelle für die Gestalt Muhammads bekräftigt und sich auch eindeutig zur Historizität Muhammads bekannt. Aus diesem Grund will ich einen intensiveren Blick auf seine wichtigsten Werke werfen und sie auf ihre Plausibilität, Stichhaltigkeit und Konsistenz hin überprüfen.

Schließlich werde ich mich mit außer-islamischen Quellen zu befassen haben, mit Inschriften, Münzen, zeitgenössischen Schriften, mit Ideen und Theologien, die im Orient bis zum 7. Jh. gängig waren und die ich zu entschlüsseln hoffe, um sie für ein Verständnis von der Entstehung des Islams nutzbar machen zu können. Das alles soll geschehen mit dem Ziel, geschichtliche Erkenntnisse zu gewinnen, um die Entstehung des Islams besser nachvollziehen und nachzeichnen zu können. Ob und wie uns das gelingt, werden wir sehen.

Grundsätzlich gehe ich von der Prämisse aus, dass eine „Religion nicht vom Himmel fällt“, wie es Andreas Goetze in seiner Dissertation zur Entstehung des Islams formulierte,²⁸ sondern stets eine Entstehungsgeschichte hat, die aber nicht immer genauso gewesen sein muss, wie die Tradition der jeweiligen Religion der Nachwelt überliefert hat. Religionen haben einen geistigen Nährboden, einen ideologischen Humus, auf dem sie entstehen und den wir ergründen müssen, um die Religion selbst zu verstehen. Das Christentum ist schlechterdings nicht ohne das Judentum zu verstehen, und es darf erwartet werden, dass der Islam nicht zu verstehen ist, ohne dass wir Judentum und Christentum in den Blick nehmen.

Sinn und Ziel dieser Studie ist es also, die strittig gewordene Frage nach der Historizität Muhammads zu untersuchen und damit Aufschluss zu gewinnen über die Genese des Islams. Dies soll geschehen durch die Sichtung der neueren Hadithforschung, der Sira-Forschung, der Koranforschung sowie der Betrachtung zeitgenössischer Quellen.

c Einige Ergebnisse

Einige der Ergebnisse dieser Studie sollen an dieser Stelle bereits vorgestellt werden: Im Hinblick auf die Hadith-Forschung werden wir u.a. zu der Erkenntnis kommen, dass die Kriterien, welche die Hadith-Gelehrten des traditionellen Islams entwickelten, um authentisches von fiktivem Überlieferungsmaterial zu unterscheiden, heutigen historisch-kritischen Ansprüchen nicht ausreichend gerecht werden. Im Hinblick auf biographisches *Sira*-Material wird sich zeigen, dass biographische Erzählungen rund um die Prophetengestalt zwar durchaus älter sind als oftmals angenommen – manche können bis in die zweite Hälfte des 7. Jh. zurückverfolgt werden –, aber gleichwohl klafft doch noch

28 Andreas Goetze: *Religion fällt nicht vom Himmel. Die ersten Jahrhunderte des Islams*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2012.

eine erhebliche Lücke zwischen diesen frühesten Nachweisen und der vermeintlichen Zeit des arabischen Propheten.

Die Beschäftigung mit Tilman Nagels Publikationen wird ergeben, dass er seinem eigenen Anspruch, man müsse eine Biographie Muhammads auf dem Koran, dem einzigen wirklich authentischen Material des Propheten, basieren, selbst nicht gerecht werden kann. In seiner Biographie *Mohammed – Leben und Legenden*, rekuriert er ausgiebig auf die islamische Überlieferung, ohne dass er legendarisches Material überzeugend von einem „historischen Kern“ abzugrenzen vermag.

Die Beschäftigung mit dem Koran selbst als dem authentischen Zeugnis des Propheten wird ergeben, dass dieser – anders als von islamischen Kommentatoren gelehrt – kaum biographisches Material über den Propheten enthält. Sogar für den Versuch, die Autorenschaft (bzw. Vermittlerschaft) Muhammads für den Koran zu etablieren, bietet der Koran keine ausreichende Grundlage. Ereignisse aus dem Leben des Propheten, welche die *tafsīr*-Literatur aus den Korantexten herauszulesen meint, wird man eher als *Eisegese* denn als *Exegese* zu deuten haben, als ein Hineinlesen statt ein Herauslesen. Ein weiteres Ergebnis der Analyse von Korantexten wird zeigen, dass viele – wenn nicht die meisten – Erwähnungen des Gesandten bzw. Propheten durchaus auf Jesus, den Sohn der Maria, angewandt werden können – und vielleicht müssen. Die Analyse der neueren Koranforschung wird ergeben, dass die bisherige Annahme, der Koran sei von einem einzigen Autor verfasst worden, nicht aufrechtzuerhalten ist und dass man statt dessen von zahlreichen Quellen und Verfassern wird ausgehen müssen. Auch wird man für den Koran eine längere Überlieferungsgeschichte in Anrechnung bringen müssen als von vielen bisher vermutet wurde.

Im Zusammenhang mit der Überlieferung von tradiertem Material (Hadith, Sīra und Koran) werde ich mich mit der „oral theory“ auseinandersetzen. Das Ergebnis ist, dass orale Gesellschaften zwar von phänomenalen Gedächtnisleistungen gekennzeichnet sind, Überlieferungen aber keineswegs unverändert weitergegeben wurden, sondern sich im Laufe des Überlieferungsprozesses immer wieder veränderten.

Die Beschäftigung mit zeitgenössischen Befunden – insbesondere arabischen Inschriften – wird ergeben, dass diese außer-islamischen Zeugnisse jener Zeit kaum geeignet sind, die traditionelle muslimische Historiographie zu bestätigen. Von besonders kritischer und für unsere Betrachtung weitreichender Bedeutung ist die Inschrift im Innern des von ‘Abd al-Malik 692 n. Chr. erbauten Felsendoms in Jerusalem. Dort wird ein strenger Monotheismus bekräftigt und eine antitrinitarische Christologie propagiert: Jesus, der Sohn der Maria, sei nicht Gott oder Gottes Sohn, sondern „nur“ Gesandter, Messias, der Knecht Gottes, der Logos und das Wort der Wahrheit. Man solle an Gott und seinen Gesandten glauben. Den in diesem Zusammenhang erwähnten *muḥammad* wird man eher mit Jesus als mit einem arabischen Propheten in Verbindung bringen müssen: ein Epithet, das sich bald in einen Eigennamen verwandelte.

Die Studie beschäftigt sich auch mit judaeo-christlichem Gedankengut und stellt erstaunliche Parallelen zwischen diesem und der Theologie bzw. Christologie des Felsendoms bzw. des Korans fest. Dazu gehört beispielsweise die Idee vom „Siegel der Propheten“, die

dezidiert auf Jesus angewandt und später auf den arabischen Muhammad übertragen wurde. Es erscheint deshalb möglich, dass der Islam dem geistigen Humus eines ebionitisch-geprägten Judenchristentums entsprang, dessen Überreste sich nischenhaft insbesondere in den arabischen Gebieten erhalten haben könnten.

Ich werde mich dann auch mit der Rolle der *Kalifen* (den „Stellvertretern Allahs“) auseinandersetzen, vor allem mit dem 685 n. Chr. an die Macht gekommenen ‘Abd al-Malik, der die entscheidenden Weichen für einen starken arabischen Staat stellte. Er versuchte, die Araber durch eine Stärkung der arabischen Identität zu vereinen und eine gesellschaftliche Einheit herzustellen. ‘Abd al-Malik war auch klar: ohne religiöse Einheit keine politische Einheit. Dazu ersann der Kalif den Bau der Kultstätte in Jerusalem. Mit seiner Felsen-dom-Christologie hoffte ‘Abd al-Malik, die seit Jahrhunderten tobenden christologischen Streitigkeiten ein für allemal ausräumen zu können. Der Kalif schaffte eine politische, wirtschaftliche, chronologische, linguistische, skripturale, theologisch-christologische Einheit – ganz nach dem Vorbild der imperialen *concordia*, wofür er vermutlich den Begriff *islam* schuf (für „Einklang“ oder „Übereinstimmung“).

Spätere Theologen und Gegenspieler suchten den regierenden Kalifen die religiöse Vollmacht abzuspochen, die sie für sich selbst reklamierten. Dabei beriefen sie sich zunehmend auf die *Sunna des Propheten*. Lag die Rechtsprechung anfangs noch beim Kalifen, dem *Amīr al-mu‘minīn*, so beanspruchten die islamischen Theologen, die sich zunehmend als Rechtsgelehrte verstanden, diese Rechtsprechung für sich, indem sie sich als die rechtmäßigen Ausleger der *Sunna des Propheten* verstanden. Der vermeintliche Rückgriff auf diese *Sunna des Propheten* als Grundlage der Scharia (*Ṣarī‘a*) ging vermutlich einher mit dem von verschiedenen ethnischen Gruppen (insbesondere den Abbasiden) erhobenem Machtanspruch, der sich offenbar auch in unterschiedlichen Rechtsschulen niederschlug. Diese Rivalität der Rechtsschulen hatte eine Flut von rechtsrelevanten und zugleich biographisch verwertbaren Hadith-Berichten zur Folge.

Zum Schluss untersucht diese Studie zeitgenössische Erwähnungen des arabischen Propheten, welche dessen Historizität zu untermauern scheinen. Das Ergebnis ist uneindeutig und lässt die Option offen, eine alternative *Narratio* zur herkömmlichen Entstehungsnarrative des Islams und seines Propheten zu entwickeln.

d Orthographischer Hinweis und Dank

Es ist kaum möglich, in einem Werk wie diesem eine absolute Konsistenz hinsichtlich der Umschrift nicht-deutscher, insbesondere arabischer Begriffe zu gewährleisten. Im Falle des Namens *Muhammad* habe ich um der besseren Lesbarkeit willen nicht nur auf die übliche Eulogie *Sallallahu ‘alaihi wa sallam* („Allahs Segen und Frieden sei mit ihm“) verzichtet, was mir muslimische Leser angesichts des wissenschaftlichen Charakters dieser Studie verzeihen werden, sondern meist auch auf die Punktierung (*Muhammad* statt *Muḥammad*). Das gilt auch für einige andere Vokabeln, bei denen ich aus Gründen der

Lesbarkeit in vielen Fällen die eingedeutschte Form vorziehe, so etwa bei *Hadith*, seltener die DMG-Umschrift *ḥadīṭ*. Wo sich LeserInnen mit weiteren Inkonsistenzen hinsichtlich der Schreibweise konfrontiert sehen, bitte ich um Nachsicht. Um Verständnis bitte ich auch dafür, englischsprachige und französischsprachige Zitate nicht ins Deutsche übersetzt zu haben, um die ursprüngliche Intention nicht durch eine Übersetzung zu gefährden.

Mein besonderer Dank gilt an dieser Stelle Prof. Dr. Jürgen Tubach, Professor emer. für den Christlichen Orient in Halle, für seine zahlreichen Korrekturen und kritischen Anmerkungen, die wesentlich zur Verbesserung des Manuskriptes beigetragen haben, und auch Prof. Dr. Peter von Sivers, Associate Professor für die Geschichte des klassisch-islamischen Nahen Ostens an der Universität von Utah, für seine konstruktiven Hinweise.

Die Entstehung von Religionen



Um die Entstehung des Islams besser zu verstehen und zu würdigen, ist es sinnvoll, sich zunächst zu fragen, wie denn überhaupt Religionen entstehen. Diese Frage nach dem Ursprung und der Entwicklung von Religionen ist allerdings schwierig zu beantworten und das aus mehreren Gründen. Zum einen ist es nicht leicht, überhaupt den Begriff „Religion“ zu definieren und diese Definition dann auf tatsächlich existierende Religionen anzuwenden. Zum andern gelten Religionen als sehr komplexe Gebilde, die sich in ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen nicht leicht abbilden und in ihrer Entstehungsgeschichte auch nicht eindeutig bestimmen lassen. Dennoch soll hier der Versuch unternommen werden, wenigstens andeutungsweise die Entstehung von Religionen zu verstehen und religionsphänomenologisch in aller Kürze zu skizzieren.

a Der Religionsbegriff – Wesen und Funktion von Religion

So selbstverständlich wir das Wort *Religion* verwenden und so selbstverständlich wir diesen Begriff auf die verschiedenen Religionen, denen wir hier und dort begegnen, anwenden, ohne seitens dieser Religionen Widerspruch zu ernten, so schwierig ist es doch, diesen Begriff zu definieren. So leicht es fallen mag, Glaubensgemeinschaften trotz ihrer Unterschiedlichkeit als *Religionen* zu identifizieren, so schwierig ist es doch offenbar, hinter der Pluralität religiöser Erscheinungen ein einheitliches Wesen der Religionen zu erkennen. Was verbindet die Religionen? Oder: Was macht sie zu Religionen? Nur insofern wir bestimmen können, was eine Religion überhaupt ist, vermögen wir auch etwas Verbindliches über die Entstehung und Entwicklung von Religionen auszusagen.

Was also ist eine Religion? Leider hilft die Etymologie nicht viel weiter, den Begriff *Religion* zu definieren. Das lateinische Wort *religio*, später abgewandelt zu Alt-Französisch *religion* und danach zu Französisch-Englisch *religiun* (11. Jahrhundert)¹, wurde und wird mit unterschiedlichen lateinischen Verben in Zusammenhang gebracht. Zum einen mit

1 Siehe: *Online Etymology Dictionary*, s.v. „Religion“, unter: www.etymonline.com. Siehe auch: Wikipedia, s.v. „Religion“. Siehe auch: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder: Freiburg 2006, s.v. „Religion“.

relegare, was so viel heißt wie „noch einmal lesen“ (*re* + *legere*), und was durchaus an rituelles, kultisches Rezitieren erinnern könnte. Des Weiteren wird Religion auch auf lat. *religare* zurückgeführt, was so viel heißt wie „festbinden“ (*re* + *ligare*), woher wir die Worte engl. *to rely* („sich verlassen auf“) und „Ligament“ (Band wie in Bänderriss) haben, und was auf eine „kultisch-gesetzliche Verpflichtung“ hindeuten könnte. Ein weiterer Kandidat für den etymologischen Ursprung des Wortes könnte lat. *religiens* sein, was so viel wie „sorgfältig“ heißt – im Gegensatz zu *neglegens* („nachlässig“). Der Sprachwissenschaftler Axel Bergmann ist hingegen davon überzeugt, dass *religio* nicht mit der Vorsilbe *re*, sondern mit dem lat. *res* bzw. *rem* für „Sache“ und *ligare* („binden“) zusammenhängt.²

Gleich welchen etymologischen Ursprungs der Begriff *religio* auch sein mag, er wurde zunächst vorwiegend für Bedeutungen wie Gewissenhaftigkeit, Skrupel, Pflicht, Frömmigkeit oder Gottesfurcht verwendet und dürfte seinen *Sitz im Leben* in kulturellen Verwurzelungen bzw. im religiösen Kultus haben. Nach dem Religionswissenschaftler Karl-Heinz Ohlig bezeichnet der lateinische Begriff *religio* „ursprünglich die Summe der Tabuverpflichtungen des römischen Kultes; der Plural *religiones* umschloss alle rituellen Vorschriften.“³

In der Vulgata, der lateinischen Bibelübersetzung, kommt *religio* nur an drei Stellen des Neuen Testaments als Übersetzung von griech. *θρησκεία* vor,⁴ ein Ausdruck, der wohl auch in erster Linie die rituelle Observanz konnotiert. Als Begriff für ganze religiöse Systeme auch außerhalb des Christentums taucht der Begriff Religion erst nach der Reformation und verstärkt nach der Aufklärung auf, als neben dem Christentum auch andere nicht-christliche Religionen in den Blick gerieten. Nunmehr konnte *religio* auch in der Mehrzahl gedacht und verwendet werden. „Erst über Renaissance, Humanismus und Aufklärung setzte sich der Plural von Religion ohne dogmatische Vereinnahmungen oder Ausgrenzungen durch.“⁵

Im Islam kennen wir für „Religion“ vor allem das Wort *dīn* (von *dāna* = borgen, verdanken, schuldig sein, verpflichtet sein, ergeben sein, gehorsam sein⁶), das beispielsweise in Sure 3,19 und 109,6 des Korans vorkommt. Allerdings wäre es ein Anachronismus, dieses *dīn* im Sinne von „Religion“ im modernen Sinn zu verstehen, weil dieses moderne Religionsverständnis in der Antike so gut wie unbekannt war. Ausgehend von dem zugrundeliegenden Stamm *dāna* und dem jeweiligen Kontext wird man *dīn* vor allem als das „Rechte“ oder „Rechtmäßige“ (vgl. syro-aramäisch *dīnā* = das Wahre, Rechte) oder

2 Axel H. Bergmann: *Untersuchungen zur Geschichte und Vorgeschichte der lateinischen Vokabel re(l)igion*, Mag.-Arb Universität: Marburg 1984, S. 74-77; und ders.: *Die ‚Grundbedeutung‘ des lateinischen Wortes Religion*, Diagonal-Verlag: Marburg 1998, S. 13-23.

3 Karl-Heinz Ohlig: *Religion in der Geschichte der Menschheit. Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2002, S. 11.

4 Apg 26,5; Kol 2,18 und Jak 1,26-27.

5 *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder: Freiburg i.B. 2006; s.v. „Religion“.

6 Wehr Hans: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. Arabisch-Deutsch, Harrasowitz: Wiesbaden (1952, 1958) 51985, repr. 1998., s.v. *dāna*, S. 422 f.

auch „Gericht“⁷ oder auch als „rechte Lebenspraxis“ verstehen können, womit es sich dem lateinischen *religio* im Sinne von Tabuverpflichtungen oder rituellen Vorschriften annähern würde, die einzuhalten sind, um den Verpflichtungen gegenüber Gott bzw. dem Islam⁸ nachzukommen.

Aber was ist eine Religion *dem Wesen* nach? Angesichts der Vielfalt von religiösen Erscheinungsformen ist es nicht leicht, eine phänomenologische Definition von Religion zu formulieren. Die Unterschiedlichkeit der Religionen erschwert es dem Betrachter, sie auf einen gemeinsamen Nenner beziehungsweise auf eine sie verbindende Grundidee zu bringen. Um zu einer solchen Grundidee zu kommen, muss man sich zunächst der unterschiedlichen Vielfalt der Religionen bewusst werden.

Man hat die verschiedenen Religionsarten recht unterschiedlich klassifiziert. Auguste François Xavier Comtes (1798–1857) unterschied zwischen animistischen, polytheistischen und monotheistischen Religionen.⁹ Anton Anwander (1887–1977) hat die Religionen in Naturreligionen, Kulturreligionen und Weltreligionen unterteilt.¹⁰ Robert Charles Zaehner wiederum (1913–1974) differenzierte zwischen mystischen Religionen, bei denen es vor allem auf die innere Erfahrung ankommt (Beispiele: Hinduismus, Buddhismus und Taoismus), prophetischen Religionen, bei denen die göttliche Offenbarung im Vordergrund steht (Beispiele: Judentum, Islam und Zoroastrismus/Parsismus) sowie Mischformen, bei denen Prophetie und Mystik gleichermaßen eine Rolle spielen (Beispiel: Christentum).¹¹ Ugo Bianchi (1922–1995) hat zwischen Religionen *ohne* Gründergestalt und Religionen *mit* Gründergestalt unterschieden.¹² Der in Asyūt geborene Historiker und Philosoph Karam Khella (*1934) meint, dass Religion nicht etwa schon deshalb existiert, „wenn irgendein Glaubensinhalt auftritt. Von Religion sprechen wir, wenn folgende Elemente erfüllt sind: (i) Klerus, der von der Mehrarbeit der Produzenten lebt, (ii) Kultstätten als Zentren ursprünglicher Akkumulation, d.h. mit eigenem, dem Gott geweihten Boden, auf dem Mehrarbeit durch

7 Wehr: *Arabisches Wörterbuch*, a. a. O., S. 423.

8 Nach Sure 3,19 (vgl. die Inschrift im Innern des Jerusalemer Felsendoms) steht *islam* als Antonym dem *'iẖtalaḥa* (= uneinig sein) gegenüber, so dass *islam* soviel wie „Einigkeit“ oder „Übereinstimmung“ bedeuten würde (vgl. syro-aramäisch *šalmūtā* = *consensus, concordia*); vgl. dazu: Christoph Luxenberg: „Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem“, in: Karl-Heinz Ohlig und Gerd-Rüdiger Puin (Hg.): *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Verlag Hans Schiler: Berlin 2005, S. (124-147) 138 f.

9 Wiedergegeben nach Julien Ries: *Ursprung der Religionen*, Pattloch: Augsburg 1993, S. 8.

10 In: Anton Anwander: *Die Religionen der Menschheit*, Herder: Freiburg 1949.

11 In: Robert Charles Zaehner: *Mystik, Harmonie und Dissonanz. Die östlichen und westlichen Religionen*, Walter-Verlag 1985; wiedergegeben nach Julien Ries: *Ursprung der Religionen*, a. a. O., S. 10

12 Nach Julien Ries: *Ursprung der Religionen*, a. a. O., S. 10.

Versklavung, Frondienste oder ähnliches geleistet wird, (iii) Gemeindedifferenzierung, d.h. Vorhandensein von Klerus (Geistlichkeit) und Laienstand.“¹³

Schon diese Unterschiedlichkeit der Klassifizierungen, denen man weitere hinzufügen könnte, deutet an, wie schwierig es ist, das Phänomen der Religion auf eine Grundidee, auf ein Gemeinsames, auf ein Einheitliches und sie alle Verbindendes festzulegen. Dennoch darf und muss gefragt werden: Was ist angesichts solcher Vielfalt und Unterschiedlichkeit, ja auch Gegensätzlichkeit der religiösen Erscheinungsformen das Gemeinsame, das den Begriff „Religion“ als Oberbegriff für alle unterschiedlichen Glaubensüberzeugungen rechtfertigen würde? Angesichts einer großen Vielfalt von Definitionen hat die Religionswissenschaft zwischen einem *substantialistischen* und einem *funktionalistischen* Religionsbegriff unterschieden.

Der *substantialistische* Religionsbegriff, vertreten etwa durch Rudolf [Karl Louis Rudolph] Otto (1869–1937), Mircea Eliade (1907–1986), Max Weber und Gustav Mensching (1901–1978), versucht, Religion nach seinem inhaltlichen, essentiellen Kern- und Grundgedanken zu definieren und das Wesentliche der Religionen anzusprechen, das ihnen allen gemeinsam ist. Julien Ries (1920–2013) spricht von diesem Kerngedanken als von der „Erfahrung des Sakralen“ und von der „Wahrnehmung des ‚ganz Anderen‘“.¹⁴ Bereits Rudolf Otto hatte dafür in seinem epochemachenden Buch „Das Heilige“ (1917)¹⁵ den Begriff des „Numinosen“¹⁶ eingeführt und damit die Begegnung mit dem Heiligen, dem Geheimnisvollen, dem Ungeheuerlichen bezeichnet – im Gegensatz zur alltäglichen Erfahrung des Profanen. Es stehen sich dabei der Bereich des Übernatürlichen und der Bereich des Natürlichen gegenüber. „Religion verbindet uns mit dem höchsten, dem einzig wahren Sein, mit dem lebendigen Gott“, so Anton Anwander.¹⁷ Gustav Mensching definierte Religion als „erlebnishaftes Begegnung mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen.“¹⁸ Als klassisches Beispiel für eine solche Begegnung mit dem Numinosen verweist Uwe Weller auf Mose, der vor dem brennenden Dornbusch Gott begegnet.¹⁹ Für Weller belegen die Geschichte der Menschheit und insbesondere die Geschichte der Religionen, „dass es zu allen Zeiten und in allen Völkern Menschen

13 Karam Khella: *Geschichte der arabischen Völker: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Nikol Verlag: Hamburg 1988/2007, S. 32.

14 Ries, *Ursprung der Religionen*, a. a. O., S. 7.

15 Rudolf Otto: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, C.H.Beck: München 2004 (Erstdruck: 1917).

16 Von lat. *numen*, pl. *numina*: Wink, Geheiß, Gebot, göttliches Walten, göttliche Macht etc.

17 Anwander, *Die Religionen der Menschheit*, a. a. O., S. 1.

18 Gustav Mensching: „Wesen und Ursprung der Religion“, in: ders.: *Aufsätze und Vorträge zur Toleranz- und Wahrheitskonzeption*, herausgegeben und eingeleitet von Hamid Reza Yousefi mit einem Vorwort von Udo Tworuschka (Bausteine zur Mensching-Forschung II), Königshausen & Neumann: Würzburg, s. (189-199) 191.

19 Uwe Weller: *Gott hat viele Namen. Ursprung und Werden der Weltreligionen*, Ueberreuter: Wien 1983, S. 16.

gegeben hat, die sich in irgend einer Weise mit dem Heiligen auseinandergesetzt haben“.²⁰ Religion im substantialistischen Sinn ist gekennzeichnet durch das Widerfahrnis des Transzendenten. Das Heilige, Numinose, das Unheimliche steht für die zuweilen Angst und Schrecken einflößende sowie Anbetung und Ehrfurcht gebietende mysteriöse göttliche Wirklichkeit, für das *mysterium tremendum*.²¹ Das Heilige steht aber, nach Otto, auch für das Beglückende und Beseligende, ja das absolut Beglückende, weil das Heilige nicht nur Ehrfurcht, sondern auch Hoffnung und Sehnsucht hervorruft. „Die Kreatur, die vor ihm erzittert in demütigstem Verzagen, hat immer zugleich den Antrieb, sich zu ihm hinzuwenden, ja es irgendwie sich anzueignen. Das Mysterium ist nicht bloß das Wunderbare, es ist auch das Wundervolle [sic].“²² Religion sei „die Sehnsucht nach einer Wirklichkeit, die unser Dasein umschließt und dem Leben Sinn und Hoffnung verleiht“,²³ meint Rolf Pöhler; allerdings dürfte sich Religion nicht nur auf die *Sehnsucht*, sondern auch auf die *Erfahrung* jener letzten Wirklichkeit beziehen, derer sich der *homo religiosus* allerdings immer nur im Glauben gewiss sein kann. Die Sehnsucht und die (zumindest gelegentliche) Erfahrung jener ganz anderen, transzendenten und mysteriösen Wirklichkeit, die meinem Leben Sinn und Hoffnung jenseits meiner vorfindlichen Existenz verleiht, ist das, was alle Religionen im Kern auszumachen scheint.

Nach Otto und Mensching gehört zur Religion jedoch nicht nur das Widerfahrnis des Numinosen, sondern auch des Menschen antwortendes Handeln auf seine Erfahrung mit dem Heiligen. Diese Antwort zeigt sich etwa im Kultus, im Gottesdienst oder auch im ethisch verantwortbaren Handeln. Religion wäre also sowohl die Erfahrung des Heiligen als auch des Menschen Antwort auf diese Erfahrung. Es geht sowohl um das Widerfahrnis als auch um den menschlichen Widerhall auf dieses Widerfahrnis

Nach Paul Johannes Tillich (1886–1965) ist das Heilige dasjenige, was den Menschen unbedingt angeht. Und nur das, was den Menschen unbedingt angeht, kann die Qualität des Heiligen beanspruchen. Insofern wäre es zu kurz gegriffen, das Heilige nur als etwas Ästhetisch-Emotionales zu interpretieren; vielmehr sei die Erfahrung des Heiligen mit der Erfahrung des Göttlichen zu deuten. „Therefore, it [the Holy] is a very important cognitive ‚doorway‘ to understanding the nature of religion, for it is the most adequate basis for understanding the divine.“²⁴

In Bezug auf unsere Frage nach der Entstehung von Religion können wir mit Gustav Mensching sagen:

Sie entspringt weder aus rationaler Naturerklärung noch aus menschlicher Phantasie, sondern aus echter Erfahrung einer heiligen Wirklichkeit, in der menschliche Existenz verankert sein

20 Ebd., S. 16.

21 Siehe Rudolf Otto: *Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinus)*, hg. von Esther von Krosigk, Vdm Verlag Dr. Müller: 2007 (1931).

22 Otto: *Das Heilige*, a. a. O., S. 42.

23 Rolf J. Pöhler: *Hoffnung, die uns trägt*, Saatkorn-Verlag: Lüneburg 2008, Umschlagseite 4.

24 Paul Tillich: *Systematic Theology*, Vol. 1, University of Chicago Press: Chicago 1951, S. 215.

muss, wenn sie ganze, heile, also im Heil sich vollziehende Existenz sein will. Um dieses Heil kreist alle Religion, sei es, dass das gegebene Heil bewahrt werden soll wie in den frühen Volksreligionen, sei es, dass es erst gewonnen werden muss wie in den späten universalen Erlösungsreligionen.²⁵

Meine eigenen Überlegungen hinsichtlich eines substantialistischen Religionsbegriffes haben mich dazu geführt, die Begegnung mit dem Numinosen, also dem Heiligen, als ein Widerfahrnis zu verstehen, bei dem ich mich als Individuum im Ganzen der Wirklichkeit (nicht *aufgelöst*, sondern) *aufgehoben* weiß. Im *Aufgelöstsein* habe ich das Gefühl, meine Identität zu verlieren, während ich im *Aufgehobensein* das Gefühl habe, in meiner Identität und Individualität getragen bzw. geborgen zu sein von einer letzten, allumfassenden Wirklichkeit, mit der ich mich identifiziere, ohne meine Identität zu verlieren. *Aufgelöst* würden wir uns dann fühlen, wenn wir an unserer Identität zweifeln, wenn unsere Identität nicht wahrgenommen wird oder wenn wir selbst vor unserer Individualität und Identität zurückschrecken. *Aufgehoben* fühlen wir uns, wenn unsere Identität und Individualität getragen wird von einer sie umgreifenden, ihr Sinn gebenden Wirklichkeit, die uns eingebettet sein lässt in das große Ganze, ohne dass wir uns in diesem großen Ganzen *verlieren*. Ein solches substantialistisches Widerfahrnis des Aufgehobenseins im universalen Ganzen wird dann gerne als *Gotteserfahrung* verstanden und gedeutet.

Der *funktionalistische* Religionsbegriff, vertreten etwa durch David Émile Durkheim (1858–1917), Ninian Smart, Thomas Luckmann (*1927) und Clifford James Geertz, (1926–2006) geht von der *funktionalen* Bedeutung der Religion aus. Dieser Religionsbegriff bezieht sich weniger auf den inneren Kern der Religionen als vielmehr auf ihre peripheren Erscheinungsformen, ihre phänomenologischen Ausprägungen sowie deren Bedeutung für das Individuum und die Gesellschaft. Religion in diesem Sinne wird vor allem im Hinblick auf ihre *soziale* Funktionalität definiert und beschrieben. Obwohl Religion immer auch als ein Ganzes zu sehen ist, werden gleichwohl die unterschiedlichen Komponenten und funktionalen Aspekte gewürdigt. Roderick Ninian Smart²⁶ (1927–2001) unterschied beispielsweise sieben Dimensionen der Religionen: (1) Das **Ritual** und die praktische Ausübung der Religion, (2) die **Mythologie** mit ihren Geschichten und ihrer Historisierung, (3) die **Ethik** mit ihren Verhaltensregeln und gesetzlichen Vorschriften, (4) die **Lehre** in ihrer philosophischen und theologischen Ausformung, (5) die **Erfahrung** mit der psychologischen Verarbeitung von Schuld, Angst, Hoffnung und Heilung, (6) die **Institution** mit ihren sozialen Bindungen und Verpflichtungen, und schließlich (7) die äußere materielle **Darstellung** in Symbolik, Kunst und Architektur.

Allerdings dürfte sich diese mehrdimensionale Ausprägung nicht generell auf alle Religionen anwenden lassen, sondern wohl eher auf diejenigen Religionen, die sich – ge-

25 Mensching, „Wesen und Ursprung der Religion“, a. a. O., S. 198, auch in: ders.: *Die großen nichtchristlichen Religionen unserer Zeit*, Alfred Körner Verlag: Stuttgart 1954, S. 22.

26 Ninian Smart: *Weltgeschichte des Denkens. Die geistigen Traditionen der Menschheit*, Wissenschaftl. Buchgesellschaft: Darmstadt 2002. Vgl. auch: *Die großen Religionen*, Universitäts-Verlag: München 1988 (Originalausgabe 1977).

rade aufgrund dieser vielfältigen Ausgestaltung und der damit verbundenen kulturellen Durchdringung – zu Weltreligionen haben ausweiten können.

Übrigens sollte man bei der Betrachtung der Weltreligionen deren geographische Gruppierung nicht aus den Augen verlieren. Ninian Smart unterscheidet drei große Zentren religiöser Kultur, welche die nördliche Hemisphäre beherrscht haben: „Der Nahe Osten, Wiege der drei großen semitischen Monotheismen, Judentum, Christentum und Islam; Indien, Geburtsland von Buddhismus, Jainismus, Hinduismus und Sikhismus sowie Gastland der Parsen; China und Japan, in denen Konfuzianismus, Taoismus und Shintoismus entstanden sind.“²⁷

Wenn man bei der Religion – wie ich oben ausgeführt habe – zwischen einem *substantialistischen* und einem *funktionalistischen* Religionsbegriff unterscheidet, hat man freilich noch nicht denjenigen Religionsbegriff herausgearbeitet, der diese beiden unterschiedlichen Religionsverständnisse vereinheitlicht bzw. auf einen gemeinsamen Nenner bringt. Das wäre aber angesichts des einen Begriffs „Religion“ für beide Phänomenkomplexe durchaus eine noch zu bewältigende Herausforderung. Einige Forscher haben sich dieser Aufgabe gestellt. So hat beispielsweise der Religionssoziologe Thomas Luckmann (*1927) die Frage gestellt, welches die allgemeinen anthropologischen Bedingungen für die Religion sind bzw. für das, was sich als Religion konstituieren kann.²⁸ Und er kommt zu der Einsicht, dass diese anthropologische Bestimmung der Religion mit der offenen Sinnfrage des Menschen zu tun hat, die er als „religiöse Urfunktion“ bezeichnet hat.

An Luckmann anknüpfend hat der Religionswissenschaftler Karl-Heinz Ohlig (*1938) Religion aufgefasst

als die Summe von Erfahrungen und der aus ihnen resultierenden Verbalisationen und Verhaltensformen, in denen der Mensch oder die Menschen sich selbst, ihre Welt und Geschichte in einem „letzten“ Sinn problematisieren bzw. als sinnoffen und fraglich erleben – das „negative“ Moment – und zugleich dennoch auf ihre Sinnhaftigkeit setzen und hoffen – der „positive“ Aspekt jeder Religion ...²⁹

Religion ist eine aus der menschlichen Sinnfrage resultierende Deutung von Welt und Geschichte unter dem Blickwinkel der menschlichen Sinnfrage. „Gott“, was auch immer unter diesem Begriff verstanden wird, ist nicht Gegenstand, sondern transzendentes und erhofftes Woraufhin unserer Welt- und Geschichtsdeutung. Kritisch gewendet muss der Satz „Gott ist“ als Extrapolation religiöser Welt- und Geschichtserfahrung gelesen werden: Ich (bzw. wir) erfahre(n) Welt und Geschichte als in und für sich sinnoffen oder sogar sinnlos, setze(n) aber auf die Hoffnung, dass es einen darüber hinausgehenden Sinn, Gott, gibt.³⁰

27 Ninian Smart: *Die großen Religionen*, a. a. O., S. 18.

28 Thomas Luckmann: *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution, Person und Weltanschauung*, Rombach: Freiburg i.B. 1963.

29 Karl-Heinz Ohlig: *Religion in der Geschichte der Menschheit. Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2002, S. 15.

30 Ebd., S. 21.

Gott als Sinngebung ergibt sich aus der Einsicht, dass der Glaube an Gott nicht konstitutiv zur Religion hinzugehört und dass Religion nur insoweit mit Gott zu tun hat, als „die Gottesfrage *ganz formal* als *eine andere Art der Formulierung* der menschlichen Sinnproblematik aufgefasst wird“. ³¹ Weil Gott nicht Welt und nicht Geschichte ist, ist der „Sinn für uns“ nicht machbar, d.h. „er ist ‚transzendent‘ bzw. in Welt und Geschichte nicht verfügbar; in früher Sprachwerdung, unter den Bedingungen mythischen Verstehens, heißt das: Er ist eine unsere Möglichkeiten übersteigende ‚Macht‘ bzw. das in der profanen Welt nicht zugängliche ‚Heilige‘“. ³²

Wenn Religion im Wesentlichen als die Suche nach Sinn bzw. als Versuche von Antworten auf die urmenschliche Sinnoffenheit (bzw. Sinnlosigkeit) zu sehen ist, so können, nach Ohlig, weder Gesellschaften noch Individuen auf Dauer ohne Religion auszukommen. ³³

Seit aus der Evolution mit der Gattung Mensch eine Lebensform hervorgegangen ist, die nicht ausschließlich instinktbestimmt ist, ist ihr diese Sinnfrage und somit die Suche nach Sinn auferlegt. Sie ist Wurzel der kulturellen wie der religiösen Dynamik, durch die Menschen ihre Angst und die Bodenlosigkeit von allem zu überwinden suchen. ³⁴

Das, was Religion ausmacht bzw. hervorbringt, ist die Erfahrung der Sinnoffenheit und die ihr korrelierende Hoffnung auf einen „transzendenten“ Sinn; sie gehört zum Menschen dazu. Religion ist, wie F. Feuerbach zu Recht feststellt, ein Moment der Anthropologie. ³⁵

Religionen geben der zentralen anthropologischen Eigenart, sich immer neu ganz in Frage zu stellen und dennoch hoffen zu müssen, um überhaupt leben zu können, Gestalt und Sprache. ³⁶

Weil sich der Sinn des menschlichen Daseins weder aus diesem Dasein selbst noch aus der Natur noch aus der Welt oder der Weltgeschichte ergibt, macht es Sinn, den Sinn menschlichen Daseins in einem transzendenten Jenseitigen zu suchen, auch wenn wir nie sicher sein können, dieses transzendenten Sinns wirklich habhaft zu werden.

Religionen leisten, nach Ohlig, einen Dienst an der Humanisierung, „indem sie Mythen, Ethiken, Riten und Institutionen zur Verfügung stellen, die zum einen die Mittel bieten, Bedrohtheit und Sinnhaftigkeit zu verbalisieren und zu bewältigen, zum anderen aber auch, sich kritisch mit ihnen auseinanderzusetzen“. ³⁷

Letzteres ist immer neuer Anstoß, Religionen dynamisch weiterzuentwickeln, wenn sich Fragehorizonte verändern, sich innerhalb einer Religion durch partielle Zustimmung einen Freiraum, auch gänzlich neue Religionsformen zu schaffen oder diesen beizutreten. ³⁸

31 Ebd., S. 20.

32 Ebd., S. 21.

33 Ebd., S. 247.

34 Ebd.

35 Ebd., S. 248.

36 Ebd., S. 251.

37 Ebd.

38 Ebd.

Religion, so könnte man zusammenfassen, wäre somit die Suche nach Antworten auf die Sinnoffenheit und Sinnlosigkeit des Menschen angesichts der ihn bedrängenden elementaren Fragen nach seinem Woher, Wozu und Warum; bzw. mit den Religionen wären jene Systeme – Theologien, Dogmen, Rituale, Priester, Institutionen – gemeint, die Antworten auf diese Sinnsuche des Menschen zu geben versuchen.³⁹

b Die Achsenzeit – warum überhaupt Religionen entstanden

Religionswissenschaftler haben sich ausgiebig mit der Frage befasst, wie es dazu kam, dass sich aus Stammesreligionen Weltreligionen entwickeln konnten. Schon Rudolf Otto hatte erkannt, „dass zwischen Volks- und Universalreligionen Übergänge existieren, die sich, weltgeschichtlich gesehen, in der Zeit zwischen 800 und 500 v. Chr. vollzogen haben mögen“.⁴⁰ Peter Ernst von Lasaulx (1805–1861) schrieb schon 1856: „Es kann unmöglich ein Zufall sein, dass ungefähr gleichzeitig, sechshundert Jahre vor Christus, in Persien Zarathustra, in Indien Gautama-Buddha, in China Konfutse, unter den Juden die Propheten, in Rom der König Numa und in Hellas die ersten Philosophen, Ionier, Dorier, Eleaten, als die Reformatoren der Volksreligion auftreten.“⁴¹

Karl Theodor Jaspers (1883–1969) hat, sich auf Lasaulx und Friedrich Viktor von Strauß (1809–1899, ab 1852: von Strauß, ab 1872: von Strauß und Torney) berufend, für diesen historischen Übergang den Begriff *Achsenzeit* geprägt und datiert diese Epoche in die Zeit zwischen 800 und 200 v. Chr. Indem Jaspers die „Achse der Weltgeschichte“ nicht – wie noch Hegel – mit dem Kommen Christi in Verbindung bringt, sondern grob fünf Jahrhunderte (+/- drei) vorverlegt, gelingt ihm ein Zweifaches: Zum einen weitet er den christlichen Blickwinkel auf zu einer alle Religionen einschließenden Perspektive. Zum andern trägt er der Tatsache Rechnung, dass schon vor Christus (nämlich zwischen 800 und 200 v. Chr.) und in allen großen Kulturen (im Nahen Osten, im Mittleren Osten und im Fernen Osten) etwas ganz Entscheidendes passierte, nämlich der Wechsel vom mythischen Zeitalter zu einem Zeitalter des Geistigen und des Geschichtsbewusstseins. Zum ersten Mal gab es Philosophen und große spirituelle Denker, die das menschliche Dasein als Geschichte begriffen und zum Gegenstand des Nachdenkens machten:

Das Neue dieses Zeitalters ist in allen drei Welten, dass der Mensch sich des Seins im Ganzen, seiner selbst und seiner Grenzen bewusst wird ... Er erfährt die Unbedingtheit in der Tiefe des Selbstseins und in der Klarheit der Transzendenz ... Es erwachsen geistige Kämpfe mit den Versuchen, den andern zu überzeugen durch Mitteilung von Gedanken, Gründen,

39 Von dem „Göttlichen“ als Sinngabe spricht auch Volker Gerhard in seinem Buch: *Der Sinn des Sinns – Versuch über das Göttliche*, C. H. Beck: München 2015.

40 Uwe Weller: *Gott hat viele Namen*, a. a. O., S. 16.

41 Ernst von Lasaulx: *Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Thatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte*, Literarisch-Artistische Anstalt: München: 1856, S. 115.

Erfahrungen ... [Sie] ließen Unruhe und Bewegung entstehen bis an den Rand des geistigen Chaos ... In diesem Chaos wurden die Grundkategorien hervorgebracht, in denen wir bis heute denken, und es wurden die Ansätze der Weltreligionen geschaffen, aus denen die Menschen bis heute leben. In diesem Sinne wurde der Schritt ins Universale getan.⁴²

Der Begriff der *Achsenzeit* hat einige religionswissenschaftliche Werke inspiriert, die – Jaspers folgend – diese Epoche intensiver durchleuchtet haben.⁴³ In der Achsenzeit hat es im südöstlichen Europa, im Vorderen Orient, in Indien und China scheinbar unabhängig voneinander geistige Fortschritte und philosophisch-theologische Umbrüche gegeben, die bis heute unsere Zivilisationen prägen. Man hat diese Epoche „die Entdeckung des Geistes“ (Bruno Snell⁴⁴) und „die Geburt des Logos“ (Arno Schmidt⁴⁵) genannt.

In Griechenland treten die vorsokratischen Naturphilosophen auf, die sich mit Wissenschaften wie Mathematik, Astronomie, Physik und Medizin befassten, gefolgt von Sokrates, Platon und Aristoteles, die eine geistesgeschichtliche Wende einläuteten. Im Vorderen Orient traten die israelitischen Propheten auf und mit ihnen das Gesetz, das Königtum, der Tempelkult und auch eine umfassende Weisheitsliteratur. Im Mittleren Osten entwickelte Zarathustra im 7./6. Jahrhundert v. Chr. als Anbeter des Schöpfergottes Ahura Mazda im Rahmen eines auftauchenden Gut-Böse-Dualismus ein neues Kriegerethos und revolutionäre Moralvorstellungen. Aus seiner Philosophie entwickelte sich in Persien der Zoroastrismus, dessen Anhänger heute jedoch mehrheitlich als Parsen in Indien leben. In Indien tauchten in der Achsenzeit zunächst der Hinduismus⁴⁶ und später der Buddhismus und Jainismus auf, drei Religionen, die sich u.a. mit Gewaltlosigkeit, Selbstlosigkeit und vor allem mit der Überwindung des Leids auseinandersetzten. In China entstanden im 5./4. Jahrhundert die beiden, stark von praktisch-ethischen Vorstellungen geprägten Philosophien des Konfuzianismus und des Daoismus mit ihren Prinzipien der Menschlichkeit, Rechtschaffenheit und Gegenseitigkeit (u.a. auch die „Goldene Regel“). Beide Richtungen machen zusammen mit dem Buddhismus die „drei Lehren“ aus, die China maßgeblich geprägt haben.

Die Ursachen für diese epochalen philosophischen Umbrüche dürften teilweise darin zu suchen sein, dass die Völker nicht mehr dem Stammesdenken (mit ihren Stammesfürsten und ihren *war lords*) verhaftet waren, sondern stattdessen dem aufstrebenden Agrar- und Nationalstaat (Griechenland, Israel, Persien etc.) und dem sich daraus geradezu zwangs-

42 Karl Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Fischer/Piper: München/Frankfurt 1955, S. 15.

43 Karen Armstrong: *Die Achsenzeit: Vom Ursprung der Weltreligionen*, Siedler: München 2006; Sieh auch: S[hmu]el N[oah] Eisenstadt: *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt*, Frankfurt/Main 1987.

44 Bruno Snell: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Claassen: Hamburg 1955.

45 Arno Schmidt: *Die Geburt des Logos bei den frühen Griechen*, Logos Verlag: Berlin 2002.

46 Die Frühformen des Hinduismus werden freilich noch sehr viel früher, nämlich ins 2. Jahrtausend v.Chr. datiert.

läufig ergebenden Königtum huldigten. Parallel zum Aufstieg des Königtums wurden der Polytheismus und die Monolatrie⁴⁷ zugunsten eines aufkommenden Monotheismus aufgegeben. Es entwickelten sich eschatologische Vorstellungen von einem Weltende mit Gericht und der Erneuerung des Paradieses. Als Beispiel hierfür sei Karen Armstrongs Beschreibung der apokalyptischen Vision Zarathustras zitiert:

Nach einer schrecklichen Schlacht würden der Herr Mazda und die Unsterblichen in die Welt der Männer und Frauen hinabsteigen und ein letztes Opfer vollziehen. Danach würde Gericht gehalten werden. Die Bösen würden vom Angesicht der Erde entfernt werden, und ein feuriger Fluss würde in die Hölle fließen und den Argen Geist zu Asche verbrennen. Dann würde der Kosmos in seiner ursprünglichen Perfektion wiederhergestellt werden. Berge und Täler würden zu einer großen Ebene eingeebnet werden, in der Gott und Menschen Seite an Seite leben und Ahura Mazda bis in alle Ewigkeit verehren konnten. Es würde keinen Tod mehr geben. Menschen würden wie die Götter sein, frei von Krankheit, Alter und Tod.⁴⁸

Nach Armstrongs Einschätzung ist die Revolution der Achsenzeit eine Reaktion auf eine Zeit der erlittenen oder beobachteten Gewalt.

Jede einzelne dieser Glaubensrichtungen war anfangs eine bewusste oder intuitive Reaktion auf die unerhörte Gewalttätigkeit ihrer eigenen Zeit. In Indien begann die Achsenzeit, als die Ritualreformer Konflikt und Aggressionen aus den Opferwettkämpfen bannten. Israels eigentliche Achsenzeit fing erst nach der Zerstörung Jerusalems und der Zwangsdeportation der Verbannten nach Babylonien an, wo die Priester allmählich ein Ideal von Versöhnung und *ahimsa* entwickelten. Chinas Achsenzeit ging mit der Ära der „Streitenden Reiche“ einher, als Konfuzianer, Mohisten und Daoisten nach Wegen aus der umfassenden gesetzlosen und tödlichen Gewalt suchten, die im ganzen Land herrschte.⁴⁹

Es war offenbar so, dass die Veränderungsprozesse vom Nomadentum der Kulturvölker hin zur Sesshaftigkeit der Hochkulturen mit schmerzhaften Prozessen der Eroberung und Unterdrückung verbunden waren, so dass für diese aufflammenden Machtkämpfe und Gewaltausbrüche ein Korrektiv gefunden werden musste, das die einst heile Welt erneuern würde. Aus der Notwendigkeit, die Gewalt in ihre Schranken zu weisen, wurden ethisch-moralische Vorstellungen und Lebensprinzipien entwickelt, die das Zusammenleben erträglicher und menschlicher gestalten sollten. Armstrong erinnert daran, „dass die Weisen der Achsenzeit ihre Mitleidsethik unter entsetzlichen, oft Schrecken erregenden Umständen entwickelten. Sie wälzten keine hochfliegenden Gedanken im Elfenbeinturm, sondern lebten in von Angst zerrissenen und kriegsgeschüttelten Gesellschaften, in denen die alten Werte am Verschwinden waren.“⁵⁰ Die Weisen der Achsenzeit waren

47 *Monolatrie*: die ausschließliche Verehrung eines einzigen, eigenen Gottes ohne Leugnung der Existenz anderer Götter.

48 Karen Armstrong: *Die Achsenzeit*, a. a. O., S. 27.

49 Ebd., S. 524.

50 Ebd., S. 529.

zwar „spirituelle Genies“, wie Armstrong es formuliert, aber „keine utopischen Träumer, sondern Männer der Tat. Viele beschäftigten sich intensiv mit politischen Fragen und Regierungsmethoden. Sie waren davon überzeugt, dass Empathie nicht nur ein erhabener Gedanke sei, sondern tatsächlich funktionierte. Mitleid und universelle Fürsorglichkeit hielten sie für die bessere Politik.“⁵¹

Zu den Grundsätzen der in der Achsenzeit emergierenden geistigen Vorstellungen gehörten – nach Armstrong – die Fähigkeit zur Selbstkritik und die Notwendigkeit, für das eigene Verhalten Verantwortung zu übernehmen. „Anderen die Schuld zu geben, ohne die eigenen Versäumnisse zu berücksichtigen, die zu einer verzweifelten Situation geführt haben könnten, war ‚unheilsam‘, unrealistisch und areligiös.“⁵² Die Weisen der Achsenzeit stellten bis dato anerkannte Annahmen in Frage, riefen zu einer bescheidenen, mitfühlenden und gewaltlosen Lebensführung auf und lehrten ihre Zeitgenossen, „das Leiden als unentrinnbare Tatsache des menschlichen Lebens zu betrachten. Erst wenn wir uns unseren eigenen Schmerz eingestehen, können wir uns in unsere Mitmenschen einfühlen.“⁵³

Die Achsenzeit war auch eine Zeit der Individualisierung. Der einzelne Mensch geriet mehr in den Blick als dies zuvor der Fall war. „Die alte Stammesethik, die auf einem Gemeinschaftssinn beruhte, der für das Überleben der Gruppe unerlässlich gewesen war, machte einem neuen Individualismus Platz. Aus diesem Grund beschäftigen sich auch so viele spirituelle Bewegungen der Achsenzeit mit der Erforschung des Selbst.“⁵⁴ Und gerade weil das Individuum in den Blick geriet, musste es sich auch seiner eigenen Taten und Verantwortung bewusst werden. Das Schicksal des Einzelnen wurde forthin durch die individuelle Lebensweise bestimmt. Jeder Mensch muss die Folgen seines eigenen Handelns tragen.

Nimmt man alle diese Entwicklungen und Umbrüche, die sich von Europa bis China abspielten, zusammen, so kann man durchaus von einer weltumspannenden geistigen Revolution sprechen. Allerdings möchte ich hier noch einen Aspekt einbringen, der bei der Diskussion und Beschreibung der Achsenzeit m.E. meist etwas zu kurz gerät: die Tatsache nämlich, dass sich in dieser Epoche die Schriftsprachen durchzusetzen begannen und deshalb die Ideen und Prinzipien der geistigen Genies für die Nachwelt erhalten blieben. Ich bin davon überzeugt, dass die Auswirkungen der Schriftsprache auf die geistige, kulturelle, ökonomische und auch politische Entwicklung der Völker bis heute noch weit unterschätzt werden.⁵⁵ Der geistig-spirituelle Schub, den die Achsenzeit mit sich

51 Ebd.

52 Ebd., S. 525 f.

53 Ebd., S. 528.

54 Ebd., S. 530.

55 So weist der schwedische Sprach- und Humanforscher Tore Janson darauf hin, dass etwa der Bau der ägyptischen Pyramiden nur aufgrund des Vorhandenseins einer Schriftsprache möglich gewesen sei: „Außer einer gemeinsamen Sprache mussten auch genügend Arbeitskräfte zur Verfügung stehen. Nach getaner Arbeit auf den Feldern und an den Kanälen, die für die Ernährung aller sorgte, müssen viele Leute noch Zeit für andere Aufgaben übrig gehabt haben.“

brachte, war nur dank der sich mehr und mehr durchsetzenden Schriftsprachen möglich. Dass es dazu des Schreibens kundiger Schriftgelehrten bedurfte und dass diese Gelehrten sich ihrer Kunst nur deshalb widmen konnte, weil es inzwischen eine Art Arbeitsteilung innerhalb sesshaft gewordener Agrargesellschaften und Hochkulturen gab, das sei hier nur am Rande vermerkt.

Die hier kurz skizzierte geistige Revolution des Altertums wird zuweilen als *primäre* Achsenzeit bezeichnet, um die später entstehenden Religionen des Christentums und Islams sowie des Spätjudentums als *sekundären* Nachklang der eigentlichen Achsenzeit einordnen zu können.⁵⁶ Unzweifelhaft ist, dass das heutige Christentum auf dem Nährboden des Judentums, aber auch unter dem Einfluss der hellenistischen Philosophie entstanden ist. Das Christentum ist also eine Spätfolge der Achsenzeit-Entwicklung. Ob und in welchem Ausmaß auch der erst im siebten Jh. nach Christus auftauchende Islam von Judentum, Christentum und Zoroastrismus beeinflusst oder gar abhängig war, mag hier zunächst zwar vermutet werden, soll aber erst Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sein. Immerhin entwickelte sich auch der Islam – ähnlich den ältesten Weltreligionen – zu einer Zeit des Übergangs vom Nomadentum zur Sesshaftigkeit, von der Stammeskultur zur Hochkultur und von der mündlichen Überlieferung zur Verschriftlichung. Nimmt man aber nun die geistigen Entwicklungen der primären und sekundären Achsenzeit zusammen, so konstituiert sich damit das, was gemeinhin als „Antike“ bezeichnet wird und sich auf die Zeit etwa zwischen 800 v. Chr. bis rund 600 n. Chr. bezieht. In dieser Zeit entstanden die großen Weltreligionen, die sich über zwei bis drei Jahrtausende erhalten, verfestigt und durchgesetzt haben.

c Religionssoziologische Überlegungen

Die Religionssoziologie befasst sich mit den sozialen Voraussetzungen von Religion sowie mit dem Einfluss von Religion auf die Gesellschaft. Zu den Begründern der Religions-

Diese Arbeitskraft musste für die Pyramiden und andere vorm Staat beschlossene Projekte genutzt werden. Daher müssen Hunderttausende am Bau Beteiligte Nahrung und Unterkunft erhalten haben, während sie selbst keine eigene Landwirtschaft betreiben konnten. In gewisser Weise musste die Nahrung also den Bauern genommen und den Bauarbeitern gegeben werden, oder anders ausgedrückt: Um die Bauarbeiten voranzutreiben, musste der Staat von den Bauern massiv Steuern eintreiben. Und das war in der Tat der Fall. Zum Eintreiben von Steuern bedarf es aber auch eines Systems mit Abgabeterminen, Listen für Steuern und Steuerzahler und Quittungen. Und was braucht man für Listen und Quittungen? Eine Schriftsprache. Eine so komplexe Organisation, wie sie zum Bau einer riesigen Pyramide nötig ist, erfordert den Einsatz einer Schrift.“ Tore Janson: *Eine kurze Geschichte der Sprachen*, Springer-Verlag: Berlin 2006/2003, S. 63.

56 Siehe Stichwort „Achsenzeit“ in Wikipedia. Stand Nov. 2008.

soziologie gehört neben Max Weber⁵⁷, Émile Durkheim⁵⁸ und Gustav Mensching⁵⁹ auch Joachim Wach (1898–1955).⁶⁰ Weber hat vor allem die wirtschaftlichen Zusammenhänge zwischen Gesellschaft und Religion untersucht. Mensching und Durkheim haben den Blick ausgeweitet auf andere Interdependenzen. Wach hat sich in seiner „Religionssoziologie“ u.a. der Frage gewidmet, unter welchen Voraussetzungen gerade die großen Stifterreligionen entstehen konnten. Weil es hier um den *Ursprung* der Religionen geht, lasse ich nachfolgend vor allem Wach zu Wort kommen.

Die Soziologie der Religionen ist nach Wach die Wissenschaft von der wechselseitigen Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft. Wach zitiert dazu Francis Bacon (1561–1626): *Religio praecipuum humanae societatis vinculum* („Religion ist das wesentlichste Band der Gesellschaft“).⁶¹ Die Wissenschaft der Religionssoziologie honoriert diesen engen Zusammenhang und untersucht ihn ausführlich. Ausgehend von der Vorstellung, dass Religion seinem ursprünglichen Wesen nach „das Erlebnis des Heiligen“ sei (nach Otto), ist Wach davon überzeugt, dass ein genuines religiöses Erlebnis stets nach Ausdruck verlangt. Dieser Ausdruck von Religion zeige sich im Wesentlichen in dreierlei Hinsicht: in der *Lehre*, im *Kultus* und in der religiösen *Gemeinschaft*.

In Bezug auf die *Lehre* als Ausdruck religiösen Erlebens zeigt sich dieses Erlebnis (des Heiligen) rudimentär zunächst als Symbol, sodann als Mythos, bevor es sich zu guter Letzt als religiöse Lehre manifestiert. „Was der primitive Geist als Mythe ausdrückt, wird auf einer fortgeschrittenen Kulturstufe in Ausdrücken der Lehre erfasst.“⁶² Wach zitiert dazu aus Friedrich Schillers Gedicht *Die Künstler*, in dem dieser Sachverhalt sprachlich und philosophisch sehr schön artikuliert wird:

*Was erst, nachdem Jahrtausende verflossen,
Die alternde Vernunft erfand,
Lag im Symbol des Schönen und des Großen,
Voraus geoffenbart dem kindischen Verstand.*⁶³

Drei inhaltliche Dinge sind es nach Wach, die für den intellektuellen Ausdruck religiösen Erlebens (also: *Lehre*) von besonderer Bedeutung sind: Gott, die Welt und der Mensch. „Theologie, Kosmologie und anthropologische Vorstellungen werden folgerichtig in mythi-

57 Max Weber: *Religion und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Zweitausendeins: Frankfurt 2006.

58 Émile Durkheim: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Suhrkamp: Berlin 2005.

59 Gustav Mensching: *Soziologie der Religion*, Röhrscheid: Bonn 1947/1966.

60 Joachim Wach: *Religionssoziologie*, J.C.B.Mohr (Siebeck): Tübingen 1951.

61 Zitiert nach Wach, *Religionssoziologie*, a. a. O., S. 7.

62 Wach, *Religionssoziologie*, a. a. O., S. 22 f.

63 Für den vollen Text des Gedichts, siehe beispielsweise: <http://www.textlog.de/schiller-gedichte-die-kuenstler.html>

schen, lehrhaften und dogmatischen Begriffen entwickelt.⁶⁴ In der christlichen Lehre beispielsweise werden diese drei großen Themen, so darf ich anmerken, innerhalb der Gotteslehre (insbesondere der Trinitätslehre), der Schöpfungslehre sowie der Soteriologie (Erlösungslehre) entfaltet.

In Bezug auf den *Kultus* als Ausdruck religiösen Erlebens versteht Wach diesen vor allem als Akt der Verehrung. Als Zeuge zitiert er den christlichen Alttestamentler Walther Eichrodt (1890–1978), der bekannte: „Verehrung ist nicht nur eine Begleiterscheinung, sondern ein echter und wesentlicher Ausdruck der Religion.“⁶⁵ Zu den kultischen Handlungen gehören (nach Evelyn Underhill [1875–1941]) Rituale, Symbole, Sakramente und Opfer.⁶⁶

Schließlich gibt es neben dem theoretisch-dogmatischen und dem kultischen Ausdruck religiösen Erlebens auch noch den *soziologischen Ausdruck*. Dieser zeigt sich in den sozialen Beziehungen, ohne die eine Ausübung von Religion nur schwer denkbar erscheint. (Und es ist vor allem dieser Bezug, der Gegenstand der Religionssoziologie ist.) Wach untersucht, ob gemeinschaftliche Tätigkeit in religiösen Angelegenheiten „grundlegend zum religiösen Erleben gehört oder ob sie eine akzidentielle Erscheinung ist“.⁶⁷ Er kommt zu dem Schluss, dass sowohl das Individuelle wie das Kollektive zur eigentlichen Religion hinzugehören, weil das Erleben einerseits zwar immer individualistisch ist, andererseits aber auch im Kollektiv gefeiert und zelebriert werden will.

Schließlich untersucht Wach – und das ist für unsere Diskussion um die Entstehung von Religionen von besonderer Bedeutung – die *Merkmale* von großen, gestifteten (Welt-) Religionen. Indem er diese Merkmale aufzeigt, skizziert er zugleich historische Entwicklungen. Dabei wird auch deutlich, dass *Weltgeschichte* unentflechtbar mit *Religionsgeschichte* verwoben ist. „Die Geschichte der Weltreligionen ist eine bedeutende Seite der Weltgeschichte“, schreibt Wach. Die konstitutiven Merkmale von gestifteten Religionen sollen hier kurz nachgezeichnet werden:

- Da ist zunächst der Stifter selbst, der charismatisch sein muss, um religiöses Erleben zu inspirieren und eine Gefolgschaft um sich zu scharen. „Die neuen religiösen Erlebnisse der großen Stifter wurden in weitreichende Systeme und Kulte sowie in neue Vorstellungen vom Gemeinschaftsgefühl übertragen.“⁶⁸
- Die vom Stifter inspirierte Gefolgschaft nennen wir den Jüngerkreis. Wir finden ihn bei Buddha, Jesus, Pythagoras, Zoroaster, Jina, Mani, Konfuzius, Laotse, Muhammad u.a. Diese Jüngerschaft ist zusammengeschlossen „durch ein gemeinsames Erlebnis, dessen Wesen durch den Stifter geoffenbart und ausgelegt wird“.⁶⁹

64 Wach, *Religionssoziologie*, a. a. O., S. 25.

65 Walther Eichrodt: *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I, Verlag der J.C. Hinrichs'schen Buchhandlung: Leipzig 1933, S. 414; zitiert nach Wach: *Religionssoziologie*, S. 28.

66 Wach: *Religionssoziologie*, a. a. O., S. 28.

67 Ebd., S. 31.

68 Ebd., S. 149.

69 Ebd., S. 152.

- Beim Tod des Stifters kommt es oft zu einer Krise, einem Bruch und einer notwendigen Neuorientierung oder Neudeutung. Zu beantworten ist dann vor allem die Frage nach der Bedeutung und Funktion der Jüngerschaft, die ihren Stifter verloren hat. („Brannte nicht unser Herz?“ sprachen die Jünger Jesu zueinander in Erinnerung an ihre Begegnung mit ihm.⁷⁰) Aus dem Prozess der Krise und Neuorientierung geht dann die „Bruderschaft“ hervor, welche die Sache des „Meisters“ fortführt, indem sie die Lehre und den Kultus entwickelt.
- Schließlich kommt es zur gesellschaftlichen Institutionalisierung der Religion, etwa als *Kirche* im Christentum, als *Umma* (transtribale und transnationale Gemeinschaft) im Islam oder als *Sangha* (Gemeinschaft) im Buddhismus oder Jainismus. Unter diese Organisierung fallen so wichtige Vorgänge wie die Verschriftlichung einer mündlichen Überlieferung, die Sammlung und Kanonisierung der schriftlichen Überlieferung (bei gleichzeitiger Verketzerung oder Vernichtung der übrigen Schriften) sowie die Festlegung von Ritualen, religiösen Kalenderdaten und Festen, welche die Erinnerung an das ursprüngliche Erlebnis wach halten.

Es folgt nun noch eine weitere Entwicklung und Differenzierung der religiösen Organisation, indem eine Hierarchie und eine Verfassung entwickelt werden, wobei sich auch der Unterschied zwischen Laientum und Klerus herausbildet. Priester werden geweiht und sind zuständig für Lehre, Lesung, Gottesdienst und Verwaltung.

- In allen großen Religionen erleben wir dann auch unterschiedliche Protestbewegungen, wobei diese Bewegungen entweder innerkirchlich⁷¹ oder separatistisch sein können. Im Falle innerkirchlichen Protestes bilden sich Orden und andere Gemeinschaftsformen. Im Falle einer Sezession spielen vermeintlich unüberbrückbare Differenzen in Bezug auf Lehre, Kultus und Organisation eine Rolle.
- Schließlich kommt es aufgrund der gestiegenen Bedeutung der Religion zu vielfältigen wechselseitigen Beziehungen zwischen der religiösen Autorität und den staatlichen Kräften, bei denen es immer wieder um Einflussnahme und Machtausübung geht – bis hin zur Identität von geistlicher und weltlicher Herrschaft, in der „Heiliges Recht“ herrscht.

Der religionssoziologische Blickwinkel auf die Religionen lässt erkennen, dass mit zunehmender gesellschaftlicher Komplexität auch die Religionen komplexer werden. „Je weiter

70 Luk 24,32 in Gänze: „Und sie [Die Jünger von Emmaus] sprachen untereinander: Brannte nicht unser Herz in uns, als er mit uns redete auf dem Wege und uns die Schrift eröffnete?“ Obwohl dieser Ausspruch sich formal auf eine nachösterliche Begegnung mit dem Aufertandenen bezieht, steht er doch für das Christus-Erlebnis der Jünger insgesamt, aus dem heraus sich das Christentum entwickeln konnte.

71 Der Begriff „innerkirchlich“ wird hier von Wach in einem umfassenderen Sinn gebraucht und bezieht sich auf christliche wie auch auf nicht-christliche Institutionen.

der soziale und kulturelle Differenzierungsprozess fortschreitet, desto mannigfaltiger werden die religiösen Ausdrucksformen.“⁷²

d Voraussetzungen und Merkmale von Weltreligionen

Aufgrund des bisher Gesagten mag nun die Frage beantwortet werden, welche Voraussetzungen erfüllt sein müssen, damit aus einer kleinen religiösen Bewegung beziehungsweise durch einen religiösen Vordenker oder Stifter eine Weltreligion entstehen kann, die sich über Zeit und Raum ausbreitet und für das Leben von Millionen von Menschen Bedeutung gewinnt. Religionen, nach Uwe Weller, „entstehen, haben ihr Schicksal – und vergehen; bis auf jene, die sich als die modernen Weltreligionen konstituiert haben.“⁷³ Gerade im Hinblick auf die Entstehung des Islams ist zu fragen, inwieweit die zuvor skizzierte Entwicklung der Religionen Aufschluss darüber geben kann, welche Voraussetzungen und Merkmale zur Verbreitung und Vertiefung einer Religion notwendig sind und wonach wir Ausschau halten müssen, um die Entstehung und Durchsetzungsfähigkeit einer neuen Religion, einer Weltreligion, zu verstehen. Um darauf eine Antwort geben zu können, haben wir eingangs die Frage nach dem Religionsbegriff gestellt und die geistig-religiöse Entwicklung der Achsenzeit nachgezeichnet.

Es mag an dieser Stelle hilfreich sein zu erwähnen, dass der Begriff „Weltreligion“ keineswegs eindeutig und darum im religionswissenschaftlichen Sinn durchaus umstritten ist. Im Allgemeinen würde man mit einer Weltreligion drei Dinge verbinden: (1) einen **universellen Anspruch**, (2) eine **überregionale Verbreitung** und (3) eine **hohe Zahl der Anhänger**. Aber schon diese wenigen Grundvoraussetzungen treffen auf einige Religionen, die gemeinhin als Weltreligionen betrachtet werden, nur bedingt zu. Beispielsweise wird das Judentum meist zu den Weltreligionen hinzugerechnet, obwohl es weder einen universellen Anspruch hat noch eine große Zahl von Anhängern (nämlich nur rund 15 Millionen). Der Hinduismus hat zwar eine große Anhängerschaft, aber keine überregionale Verbreitung und auch nur bedingt einen universellen Anspruch. Die Bahai-Religion hat einen universellen Anspruch und eine überregionale Verbreitung, aber nur relativ wenige Mitglieder (knapp acht Millionen weltweit). Streng genommen würden nur das Christentum, der Islam und der Buddhismus die drei Kriterien voll erfüllen. Der *Christian Science Monitor* hat einmal die 10 größten Religionen nach der Anzahl ihrer Mitglieder aufgelistet.⁷⁴ Es waren dies: Christentum (heute 2,1 Milliarden Anhänger), Islam (1,5 Milliarden), Hinduismus (900 Millionen), Buddhismus (376 Mio), Sikkismus (23 Mio), Judentum (14 Mio), Bahai (8 Mio), Konfuzianismus (5 Mio), Jainismus (4 Mio) und Shintoismus (3 Mio).

72 Wach: *Religionssoziologie*, a. a. O., S. 304.

73 Weller: *Gott hat viele Namen*, a. a. O., S. 11.

74 Siehe Wikipedia, s.v. Major Religious Groups, Stand November 2008.

Damit sich eine religiöse Weltanschauung von ihren unscheinbaren und oft fragilen Anfängen zu einer starken Religion mit vielen Anhängern, großer Überzeugungskraft und weiter Verbreitung entwickeln kann, bedarf es nach dem bisher Explizierten und nach meiner eigenen subjektiven Einschätzung untenstehender Voraussetzungen beziehungsweise Komponenten. Dabei dürfte folgendes Prinzip gelten: Je weniger dieser Ingredienzien vorhanden sind, desto labiler und fragiler dürfte eine religiöse Bewegung bleiben; je mehr dieser Komponenten erkennbar sind, desto widerstandsfähiger und durchsetzungsfähiger dürfte die sich entwickelnde Religion werden. Also: damit sich aus einer kleinen unscheinbaren religiösen Bewegung eine große, stabile Religion, vielleicht sogar Weltreligion entwickelt, müssen meiner Meinung nach möglichst viele der folgenden Voraussetzungen erfüllt werden:

1. Sie muss über einen lokalpatriotischen Götterkult von rivalisierenden Göttern hinausreichen, indem sie einen universalen Gott oder ein *universales göttliches Prinzip* entwickelt, zu dem Menschen unterschiedlichster Herkunft und Prägung in Beziehung treten können. Anders gesagt: Sie muss die bei Stammeskulturen übliche Vielgötterei zugunsten entweder eines strengen Monotheismus oder wenigstens eines die vielen Götter transzendierenden Einheitsprinzips aufgeben (Beispiele: der jüdische und islamische Monotheismus oder das Einheitsprinzip „Brahman“ im Hinduismus).
2. Sie sollte möglichst kein völlig ungewohntes, revolutionäres oder gänzlich neues Glaubensgebäude hervorbringen, sondern eine *spirituelle Weiterentwicklung* von Bewährtem darstellen, die einerseits das Festhalten an alten Traditionen erlaubt, andererseits aber auch die Hinwendung zu *vertiefenden und überzeugenderen Erkenntnissen* gestattet. (Beispiel dafür: die Hinwendung des Arabertums zum Monotheismus der Juden und Christen unter Beibehaltung der alten Kultpraxis rund um die Kaaba.)
3. Sie muss nicht nur Antworten auf die aktuellen Probleme ihrer eigenen Zeit geben können, sondern vor allem auch auf die grundsätzlichen existentiellen Fragen und Probleme der Menschen zu allen Zeiten und über ethnische und politische Grenzen hinweg. Sie muss also Antworten geben auf Fragen nach dem Woher, Wohin und Wozu des menschlichen Daseins. Mit diesen *allgemeingültigen Antworten* mag zuweilen (aber nicht immer) eine Verabsolutierung einhergehen, die für sich eine universelle Wahrheit beansprucht, so dass einige Religionen (insbesondere Christentum und Islam) daraus auch den missionarischen Gedanken ableiten konnten.
4. Sie muss dem urmenschlichen Bedürfnis entsprechen, mit dem Numinosen, dem Heiligen, der unfassbaren Wirklichkeit, dem Göttlichen in Verbindung treten zu können. Sie muss den *Zugang ermöglichen zum Raum des Geistigen*, Unsichtbaren und Jenseitigen, um die von dort befürchtete Bedrohung in ein positives Angebot von Gerechtigkeit, Gnade und Erlösung zu verwandeln.
5. Sie muss die überkommenen Mythologien, die aus der inneren und äußeren Erlebniswelt der Menschen emporstiegen und in ihr kollektives Unterbewusste eingingen, integrieren und spirituell transformieren, damit sie als *lebendige Geschichten* zum narrativen Bestandteil der Religion werden und zum fortdauernden Nacherzählen

einladen. So werden praktisch von allen Religionen die alten Weltentstehungsmythen aufgenommen und für die je eigene religiöse Welt theologisch verbrämt und teilweise umgeformt. „Religion ist die *erzählte Geschichte* des Glaubens“, sagt Reza Aslan.⁷⁵

6. Sie muss Vorbildgestalten hervorbringen, Gründergestalten oder andere große *charismatische Figuren* mit Vorbildfunktion, die mit ihrer Weisheit, Voraussicht und moralischen Kraft zum Nacheifern und zur Nachfolge animieren; es müssen dies Stiftergestalten sein, die ihrer Gefolgschaft religiöses Erleben vermitteln und auf diese Weise Gemeinschaft bilden. Die so vermittelten (Gottes-) Erlebnisse müssen von so prägender Kraft sein, dass sie über den Tod des charismatischen Stifters hinaus zur Fortführung und Neuorientierung der Gemeinschaft inspirieren.
7. Sie muss zur *Identitätsfindung der Gläubigen* beitragen, indem sie nicht nur auf die Gründergestalten verweist, sondern auch einen größeren Geschichtsentwurf bietet, in den eine ethnisch-nationale Historiographie eingearbeitet werden kann. Mit anderen Worten: Sie muss einen Beitrag zur Vergeschichtlichung und damit historischen Verankerung der Religion leisten. Das kann so weit gehen, dass eine Religion mit einem bestimmten Volk (Juden und das Judentum), einer bestimmten ethnischen Gruppe (Araber und der Islam) oder einem ganzen Reich (Römisches Reich und das Christentum) verknüpft wird. In der Religion werden national-imperiale und sakrale Geschichte ineinander verwoben. Vergeschichtlichung von Religion bedeutet: Die Gegenwart wird von der Vergangenheit her gedeutet und die Vergangenheit von der Gegenwart her.
8. Sie muss *moralisch-ethische Wertvorstellungen* entwickeln, die gerade angesichts eines bei Epochenwechseln oft eintretenden Werteverfalls neue ethische Normen und Leitlinien bieten, an denen sich die Menschen orientieren können und die das Zusammenleben neu regeln. Anders gesagt: Gerade angesichts einer vom Kollektiv zum Individualismus und vom Nomadentum zur Sesshaftigkeit übergehenden Agrargesellschaft bedarf es der moralischen Eindämmung von Egoismus und Gewalt durch die Formulierung ethisch-moralischer Grundwerte, die religiös verankert sind.
9. Sie muss eine Antwort auf das Leid, die Not und die beobachtete Ungerechtigkeit in der Welt und unter den Menschen geben und gerade angesichts des Todes auch *Perspektiven für einen erträglicheren und gerechteren Zustand nach dem Tod entwickeln*. (Hier ist an Vorstellungen vom Endgericht oder an das Karma-Gesetz zu denken.) „Die in der Achsenzeit in allen vier Regionen entstandenen religiösen Traditionen wurzelten in Angst und Schmerz“, meint Karen Armstrong. „Sie alle beharrten darauf, dass es von fundamentaler Bedeutung sei, dieses Leiden nicht zu leugnen; vielmehr war die vollkommene Akzeptanz eine wesentliche Vorbedingung der Erleuchtung.“⁷⁶
10. Sie muss dem Menschen Zugang zum „Heil“ verschaffen oder versprechen; einem Heil, das gewissermaßen schon gekommen ist und das der Vergewisserung bedarf, oder

75 Reza Aslan: *Kein Gott außer Gott. Der Glaube der Muslime von Muhammad bis zur Gegenwart*, C.H. Beck: München 2006, S. 18.

76 Armstrong: *Achsenzeit*, a. a. O., S. 87.

einem Heil, das dem Menschen verheißen wird und auf das hin er erlöst zu werden hofft. Sie muss auch Wesentliches aussagen über die *Bewältigung von psychischen Nöten der Menschen wie Trauer, Schuld und Angst*, und sie muss Lösungsangebote in Form von Vergebung, Versöhnung, Erlösung oder Erleuchtung anbieten.

11. Sie muss für den eigenen Glauben und das eigene religiöse Erleben Ausdrucksformen finden und tut dies in *Lehre* und gottesdienstlichem *Kultus*, aber auch durch solch äußere Ausdrucksformen wie *Symbole*, kunstvolle Darstellungen oder religions-typische Architekturen, um auf diese Weise die Identifikation zu erleichtern und die Ehrfurcht vor dem Numinosen zu festigen, die durch diese symbolhaften Darstellungen vermittelt wird.
12. Sie muss theologische Lehren beziehungsweise *philosophische Entwürfe* entwickeln, die eine plausible und nachvollziehbare Glaubensgrundlage für den denkenden Anhänger bietet. Dies zu leisten war den alten Kulturen nicht vergönnt; sie verfügten „im Allgemeinen nicht über eine systematische Philosophie“, meint Ninian Smart.⁷⁷ Interessanterweise sind es oft nicht die Gründergestalten selbst, sondern spätere theologische Interpreten (wie Paulus oder Augustinus für das Christentum), welche diese theologische Leistung erbringen, ohne die sich die Religion nicht hätte durchsetzen können.
13. Sie muss einen *ritualisierenden Kultus mit geheiligten Kultstätten* entwickeln, um die religiösen Inhalte in Fleisch und Blut und ins Unbewusste einsinken zu lassen, weil zur Verfestigung der Religion nicht nur das rationale Verstehen (*logos*) und der vernunftgeleitete Glaube gehören, sondern auch die Verankerung der Religion in Herz und Seele durch einen zur Gewohnheit gewordenen Ritus (*mythos*). Aber der Ritus der großen Religionen sollte kein blindes Befolgen von kultischen Handlungen sein, sondern begleitet werden von Verstehen und dem Reinigen der Seele. So bestanden die priesterlichen Brahmanen darauf, „dass der Opferer verstand, was er da gerade tat. Es war völlig nutzlos, einfach nur stumpfsinnig die vorgeschriebenen Bewegungen und Aktionen auszuführen“.⁷⁸
14. Sie muss sich das Vorhandensein einer Schriftsprache zunutze machen, mittels der nicht nur die traditionellen Überlieferungen, Geschichten und Geschichtsentwürfe, sondern auch wichtige philosophische Ideen, theologische Entwürfe und religiöse Weisheitstraditionen verschriftlicht werden, um sie für die Nachwelt zu erhalten. Diese *heiligen Schriften* sollten möglichst in einer weit verbreiteten Sprache verfasst sein, die zur Identitätsfindung und vielleicht sogar zur *nation building* beiträgt, wie das etwa durch den Koran oder durch Martin Luthers deutsche Bibelübersetzung erfolgte.
15. Sie muss schließlich *Institutionen* hervorbringen, damit die Religion verwaltet, finanziell tragfähig gemacht und gesellschaftlich verankert wird. Dazu gehört die Institutionalisierung des *Klerus* und der Priesterkassen mit einer gebührenden Abgrenzung zum Laienvolk. Der Klerus wacht über Lehre, Kult, die organisatorische Hierarchie und auch über den Umgang mit der weltlichen Macht. Nur mit Hilfe solcher institutioneller

77 Smart: *Die großen Religionen*, a. a. O., S. 19.

78 Armstrong: *Achsenzeit*, a. a. O., S. 114.

und hierarchischer Strukturen kann ein Mindestmaß an Orientierung und Orthodoxie gewährleistet werden, um Ketzerei und allzu beliebige Multiplizität zu verhindern. Dass durch diese Institutionalisierung auch Macht ausgeübt und missbraucht werden kann, muss nicht besonders hervorgehoben werden.

Möglichst viele dieser Merkmale sollten also vorhanden sein, damit eine aufstrebende Religion sich zur weit verbreiteten und große Überzeugungskräfte entfaltenden Weltreligion wird.

Der angesehene französische Althistoriker und erklärte Atheist Paul Veyne (geb. 1930) beschreibt in seinem Buch *Als unsere Welt christlich wurde*⁷⁹ den durch Kaiser Konstantin geförderten Aufstieg der christlichen Sekte zur Weltmacht. Was Veyne zum Wesen der Religion sagt, deutet an, dass wir mit obiger Beschreibung der religiösen Voraussetzungen nicht ganz falsch liegen:

In der Tat deckt der ehrwürdige Terminus der Religion in Wirklichkeit eine heterogene Vielzahl der unterschiedlichsten Elemente ab ...: Götter, Riten, Feste, das Gefühl für das Göttliche, feierliche Zeremonien (Übergangsriten, kirchliche Heirat), Moral, Speiseverbote, gute Aussichten für die nächste Ernte, Vorhersagen, Heilung von Krankheiten, Furcht vor oder Hoffnung auf eine immanente Gerechtigkeit, Askese, Ekstase, Trancezustände, ein Ethos oder einen Lebensstil [sic], den Wunsch, der Welt einen Sinn entsprechend unserer Vorstellungen zu geben, Jenseitsvorstellungen, Utopien, politische Legitimation, nationale Identität, Naturgefühl usw.⁸⁰

Veyne spricht dann, in Anlehnung an Max Weber, von der *Entzauberung* oder *Entmagisierung* der Welt (und damit auch der Religion) durch den Prozess der Säkularisierung und des Bedeutungsverlustes der Religion in der modernen Welt, die „nun bestimmte dieser Elemente abgeschafft (die Orakel), durch Technik ersetzt (die Medizin) oder autonom gemacht (politische Legitimation, soziale Utopien)“ hat.⁸¹ Die Elemente, welche die Religionen einst stark gemacht haben, sind heute im Schwinden begriffen, so dass sich das Religiöse wieder auf sein eigentliches Wesen zu beschränken beginnt:

Die „Religion“ ist explodiert und zugleich geschrumpft (heute gibt es sogar Spiritualität ohne Götter). Die Religion tendiert dazu, sich zu spezialisieren und auf ihr „Kerngeschäft“ zu beschränken, also auf das, was sie Spezifisches hat, worin sie funktional nicht ersetzt werden kann. Die Religion ist nur noch religiös. Daher rührt der aktuelle Rückgang religiöser Praxis und traditioneller Glaubensvorstellungen, teilweise waren es nämlich außerreligiöse Elemente, die eine Bevölkerung an ihre Religion banden.

79 Paul Veyne: *Als unsere Welt christlich wurde (312-394). Aufstieg einer Sekte zur Weltmacht*, aus dem Französischen von Matthias Grässling, C.H. Beck: München 2009 (Paris 2007) = ders.: *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Albin Michel: Paris 2007.

80 Ebd., S. 115 f.

81 Ebd., S. 116.

Und damit schließt sich der Kreis: nämlich vom substantialistischen Religionsbegriff, dem Kern der Religion (dem Numinosen, dem Heiligen, dem Religiösen), zum funktionalistischen Religionsbegriff (seiner phänomenologischen und gesellschaftlichen Ausprägung mit allen funktionalen Elementen einschließlich der politischen Macht) und schließlich, durch Säkularisierung und Bedeutungsverlust der Religion, wieder zurück zum eigentlichen „Wesenskern“ des Religiösen, nämlich der individuellen Begegnung mit einer letzten „heiligen“ und „heilsamen“ Wirklichkeit, die dem Menschen Leben Hoffnung, Sinn und Ziel verleiht.

Die Entstehung von Religionen darf also als Antwortversuch auf die Grundfragen des Menschen nach dem Woher, Wozu und Warum und auf seine ihn bedrängende Sinnoffenheit und ihn zuweilen bedrohende Sinnlosigkeit verstanden werden. Religionen sind Sinngebungen und Deutungsversuche des menschlichen Daseins und der weltlichen und geschichtlichen Rätsel; sie sind Sinnangebote, die meist nicht im Diesseits gesucht, sondern im Blick auf Jenseitiges (d.h. unsere unmittelbare Vorfindlichkeit Transzendierendes) erhofft werden. Religionen wollen eine Antwort auf den Wunsch des Menschen sein, sich im Ganzen der Wirklichkeit zu verankern und darin geborgen zu wissen.

Die Frage nach der Entstehung des Islams ist eine historische Frage. Als solche berührt sie auch die Frage nach dem Wesen von Geschichte und Geschichtswissenschaft. Deshalb möchte ich, bevor ich mich dem eigentlichen Thema zuwende, die Voraussetzungen für geschichtliches Forschen klären und fragen: Was ist Geschichte? Und was Geschichtswissenschaft? Wie erhalten wir Zugang zu historischen Fakten? Was ist geschichtliche Wahrheit? Wie haben wir die Arbeit von Historikern zu bewerten, die ihre je eigenen Perspektiven und Methoden in ihre Forschung einbringen? Und wie gehen wir mit den Quellen um, aus denen wir Geschichte herauszufiltern versuchen? Gerade um die Quellen zu würdigen und zu werten, denen wir die Entstehungsgeschichte des Islams zu verdanken haben, bedarf es also zunächst einer allgemeinen Bestandsaufnahme dessen, was wir unter Geschichte und Historizität zu verstehen haben und was Geschichtswissenschaft und historische Wahrheitsfindung überhaupt zu leisten imstande sind. Ein besonderes Augenmerk sollte dabei dem Unterschied zwischen antiker, orientalischer, religiöser Historiographie einerseits und moderner, abendländischer, säkularer Geschichtsschreibung andererseits gewidmet werden.

a Geschichten und Geschichte

„All history is created!“ Mit diesem axiomatisch anmutenden Satz beginnt Marc Zvi Brettler sein Buch *The Creation of History in Ancient Israel*.¹ Und er bezieht sich damit keineswegs nur auf die religiöse Geschichte Israels oder des Alten Testaments, sondern auf alle Geschichte. Geschichte will erschaffen, will erzählt werden. Nicht erzählte Geschichte geht verloren. Nicht umsonst hat das Wort *Geschichte* im Deutschen (wie *histoire* im Französischen) eine doppelte Bedeutung. Diese Doppelbedeutung wird auch im Englischen einleuchtend veranschaulicht durch das etymologisch miteinander verwandte Wortpaar *story* und *history*. Ohne Geschichten keine Geschichte.

1 Marc Zvi Brettler: *The Creation of History in Ancient Israel*, Routledge: London and New York: 1995, S. 1.

Geschichte ist nicht, wie wir manchmal zu glauben geneigt sein mögen, die Aneinanderreihung von gesicherten Daten und Fakten, sondern im Erzählen entstehende Vergangenheit, die vom Standpunkt der Gegenwart entworfen und rezipiert wird. „Geschichten und Geschichte wachsen und wechseln im Entstehn!“ hat schon Theodor Fontane gedichtet.² Nach Jens Schröter ist Geschichte „als die kreative Aneignung der Vergangenheit zu verstehen“, weshalb ihr immer auch ein „fiktionales“ oder „poetisches“ Moment anhaftet.³ Geschichte ist im Wesentlichen eine die Vergangenheit darstellende Erzählung.⁴ Die Grenzen zwischen Geschichte und Dichtung sind fließend. „Die poetische, auf historischer Einbildungskraft beruhende Dimension von Geschichtsdarstellungen macht darauf aufmerksam, dass zwischen historischer und literarischer Erzählung, zwischen Geschichtsschreibung und Dichtung, keine scharfen Grenzen zu ziehen sind, sondern beide an einem gemeinsamen Bereich partizipieren“, meint Eve-Marie Becker.⁵ Geschichte entsteht im Spannungsverhältnis zwischen Ereignis und Erzählung, so Becker. Ihr zufolge bewegen wir uns bei der Frage nach den Anfängen der literarischen Gattung „Historiographie“ nicht nur zwischen Ereignis und Erzählung, sondern auch zwischen Mythos und Geschichte beziehungsweise zwischen „Mythographie“ und „Historiographie“.⁶ Mythen, zu verstehen als die überlieferten und ins kollektive Unterbewusstsein eingegangenen Geschichten und Erinnerungen an Tragödien und Heldentaten der Ahnen eines Volkes, liefern den Urstoff, aus dem Geschichte entsteht.

Menschen haben sich schon immer Geschichten erzählt; aber ein Geschichtsbewusstsein dürfte sich erst allmählich herausgebildet haben. Geschichtsbewusstsein ist vermutlich erst als Folge eines ethnischen Identitätsbedürfnisses entstanden, vor allem dann, wenn diese Identität bedroht wurde und der Vergewisserung bedurfte. Das Alte Testament beispielsweise enthält zahlreiche Aufforderungen, „sich zu erinnern“. Diese Aufforderungen wurden offenbar gerade deshalb notwendig, weil die zu Erinnernden Ereignisse Gefahr liefen, in Vergessenheit zu geraten. Die alttestamentliche Geschichtsschreibung, meint Markus Witte, „erwächst aus der Erfahrung der Infragestellung und des Zusammenbruchs staatlicher und kultischer Ordnungen“. Witte bezieht sich dabei vor allem auf die Krise der Auflösung des jüdischen Staates, der Wegführungen Israels und seines Exils in Babylon.

2 Theodor Fontane, Gedicht „Geschichtsschreibung“.

3 Jens Schröter: „Lukas als Historiograph. Das lukanische Doppelwerk und die Entdeckung der christlichen Heilsgeschichte“, in: Eve-Marie Becker (Hg.): *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Bd. 129), Walter de Gruyter: Berlin/New York 2005, S. (237-262) 248.

4 Originaltext: „A narrative that presents a past“; Marc Zvi Brettler: *The Creation of History*, a. a. O., S. 12.

5 Schröter, „Lukas als Historiograph“, a. a. O., S. 249.

6 Eve-Marie Becker: „Historiographieforschung und Evangelienforschung“, in: dies. (Hg.): *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Bd. 129), Walter de Gruyter: Berlin/New York 2005, S. (1-17) 5 f.

„Nicht die Gründung des Staates und des Tempels sind der entscheidende Impuls für die Entstehung der Geschichtsschreibung in Israel und Juda, sondern die Notwendigkeit, Staat und Tempel als wesentliche Merkmale der eigenen kollektiven Identität angesichts ihres bereits eingetretenen oder drohenden Verlustes zu legitimieren.“⁷ Nach Witte ergibt sich aus archäologischen, kulturgeschichtlichen und literaturgeschichtlichen Befunden, „dass die Anfänge der Geschichtsschreibung in Israel und Juda in die Epoche vom 8. bis zum 6. Jahrhundert v. Chr. datiert werden;“⁸ – also in die vorexilische bis nachexilische Zeit.

Allerdings müssen wir die alttestamentarische Historiographie – und das dürfte für jede Art antiker orientalischer Geschichtsschreibung typisch sein – von einer modernen Geschichtsauffassung deutlich unterscheiden, weil alttestamentliche Autoren das ihnen überlieferte Material nicht im Sinne moderner Geschichtswissenschaft kritisch sichten. Sie stellen nicht die Frage nach der Zuverlässigkeit der Quellen, fragen nicht nach dem Unterschied zwischen gesicherten und nicht gesicherten Fakten und unterscheiden auch kaum zwischen historischer Literatur und fiktionaler Literatur.

Vor allem aber fehlt der alttestamentlichen Geschichtsliteratur ein sein Werk reflektierender Autor, der sich und dem Leser Rechenschaft gibt über sein Tun und die Art seiner Vorgehensweise. Vielmehr tritt der meist ungenannte Geschichtsschreiber gänzlich hinter seinem Werk zurück, ohne selbst in Erscheinung zu treten. Dass es diese kritische Selbstreflexion im Alten Testament nicht gibt, dürfte m.E. in erster Linie mit der uneingeschränkten Autorität der Ahnen und der nicht zu hinterfragenden Bedeutung des überlieferten Traditionsgutes zu tun haben; wird doch heute noch in zahlreichen Kulturen – vor allem dann, wenn sie noch keine Schriftsprache kennen – dem von ihren Ahnen überlieferten Gut eine absolute Autorität zugesprochen, die nicht in Frage zu stellen und in Zweifel zu ziehen ist.

Aber gerade die hier angedeutete Abwesenheit einer auktorialen Selbstreflexion unterscheidet die alttestamentliche – und mit ihr wohl die gesamte orientalische Geschichtsschreibung – grundlegend von moderner Historiographie, wie sie uns offenbar zum ersten Mal in der griechischen Geschichtsschreibung begegnet:

b Orientalische versus griechische Geschichtsschreibung

Die Selbstreflexion des Historikers zeigt sich bei mehreren griechischen Geschichtsschreibern. Beispielsweise begründet Hekataios von Milet (ca. 560–ca. 480 v. Chr.) sein Tun wie folgt: „Dieses schreibe ich, wie es mir wahr zu sein scheint. Denn die Geschichten der

7 Markus Witte: „Von den Anfängen der Geschichtswerke im Alten Testament“, in: Eve-Marie Becker (Hg.): *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Bd. 129), Walter de Gruyter: Berlin/New York 2005, S. (53-81) 74.

8 Ebd., S. 75.

Griechen sind, wie sie sich mir darstellen, vielerlei und lächerlich.“⁹ Herodot (490/480–ca. 424 v. Chr.) wiederum verlacht Hekataios, obwohl dieser zu den Großvätern der Geschichtsschreibung gehört, und kann dies freilich nur deshalb tun, weil er in eine kritische Distanz zu seinen Vorgängern getreten ist.¹⁰ Aleida Assmann, die Tochter des Neutestamentlers Günther Bornkamm, weist darauf hin, dass Herodot in einem Eingangssatz „sein eigenes Geschichtswerk als ‚Historiai‘ bezeichnet, was so viel heißt wie ‚kritische Nachforschungen‘“. Herodot reflektiere nicht nur die historischen Quellen vor ihm, sondern auch seine eigene Historiographie, die er nach eigener Aussage vor allem deshalb schreibt, „damit bei der Nachwelt nicht in Vergessenheit gerate, was unter Menschen einst geschehen ist“.¹¹

Wesentlich in diesem Zusammenhang ist nach Eberhard Blum nicht, welcher Methoden sich der griechische Historiker im Einzelnen bediente, sondern „allein der Umstand, dass der Verfasser auf der einen Seite sich selbst als Subjekt präsentiert, das in einer urteilenden Distanz zu seinem Gegenstand steht und mit seinem Wahrheitsanspruch zugleich Verantwortung für seine Darstellung übernimmt. Auf der anderen Seite räumt er damit auch seinen Rezipienten grundsätzlich eine entsprechende urteilende Distanz ein, freilich nicht allein dem Stoff gegenüber, sondern auch gegenüber dessen Darstellung durch den Autor.“¹²

Gegenüber dieser griechischen Selbstreflexion, sagt Blum, „ist es das israelitische Modell, das so etwas wie den ‚Regelfall‘ traditionellen Erzählens – nicht allein im Alten Orient – repräsentiert.“¹³ Und Hubert Cancik bemerkt im Hinblick auf die biblische Geschichtsschreibung: „Es fehlt nicht nur diese Reflexion, sondern auch jegliche Voraussetzung dazu.“¹⁴ Die Voraussetzung fehlt, weil der orientalische Autor weder in Distanz zu sich selbst noch zum überlieferten Gut zu treten vermag. Für Blum wird dieser „triviale Befund“ zwar „partiell und gelegentlich notiert, aber selten in seinen Konsequenzen voll bedacht“. Und diese Konsequenz sieht für ihn so aus: „Zugleich impliziert dieses Zurücktreten des Autors hinter bzw. in seinen Text dessen ‚unmittelbaren‘ Geltungsanspruch, der sich eben nicht über das vorgeschaltete urteilende Subjekt des Erzählers vermittelt präsentiert.“ Das heißt nichts anderes, als dass in biblischer wie generell orientalischer bzw. nicht-griechischer Historiographie der Text einen absoluten Wahrheitsanspruch impliziert,

9 Zitiert nach: Erhard Blum: „Historiographie oder Dichtung? Zur Eigenart alttestamentlicher Geschichtsüberlieferung“, in: Erhard Blum, William Johnstone, Christoph Marksches (Hg.): *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch* (Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne anlässlich des 100. Geburtstages Gerhard von Rads [1901-1971], Heidelberg, 18-21. Oktober 2001), Lit Verlag: Münster 2005, s. (66-86) 70.

10 Vgl. bspw.: Herodot: *The Histories*, Book 4, Chapter 36.

11 Aleida Assmann: „Geschichte und Gedächtnis: Drei Formen von Geschichtsschreibung“, in: Blum, Johnstone, Marksches (Hg.): *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch*, a. a. O., s. (175-197) 177.

12 Blum: „Historiographie oder Dichtung?“, a. a. O., S. 71.

13 Ebd., S. 74.

14 H[ubert] Cancik, „Mythische und historische Wahrheit. Interpretationen zu Texten der hethitischen, biblischen und griechischen Historiographie“, in: *Stuttgarter Bibelstudien* 48: Stuttgart 1970, S. 130.

der dem Leser absolutes Einverständnis abfordert. Hier dürfte die Ursache zu suchen sein für die den heiligen religiösen Texten so oft zugesprochenen Unfehlbarkeitsansprüche.

Warum aber unterscheidet sich die griechische Geschichtsschreibung so grundsätzlich von der nahöstlichen Geschichtsschreibung? Eine plausible Antwort darauf gibt Baruch Halpern.¹⁵ „Near Eastern historiography continues in the tradition of the Iron Age down into the Persian period“, meint Halpern.¹⁶ Demnach sei es allein dem jeweiligen König vorbehalten gewesen, für seine eigenen Geschichtsaufzeichnungen zu sorgen und diese zu verantworten. Alle weiteren geschichtlichen Überlieferungen konstituierten hingegen den gemeinschaftlichen Besitz des anonymen Volkes, oder genauer: einer des Lesens kundigen Klasse. „All other historiography is the common property of an anonymous (probably courtly) elite.“¹⁷ Überlieferte Geschichte und Geschichten sind nicht als Produkt eines einzelnen Autors, sondern als Allgemeingut zu begreifen, weshalb diese Allgemeinheit auch nicht in eine kritische Distanz zu diesem Überlieferungsgut treten kann, ohne sich selbst und seine eigene ethnische Identität zu verleugnen.

Anders hingegen der griechische Ansatz. Das Griechenland des 6. und 5. Jahrhunderts v. Chr. war keine absolute Monarchie oder sonstige Diktatur, sondern ein Stadtstaat, in dem andere Regierungsformen wie Oligarchien und Demokratien abwechselten. „The Greek world remained fragmented“, sagt Halpern und erläutert:

Greek society was individuated ... It was also fragmented across political fault lines, inside the city-state. And, lying as it did on the periphery of world empires, it was also fragmented sub-regionally – such that neighboring city-states competed with one another by choosing different allies abroad. As a result, in an age of individuation on the peripheries, there developed a tradition of citing evidence, and of engaging in conversation with predecessors. This quickly developed into a conversation about method, about how one could analyse the past responsibly, as in the cases of Herodotos, who denies the veracity of some stories retailed to him, and much more extensively, Thucydides.¹⁸

Die Fragmentierung und Individualisierung der griechischen Gesellschaft und Politik erlaubte es dem griechischen Historiker, sich von seinen Vorgängern zu distanzieren; aber kraft dieser Distanz erlaubte er auch indirekt seinen Lesern, sich wiederum von seinem eigenen Werk zu distanzieren. Weder die eigene Geschichtsschreibung noch die der Vorgänger galt als sakrosankt, sondern blieb grundsätzlich hinterfragbar und revidierbar.

Orientalisch-biblische Historiographie nahm zwar auch divergierende Traditionen auf, ging aber ganz anders mit ihnen um. Entweder wurden die unterschiedlichen Überlieferungen nebeneinander stehen gelassen oder man korrigierte sie mehr oder weniger unbewusst in dem Bemühen, sie zu harmonisieren. Aber man distanzierte sich nicht von

15 Baruch Halpern: „Biblical versus Greek Historiography: A Comparison“, in: Blum, Johnstone, Marksches (Hg.): *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch*, a. a. O., S. 101-127.

16 Ebd., S. 118.

17 Ebd.

18 Ebd., S. 119.

ihnen! Baruch Halpern kontrastiert den griechischen Ansatz mit der biblischen Herangehensweise: „Chronicles, for example, does not debate points of method over against Samuel and Kings, the text with which it principally engages and corrects. Probably, this represents a continuation of the Near Eastern elite tradition of silent correction ...“¹⁹

Die altgriechische Geschichtsschreibung, die – im Gegensatz zur orientalischen Beschäftigung mit eigenen Traditionen – recht kritisch mit älteren Quellen umging und die auch über ihr eigenes Tun reflektiert, hat die Voraussetzungen für eine künftige Geschichtswissenschaft geschaffen, die sich fortan am griechischen Standard zu messen hatte und die nicht ohne Glaubwürdigkeitsverlust hinter diesen Standard zurückgehen durfte. Um dies deutlich zu machen, mag ein kursorischer Überblick über die weitere Entwicklung der Geschichtswissenschaft nützlich sein:

c Geschichte der Geschichte

Geschichte wurde immer schon aus „gutem Grund“ betrieben. Weil griechische Historiker ihre Absichten offenlegten, wissen wir etwas über ihre Beweggründe. Burkhard Meissner²⁰ sieht diese Beweggründe u.a. in der Aufarbeitung von Krieg und Konflikt, in der Erklärung von Zusammenhängen, in der Erinnerung und dem Andenken, in der Kritik des Geschehenen und in der Handlungsorientierung für zukünftiges Verhalten. Vor allem aber soll die Größe Griechenlands herausgestellt werden. „Geschichtswerke werden in Griechenland gemacht, um zu bestimmen, was griechisch ist, wie es um Griechenland steht, und um Geltung in der griechischen Welt zu gewinnen.“²¹ Geschichtsschreibung dient vor allem der ethnischen Identitätsfindung.

Geschichtsschreibung hatte fast immer auch eine ideologische, ja moralische Komponente. Davon hat sich die historische Wissenschaft nur in Ausnahmen lösen können. Über weite Strecken ging es vor allem darum, Gottes Wirken in dieser Welt aufzuzeigen. Das galt nicht nur für biblische und christliche Geschichtsschreiber, sondern auch für jüdische, griechische oder römische Historiker. „In medieval and early modern times“, so Richard John Evans in seinem bemerkenswerten Buch „In Defense of History“, „many historians saw their function as chronicling the working out of God’s purposes in the world. Things

19 Ebd.

20 Burkhard Meissner: „Anfänge und frühe Entwicklungen der griechischen Historiographie“, in: Eve-Marie Becker (Hg.): *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Bd. 129), Walter de Gruyter: Berlin/New York 2005, S. 83-109.

21 Ebd., S. 107.

happened, ultimately, because God willed them to happen; human history was the playground of supernatural forces of good and evil.“²²

Dies dürfte für praktisch alle Geschichtsschreibung bis zur Aufklärung gelten. Die rationalistischen Historiker der Aufklärung versuchten zwar nicht mehr, Gottes Wirken in der Geschichte zu erkennen, doch auch sie gaben ihrem Tun immer noch einen moralischen Zweck. „They still thought of their work as a species of moral illustration“, urteilt Evans.²³ Anders in der Zeit der Romantik. Hier ging es den Historikern, nach Evans, nicht mehr darum zu moralisieren, sondern eher darum, Geschichte zu bewahren, weil sie fremdartig und vergangen ist und gerade deshalb erhalten werden muss.

Einer der vornehmsten Vertreter der romantischen Geschichtsschreibung war Franz Leopold Ranke (1795–1886, ab 1865 von Ranke), zugleich einer der – wenn nicht *der* – Begründer der modernen Geschichtswissenschaft. Er etablierte die historische Wissenschaft als eigenständige Disziplin neben Philosophie und Literatur. Seine historisch-kritische Methode im Umgang mit Quellen, auch als *Historismus* bekannt, sollte wegweisend für die historische Wissenschaft des nachfolgenden Jahrhunderts werden. Dieses Wissenschaftskonzept mit seinem quellenkritischen Ansatz ging davon aus, nur das als historisch zu betrachten, was sich aufgrund sorgfältig geprüfter, zuverlässiger Quellen als objektiv gesicherte Fakten herausstellte. Von Rankes Bestreben, Historie auf objektive Daten und Fakten zu reduzieren, entsprang seinem anerkennenswerten Wunsch, Vergangenheit nur zu beschreiben, statt über sie zu richten oder sie vom Sockel der Gegenwart zu bewerten. Historische Wissenschaft, so glaubte er, habe keine ideologisierende oder moralisierende Aufgabe, sondern müsse lediglich aufzeigen, „wie es eigentlich gewesen“²⁴ – eine auch unter englischsprachigen Historikern allseits berühmt gewordene Formulierung. Von Ranke war davon überzeugt, dass die Vergangenheit nicht von der Gegenwart her beurteilt (und verurteilt), sondern allein aus der Sicht ihrer eigenen zeitgenössischen Standards bewertet werden dürfe.

Sowohl von Rankes vermeintliche Neutralität und Unparteilichkeit als auch sein kritischer Umgang mit Quellen haben ihn zum Maßstab und Vorbild ganzer Historiker-Generationen gemacht. „Wie kaum ein anderer Historiker der Neuzeit hat Rankes historiographisches Werk die Entwicklung der modernen wissenschaftlichen Geschichtsschreibung beeinflusst, weit über die nationalen Grenzen Deutschlands hinaus“, schreibt Wolfgang Justin Mommsen (1930–2004). „Er nimmt bis heute einen festen, und unbestreitbar bedeutsamen Platz in der Geschichte der Geschichtsschreibung ein, und dies ganz unabhängig von der Frage,

22 Richard J. Evans: *In Defense of History*, W.W. Norton & Company, Inc.: New York 1997/1999, S. 13.

23 Ebd.

24 Wörtlich schrieb von Ranke: „Man hat der Historie das Amt, die Vergangenheit zu richten, die Mitwelt zum Nutzen zukünftiger Jahre zu belehren, beigemessen: so hoher Aemter unterwindet sich gegenwärtiger Versuch nicht: er will bloß zeigen, wie es eigentlich gewesen.“ Quelle: Leopold von Ranke: *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*, Verlag von Duncker & Humblot: Leipzig 31885, s. VII.

wie seine historiographische Position aus heutiger Sicht bewertet wird.²⁵ Dokumente mussten fortan sorgfältig auf ihre Originalität und Unverfälschtheit geprüft und möglichst von anderen Quellen untermauert werden, bevor man die in ihren Aufzeichnungen beschriebenen Ereignisse als „Fakten“ akzeptierte.

Seit von Ranke gilt es als die erste Aufgabe eines Historikers, die Dokumente der zu betrachtenden Zeit sorgfältig zu sichten, auf ihre Authentizität und Zuverlässigkeit hin zu prüfen und sie zum Ausgangspunkt seiner Darstellungen zu machen. „In vielen Ländern entwickelte sich um diesen neuartigen, auf die Archivüberlieferung konzentrierten Tatsachenblick ein Ranke-Kult.“²⁶ Allerdings wird von Ranke wegen dieses Fokusses auf die originalen Dokumente heute auch kritisiert, weil diese Dokumentenlage fast immer nur die offizielle Politik reflektiert. „Ranke stützte seine Geschichtsschreibung vor allem auf offizielle Dokumente und gelangte dadurch zur Beurteilung vom jeweiligen Regierungsstandpunkt aus. Er beschränkte sich auf diejenigen Mächte, die sich behaupteten; die widerstrebenden kommen nicht in den Blick. Bei aller Quellennähe sind Rankes Werke Querschnitte, keine Analysen.“²⁷

Dank von Rankes kritischer Behandlung der Quellen gilt heute nicht mehr das Prinzip, wonach der den Ereignissen am nächsten stehende Zeuge als der zuverlässigste gilt, wissen wir doch, wie sehr gerade auch zeitgenössische Autoren ihre eigene Gegenwart und sogar ihre Autobiographie zu ihren Gunsten verfärbten und dass es außerdem zu allen Zeiten Personen gab, die wissentliche Fälschungen produzierten – man denke hier etwa an die Hitler-Tagebücher, denen Historiker ebenso wie das deutsche *Stern*-Magazin aufgesessen sind. Nach Evans wimmelt es im Mittelalter nur so von Fälschungen, es gibt sie aber auch zuhauf in Publikationen, die sich mit dem Ersten und Zweiten Weltkrieg befassen.²⁸ Umso mehr schien es geboten, kritisch mit Quellen und alten Dokumenten umzugehen, um die „nackten Fakten“ hervorzukehren.

Seit von Ranke galt denn auch die deutliche Unterscheidung zwischen der möglichst genauen Darstellung historischer Ereignisse einerseits und ihrer bewertenden Deutung andererseits. Während es von Ranke selbst vor allem um die Erforschung einer gesicherten Faktenlage ging, betrachteten andere Wissenschaftler, wie der Brite George Macaulay Trevelyan (1876–1962) diese Geschichtsauffassung als zu eng geführt und sahen erst in der analysierenden, deutenden und bewertenden Darstellung die eigentliche Leistung des Historikers. Ursachen und Beweggründe für Kriege, Krisen und Revolutionen könnten nicht an bloßen Fakten abgelesen, sondern müssten erst durch sorgfältige und urteilsfähige

25 Wolfgang J. Mommsen (Hg.): *Leopold von Ranke und die moderne Geschichtswissenschaft*, Klett-Cotta Verlag: Stuttgart 1988, S. 7.

26 Lutz Raphael: *Geschichtswissenschaft im Zeitalter der Extreme. Theorien, Methoden und Tendenzen von 1900 bis zur Gegenwart*, Verlag C.H. Beck: München 2003, S. 67.

27 Christoph Frhr. von Maltzahn: „Leopold von Ranke“, in: Rüdiger vom Bruch und Rainer A. Müller (Hg.): *Historikerlexikon. Von der Antike bis zum 20. Jahrhundert* (Beck'sche Reihe), C.H. Beck: München 1991, S. 249.

28 Evans: *In Defense of History*, a. a. O., S. 16.

analytische Interpretationen hervorgekehrt werden. Die beste Deutung der Ereignisse würde derjenige Historiker geben, der, „having discovered and weighed all the important evidence available, has the largest grasp of intellect, the warmest human sympathy, the highest imaginative power“.²⁹ Geschichte sei mehr als Faktensammlung, sondern die Kombination von zuverlässiger Datenerhebung und einer deutenden Bewertung der gewonnenen Fakten. „Die Verknüpfung von historischem Material und interpretierender Darstellung ... ist somit ein für jede Geschichtsdarstellung konstitutives Merkmal“, sagt Jens Schröter.³⁰ Wir haben es hier also mit einem Verständnis zu tun, das Geschichte nicht bloß als Zusammentragen von Ereignissen und Fakten versteht, sondern als sinngebende Darstellung über die Zusammenhänge von Ursachen und Wirkungen.

Trevelyan war, wie von Ranke und die meisten anderen seiner Vorgänger und zeitgenössischen Kollegen, ein Historiker der Nationalstaaten und der Nationalpolitik. Als solcher gehörte auch er noch zu denen, die bis zum Ende des 19. Jahrhunderts Geschichte vorwiegend als Staats-, Ereignis- und Herrschergeschichte begriffen. Erst der Leipziger Karl Gotthart Lamprecht (1865–1915) mischte die Geschichtswissenschaft tüchtig auf, indem er den „Methodenstreit der Geschichtswissenschaft“ entfachte und gegen von Ranke argumentierte, dass es nicht so sehr darauf ankomme, wie es gewesen, sondern darauf, „wie es geworden sei“. Damit bezog er sich auf die kultur- und wirtschaftsgeschichtlichen Hintergründe geschichtlicher Ereignisse, die für ihn größere Bedeutung hatten als Politik- und Personengeschichte. Während sich Lamprecht in Deutschland die Rankianer und Neu-Rankianer zu seinen Gegnern machte, erhielt er in den USA Unterstützer von einer neuen Generation von Historikern, die eine „new history“ begründeten, indem sie sich mehr der Soziologie, Ökologie und Kulturgeschichte zuwandten statt immer nur auf offizielle Politik, Kriegsentwicklungen und den Nationalstaat zu blicken. Nach Evans³¹ waren es vor allem Charles Austin Beard (1874–1948) und Carl Lotus Becker (1873–1945), die mehr denn je die jeweiligen wirtschaftlichen Interessen hervorhoben. So suchte Beard in seinem Werk *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States*³² aufzuzeigen, dass die amerikanische Verfassung nicht, wie viele US-Amerikaner glaubten, nur von hehren demokratischen Motiven, sondern von den wirtschaftlichen Interessen einer kleinen Elitegruppe geleitet war. Geschichte, so kristallisierte sich heraus, hing immer weniger von den bloßen politischen Fakten als von deren korrekten gesellschaftlichen, soziologischen Deutung ab.

Die Rankeanische Betrachtungsweise einer vermeintlich objektiven, von Ereignissen und Fakten bestimmten Geschichtsschreibung geriet im Laufe des 20. Jahrhundert immer mehr in Misskredit, als sich herausstellte, dass es gerade im Hinblick auf die Interpretation des Ersten Weltkrieges sehr unterschiedliche Deutungen gab, je nachdem, auf welcher Seite

29 Zitiert nach Evans: *In Defense of History*, a. a. O., S. 21 f.

30 Schröter: „Lukas als Historiograph“, a. a. O., S. 250.

31 Evans: *In Defense of History*, a. a. O., S. 23.

32 Charles Beard: *Eine ökonomische Interpretation der amerikanischen Verfassung*, Suhrkamp: Frankfurt/Main 1974.

der Kriegskontrahenten sich die Historiker befanden. „Professional historians in every country rushed into print with elaborate defenses of the war aims of their own governments and denunciations of other Great Powers for having begun the conflict.“³³

Dabei gerieten nicht nur die historischen Interpretationen, sondern auch die ihnen zugrunde liegenden „Fakten“ zunehmend in den Verdacht, je nach Stoßrichtung der Argumentation selektiert, zurechtgebogen und der gewünschten Deutung dienstbar gemacht worden zu sein. „Substantial collections of documents on the origins of the war were produced with all the usual scholarly paraphernalia and edited by reputable professionals, but on principles of selection that seemed manifestly biased to colleagues in other countries.“³⁴ Gerade die deutschen Geschichtswissenschaftler, die den angelsächsischen Historikern lange Zeit als Vorbild dienten, gerieten in den Verdacht unsachgemäßer Subjektivität zur Bestätigung eigener Vorurteile. Für Trevelyan konstituierte die militärische Kapitulation der Deutschen darum zugleich auch die Niederlage der deutschen Geschichtswissenschaft.³⁵

In der Tat: die politischen und militärischen Krisen des 20. Jahrhunderts gingen mit einer existentiellen Krise der Geschichtswissenschaften einher, welche sich von einer idealisierten historischen Objektivität verabschieden musste. Albert Einsteins Relativitätstheorie des frühen 20. Jahrhunderts tat ihr Übriges, nicht nur den Naturwissenschaftlern, sondern auch den Historikern ins Stammbuch zu schreiben, dass alle menschlichen Betrachtungsweisen stets vom relativen Standpunkt des jeweiligen Beobachters abhängen. Eine objektive Sichtweise und reduzierte Geschichtsauffassung erschien weder möglich noch in der Tat wünschenswert. Geschichte wird immer aus der Gegenwartsperspektive und stets mit einer Absicht betrieben.

„History“, schrieb Michael Joseph Oakeshott (1901–1990) 1933, „is the historian’s experience. It is ‘made’ by nobody save the historian: *to write history is the only way of making it*.“³⁶ Alle Geschichte sei zeitgenössische Geschichte, schrieb der Italiener Benedetto Croce (1866–1952) im Jahr 1941,³⁷ und mit „zeitgenössisch“ meinte er die Zeit des Historikers, in der die vergangenen Ereignisse nachwirken und nachempfunden werden.³⁸ Robin George Collingwood (1889–1943) resümierte in seinem posthum veröffentlichten Opus (=1946): „History is the re-enactment of past thought in the historian’s own mind.“³⁹ Und 1955 war

33 Evans: *In Defense of History*, a. a. O., S. 24.

34 Ebd.

35 Ebd.

36 Michael Oakeshott: *Experience and Its Modes*, Cambridge University Press: Cambridge 1933, S. 99. (Hervorhebung durch mich)

37 Benedetto Croce: *History as the Story of Liberty*, George Allan & Unwin.: London 1941, S. 19.

38 Wörtlich schrieb Croce: „The practical requirements which underlie every historical judgment give to all history the character of ‘contemporary history,’ because, however remote in time events thus recounted may seem to be, the history in reality refers to present needs and present situations wherein those events vibrate.“

39 R[obin] G[eorge] Collingwood: *The Idea of History*, Oxford University Press: Oxford/New York [1946]. 1993, S. 215.

es Geoffrey Barraclough (1908–1984), der schlussfolgerte: „The history we read, though based on facts, is, strictly speaking, not factual at all, but a series of accepted judgments.“⁴⁰

Ein Sonderfall ist es, wenn der Historiker zugleich einer der zeitgenössischen politischen Akteure ist. Winston Churchill war so ein Fall. Sein monumentales Werk über den 2. Weltkrieg war zugleich ein Vermächtnis seiner eigenen politischen Leistung. Er war sowohl Politiker einer dramatischen Zeit als auch deren Historiker. „History will be kind to me“, soll er gesagt haben, „for I intend to write it.“⁴¹ Die Flut autobiographischer Bücher ehemaliger Politiker dürfte u.a. den Zweck haben, den eigenen Platz in der Geschichte besonders wohlwollend zu beschreiben.

In einer kleinen „Geschichte der Geschichte“ wie dieser sollte m.E. der international wenig beachtete Theodor Lessing (1872–1933) nicht fehlen, ein deutsch-jüdischer Philosoph, der, seiner Zeit weit voraus, schon 1921 das Buch *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* herausgab, in dem er dem Geschichtsverständnis von Rankes eine gehörige Abfuhr erteilte und ein konstruktivistisches Geschichtsverständnis propagierte: „Geschichtsschreibung sagt nicht mehr platt-zuversichtlich: ‚So war es!‘, aber sie sagt reinen Gewissens und stolz fordernd: ‚So soll es gewesen sein.“⁴² Er erläutert: „Wir sehen eine Geschichtswissenschaft voraus, die nichts mehr ist und nichts mehr sein will als ewige Gegenwart und alles Vergangene nur noch begreift als einen Mythos, den das immergegenwärtige Leben mit seinem Blute beseelt, wie Odysseus die Schatten der Unterwelt.“⁴³

Die Vergangenheit, so Theodor Lessing, sei nichts als Gegenwart, ähnlich „wie die ganz leuchtende Welt der Farben in nichts versinken müsste, wenn kein Auge da wäre, um zu sehen“.⁴⁴ Geschichte sei nicht die bloße Feststellung individueller Geschehnisse („sonst würde jedes Tier Geschichte besitzen“), sondern immer Geschichtsschreibung, und das heißt für ihn vor allem: Sinnstiftung.⁴⁵ „Geschichte ist immer werdende, immer entstehende zeitliche Wirklichkeit.“⁴⁶ „Geschichte ist Gedanke, mittels dessen der Mensch sich aus Natur erhebt.“⁴⁷ Gewiss, Geschichte werde verstanden als Inhalt und Gegenstand der Geschichtsschreibung, aber vor allem als eine ordnende, beurteilende, wertgebende und sinnstiftende Geschichtsschreibung, deren Subjektivität sich der Historiker aber gleichwohl

40 Geoffrey Barraclough: *History in a Changing World*, Basil Blackwell & Mott: London 1955, S. 14.

41 Tatsächlich hat Church diesen Ausspruch so nicht gemacht. Laut Wikiquote lautet das tatsächliche Zitat: „For my part, I consider that it will be found much better by all Parties to leave the past to history, especially as I propose to write that history.“ Speech in the House of Commons (Jan. 23, 1948); cited in *The Yearbook of Quotations* (2006), hrg. von Fred R. Shapiro, Yale University Press, S. 154.

42 Theodor Lessing: *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, Oscar Beck: München 1921, S. 179.

43 Ebd.

44 Ebd., S. 180.

45 Ebd., S. 6.

46 Ebd., S. 11.

47 Ebd., S. 216 f.

bewusst sein müsse. „Dabei wird sich denn zeigen, dass Einheit der Geschichte nirgendwo besteht, wenn nicht in dem Akte der Vereinheitlichung; – Wert der Geschichte nirgendwo, wenn nicht in dem Akte der Werthaltung. Sinn von Geschichte ist allein jener Sinn, den ich mir selber gebe, und geschichtliche Entwicklung ist die Entwicklung von Mir aus und zu Mir hin.“⁴⁸ Ereignisse an sich sind weder gut noch schlecht, weder positiv noch negativ. „Erst die Beurteilung gibt dem Geschehenen ein Wertprädikat.“⁴⁹ Darum kann Lessing sagen: „Geschichte ist Selbstbewusstsein des Menschengeschlechts.“⁵⁰ Geschichte ist vor allem „Geschichtsstiftung“. Geschichte ist niemals „das nüchterne Sicherinnern und Festhalten an Vergangenheit, sondern eine aller wissenschaftlichen Formulierung unzugängliche, geheimnisreiche, produktive Leistung der Phantasie, worin Erhaltungs- und Ausheilungswille, Wunscherfüllung, Sehnsucht oder Hoffnung sich bewähren.“⁵¹ Somit trete uns Geschichte in einer völlig neuen Bedeutung entgegen: „Nicht als eine Wirklichkeit, sondern als eine Verwirklichung. Nicht als Wissenschaft, sondern als Willenshaft.“⁵²

Theodor Lessing warnte davor, Geschichte mit der Wirklichkeit zu verwechseln. Geschichte ist – und müsse immer sein – illusionäre Umdeutung natürlichen Geschehens. Und diese Umdeutung beginne bereits mit der Feststellung des Geschehnisses, ja schon die Feststellung der Wirklichkeit überschreite das unmittelbare Erleben. „Wirklichkeit ist ein Gewebe, an welchem menschlicher Wille webt.“⁵³ Lessings beißende Kritik an den Historikern, die ihre eigenen Darstellungen für die Wirklichkeit halten, ist verbunden mit der Aufforderung, Geschichte als Wahrheitsfindung zu verstehen, nicht in dem Sinne, dass wir wissen könnten, was wirklich geschehen sei, sondern in dem Sinne, dass sie die Aufgabe zu erfüllen habe, „dem Leben des Menschen einen steigernden und fortzeugenden *Sinn* zu schaffen, also, wenn man so will: *der Wirklichkeit Wahrheit einzulügen*.“⁵⁴

d Edward Hallet Carr

Neben Lessing hat wohl kaum ein anderer Historiker die Folgen dieser geschichtsphilosophischen Entwicklung so konsequent bedacht und zugespitzt präsentiert wie Edward Hallet Carr (1892–1982). Die Vergangenheit erschließt sich uns nur im Lichte der Gegenwart,

48 Ebd., S. 10.

49 Ebd., S. 57.

50 Ebd., S. 78.

51 Ebd.

52 Ebd., S. 178.

53 Ebd., S. 111.

54 Ebd., S. 112. (Hervorhebung durch mich; den Hinweis auf dieses schöne Zitat verdanke ich dem Mainzer Semitisten/Islamwissenschaftler Manfred Kropp.

meinte Carr, Verfasser des 1961 veröffentlichten Klassikers *What is History?*⁵⁵, in dem er mit der Illusion von Geschichte als Faktenansammlung endgültig aufräumt. Carr ist entscheidend mitverantwortlich für den Paradigmenwechsel, der sich in Bezug auf das allgemeine Geschichtsverständnis im Laufe des 20. Jahrhunderts anbahnte, der durch Carr seine deutlichste Ausformung erfuhr und den Sara Japhet treffend so beschreibt:

The naïve, simplistic confidence in the “objectivity” of “facts” has given way to an ever-growing scepticism about the very possibility of producing any kind of reliable story. The relativistic aspect of any knowledge or interpretation, and the subjective viewpoint of any historian, have come to be recognized as inherent in the discipline.⁵⁶

Carr räumte vor allem mit dem „Fetischismus der Fakten“ und mit der Auffassung von Geschichte als einem Korpus gesicherter Tatsachen auf:

The nineteenth-century fetishism of facts was completed and justified by a fetishism of documents. The documents were the Ark of the Covenant in the temple of facts. The reverent historian approached them with bowed head and spoke of them in awed tones. If you find it in the documents, it is so. But what, when we get down to it, do these documents – the decrees, the treaties, the rent-rolls, the blue books, the official correspondence, the private letters and diaries – tell us? No document can tell us more than what the author of the document thought – what he thought had happened, what he thought ought to happen or would happen, or perhaps only what he wanted others to think he thought.⁵⁷

Carr zitierte den Journallisten Charles Prestwich Scott (1846-1932), der gesagt haben soll: „Facts are sacred, opinion is free“, und widerspricht dem energisch: „This clearly will not do.“⁵⁸ Fakten für sich selbst genommen, so Carr, seien bedeutungslos; erst der Historiker kann ihnen Bedeutung verleihen:

It used to be said that facts speak for themselves. This is, of course, untrue. The facts speak only when the historian calls on them: it is he who decides to which facts to give the floor, and in what order or context ... The belief in a hard core of historical facts existing objectively and independently of the interpretation of the historian is a preposterous fallacy, but one which is very hard to eradicate.⁵⁹

55 Edward Hallet Carr: *What is History?*, Macmillan/St. Martin's Press: London/New York 1961. 1962. Random House: New York 1961. 1967 = Edward Hallett Carr: *Was ist Geschichte?* (Urbanbücher 67), W.Kohlhammer: Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1963. 61981.

56 Sara Japhet: „Chronicles: a History“, in: Erhard Blum, William Johnstone, Christoph Markschies (Hg.): *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch*. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“ anlässlich des 100. Geburtstages Gerhard von Rads (1901-1971), Heidelberg, 18.-21. Oktober 2001, Lit Verlag: Münster 2005. S. (129-146) 144.

57 Carr: *What is History?*, a. a. O., S. 15 f.

58 Ebd., S. 7.

59 Ebd., S. 9 f.

Und so kommt Carr zu der Einsicht: „Of course, facts and documents are essential to the historian. But do not make a fetish of them. They do not by themselves constitute history.“⁶⁰ Carr räumt mit der Vorstellung auf, die Fakten lägen in Dokumenten und Inschriften offen zutage wie Fische auf des Fischhändlers Tisch, und kommentiert:

The facts are really not at all like fish on the fishmonger's slab. They are like fish swimming about in a vast and sometimes inaccessible ocean; and what the historian catches will depend, partly on chance, but mainly on what part of the ocean he chooses to fish in and what tackle he chooses to use – these two factors being, of course, determined by the kind of fish he wants to catch. By and large, the historian will get the kind of facts he wants. History means interpretation.⁶¹

Geschichte entsteht nach Carr erst im Zusammenspiel zwischen den zutage geförderten Fakten und ihrer Bedeutungsgebung durch den Historiker. „The historian without his facts is rootless and futile; the facts without their historian are dead and meaningless.“⁶²

Daraus ergibt sich für Carr eine wichtige Schlussfolgerung, die seither als Grundvoraussetzung jeglicher historischer Arbeit zu gelten hat. „When we take up a work of history, our first concern should be not with the facts but with the historian who wrote it.“⁶³ Und er empfiehlt: „Study the historian before you begin to study the facts.“⁶⁴ Dieser Satz ist zu Recht immer wieder zitiert worden.

Eine weitere Schlussfolgerung, die Carr aus diesen Erkenntnissen zieht, ist, dass die Vergangenheit immer nur durch die Augen der Gegenwart betrachtet wird und betrachtet werden kann. „We can view the past and achieve our understanding of the past, only through the eyes of the present. The historian is of his own age, and is bound to it by the condition of human existence ... The historian belongs not to the past, but to the present.“⁶⁵ Oder, in den Worten eines heutigen Historikers: „Geschichte ist Gegenwart historisch betrachtet.“⁶⁶

Der Historiker ist immer ein Kind seiner Zeit und damit seines historischen und gesellschaftlichen Umfeldes. Historiker schreiben nicht nur als Individuen, sondern als Mitglieder und Produkte ihrer sozialen Umgebung. Insofern sind historische Fakten immer zugleich auch als gesellschaftliche Tatsachen zu begreifen. Wenn wir also den Historiker und seine Fakten verstehen wollen, müssen wir sein soziales Umfeld verstehen, dem er angehört. Deshalb gilt nicht nur: „Study the historian before you study the facts“, sondern auch: „Study his historical and social environment.“⁶⁷ Und nur wem diese Zusammenhänge

60 Ebd., S. 20.

61 Ebd., S. 26.

62 Ebd., S. 35.

63 Ebd., S. 24.

64 Ebd., S. 26.

65 Ebd., S. 28 f.

66 Karam Khella: *Geschichte der Arabischen Völker. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Nikol Verlag: Hamburg 1988/2007, S. 327.

67 Carr: *What is History?*, a. a. O., S. 54.

bewusst sind, vermag am ehesten über seinen eigenen Schatten zu springen und in die Gedankenwelt der Vergangenheit einzutauchen:

I shall venture to believe that the historian who is most conscious of his own situation is also more capable of transcending it, and more capable of appreciating the essential nature of the differences between his own society and outlook and those of other periods and other countries, than the historian who loudly protests that he is an individual and not a social phenomenon.⁶⁸

Geschichte ist – nach Carr – sowohl das vergangene Geschehen selbst wie auch das Bemühen des Historikers, dieses vergangene Geschehen zu beschreiben und zu verstehen. Es ist aber in jedem Fall das Zusammenspiel von beidem. Geschichte „is a continuous process of interaction between the historian and his facts, an unending dialogue between the present and the past“.⁶⁹ Aber Geschichte ist noch mehr als die Interaktion zwischen dem Historiker und seinen Fakten, sondern wesentlich der Dialog „between the society of today and the society of yesterday“.⁷⁰ Geschichte, so Carr, ist die Auseinandersetzung zwischen zwei unterschiedlichen Welten mit dem Zweck, die eigene Welt besser zu meistern: „To enable man to understand the society of the past and to increase his mastery over the society of the present is the dual function of history.“⁷¹

Da wir uns hier mit Geschichte als Hintergrund für die Frage nach der historischen Entstehung des Islams befassen, sei in diesem Zusammenhang und im Vorgriff auf spätere Diskussionen Chase F. Robinson zitiert, der Oxford-Historiker, der auf Islamgeschichte spezialisiert ist und der Carrs Geschichtsphilosophie widerspiegelt, wenn er über die grundlegende (erste) Muhammadbiographie schreibt:

Many historians of the first two centuries of Islam now believe that Ibn Hisham's Prophetic biography may have less to tell us about its apparent subject – the life and times of the Prophet Muhammad – than it does about Umayyad and early Abbasid attitudes towards prophecy, religious law, and rulership, all of which are revealed in how the events are represented.⁷²

Inwieweit, so wäre somit später zu fragen, reflektiert die islamische Geschichtsschreibung die tatsächlichen historischen Ereignisse und inwieweit spiegelt sie die subjektive Einstellung und Ideologie der muslimischen Historiker wider?

68 Ebd., S. 53 f.

69 Ebd., S. 35.

70 Ebd., S. 69.

71 Ebd.

72 Chase F. Robinson: *Islamic Historiography*, Cambridge University Press: Cambridge 2003, S. 56.

e Neuere Entwicklungen

Wer heute Geschichtswissenschaft betreiben will, kann weder hinter die historisch-kritischen Prinzipien von Rankes zurückgehen noch hinter die relativierende Sichtweise Edward Hallett Carrs. Wir dürfen uns weder eine quellengläubige Blauäugigkeit noch eine fetischistische Faktengläubigkeit erlauben. Es ist aber keine Frage, dass die geschichtsphilosophische Diskussion gegen Ende des vorigen Jahrhunderts die ganze Geschichtswissenschaft in eine große Krise gestürzt hat. Im englischsprachigen Raum wurde und wird Geschichte *als Wissenschaft* („science“) immer wieder in Frage gestellt, während die Geschichtswissenschaft in Deutschland immerhin ihren festen Platz unter den Geisteswissenschaften behauptet hat. Die Frage, die, nach Richard Evans, heute zu stellen ist, ist weniger: Was ist Geschichte? als vielmehr: Lässt sich überhaupt Geschichte betreiben?⁷³

Es waren insbesondere die sprachanalytischen Historiker der „Postmoderne“ und des „Poststrukturalismus“ der Achtziger und Neunziger Jahre, die das Konzept der „historischen Wahrheit“ und der „historischen Objektivität“ gänzlich in Frage stellten und in der Geschichtswissenschaft lediglich einen weiteren Diskurs neben anderen gesellschaftlichen Diskursen um die Wahrheitsfindung sahen.⁷⁴ Der französische Strukturalist und sprachanalytische Philosoph Paul Ricoeur (1913–2005) beispielsweise wird immer wieder mit dem Satz zitiert: „The reader is absent from the act of writing; the writer is absent from the act of reading“, und er schlussfolgert daraus: „The text thus produces a double eclipse of the reader and the writer.“⁷⁵

Man redet von einer Krise der Geschichte, von einem kritischen Wendepunkt. David Harlan spricht 1989 von der Geschichtswissenschaft als einer „extended epistemological crisis“.⁷⁶ Ihm zufolge haben die meisten Historiker gegen Ende der Achtziger Jahre die Hoffnung nahezu aufgegeben „of acquiring reliable, objective knowledge about the past“.⁷⁷ Andere Historiker sehen es noch düsterer: „History has been shaken right down to its scientific and cultural foundations.“⁷⁸ Bezeichnend ist auch der Titel eines Buches

73 Evans: *In Defense of History*, a. a. O., S. 3.

74 Ebd., S. 2–4.

75 Paul Ricoeur: *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press: Cambridge 1981, S. 146 f., auch in: David Harlan: „Intellectual History and the Return of Literature“, in: *American Historical Review*, Bd. 94, 1989, S. 587; auch in: Evans: *In Defense of History*, a. a. O., S. 90.

76 David Harlan: „Intellectual History and the Return of Literature“, in: *American Historical Review*, Bd. 94 (June 1989), S. (581–609) 581.

77 David Harlan: *The Degradation of American History*, University of Chicago Press: Chicago 1997, s. XX, zitiert nach Evans: *In Defense of History*, a. a. O., S. 4.

78 Joyce Appleby, Lynn Hunt und Margaret Jacob: *Telling the Truth about History*, W. W. Norton & Company: New York/London 1995, S. 3 f.; auch in: Evans: *In Defense of History*, a. a. O., S. 3.

des Australiers Keith Windschuttle: „The Killing of History: How a Discipline is Being Murdered by Literary Critics and Social Theorists“.⁷⁹

Gegen diese Angriffe auf die geschichtliche Wahrheit sind Historiker zu Felde gezogen, indem sie den praktischen Vollzug historischen Arbeitens konkret beschrieben haben. So sah sich Richard Evans, selbst anerkannter Historiker, genötigt, sein Buch „In Defense of History“ zu schreiben, um den *raison d'être* der historischen Wissenschaft wiederherzustellen. Gegen das obige Ricoeur-Zitat und dessen Postulat von einer unüberbrückbaren Kluft zwischen Autor und Leser argumentiert er:

This is not so. A text is always written for a readership and framed according to the writer's expectations of how the intended readers will take it. Similarly, the reader is always mindful of the purposes of the writer during the act of writing. All this remains true even if a document is read by people for whom it was not intended – people like historians, in fact.⁸⁰

Evans räumt allerdings ein, dass die Bedeutung eines historischen Textes keineswegs immer offenkundig sei. Aber dies herauszufinden, so meint er, dazu bedurfte es nicht erst der postmodernen Kritiker; dessen seien sich Historiker schon immer bewusst gewesen:

The language of historical documents is never transparent, and historians have always been aware that they cannot simply gaze through it to the historical reality behind. Historians know, historians have always known, that we can see the past only “through a glass, darkly”.⁸¹

Gleichwohl hält Evans die Polarisierung der postmodernen Theoretiker für „simply unrealistic“. Die Wahrheit liege vielmehr zwischen den folgenden beiden Extremen: „As historians we clearly cannot recover a single, unalterably ‚true‘ meaning of the dispatch simply by reading it; on the other hand, we cannot impose any meaning we wish to on such a text either.“⁸² Der Geschichtswissenschaftler ist vielmehr aufgerufen, entsprechend den strengen Regeln der historisch-kritischen Wissenschaft dem sich als echt erweisenden Text aufmerksam zuzuhören. „In this sense, genuine historical documents do have an integrity of their own; they do indeed ‚speak for themselves‘.“⁸³

79 Keith Windschuttle: *The Killing of History: How a Discipline is Being Murdered by Literary Critics and Social Theorists*, Macleay Press: Paddington: New South Wales 1996.

80 Evans: *In Defense of History*, a. a. O., S. 90.

81 Ebd.

82 Ebd., S. 91.

83 Ebd., S. 100.

f Dokumente, Tatsachen, Evidenzen

Richard J. Evans weist aufgrund seiner Kenntnis der eigenen historischen Praxis auf einen hilfreichen und, wie ich meine, unverzichtbaren Unterschied hin: dem zwischen ‚fact‘ und ‚evidence‘. Die Arbeit des Historikers beginne nicht etwa, wie viele meinten, an der Tür zum Archiv, in welchem er „Fakten“ zu finden hoffe, sondern bereits lange vorher, wenn er sich seine These überlegt, für die er dann entsprechende Belege oder Evidenzen benötigt. Und mit dem Bedürfnis nach *evidence* im Gepäck geht er auf die Suche. „The historian formulates a thesis, goes looking for evidence, and discovers facts.“⁸⁴ Für den englischen Begriff *evidence* gibt es im Deutschen keinen wirklich äquivalenten Ausdruck. Weder das Wort „Befund“ noch der Terminus „Beweis“ geben die Bedeutung korrekt wieder. „Beleg“ könnte eine annähernd korrekte Übersetzung für *evidence* sein. Zur *evidence* werden Fakten erst dann, wenn sie zur Untermauerung der Thesen des Historikers verwendet werden. Und das werden sie – bewusst oder unbewusst – fast immer. Fakten werden vom Historiker erst durch die Art ihrer Verwendung zur *evidence*. „Fact and evidence are therefore conceptionally distinct and should not be confused with each other. Not only Carr but other writers on the subject get the two mixed up“, ist Evans überzeugt.⁸⁵ Der Unterschied hat auch Bedeutung für den Stellenwert, der den historischen Dokumenten beigemessen wird, je nachdem, wie sie zur Beweisführung für die Thesen oder Geschichtsmodelle des Historikers eingesetzt werden.

What is at issue, therefore, is how historians use documents not to establish discrete facts, but as evidence for establishing the larger pattern that connect them. Are these patterns, these connections already there waiting to be discovered by a neutral process of cognition, or do historians put them there themselves?⁸⁶

Dokumente, so impliziert Evans, sind keine Quellen, in denen Historiker Fakten über die Wirklichkeit vorfinden, sondern stellen in sich selbst bereits tendenziöse Unterlagen dar. „Documents are always written from somebody’s point of view, with a specific purpose and audience in mind, and unless we can find all that out, we may be misled.“

Der Historiker muss also die ihm vorliegenden Dokumente auf ihre tendenziösen Absichten hin kritisch prüfen und darauf achten, dass er die darin beschriebenen Ereignisse nicht voreilig zu allgemein gültigen Fakten erhebt und sie nicht allzu leichtfertig durch eine selektive Auslese zur Beweisführung seiner Thesenbildung heranzieht. Er muss stattdessen eine hohe Bereitschaft mitbringen, seine Thesen im Lichte erdrückender Befunde zu korrigieren. „The first prerequisite of the serious historical researcher must be the ability to jettison clearly held interpretations in the face of the recalcitrance of the evidence.“⁸⁷

84 Ebd., S. 68.

85 Ebd.

86 Ebd., S. 69 f.

87 Ebd., S. 104.

g Die Frage der Historizität

Wir müssen hier im Zusammenhang mit unseren geschichtsphilosophischen Vorüberlegungen auch die Frage nach der Historizität stellen. Damit meine ich die Frage, ob ein bestimmtes Ereignis, so, wie es überliefert wurde, auch tatsächlich stattgefunden hat oder nicht. Die Frage der Historizität kann Ereignisse, aber ebenso auch Personen und deren biographische Details betreffen – bis hin zu der Frage, ob diese Personen überhaupt existiert haben. So wurde anfangs des 20. Jh.s die Frage nach der Historizität Jesu gestellt, von dem die meisten der heutigen Historiker und Theologen allerdings ausgehen, dass er tatsächlich gelebt hat. Größere Zweifel werden da schon gegen Abraham und Mose ins Feld geführt. Deren Historizität gilt unter Historikern wie Theologen keineswegs als gesichert; manche sind davon überzeugt, dass es sich bei ihnen nicht um historische, sondern um mythische Gestalten handelt.

Weiter oben haben wir die orientalische Geschichtsschreibung mit der griechisch-europäischen Historiographie verglichen und ihre Unterschiede dahingehend beschrieben, dass griechische Historiker sehr kritisch mit ihren Vorgänger-Kollegen verfahren, weil ihnen das, was jene berichtet hätten, „vielerlei und lächerlich“ erschienen sei. Orientalische Historiker hingegen, so lernten wir, betrachteten das ihnen überlieferte Gut als sakrosanktes Allgemeingut und sahen sich nicht autorisiert, es in Frage zu stellen oder gar ins Lächerliche zu ziehen. Von daher, so sagten wir, erklärt sich auch der allgemeine Anspruch auf historische Irrtumslosigkeit alter, überlieferter Texte.

Durch die seit der Aufklärung und der neueren Geschichtsschreibung eingeführte kritische Fragestellung, nach der historische Texte und Dokumente auf ihre Originalität, Zuverlässigkeit und Unverfälschtheit hin geprüft werden müssen, werden auch heilige Texte nicht mehr von der Frage ihrer Historizität verschont. Es wird dabei nicht nur unterschieden zwischen historischen Texten und literarischen (d.h. fiktionalen) Texten, sondern auch zwischen historisch zuverlässigen Texten und solchen Schriftsätzen mit mythischem bzw. mythologischem Charakter. Die „Entmythologisierung“ des Marburger Theologen Rudolf Karl Bultmann (1884–1976) steht hier für einen radikalen Ansatz, nach dem die Historizität vieler überlieferter Geschichten um Jesus von Nazareth kritisch auf ihren Wirklichkeitsgehalt hin überprüft wurden.⁸⁸ Bultmann ging dabei oft vom modernen Wirklichkeitsverständnis aus, um Entscheidungen über Historizität und Mythologie zu treffen: „Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen

88 Siehe dazu u.a.: Rudolf Bultmann: „Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung (1954)“, in: ders.: *Neues Testament und christliche Existenz*, Mohr Siebeck: Tübingen 2002, S. 248–257; ders.: „Zum Problem der Entmythologisierung (1963)“, in: ders.: *Neues Testament und christliche Existenz*, a. a. O., S. 284–293; und ders.: „Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung“, in: ders.: *Offenbarung und Heilsgeschehen*, Albert Lemp Verlag: München 1941, S. (27–69) 31.

moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben.“⁸⁹

Bultmann ist dafür kritisiert worden. Es ist nicht damit getan, ein antikes Wirklichkeitsverständnis durch ein modernes zu ersetzen, das aber erneut zum Kriterium für das zu machen, was ich für historisch oder unhistorisch halte. Damit würde man ein veraltetes Wirklichkeitsverständnis durch einen neuen, aber ebenfalls zeitbedingten Maßstab ersetzen. Nicht das gerade gängige Wirklichkeitsverständnis sollten wir zum Prüfstein für Historizität erheben, sondern vielmehr die strengen Kriterien der historisch-kritischen Forschung mit ihrer gründlichen Quellenkritik, Literarkritik, Redaktionskritik usw., die in ihrer Gesamtheit Aufschlüsse darüber geben kann, wie zuverlässig oder unzuverlässig die Quellen sind, die über die in Frage kommende Ereignisse berichten. Nicht mein Wirklichkeitsverständnis entscheidet über Fragen der Historizität, sondern eine sorgfältige Analyse der Quellen. Dabei wird der Historiker aber nicht in jedem Falle zu einer eindeutigen Entscheidung kommen; vielmehr wird er sich oft mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit begnügen müssen.

Dass wir in vielen Fällen nur von Wahrscheinlichkeiten oder Unwahrscheinlichkeiten sprechen können, sollte jedem Historiker klar sein. Wir können nicht nachschauen, um die Historizität oder Nicht-Historizität festzustellen. Wir können weder zeitlich noch räumlich zurückgehen, um uns an Ort und Stelle von der Faktizität eines Ereignisses zu überzeugen. Wir bleiben auf die überlieferten Texte angewiesen, über deren Zuverlässigkeit wir immer nur von Fall zu Fall entscheiden können. „It is often difficult to know on the basis of a story's form or context whether an author was interested in depicting the actual past or if he was writing a symbolic or typological narrative“, sagt Marc Zvi Brettler,⁹⁰ und fährt fort:

On some issues, we may reach a conclusion “beyond a reasonable doubt”. More typically, scholars reach a conclusion based on the “preponderance of evidence”. Like the civil courts, we must learn to be comfortable with this test for truth, but we must also remember not to overstate our case by confusing such reconstructions, which are often the best we can do, with the certain knowledge of what actually transpired in the past.⁹¹

Zwar kennt die Geschichtswissenschaft ebenso wie die theologische Wissenschaft eine Flut der Hypothesenbildung, doch angesichts konkurrierender Thesen und Hypothesen müssen wir uns ehrlicherweise mit Uneindeutigkeiten begnügen. „Let us learn to live with ambiguity“, schreibt Donald B[ruce] Redford (*1934).⁹²

89 Rudolf Bultmanns: „Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung“, in: ders.: *Offenbarung und Heilsgeschehen*, Albert Lempp Verlag: München 1941, S. (27-69) 31.

90 Marc Zvi Brettler: *The Creation of History in Ancient Israel*, a. a. O., S. 144.

91 Ebd.

92 Donald B. Redford: *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton University Press: Princeton 1992, S. 311.

Überdies ist in Bezug auf die Historizität überlieferter Ereignisse und geschichtlicher Personen die Frage zu stellen, welchen Unterschied es denn wirklich ausmachen würde, wenn wir beispielsweise aufgrund einer zwingenden Beweislage zu der Schlussfolgerung kommen müssten, ein Ereignis wie die Sintflut oder eine Person wie Abraham, Mose oder Jesus hätte es mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit nicht gegeben. Würde sich dadurch der Geschichtsverlauf oder die Geschichte ändern? Würden wir die Lehren, die die Tradition aus den überlieferten Ereignissen gezogen hat, revidieren? Würden wir die Grundsätze, für die diese Gestalten stehen, leichtfertig dispensieren, wegwerfen und ad acta legen? Würden sie als Urväter des Glaubens und der Gottesoffenbarung ihre Bedeutung verlieren? Oder würden wir sie nicht vielmehr weiterhin als symbolische Verkörperung unserer unverzichtbaren Ideale in Ehren halten? Geschichte ist eben nicht das, was in der Vergangenheit tatsächlich passiert ist, sondern das, was wir als unser geschichtliches Erbe betrachten, wertschätzen, tradieren und erinnern! Ereignisse, die nachweislich stattfanden, verlieren gänzlich an Bedeutung, wenn wir sie nicht mehr erinnern. Geschichte ist das, was Menschen für erzählenswert und für erinnerungswürdig halten. Geschichte ist das, was wir dafür halten.

h Tendenziöse Geschichte: Historischer Eurozentrismus

Wir Menschen entscheiden selbst, was wir erinnern wollen und was nicht. Wir entscheiden selbst, welche Geschichten wir erzählen und welche Geschichte wir erinnern. Dabei sind wir – zwangsläufig oder willentlich – selektiv und wählerisch im Umgang mit dem, was wir wie tradieren. Das gilt für uns als Einzelne, das gilt für ganze Nationen und das gilt auch für Historiker, die selbst entscheiden, welchem Thema und welcher Zeit sie sich bei ihrer historischen Arbeit widmen.

Ich möchte an dieser Stelle ein Beispiel dafür anführen, wie sehr Geschichtsschreibung von den Perspektiven, Voraussetzungen und Vorurteilen der Historiker beeinflusst ist. Dazu sei auf die Eurozentrismuskritik des Hamburger Philosophen und Wissenschaftstheoretikers Karam Khella verwiesen. Khella bestätigt zunächst, was heute unter Historikern Allgemeingut sein sollte: „Jede Geschichtsbetrachtung geht stets von der Gegenwart des Historikers aus, gleichgültig ob er sich dieser Tatsache bewusst ist oder nicht. Der Standort des Betrachters in Zeit und Raum bestimmt sein Verständnis von Geschichte.“⁹³

Aber nicht nur der Standort des Historikers muss berücksichtigt werden, sondern auch der Fokus seiner Geschichtsdarstellung. Sein Standpunkt und seine Herkunft bestimmen auch weitgehend den Horizont seiner Arbeiten. Europäische Historiker werden sich vorzugsweise mit europäischer Geschichte, amerikanische Historiker gern mit amerikanischer Geschichte und arabische Historiker mit arabischer Geschichte auseinandersetzen. Herkunft,

93 Karam Khella: *Geschichte der Arabischen Völker. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Nikol Verlag: Hamburg 1988/2007, S. 328.

Fokus und Blickrichtung machen Geschichtsschreibung nicht nur zu einem tendenziösen Vorgang, sie schränken Historie auch ein, indem sie Geschichte ein- und abgrenzen. Dieser Selektionsprozess ist insofern fragwürdig und unhistorisch, als er notgedrungen andere Bereiche ausblendet. „Es ist unzulässig, die Geschichte einer Gesellschaft als ein geschlossenes System darzustellen“, meint deshalb Karam Khella, der für eine universalistische Geschichtsschau plädiert. Er beklagt die „zeitliche Zerstückelung der historischen Betrachtung. Der Sinn für Zusammenhänge geht verloren.“⁹⁴

Gegen diese „Zerstückelung“ fordert Khella einen geschichtlichen Universalismus. „Universalismus bedeutet, dass alle Geschichte einen einheitlichen historischen Gesamtprozess darstellt ... Universalgeschichte soll weniger als die Summe regionaler Entwicklung gesehen werden; vielmehr sollen diese in ihren Wechselwirkungen analysiert werden.“⁹⁵ Zu einer universalen Geschichtsdarstellung gehört nach Khella auch, sich nicht nur auf die Geschichtsperspektive der Herrscherklassen zu beschränken, sondern die Geschichte, Bewegungen und Beweggründe des Volkes und der Massen zu berücksichtigen. Es bedarf einer „Geschichte von unten“,⁹⁶ und das heißt: einer Alltagsgeschichte und einer Sozialgeschichte. Geschichte muss somit nicht nur horizontal, sondern auch vertikal geschrieben werden. Wo Geschichte in ihrer Perspektive eingegrenzt bleibt und über den eigenen Blickhorizont nicht hinausgeht, wo globale Zusammenhänge nicht geknüpft und wo zeitliche und räumliche Geschichtswellen nicht wahrgenommen und nachgezeichnet werden, da findet für Khella „Geschichtsfälschung“ statt.

Der von ihm beobachtete weit verbreitete „Eurozentrismus“ sei eine solche Geschichtsfälschung, die aber kaum wahrgenommen werde, da die meisten Historiker Europäer oder europäischen Ursprungs seien. „Der Eurozentrismus ist die national-egoistische Sichtweise, die nicht die Welt und die Menschheit in den Mittelpunkt der Betrachtung stellt, sondern ausschließlich auf den eigenen Vorteil bedacht ist.“⁹⁷ Diese eurozentristische Sichtweise würde, nach Khella, erst „von einem universellen Standpunkt aus ans Tageslicht gezerrt werden.“⁹⁸ Aus Khellas Sicht stellt sich der Eurozentrismus wie folgt dar:

Die Darstellung von Gewalttaten außereuropäischer Reiche werden übertrieben dargestellt, während die Verbrechen des europäischen Kolonialismus verharmlost werden ... Auf der anderen Seite findet der Beitrag der arabischen und der meisten außereuropäischen Völker zur Kulturgeschichte kaum die ihm gemäße historische Würdigung. Dagegen werden europäische Leistungen und ihre Bedeutung übertrieben dargestellt. Der Ausdruck „Zivilisation“ kommt im Deutschen fast ausschließlich in Verbindung mit dem Beiwort „europäisch“ bzw. „westlich“ vor. Die arabischen Ursprünge der europäischen Renaissance werden ausgeblendet.⁹⁹

94 Ebd., S. 335.

95 Ebd., S. 333.

96 Ebd., S. 337 f.

97 Ebd., S. 297.

98 Ebd., S. 296.

99 Ebd.

Nach eigenem europäischem Selbstverständnis werde Europa als Geburtsland der Aufklärung und des Rationalismus dargestellt, obwohl sich die Dinge nach Khellas Einschätzung „nahezu umgekehrt“ verhielten.¹⁰⁰ Der arabische Säkularismus werde von europäischen Historikern ebenso unterschlagen, „wie die Tatsache, dass der moderne ägyptische säkulare Industriestaat vom europäischen Militärverbund in dem fünfzigjährigen Aggressionskrieg 1831–1882 zerstört wurde“.¹⁰¹ Auch würden europäische Fachhistoriker grundsätzlich zwischen „Kirchengeschichte“ und „politischer Geschichte“ unterscheiden, während sie diese Trennung bei der arabischen Geschichte gänzlich aufhoben.

Europäische Autoren werden es kaum einsehen wollen, dass die Religion als Herrschaftslegitimation und als Mittel zur Motivierung der Machtpolitik in Europa eine viel größere Rolle spielte als im Orient. Sie würden lieber weiterhin beharren auf den einfachen selbstbefriedigenden Schemata ‚Rationalität des Abendlandes ./ Irrationalität des Islam‘... Die Orientalistik macht einen großen Bogen um die Werke arabischer Rationalisten. Dafür wird die theologische Literatur überproportional übersetzt, kommentiert und literarisch verwertet. Rational ausgerichtete Originale erhalten in der Übersetzung einen theologischen, metaphysischen Anstrich.¹⁰²

Besonders prangert Khella auch das an, was er salopp „Kulturklau“ nennt: die Entfremdung und Europäisierung (Gräzisierung und Latinisierung) von wichtigen Kulturleistungen und anderen Bausteinen der arabischen und außereuropäischen Geschichte. Ortschaften und bedeutende Persönlichkeiten der arabischen Welt würden hellenisiert und europäisiert. Philosophen und Erfinder wie Pythagoras und Archimedes würden als Griechen und Europäer präsentiert, wo sie doch Ägypter gewesen seien (was allerdings ein Irrtum Khellas ist, stammt Pythagoras doch von der Insel Samos und Archimedes aus Syrakus auf Sizilien¹⁰³). Die europäischen Geschichtsschreiber hätten „die tausendjährige Kulturleistung der Griechisch schreibenden Autoren der arabischen Welt unter den Ptolomäern, Römern und Byzantinern“ konfisziert; und diese dem Hellenisierungsprozess innewohnende Geschichtsfälschung habe System.¹⁰⁴

Khella verweist auf den Kirchenhistoriker Hans Erich Freiherr von Campenhausen, (1903–1989) der sein bekanntestes Werk „Griechische Kirchenväter“¹⁰⁵ nannte, obwohl es sich bei den elf dargestellten Biographien „um 1 Lybier, 4 Ägypter, 1 Palästinenser, 2 Syrer, 2 Kleinasiaten und nur 1 Griechen“ handelte.¹⁰⁶ Auch Claudius Ptolemäus (Ägypter) und der Kirchenvater Augustin (Ost-Algerien) gehörten der arabischen Welt an. Selbst

100 Ebd., S. 299.

101 Ebd.

102 Ebd. S. 300.

103 Pythagoras soll sich in seiner Jugend in Ägypten und in Babylonien, Archimedes längere Zeit in Alexandrien (Ägypten) aufgehalten haben.

104 Ebd., S. 305.

105 Hans von Campenhausen: *Die griechischen Kirchenväter*, Kohlhammer: Stuttgart 1956.

106 Karam Khella: *Geschichte der arabischen Völker*, a. a. O., S. 305.

Averroes, der weithin unterschätzte Philosoph, Theologe und Wissenschaftler des 12. Jh.s, bekannt für seine kritisch-rationalistische Sichtweise und die Übersetzungen der Werke des Aristoteles ins Lateinische, war ein Araber mit Namen Ibn Rušd. Das alles führt Karam Khella zu seinem niederschmetternden Urteil: „Eurozentrismus ist der Rassismus in der Wissenschaft.“¹⁰⁷

Mag diese Betrachtung Karam Khellas aus einer gewissen tendentiösen Blickrichtung herkommen und man in seiner Argumentation auch einige Irrtümer und Fehlschlüsse wird erkennen müssen,¹⁰⁸ so demonstriert sie doch, wie vorurteilsbeladen eine europäische Sichtweise zuweilen sein kann und wie kritisch sie von einem außereuropäischen Standpunkt aus beleuchtet werden kann.

Zusammenfassend darf nun als Erkenntnis der in diesem Kapitel bisher dargestellten Entwicklungen festgehalten werden, dass sich unser Verständnis von Geschichte im 20. Jh. erheblich gewandelt und relativiert hat. Wir sind weggekommen von dem rank-schen Verständnis von Geschichte als dem, „wie es eigentlich gewesen“, und hingeführt worden zu einer Auffassung einer Historie „von unten“, die zu erkennen gibt, „wie es geworden“; schließlich mussten wir einsehen, dass Geschichtsschreibung oft geprägt ist von den subjektiven Fragestellungen des Historikers und den entsprechenden Befunden und Dokumenten, die er auf der Suche nach historischer Wahrheit hervorkehrt. Demnach ist Geschichte konstruiert und strukturiert. Zugespitzt könnte man also sagen: *Geschichte ist das, was wir dafür halten*.

Weil es mir hier letztlich um religiöse, antike, orientalische Geschichtsschreibung gehen wird, möchte ich im Rahmen dieses geschichtsphilosophischen Kapitels beispielhaft noch kurz drei antike Autoren vorstellen, um die Problematik religiös-orientalischer Geschichtsdeutung konkret zu veranschaulichen. Die drei Autoren sind der Verfasser der beiden alttestamentlichen Chronik-Bücher, sodann Lukas als Urheber des Doppelwerks Evangelium/Apostelgeschichte und schließlich Eusebios als erster christlicher Kirchengeschichtler.

107 Ebd., S. 307.

108 Karam Khella unterliegt insofern einem Irrtum, als nicht alle Autoren, die in Nordafrika beheimatet waren, als „Araber“ zu bezeichnen sind. Im Zeitalter des Hellenismus gab es im gesamten Orient Griechen, die meist die Oberschicht bildeten. Einheimische konnten nicht ohne Weiteres Griechen werden, auch wenn sie die griechische Sprache beherrschten. Ein etwa in Alexandrien lebender Autor (wie Origines oder Athanasius) wäre nur dann ein Einheimischer, wenn sich zeigen ließen, dass Koptisch seine Muttersprache war oder seine Eltern ethnische Ägypter. (Das könnte man im Fall Origines vermuten, dessen Name das theophore Element Horus enthält.) Insgesamt überdehnt Khella den Begriff „arabisch“ sowie den Beitrag, den Araber zur europäischen Geistesgeschichte geleistet haben. Zwar haben Araber im Nahen Osten und in Nordafrika vieles aus der griechischen Kultur und Wissenschaft übernommen, waren aber selbst meist nicht in der Lage, Werke aus dem Griechischen ins Arabische zu übersetzen.

i Der Chronist als Historiker

Der Verfasser der beiden Chronik-Bücher ist deshalb aufschlussreich, weil man an ihm gut die orientalische Behandlung von Quellen festmachen kann, namentlich Samuel und Könige, die ebenfalls Eingang in den alttestamentlichen Kanon gefunden haben. „The Chronicler“, sagt Marc Zevi Brettler, „provides an incontrovertible example of the flexibility of the past in the hands of one biblical historian.“¹⁰⁹

Der Chronist wurde lange Zeit als Historiker nicht ernst genommen, weil man aus heutiger Sicht seinen leichtfertigen, subjektiv motivierten Umgang mit den ihm vorliegenden Quellen meinte kritisieren zu müssen. Dieser Umgang passte so gar nicht zu einem modernen, historisch-kritischen Verständnis von Geschichtswissenschaft. Der Chronist galt darum lange als „Aschenputtel“ der hebräischen Bibel.¹¹⁰

Der Grund für diese despektierliche Behandlung des Chronisten glaubt Sara Japhet in der lange vorherrschenden Geschichtsauffassung des 19. und frühen 20. Jh.s zu sehen, die auf die oben bereits beschriebenen Prinzipien Leopold von Ranke zurückzuführen ist. Angesichts der Betonung auf „objektive Fakten“ geriet der Chronist leicht in den Verdacht, allzu manipulierend mit den ihm vorliegenden Quellen umgegangen zu sein.

This “objective” history, based on “facts” was demanded from any history, and all the more so from a history that was part of Scripture, like the books of Samuel and Kings on the one hand and Chronicles on the other. Being “sacred history” it could have had only one version, the expression of divine truth; not two contrasting “truths” could have existed. It seems rather obvious that between the two alternatives, the books of Samuel-Kings would take priority.¹¹¹

Mit der weiter oben beschriebenen Krise und Neuorientierung der Geschichtswissenschaften im 20. Jh. jedoch, nach der jede Art Geschichte zwangsläufig nur vom Standpunkt des Historikers aus betrieben werden kann, wurde der Chronist als Historiker nun wieder rehabilitiert, da man überhaupt keinem Historiker mehr, auch nicht dem modernen Geschichtswissenschaftler des 20. Jh.s, eine objektive Vorurteilsfreiheit zubilligen konnte. Das hieß zwar nicht, dass man aus heutiger Sicht die Arbeit des Chronisten nunmehr völlig unkritisch bewerten würde, aber es bedeutete, ihn als Historiker wieder zu akzeptieren, wenn auch als Historiker seiner Zeit. Noch einmal Sara Japhet:

As far as the Chronicler is concerned, it seems that many of the “charges” laid at his doors – that he presented the past from his own present-time interests, that he was occupied with the problem of identity and legitimation of his own time; that what he was interested in

109 Marc Zvi Brettler: *The Creation of History in Ancient Israel*, Routledge: London/New York 1995, S. 136.

110 J[ohn] W. Kleinig: „Recent Research in Chronicles“, in: *Currents in Research Biblical Studies* 2 (1994), S. (43-76) 43: „The Cinderella of the Hebrew Bible, Chronicles, has at last emerged from years of obscurity and scorn.“ Ebd.

111 Japhet: „Chronicles: a History“, a. a. O., S. 143.

was really the future of his people; that he was writing within the context of philosophical and moral values and demands; and so on – all those are the authentic features of “history” properly observed.¹¹²

Das, was man dem Chronisten früher ankreidete und was ihn seine Glaubwürdigkeit kostete, wird nun als Erweis seiner historischen Leistung und Arbeit herangezogen, die selbstverständlich – wie könnte es auch anders sein? – von zeitgenössischen Interessen und Absichten geprägt ist. Für den Chronisten gilt also, was für alle Geschichtsschreibung gilt: „All history is contemporary history.“ Noch einmal Sara Japhet:

The Chronicler employs his sources in a highly selective manner; he avails himself of certain parts of his sources but not of all, and material he takes over undergoes a systematic editing from different perspectives, to accommodate its new role. Some material is practically copied into the Chronicler’s work with little or no change, some parts are reworked in a more thorough manner, while others are greatly abbreviated and epitomized.¹¹³

Seit Edward Hallet Carr uns deutlich machte, wie sehr *jeder* Historiker von der Vorstellungswelt seiner eigenen Zeit beeinflusst ist, können wir sagen, dass sich auch der Chronist in die Reihe anderer Historiker einreihet, die alle als Kinder ihrer Zeit und ihres gesellschaftlichen Umfelds Geschichte mit einer moralischen Absicht und ideologischen Richtung schrieben.

The motivating force of history, in Chronicles as elsewhere in biblical historiography, is God, and the Chronicler’s conception of historical causation is the set of rules by which God commands the historical process. The Chronicler sees it as his task to give expression to these rules, in both explicit statements and in his description of the past.¹¹⁴

Gerade weil der Chronist den Puls seiner Zeit und seines eigenen ideologischen Umfeldes reflektierte, konnte seine Geschichtsschreibung auch von seinen Zeitgenossen akzeptiert und von seinen Nachfolgern sogar kanonisiert werden. Brettler drückt dies so aus:

Even at this late point in biblical Israel, an individual could radically revise the accepted depiction of the past, and his work could become accepted and ultimately canonized, since it conformed to and reinforced general communal beliefs.¹¹⁵

Als Beispiel für redaktionelle Änderungen durch den Chronisten verweist Brettler auf den Vergleich zwischen 1Kön 8,25 mit 2Chr 6,16: Aus der Formulierung „... dass sie vor mir wandeln, wie du vor mir gewandelt bist“, macht der Chronist: „... dass sie wandeln in meinem Gesetz [*Tora*], wie du vor mir gewandelt bist.“ Die Interpretation des „Wandelns

112 Ebd., S. 144 f.

113 Ebd., S. 129.

114 Ebd., S. 137 f.

115 Brettler: *The Creation of History in Ancient Israel*, a. a. O., S. 47.

vor Gott“ als eines „Wandels entsprechend der Tora“ entsprach voll und ganz der jüdischen Theologie nachexilischer Zeit.

Ein zweites Beispiel ist die in 1Kön 5,21 zu findende, sich auf Salomo beziehende Formulierung „Gelobt sei JHWH, der David einen weisen Sohn gegeben hat über dies große Volk.“ Der Chronist versteht diesen Text, nach 2Chron 2,11, mit zwei kleinen Einschüben, von denen zumindest der erste theologisch durchaus bedeutsam ist: „Gelobt sei JHWH, *der Gott Israels, der Himmel und Erde gemacht hat*, dass er dem König David einen weisen, *klugen und verständigen* Sohn gegeben hat.“ Neben der Ergänzung zu dem Wort „weise“ fällt vor allem der Einschub nach JHWH auf, wo JHWH sowohl als Gott Israels wie auch als Schöpfer Himmels und der Erde bezeichnet wird. JHWH ist nicht nur der Stammesgott Israels, sondern der Schöpfergott aller Menschen. Auch dieser Einschub reflektiert die postexilische jüdische Theologie und war darum nicht nur nicht anstößig, sondern sogar Indiz für die Korrektheit des Chronisten, weshalb er in den biblischen Kanon aufgenommen werden konnte.

The Chronicler, along with members of his community, was so sure of certain political and religious ideologies that he rewrote the accepted version of history to conform to (and to confirm) what he truly believed happened. It is only because we no longer subscribe to the Chronicler's ideologies that we so clearly perceive the Chronicler's bias, and suspect that his history diverges significantly from the actual past.¹¹⁶

Und so kommt Sara Japhet nach ausführlicher Analyse zu wichtigen Schlussfolgerungen hinsichtlich der Einschätzung des Chronisten: Er sei ein Kind seiner Zeit, schrieb Geschichte für seine Zeit und war gerade darin anderen Historikern gleich:

All these, and more, confirm and affirm the observation that Chronicler was the child of his time, and that he wrote his history for that time, but his motives were not different from those of any historian ... Our concluding summary may be phrased very simply: The Chronicler was a historian in the modern sense of the term, and the book of Chronicles is a "work of history", no more and no less.¹¹⁷

Auch wenn wir Sara Japhet in ihrer Schlussfolgerung gerne folgen, bleibt, nach allem, was wir bisher gelernt haben, allerdings noch ein wesentlicher Unterschied zur modernen Geschichtsschreibung bestehen: Der anonyme Chronist kommuniziert seinen Lesern weder seine Motivation noch seine Vorgehensweise. Darin unterscheidet er sich von den griechischen Historikern. Wir lernen darüber nur durch die Analyse seiner Texte und durch den Vergleich mit den ihm vorliegenden Quellen. Er ist Historiker, ja; aber eben im Sinne orientalischer, antiker Geschichtsschreibung.

116 Ebd..

117 Japhet: „Chronicles: a History“, a. a. O., S. 146.

j Lukas als Historiker

Der zweite orientalische Historiker, den wir uns kurz anschauen wollen, ist Lukas, der Autor des nach ihm benannten Evangeliums sowie der Apostelgeschichte. Lukas gilt weiterhin als der erste christliche Geschichtsschreiber. Es sollten noch rund 200 Jahre vergehen, bis mit Eusebios ein weiterer großer christlicher Geschichtsschreiber auftaucht. Das Werk Lukas' macht etwa ein Viertel des Neuen Testaments aus und ist damit umfangreicher als die Briefe des Paulus oder das Corpus Johanneum. Der Verfasser-Name Lukas kommt im Evangelium selbst nicht vor; er ist eine Zuschreibung der kirchlichen Tradition und befindet sich nur im überlieferten Titel. Die Zeit der Entstehung wird meist um etwa 85–90 n. Chr. datiert.¹¹⁸

Lukas steht an der Schnittstelle zwischen orientalischer und griechischer Geschichtsschreibung. Er schreibt auf Griechisch und basiert seine alttestamentlichen Zitate auf der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel (Septuaginta oder LXX). Sein Werk stellt eine Verbindung zwischen jüdischer und griechischer Historiographie dar. Beispielsweise folgt er griechischen Historikern darin, dass er als Verfasser nicht verborgen bleibt, sondern sich und seine Absichten zu erkennen gibt:

Viele haben es schon unternommen, Bericht zu geben von den Geschichten, die unter uns geschehen sind, wie uns das überliefert haben, die es von Anfang an selbst gesehen haben und Diener des Worts gewesen sind. So habe auch ich's für gut gehalten, nachdem ich alles von Anfang an sorgfältig erkundet habe, es für dich, hochgeehrter Theophilus, in guter Ordnung aufzuschreiben, damit du den sicheren Grund der Lehre erfährst, in der du unterrichtet bist.¹¹⁹

Lukas gibt zu erkennen, dass er sich auf das beruft, was andere ihm überliefert haben, dass zumindest einige von seinen Zeugen Augenzeugen waren, dass er selbst eigene, sorgfältige Recherchen anstellte, dass er sich um eine chronologisch genaue Darstellung bemühte und dass er das alles tat, nicht bloß um der historischen Ereignisse willen, sondern um ein Fundament zu legen für die christliche Lehre, die er vertritt und die er anderen – gewiss nicht nur dem Adressaten Theophilus – vermitteln möchte.

Nach allem, was wir wissen, hat Lukas mehrere Quellen zur Verfügung gehabt, vermutlich das Evangelium nach Markus (oder ein dem Markus-Evangelium vorausgehendes Proto-Evangelium) und eine Logienquelle, eine Sammlung von Jesus-Worten. Vermutlich hat er sich auch auf mündliche Überlieferungen und Erzählungen gestützt, die er mit dem übrigen Material zu einer Gesamtschau verband. Diese Materialsammlung hat er chrono-

118 Siehe Jacob Kremer: „Lukas“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. VI, 3. Aufl., Herder: Freiburg 1997/2006, S. 1114. Das wissenschaftliche Bibelportal der Deutschen Bibelgesellschaft datiert die Abfassungszeit des Lukasevangeliums um das Jahr 90 n. Chr. (<http://www.bibelwissenschaft.de/bibelkunde/neues-testament/evangelien/lukas/>) und Werner Georg Kümmel gibt die Zeitspanne von 70–90 n. Chr. als Abfassungszeit an; vgl. ders.: *Introduction to the New Testament*, Abingdon Press: Nashville/New York 1966, S. 106.

119 Luk 1,1-4 nach Martin Luther.

logisch geordnet, mit redaktionellen Elementen, Überleitungen, Glättungen, Ergänzungen und Erklärungen versehen und zum Teil narrativ ausgeschmückt, etwa wenn er in der Apostelgeschichte die Reden des Petrus, des Stephanus oder des Paulus wiedergibt, ohne dass wir davon ausgehen können, dass er unter den Zuhörern weilte oder irgend jemand eine Abschrift oder eine Tonbandaufnahme erstellt hätte. Insofern gilt für ihn wie für viele andere Historiker, dass er Geschichte und Geschichten verknüpfte, Ereignisse und Erzählungen, *history* und *story*. Und wozu das alles?

Nach Jens Schröter ist der Historiograph Lukas der Urheber einer „christlichen Heilsgeschichte“.¹²⁰ Damit ist angedeutet, dass es sich bei Lukas' Doppelwerk keineswegs um eine neutrale, säkulare Geschichtsschreibung, sondern um einen ideologischen „Gesamtentwurf mit historiographischem Anspruch“ handelt.¹²¹ Schon 1947 hatte Martin Dibelius (1883–1947) in einem Heidelberger Universitätsvortrag darauf hingewiesen, „dass Lukas bei der Abfassung der Apostelgeschichte nicht lediglich mit der Sammlung und Rahmung von Überlieferungen befasst war, sondern sein Material zu Zusammenhängen geordnet, den berichteten Ereignissen einen Richtungssinn verliehen und auf diese Weise ein Bild vom Verlauf der ersten Jahrzehnte des Christentums entworfen hat.“¹²²

Im Grunde gilt für Lukas, was nach heutiger Geschichtsauffassung von allen Geschichtsdarstellungen gesagt werden muss: Das historische Material für sich genommen besitzt „keine historische Erklärungskraft, vielmehr muss es erst durch einen Akt ‚konstruktiver Einbildungskraft‘ zu einem Geschichtsentwurf gestaltet werden. Vergangenheit ist deshalb von Geschichte zu unterscheiden“, so Schröter. „Die Beschäftigung mit der Vergangenheit dient vielmehr dem besseren Verstehen der je eigenen Gegenwart als geschichtlich gewordener.“¹²³

Geschichte als Aneinanderreihung historischer Ereignisse, so haben wir gelernt, ist bedeutungslos, es sei denn wir erkennen hinter den Ereignissen eine Richtung, ein Ziel, ein Erklärungsmuster, kurz: einen Geschichtsentwurf. Schröter unterscheidet zwischen „Geschichte“ und „Geschichtsentwurf“ und meint: „Ist Geschichte demnach als die kreative Aneignung der Vergangenheit zu verstehen, eignet Geschichtsentwürfen per se ein fiktionales oder ‚poetisches‘ Moment.“¹²⁴

Die Verknüpfung von historischem Material und interpretierender Darstellung ist für jeden Geschichtsentwurf konstitutiv. Man muss diesen Geschichtsentwürfen aus heutiger

120 Jens Schröter: „Lukas als Historiograph. Das lukanische Doppelwerk und die Entdeckung der christlichen Heilsgeschichte“, in: Eve-Marie Becker (Hg.): *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Bd. 129), Walter de Gruyter: Berlin/New York 2005.S. 237-262.

121 Ebd., S. 241.

122 Martin Dibelius: „Der erste christliche Historiker“, in: ders.: *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments [FRLANT], Bd. 60) Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1951/1968, s. (108-119) 110; vgl. Jens Schröter: „Lukas als Historiograph“, a. a. O., S. 247.

123 Ebd., S. 248.

124 Ebd., S. 248.

Sicht nicht unbedingt folgen, darf sie aber als genuine Leistung des Historikers sehr wohl würdigen.

Im Blick auf das lukanische Werk lässt sich deshalb als erster wichtiger Aspekt festhalten, dass Lukas durch die Zusammenordnung seines Materials zu einer Geschichtsdarstellung aus spezifischer Perspektive auf das Christentum – nämlich als durch die Mission des Paulus entstandenes Heidenchristentum – der Aufgabe des Historikers, den Ereignissen einen Sinn zu verleihen, in hohem Maße gerecht geworden ist.¹²⁵

Wenn in Bezug auf das Doppelwerk des Lukas von „Heilsgeschichte“ die Rede ist, so ist damit gemeint, dass es sich dabei um die „Darstellung des in Jesus gekommenen Heils (σωτήριον) für die Heiden und Israel“ handelt.¹²⁶ Das bedeutet, dass das Heil in Jesus Christus zuerst dem Volk Israel angeboten, dann aber – weil dieses „verstockt“ war – den Heiden offeriert wurde. (Siehe dazu: Apg 13,46 und 18,6.) Zur lukanischen Darstellung der Geschichte als „Heilsgeschichte“ ist aber auch wesentlich, dass „der Gott Israels Herr der Geschichte ist. Die wichtigen Ereignisse werden stets auf das Wirken Gottes zurückgeführt.“¹²⁷

Zur lukanischen Darstellung gehört ferner, dass Lukas seine Geschichtsdarstellung zeitlich genau eingrenzt, thematisch fokussiert und sogar geographisch ordnet. Er beginnt seine Darstellung mit der Geburt Jesu und endet mit Paulus' Aufenthalt in Rom, wo die jüdische Gemeinde uneins blieb hinsichtlich der von Paulus verkündeten Lehre und wo Paulus fortan das Heil den Heiden predigte. Der Weg von Jerusalem nach Rom steht für eine von Gott sanktionierte Heilsgeschichte, welche die Geschichte Israels mit der Geschichte der christlichen Kirche verknüpft.

Lukas entwirft auf diese Weise das Bild einer von Gott gelenkten ersten Phase der christlichen Geschichte, die in Jerusalem beginnt und mit der Trennung von Israel und Kirche in Rom endet. Indem er die berichteten Ereignisse aus dieser Perspektive ordnet, weist er der christlichen Kirche einen historischen Ort innerhalb der Geschichte Israels zu.¹²⁸

Und noch einmal:

Das neu konstituierte Gottesvolk wurzelt in der Geschichte Israels ... Die christliche Kirche bezieht ihre Identität – und damit ihre Legitimation – aus der Kontinuität zu Israel.¹²⁹

Insofern die lukanische Historiographie als Heilsgeschichte zu verstehen ist, spielt die Frage nach der Historizität punktueller Ereignisse für Lukas nur eine untergeordnete Rolle. Zwar sind ihm historische Details durchaus wichtig, doch nicht um ihrer selbst willen,

125 Ebd., S. 249.

126 Ebd., S. 251.

127 Ebd., S. 252.

128 Ebd., S. 253.

129 Ebd., S. 261.

sondern als Markierungspunkte des Heilshandelns Gottes. Lukas lässt unterschiedliche Traditionsstränge nebeneinander stehen, und es gibt auch geographische und andere Ungereimtheiten, doch zum einen sind diese dem heilsgeschichtlichen Charakter der Gesamtdarstellung unterzuordnen, und zum andern ist Lukas ja kein Proto-Rankianer, der sich seinen Quellen oder seiner eigenen Darstellung mit einer historisch-kritischen Fragestellung nähern würde. Auch er ist ein Kind seiner Zeit und damit weitgehend unkritisch hinsichtlich der ihm überlieferten Materialien.

k Eusebios als Historiker

Wenden wir uns nun noch einem dritten Geschichtsschreiber zu, um beispielhaft zu machen, wie die Historiographen vor rund 2000 Jahren arbeiteten und dachten und wie wir sie aus unserer heutigen Perspektive einzuschätzen haben.

Eusebios (Euseb) von Caesarea (ca. 263 – ca. 339 n. Chr.) gilt als der erste Kirchenhistoriker, sogar als „Vater der Kirchengeschichte“ und auch als einer der „Kirchenväter“. Er schrieb zahlreiche Werke, darunter biblische, theologische und apologetische Schriften, aber seinen Ruf als Historiker hat er sich vor allem aufgrund seines kirchenhistorischen Werks verdient. Auch eine Biographie Kaiser Konstantins hat er verfasst.

Zu seinen historischen Werken gehört eine Abhandlung betitelt *Über die Märtyrer in Palästina*, ferner seine *Chronik* und vor allem die *Ekklesiastike Historia*,¹³⁰ welche die Geschichte der Kirche in 10 „Büchern“ von Christus bis zur Regierungszeit Kaiser Konstantins (306–337 n. Chr.) nachzeichnet. „Seine bis 324 reichende Kirchengeschichte ist als geschichtliche Quelle einzig wertvoll; sie enthält wichtige Akten und Urkunden und zahlreiche Zitate aus jetzt verlorenen altchristlichen Schriften und gilt als durchaus zuverlässig.“¹³¹

Eusebios, aus Palästina stammend und ab 313 Bischof von Caesarea Martima, schrieb Griechisch und war vermutlich auch des Hebräischen mächtig. Einige seiner Werke sind heute teilweise nur auf Syrisch oder Armenisch verfügbar. Eusebios, obwohl sein Latein

130 Eusebius von Caesarea: *Kirchengeschichte*, hrg. u. eingeleitet von Heinrich Kraft. Übersetzung von Philipp Haeuser (1932), durchgesehen von Hans Arnim Gärtner, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1997, unveränd. Nachdruck der 3. Aufl. 1989; = *The Ecclesiastical History of Eusebius Pamphilus*, translated from the original with an introduction by Christian Frederick Crusé and an historical view of the Council of Nice by Isaac Boyle, Stanford & Swords: New York 91850; vgl. auch: http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0265-0339,_Eusebius_Caesariensis,_Historia_Ecclesiastica,_GR.pdf (Stand: 10.01.2014) für das griechische Original; deutsche Übersetzung siehe auch: <http://www.unifr.ch/bkv/buch.php?werknr=9> (Stand: 10.01.2014).

131 S.v. „Eusebius“, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*: http://www.kirchenlexikon.de/e/eusebius_v_caes.shtml (Stand: April 2009).

offenbar unzureichend war,¹³² stand dem Römischen Reich durchaus nahe, spätestens seit der Konstantinischen Wende 313, als Kaiser Konstantin die Entscheidung traf, dass fortan nicht mehr der römische Sonnengott, sondern nur noch der christliche Gott verehrt werden sollte. Die biographischen Beschreibungen des Eusebios von Kaiser Konstantin, die *Vita Constantini*, gleichen einem einzigen Panegyrikus, einer übertriebenen Laudatio. Konstantin wird als ein von Gott berufener „Befreier“, als „Diener Gottes“ und „Freund Gottes“ bezeichnet.

The mighty and victorious Constantine, adorned with every virtue of religion, with his most pious son, Crispus Cesar, resembling in all things his father, recovered the east as his own, and thus restored the Roman empire to its ancient state of one united body; extending their peaceful sway around the world, from the rising sun, to the opposite regions, to the north and the south, even to the last borders of the declining day.¹³³

Auch als Palästinenser vermochte er sich mit dem römischen Imperium gut zu identifizieren, sicher nicht nur, weil es sich im 4. Jh. endgültig dem Christentum zuwandte, sondern vielleicht auch aus Bewunderung für den allmächtigen und allgegenwärtigen Arm des Imperators.

Eusebios gehört zu den hellenistisch-geprägten Historikern, die über ihr Tun reflektierten und gegenüber ihren Lesern Rechenschaft ablegten. In Kapitel 1 des ersten Buches seiner Kirchengeschichte beschreibt er seine Aufgabe: Er will eine umfassende „Geschichte der Kirche“ schreiben, weiß von niemandem, der dies bisher versucht hätte, und hofft, dass seine Arbeit auch anderen Forschern dienlich sein wird. Über die Materialien, die ihm vorlagen, sagt er:

Was uns aus ihren verstreuten Erwähnungen für den vorliegenden Zweck brauchbar schien, haben wir gesammelt und die wertvollen Mitteilungen dieser alten Schriftsteller wie Blumen auf geistigen Auen gepflückt, um zu versuchen, in historischer Darstellung ein Ganzes zu bieten ... Mich dieser Arbeit zu unterziehen, erachte ich für dringend notwendig, da ich bisher noch keinen kirchlichen Schriftsteller kennengelernt habe, der auf diesem Gebiete seinen schriftstellerischen Eifer betätigt hätte. Auch hoffe ich, dass die Arbeit Historikern sehr nützlich sein wird.¹³⁴

Eusebios widmet das erste Buch seiner Kirchengeschichte Christus, seiner Präexistenz und seinem Erscheinen auf Erden. Sein zweites Buch befasst sich mit der Zeit der Apostel und mit dem Martyrium von Petrus und Paul in Rom unter Kaiser Nero. Das dritte

132 Die *Catholic Encyclopedia* spricht von „his scant knowledge of Latin“, s.v. „Eusebius of Caesarea“, siehe auch: <http://www.newadvent.org/cathen/05617b.htm> (Stand: April 2009).

133 *The Ecclesiastical History of Eusebius Pamphilus*, translated from the original with an introduction by Christian Frederick Crusé and an historical view of the Council of Nice by Isaac Boyle, Stanford & Swords: New York 1850, Chapt. IX, S. 438 f.

134 Eusebius von Caesarea: *Kirchengeschichte*, hg. u. eingeleitet v. Heinrich Kraft, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1989, S. 83 f.; siehe auch: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel43.htm> (Stand Aug. 2011).

Buch widmet sich der Zeit nach den Aposteln, u.a. auch der Frage des biblischen Kanons. Eusebios listet die neutestamentlichen Bücher, die von der Kirche akzeptiert wurden, und auch solche, die – wie der „Brief des Barnabas“ oder die „Lehre der Apostel“ (meist als *Didache* bekannt) – verworfen wurden.¹³⁵ Des weiteren beschäftigt er sich mit der Vernichtung der Juden, mit zahlreichen Bischöfen, mit bedeutenden christlichen Theologen der frühen Kirche wie (Titus Flavius) Clemens Alexandrinus (ca. 150 – ca.215) und Origenes (185 – ca.254), mit der Ausbreitung und Missionierung des Christentums, mit Häresien und Häretikern, ausführlich auch mit der zu Eusebios' Zeiten weit verbreiteten Christenverfolgung im Römischen Reich und dem sich daraus ergebenden Martyrium zahlreicher Christen unter verschiedenen Kaisern, namentlich dem Bösewicht Maximinus Daia (305 bzw. 310–313); schließlich auch mit dem mächtigen und frommen Konstantin, der im Triumph Rom erobert, der Kirche einen rechtmäßigen Status verleiht und den Wiederaufbau zerstörter Kirchen erlaubt. Von Konstantins Einzug in Rom schreibt Eusebios:

Immediately all the members of the senate and the other most celebrated men, with the whole Roman people, together with children and women, received him as their *deliverer*, their *saviour*, and their *benefactor*, with shining eyes and with their whole souls, with shouts of gladness and unbounded joy. But he, as one possessed of inborn piety toward God, did not exult in the shouts, nor was he elated by the praises.¹³⁶

Über Eusebios' Kirchengeschichte urteilt die *Catholic Encyclopedia*:

It would be difficult to overestimate the obligation which posterity is under to Eusebius for this monumental work. Living during the period of transition, when the old order was changing and all connected with it was passing into oblivion, he came forward at the critical moment with his immense stores of learning and preserved priceless treasures of Christian antiquity. This is the great merit of the Church History.¹³⁷

Dieses Urteil dürfte seine Berechtigung haben, obwohl Eusebios auch aus Quellen zitierte, die aus heutiger Sicht nur als legendarisch zu bezeichnen sind, von deren Historizität Eusebios aber fest überzeugt schien. So zitierte er beispielsweise aus einem Briefwechsel zwischen Abgarus, König von Edessa,¹³⁸ und Jesus von Nazareth. Abgarus leidet an einer Krankheit und bittet Jesus, den er – nach Eusebios – entweder für „Gott“ oder für „Gottes Sohn“ hält, ihn zu heilen. Jesus selbst lässt ihm ausrichten, dass er nicht selbst kommen könne, sondern nach seiner Himmelfahrt einen Jünger zu ihm senden werde.

135 Allerdings wurde – darauf hat mich Peter von Sivers hingewiesen – die *Didache* zu einem Teil der *Didascalía*, die von den Monophysiten und Nestorianern nicht verworfen wurde.

136 Eusebius: Kirchengeschichte, Buch 9, Kapitel 9, Verse 9-10, nach der Version www.newadvent.org (Stand: März 2009).

137 *Catholic Encyclopedia*; s.v. „Eusebius of Caesarea“. Siehe: <http://www.newadvent.org/cathen/05617b.htm>

138 Gemeint ist Edessa (syr. Orhay) in Mesopotamien, heute genannt Şanlıurfa („ruhmreiche Urfa“) in der Südost-Türkei, nahe der syrischen Grenze.

Die Formulierungen des jesuanischen Briefes sind offensichtlich dem Neuen Testament entnommen, wahrscheinlich in der Version des Diatessarons, das Tatian im 2. Jh. schrieb, womit denn auch der frühestmögliche Ursprung dieser Legende datiert wäre. Auch der Ursprungsort von Abgars Brief in der heutigen Türkei spricht für seinen legendarischen Charakter, ebenso die in ihm abgebildete Christologie.¹³⁹

Die legendären Einschübe tun dem Gesamtwerk Eusebios aber keinen Abbruch, überliefert er uns doch eine Fülle von Erkenntnissen und Informationen, von denen wir heute ohne seine akribische Recherche überhaupt keine Kenntnis hätten. Allerdings gilt auch für Eusebios, was für andere alt-orientalische Historiker gilt: Er akzeptierte Traditionen, die ihm glaubhaft erschienen, auch wenn sie sich aus heutiger historisch-kritischer Sicht als unhistorisch erweisen. Aus heutiger Sicht gilt das Prinzip: Die größere Nähe zu den Ereignissen ist keine Garantie für die Zuverlässigkeit der historischen Berichterstattung. Im Gegenteil: gerade weil die orientalischen Geschichtsschreiber sich keiner aufgeklärten Quellenkritik zu befleißigen wussten, sind ihre Quellen und damit sie selber einer historisch-kritischen Bestandsaufnahme zu unterziehen.

Die Kirchengeschichte des Eusebios ist geprägt von seiner eindeutigen Positionierung: Er ist Christ, und als solcher vertritt er auch die Christologie der frühen Kirche, die zu seiner Zeit jedoch noch teilweise im Werden begriffen war. Er vertritt eine Zwei-Naturen-Lehre und sieht in Christus eine göttliche und eine menschliche Natur; ganz Gott, ganz Mensch.

Für die göttliche, präexistente Natur Christi beruft er sich einerseits auf den Logos-Prolog des Johannes-Evangeliums („Am Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott, und der Logos war Gott ... Alle Dinge sind durch ihn [den Logos] gemacht, und ohne ihn ist nichts gemacht, was gemacht ist.“ Joh 1,1 u. 3); andererseits aber auch auf die *Chokmah* (*ḥokmā*), die hebräische Weisheit, die in Sprüche 8 poetisch personifiziert wird und von der es ebenfalls heißt, dass sie von Anfang an bei Gott war, dass sie von Ewigkeit her eingesetzt ist, noch bevor die Erde wurde, und dass sie beim Schöpfungsakt Gottes zugegen war.

In seiner Christologie wird offenbar, dass Eusebios ein Schüler des alexandrinischen Kirchenvaters Origenes war, der wiederum vom (sogen.) mittleren Platonismus mit seiner Logos-Philosophie durchdrungen gewesen sein dürfte. Origenes verstand den Logos platonisch als Weltseele und Schöpfergeist Gottes, durch den sich Gott der Welt offenbart,

139 Für die Abgarlegende, vgl.: *Doctrina Addai. De Imagine Edessena – Die Abgarlegende. Das Christusbild von Edessa*, übersetzt und eingeleitet von Martin Illert (Fontes Christiani, Bd. 45) Griechisch, Lateinisch, Deutsch, Brepols & Publishers: Turnhout 2007 enthält sowohl die Erwähnungen in Eusebios' Kirchengeschichte als auch die diversen Inschriften mit dem Briefwechsel. Vgl. auch: *The Doctrine of Addai, the Apostle*. Now First Edited in a Complete Form in the Original Syriac, with an English Translation and Notes, by George Phillips, Trübner & Co.: London 1876; = dsgl. With Introduction and Commentary by Harvey J. Martin, Church of Living Truth: 2002; *The Teaching of Addai*, translated by George Howard (Society of Biblical Literature. Texts and Translations 16/Early Christian Literature Series 4) Scholars Press: [Chico, Calif.] 1981; = dsgl. *Histoire du roi Abgar et de Jésus*. Présentation et traduction du texte syriaque intégral de La Doctrine d'Addai par Alain Desreumaux et en appendices, Traduction d'une version grecque par Andrew Palmer, Traduction d'une version éthiopienne par Robert Beylot (Apocryphes) Brepols: Turnhout 1993.

zuletzt in Jesus von Nazareth. Aus der Sicht der späteren Trinitätslehre ist Origenes wegen seiner Christologie zwar kritisiert worden, aber zu seinen Lebzeiten bestand kein Anlass, ihn deswegen zu verdammen.

Eusebios hingegen geriet zu seiner eigenen Zeit ins Fadenkreuz des Arianischen Streits, bei dem es um die Trinitätslehre, die Zwei-Naturen-Lehre Christi bzw. um die Definition der „Göttlichkeit“ Christi ging. Zunächst stellte sich Eusebios gegen Athanasius (328–373) auf die Seite des Arius (†336), der zwar die Göttlichkeit Jesu Christi nicht leugnen mochte, aber dessen ewige Ko-Existenz mit Gott dem Vater in Frage stellte. Eusebios schrieb einen Brief an Bischof Alexander I. von Alexandrien (313–328), der Arius 320 n. Chr. wegen dessen Häresie exkommuniziert hatte und dem Eusebios nun vorwarf, die Auffassung des Arius falsch dargestellt zu haben. Es nützte wenig. Im Jahr 324 wurde auch Eusebios vorübergehend exkommuniziert.

Ein Jahr später jedoch, beim ersten Konzil von Nicäa (heute: Iznik, Türkei), bei dem Kaiser Konstantin den Streit zwischen Arianern und den Anhängern des Athanasius zu überwinden suchte, um eine drohende Kirchen- und Reichsspaltung zu verhindern, suchte Eusebios im Sinne Konstantins zwischen den Streithähnen zu vermitteln. Als feststand, dass das Bekenntnis von Nicäa den Arianismus verdammt, fand sich Eusebios auf der Seite des Nicänums wieder. Gleichwohl gab es auch danach noch anhaltenden Streit, in den auch Eusebios verwickelt blieb. Eusebios' Darstellung über den Verlauf des Konzils ist übrigens der einzige Bericht eines zeitgenössischen Konzilteilnehmers.

Ich skizziere dies hier, um zu zeigen, dass der aus Cäsarea (heute: Nord-Israel) stammende Eusebios von dem aus Alexandria stammenden Origenes erheblich beeinflusst war, der der hellenistischen Logos-Theologie anhing, die er nach Joh 1,1 ff. auf Christus, übertrug und dass diese Logos-theologie sein ganzes Geschichtsverständnis maßgeblich beeinflusste. So kann Jörg Ulrich schlussfolgern: „Eusebios als Kirchengeschichtsschreiber ist zu verstehen als Logos-Theologe und Apologet, der die Kirchengeschichte als spezifischen Teil der gesamten vom Logos bestimmten Geschichte des Kosmos versteht.“¹⁴⁰ Er erkennt in Christus eine doppelte Natur bzw. Existenzweise (τρόπος), nämlich eine göttliche, die Eusebios mit Christi „Haupt“ vergleicht, und eine menschliche, die er mit Christi „Füßen“ vergleicht. Für Ulrich ergibt sich daraus folgende hermeneutische Grundlinie des Geschichtsentwurfes Eusebios’:

Unzweifelhaft, wenngleich nie vollständig begreifbar, hat Gott den Logos, der im Anfang bei Gott war, gezeugt, der mit dem Vater den Kosmos geschaffen hat. Ebenso unzweifelhaft, wenngleich für die breite Masse unfassbar, haben von Beginn des Menschengeschlechts an alle, die wahrhaft fromm, gerecht und tugendhaft gelebt haben, diesen göttlichen Logos erkannt und ihm als Sohn Gottes die gebührende Ehrfurcht erwiesen.¹⁴¹

140 Jörg Ulrich: „Eusebios als Kirchengeschichtsschreiber“, in: Eve-Marie Becker (Hg.): *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung*, a. a. O., S. (277–287) 277.

141 Ebd., S. 280.

Für Eusebios ist die Kirchengeschichte Teil einer von Gott gesteuerten Gesamtgeschichte. Dazu gehört nicht nur die Schöpfung durch den Logos und die Geschichte Israels seit Abraham, sodann das Kommen Christi z. Zt. des Römischen Reiches, sondern auch die Hinwendung Konstantins zum Christentum als Ausdruck der Vorsehung Gottes. „Für Eusebios ist die Menschheitsgeschichte sichtbar gewordener Gotteswille. Ihr Verlauf ist ein im Christentum seiner Zeit kulminierender Fortschrittsprozess.“¹⁴²

Wir können also sagen, dass auch Eusebios seiner Kirchengeschichte einen gesamtgeschichtlichen Entwurf vorordnet, der seinen kirchengeschichtlichen Einzeldarstellungen als philosophisch-theologischer Überbau dient. Ulrich drückt dies so aus:

Es zeigt sich, dass Eusebs Verständnis von Geschichte und Geschichtsschreibung (und eben auch Kirchengeschichtsschreibung) darauf beruht, dass er eine vorher schon feststehende Theorie beziehungsweise theologische Konzeption mit historischem Material füllt. Kern dieser theologischen Konzeption ist das eine Wirken des Logos, und das auch noch beginnend schon vor der Schöpfung. Kern der theologischen Konzeption ist mithin eine der Geschichtsschreibung selbst eigentlich unzugängliche Kategorie.¹⁴³

Der gesamtheologische Überbau hat für Eusebios selbst den Vorteil, „dass für ihn nichts in der Geschichte sinnlos oder unerklärlich oder unbegreiflich ist“.¹⁴⁴ Aber auch heutige Historiker können nach Ulrich ihre Lehren daraus ziehen: Indem Eusebios seine Geschichtsschreibung „konsequent apologetisch vereinnahmte“, führt er dem modernen Historiker „die Problematik einer solchen Indienstnahme von Geschichte und Geschichtsschreibung vor Augen“.¹⁴⁵

Mit der Skizzierung der Geschichtsschreibung Eusebios' beende ich meine Diskussion zur Geschichte. Im Hinblick auf die Untersuchungen, die ich nun angehen werde, bleibt festzuhalten, dass es so etwas wie eine objektive Geschichtsschreibung nicht gibt, sondern dass alle Geschichtsschreibung davon motiviert ist, historische Ereignisse und Fakten vom gegenwärtigen subjektiven Standpunkt des Historikers aus in ein übergeordnetes, verständliches Ganzes sinnvoll einzuordnen.

142 Clemens Scholten, Artikel „Eusebios von Caesarea“, erstellt 2007, in: *Das wissenschaftliche Bibelportal der Deutschen Bibelgesellschaft*, unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/zeichen/e/referenz/17953///cache/3551d427c7/>

143 Jörg Ulrich: „Eusebios als Kirchengeschichtsschreiber“, a. a. O., S. 286.

144 Ebd.

145 Ebd., S. 287

Islamische Geschichtsschreibung unterliegt den grundsätzlichen Vorbehalten, die jeglicher Geschichtsschreibung entgegengebracht werden muss. Geschichte wird in der Gegenwart geschrieben, und so gilt: „Auch die Vergangenheit ist somit nichts als Gegenwart.“¹ Geschichte ist nie neutral oder objektiv. Der zeitliche oder geographische Ausschnitt, den Geschichtsschreibung beleuchtet, wurde aus guten Gründen gewählt; und die Art der Darstellung und Deutung ist stets vom subjektiven Standpunkt des Historikers „gefärbt“.

a Islamische Geschichte als orientalistische Historiographie

Islamische Geschichte ist im Wesentlichen antike orientalistische Historiographie und damit auch zugleich Hagiographie: Heilsgeschichte. Geschichte wird von der Religion in Dienst genommen und ihr untergeordnet. Als Heilsgeschichte rechnet sie mit dem Göttlichen, dem Wundersamen, dem Mirakulösen, dem Mysteriösen, dem Numinosen. Als orientalistisch-antike Geschichte unterscheidet sich islamische Historiographie nicht grundsätzlich von jüdischer und christlicher Geschichtsschreibung. Auch sie hat ihre theologisch-weltanschauliche Einbettung und ihren gesamtheologischen Überbau. Gott steht hinter der Geschichte, und nichts geschieht unter dem Himmel und auf Erden ohne sein Wissen und seine Zustimmung. Für den islamischen Historiker – nicht anders als für andere Geschichtsschreiber jener Zeit – war Gott der Beweger, der die Geschehnisse dieser Welt in Händen hält, Geschichte antreibt und ihr Sinn und Richtung verleiht. Schreibt Chase Robinson, Professor für islamische Geschichte:

The (usually) silent engine propelling human history was thus neither progress nor class conflict, nor even individual self-interest, but rather God's will, effected directly (typically through breaks in the natural order – miracles) or, much more frequently, through the agency of élite individuals, such as prophets, kings, commanders, governors, pretenders, schismatics, and rebels.²

1 Lessing: *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, a. a. O., S. 180.

2 Robinson: *Islamic Historiography*, Cambridge University Press: Cambridge 2003, S. 129.

Gottes Wille war stets die letzte Ursache aller Geschichte, mögen die einzelnen Ereignisse auch ihre unmittelbaren politisch-sozialen Gründe haben. Gott steht im Zentrum der Geschichte, und er ist Herr über sie. Und deshalb sind die zu beschreibenden Ereignisse im Sinne dieser übergeordneten Geschichte Gottes zu deuten:

What is distinctive about Islamic historiography is not that God's will is seen to determine history, nor that God makes His will manifest through human and natural events – Christian historians of the time wrote in much the same way, granting to God much the same explanatory position in their tradition as He enjoyed in the Islamic. What *is* distinctive about the [Islamic] tradition is the meaning it attaches to these events ...³

Mochte man einzelnen Ereignissen oder Personen aus je islamischer oder christlicher Sicht unterschiedliche Rollen im gesamtheologischen Gefüge zuordnen, Gott war in jedem Fall Verursacher und Herr der Geschichte, ohne dessen Wissen und Duldung nichts geschah und geschieht, was sich unter Gottes Firmament abspielt. „God's will was the ultimate cause of all events, the tools he preferred were the actions of élite individuals ...“⁴

Als Beispiel für unterschiedliche Deutungen innerhalb einer theologischen Gesamtschau verweist Robinson auf Muhammad, den Propheten, selbst. Obwohl dieser aus christlicher Sicht einen ganz anderen Stellenwert besaß als aus muslimischer, war er doch für beide Religionen ein Instrument göttlichen Wirkens innerhalb einer von Gott geleiteten Geschichte. Für den Islam war Muhammad Gottes Hand und Gottes Gesandter, mit dessen Hilfe Gott dem Lauf der Geschichte eine neue Richtung gab (indem er den Monotheismus den Arabern und durch die Araber der übrigen Welt brachte); für das Christentum indes war er ein Scharlatan, mit dessen Hilfe Gott Unheil über die Christen brachte, weil sie gesündigt hatten. Die einzelnen Deutungen mögen unterschiedlich, ja gegensätzlich gewesen sein, doch der große Überbau war stets derselbe: Gott als Anfang und Ende des Weltenlaufs, als Lenker und Herr der Geschichte. Darin waren muslimische Historiker den anderen orientalischen Historikern gleich.

The polity had been set into motion by a providential God who also determined its course, from beginning (Creation) to end (Eschaton), an event which is conventionally described in military terms, of battles between Muslims and non-Muslims, and God's ultimate victory ...⁵

Islamische Geschichtsschreibung ist also, ähnlich aller orientalischer Historiographie, selektiv, religiös motiviert, zielgerichtet und ideologisch eingebettet in einen größeren Zusammenhang und untergeordnet unter einen theologischen Überbau, unterhalb dessen sich die geschichtlichen Ereignisse immer nur nach dem Willen und Ratschluss Gottes abspielen.

3 Ebd., S. 130 f.

4 Ebd., S. 131.

5 Ebd., S. 134.

Während der volkstümliche Islam die traditionelle Geschichte von Muhammad und der Entstehung der neuen Religion in der Regel unhinterfragt als gesichertes Faktum akzeptiert hat, verfolgten islamische wie westliche Islamforscher meist den Ansatz, dass sie die sich oft widersprechenden Überlieferungen auf eine Weise zu harmonisieren suchten, dass daraus eine plausible Narrative entstand. Meist gingen sie so vor, dass sie legendarisches Beiwerk als unhistorisch herausfilterten, aber den „Kern“ der überlieferten Berichte und Erzählungen für authentisch hielten. Die Geschichtsdarstellungen, die dabei entstanden, erschienen gerade deshalb plausibel, weil sie die legendenhaften Ausschmückungen einfach ausblendeten. Den Beweis der Historizität konnten sie indes nicht erbringen. Eine phantasievolle Erzählung wird dadurch nicht historisch, dass man die fiktiven Elemente eliminiert. Schließlich geht es bei der Rekonstruktion dessen, „wie es eigentlich gewesen“ (von Ranke), ja nicht nur darum, ein sinnvolles, plausibles Konstrukt zu entwerfen, sondern darum, die Historizität von Ereignissen nach erprobten und zuverlässigen wissenschaftlichen Methoden tatsächlich zu verifizieren oder zu falsifizieren.⁶

Dass zahlreiche Forscher der Versuchung erlegen sind, wenigstens einen historischen Kern der traditionellen islamischen Erzählungen anzunehmen, ist insofern verständlich, als sie sonst nahezu mit leeren Händen dastünden. Auch ließ sich ohne einen solchen Kern die Fülle der detaillierten Erzählungen nicht plausibel machen. Warum sollte man Ereignisse ausschmücken, wenn es für sie keine realen, konkreten Anlässe gab? Eine besonders ausgeschmückte Geschichte muss somit einen historischen Kern enthalten. Anhänger der islamischen Volksfrömmigkeit haben gerne den Detailreichtum der islamischen Überlieferungen als Indikator für deren Authentizität gewertet. Doch: ausschmückende Detailverliebtheit als Authentizitätsbeweis – geht das heute noch?

Vom historiographischen Standpunkt aus scheint es genau umgekehrt zu sein. Je detaillierter eine überlieferte Geschichte, desto mehr wird ihre Historizität angezweifelt. Der Detailreichtum könnte in erster Linie der orientalischen Kunst des Geschichtenerzählens geschuldet sein, die umso kunstvoller erscheint, je ausgeschmückter und reich an Einzelheiten eine Geschichte geschildert und immer wieder neu erzählt wird. Und die islamische Gelehrsamkeit des Mittelalters vermochte noch nicht sauber zwischen *Geschichten* und *Geschichte* (*stories* und *histories*) zu unterscheiden. Außerdem wird der heutige, kritische Historiker unbedingt das Alter der ihm überlieferten Quellen ins Kalkül ziehen müssen. Welchen historischen Wert haben Quellen, die erst zweihundert Jahre nach den in ihnen beschriebenen Ereignissen niedergeschrieben wurden? Nevo/Koren ist beizupflichten, wenn sie schreiben:

6 Hier ist wohl Yehuda Nevo und Judith Koren recht zu geben, wenn sie schreiben: „The question, indeed, is not whether the traditions can be moulded to make sense, but whether they are demonstrably historical.“ Yehuda D. Nevo und Judith Koren: *Crossroads to Islam. The origins of the Arab Religion and the Arab State*, Prometheus Books: Amherst/N.Y 2003, S.3.

If one has no source of knowledge of the 7th century except texts written in the 9th century or later, one cannot know anything about the 7th century: one can only know what people in the 9th century or later believed about the 7th.⁷

Es führt deshalb auch kein Weg daran vorbei, die traditionelle islamische Geschichte durch zeitgenössische Befunde zu überprüfen. Mit „zeitgenössischen Befunden“ sind aber gerade nicht Berichte gemeint, die einhundertfünfzig oder zweihundert Jahre nach den beschriebenen Ereignissen datiert werden, sondern ausschließlich solche Befunde, die aus der Zeit (oder wenigstens kurz danach) stammen, in denen die in Frage kommenden „Ereignisse“ stattgefunden haben sollen.

In den nachfolgenden Kapiteln soll darum die Frühgeschichte des Islams auf den Prüfstand gehoben werden. Dabei geht es mir *nicht* darum, die jeweiligen Ereignisse der frühen Islamgeschichte jeweils für sich zu untersuchen. Das kann und will diese Studie nicht leisten. Ich will also nicht danach fragen, welche der überlieferten Ereignisse einer sorgfältigen historisch-kritischen Überprüfung standhalten und welche nicht. Vielmehr geht es mir in erster Linie um die Überprüfung der Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit der Quellen, auf denen die Islamgeschichte fußt. Es kann deshalb auch nicht Ziel dieser Untersuchung sein, eine umfassende – und womöglich alternative – Geschichtsschreibung des ersten islamischen Jahrhunderts zu versuchen. Ich beschränke mich also im Wesentlichen auf eine Analyse der Quellen.

b Eckdaten islamischer Historiographie

Gleichwohl möchte ich, um überhaupt eine Ausgangsbasis zu schaffen, zunächst die wichtigsten frühislamischen Ereignisse skizzieren, wie sie die herkömmliche islamische Historiographie überliefert hat. Doch schon die Festlegung dessen, was „herkömmliche islamische Historiographie“ konstituiert, stellt uns vor schier unlösbare Probleme, sind doch sämtliche Versuche, eine solche islamische Frühgeschichte nachzuzeichnen, offenbar von großen Unsicherheiten geprägt.

In den 50er Jahren konnte sich der französische Islamwissenschaftler Émile Dermenghem (1892–1971) zumindest im Hinblick auf einige wenige zentrale Daten sicher sein:

In 622 Muhammad emigrated from Mecca to Medina, where he died in 632. These two dates, and those of the chief intervening events, are certain; but those prior to 622 are more dubious. The date of the Prophet's birth and that of his first revelation can only be given approximately, and the first two-thirds of his life are known only in broad outline.⁸

7 Ebd., S.9.

8 Émile Dermenghem: *Muhamad and the Islamic Tradition*, Harper&Brothers: New York/London 1958, S.5. Vgl. Original: *Mahomet et la tradition islamique*, Point Sagesses 2003.

Zahlreiche moderne Darstellungen der Frühgeschichte zeichnen sich im Allgemeinen durch ihre mangelnde Konkretion aus. Viele Daten und Ereignisse – wie Geburt, Heirat, Offenbarung und Tod Muhammads – werden zwar nicht geleugnet, aber, was ihre Datierung bzw. Quellenlage angeht, als unsicher und unzureichend belegt beschrieben. Dabei werden die sich oft widersprechenden Thesen gern gegeneinander abgewogen; und es werden allgemeinhistorische Beschreibungen häufig mit anekdotischen Materialien verknüpft, auf deren Historizität sich die Autoren zwar keineswegs festlegen, deren generelle historische Aussagekraft sie aber gleichwohl unterstellen.

Als Beispiel für eine solche Vorgehensweise sei hier der im Iran geborene Reza Aslan (*1972) zitiert, der in seinem Buch *Kein Gott außer Gott* einige überlieferte Kindheitsgeschichten Muhammads erzählt und dann schlussfolgert:

Wenn die Kindheitsgeschichten über Muhammad vertraut klingen, so deshalb, weil sie ein Topos sind und ein traditionelles literarisches Thema anschlagen, das in den meisten Mythologien auftaucht. Wie bei den Erzählungen über die Kindheit Jesu in den Evangelien geht es auch in diesen Geschichten nicht um die Wiedergabe historischer Ereignisse, sondern um die Erhellung des Geheimnisses der prophetischen Berufung.⁹

Ich verstehe Aslan so, dass viele dieser überlieferten Berichte nicht dem Anspruch von Historizität genügen, sondern als Glaubensdokumente zu werten sind. Noch einmal Aslan:

Wiederum ist die Frage nach der Historizität dieser Topoi irrelevant. Es ist unwichtig, ob diese Geschichten über die Kindheit Muhammads, Jesu oder Davids wahr sind. Entscheidend ist, was sie über unsere Propheten, unsere Messiasse, unsere Könige mitteilen: dass ihre Berufung heilig und von Ewigkeit her und seit Erschaffung der Welt von Gott verfügt worden ist. *Und doch vermitteln uns diese Überlieferungen in der Zusammenschau mit dem, was wir über die vorislamische arabische Gesellschaft wissen, wichtige historische Informationen.*¹⁰

Die Formulierung ist durchaus typisch für zahlreiche von namhaften Autoren unternommenen Versuche, den historischen Ursprung des Islams zu erfassen: Obwohl die überlieferten Berichte nach Aslan keineswegs als historisch zu betrachten sind, spricht er ihnen gleichwohl eine historische Bedeutung zu! Auch die Berufungsgeschichten Muhammads stehen, was die Quellenlage betrifft, für Aslan auf tönernen Füßen, spricht er doch von der „Vagheit und Widersprüchlichkeit der Traditionen“.¹¹ Dennoch geht er nicht so weit, sie grundsätzlich in Frage zu stellen. Bezeichnend sind auch seine Formulierungen dort, wo er sich ausnahmsweise auf sicherem Boden wähnt: „*Sicher jedoch scheint, dass Muhammad, wie alle anderen Propheten vor ihm, vor Gottes Ruf zunächst zurückschreckte ...*“¹²

9 Reza Aslan: *Kein Gott außer Gott*, a. a. O., S. 41.

10 Ebd., S. 41 f. (Hervorhebung durch mich).

11 Ebd., S. 56.

12 Ebd., S. 57 (Hervorhebung durch mich).

Wo vieles im Unsicheren bleibt, da muss sogar noch das vermeintlich „Sichere“ mit dem Etikett des „Scheinens“ versehen werden.

Dass Orientalisten und Islamforscher aus den überlieferten Geschichten zwar keine streng belegte Historizität bzw. Datierung einzelner Ereignisse ableiten können und wollen, sich aber gleichwohl auf einem historischen Territorium zu bewegen glauben, hat Heinz Hahn so begründet:

Ganze Legionen von Fälschern hätten jahrzehntelang am Werk sein müssen, um all das, was uns aus dem ersten Jahrhundert des Islam überliefert ist, zu erfinden und systematisch zu verbreiten – eine absurde Vorstellung.¹³

Das einzelne Ereignis mag somit unsicher und unzureichend belegt sein, die Gesamtheit des überlieferten Zeugnisses hat nach nahezu einhelliger bisheriger Forschungsmeinung gleichwohl eine historische Aussagekraft von erheblicher Bedeutung, die zu leugnen den Autoren widersinnig erscheint.

Schaut man sich die unterschiedlichen Geschichtsdarstellungen an, so scheint jedoch folgendes Prinzip zu gelten: Je kürzer der historische Überblick, desto sicherer erscheint die Darstellung der Ereignisse. Je gründlicher die Autoren die Ereignisse jedoch aufzuhellen suchen, desto ungesicherter und fragwürdiger erscheinen sie angesichts unzuverlässiger Quellen und widersprüchlicher Berichte.

Als Beispiel für eine kurze Darstellung der islamischen Frühgeschichte sei hier der Brockhaus (21. Auflage) in Auszügen zitiert:

Mohammed erlebte um 610 die göttl. Berufung zum Propheten und trat seit etwa 613 auch öffentlich auf ... Mangelnde Erfolge, wachsende Feindschaft in den führenden Kreisen und fehlende soziale Unterstützung in Mekka führten 622 zur Auswanderung (Hidjra) von Mohammed und seinen in Mekka verbliebenen Anhängern nach Jathrib (Medina), nachdem bereits vorher zahlr. Anhänger in das christl. Äthiopien ins Exil gegangen waren. Die Anhängerschaft Mohammeds in Jathrib wuchs bald ... Mekka wurde 630 eingenommen. Mohammed wurde von immer mehr arab. Stämmen als Führer anerkannt ... Unter Mohammeds Nachfolgern, den Kalifen Abu Bakr (632–634) und Omar I (634–644) setzte die schnelle Expansion der muslim. Araber ein, wodurch in weniger als 10 Jahren ein großer Teil der alten Kulturländer Vorderasiens und in weniger als 80 Jahren ein Gebiet vom Indus bis zum Atlantik unter ihre Herrschaft geriet ... Bis 642 wurde das pers. Sassanidenreich vernichtet, wurden große Gebiete des Byzantin. Reiches wie Syrien (636 Niederlage der Byzantiner in der Schlacht am Jarmuk), Ägypten (639–646) und Nordafrika (647–698) besetzt und dem Westgotenreich auf der Iber. Halbinsel 711 das Ende bereitet.¹⁴

Diese relativ kurze Darstellung erweckt den Eindruck, dass die gelieferten Informationen historisch ausreichend gesichert seien. Längere Darstellungen sind im Gegensatz dazu vorsichtiger und differenzierter in ihren Aussagen. Nachfolgend zitiere ich aus Artikeln

13 Heinz Halm: *Der Islam. Geschichte und Gegenwart*, C.H. Beck: München 2007, S. 18.

14 S.v. „Islam“, in: *Brockhaus Enzyklopädie*, Bd. 13, F.A. Brockhaus: Leipzig 2006, S. 543.

der *Encyclopaedia of Islam*, die immer noch als zuverlässiges Nachschlagewerk zu betrachten ist, obwohl das umfangreiche Kompendium bereits 15 bis 30 Jahre alt ist. Unter dem Stichwort *Muhammad* lesen wir u.a.:

The earliest attempts to report events of Mohammad's life could hardly be called biographies in the modern sense ... Each report or story must thus be evaluated in terms of its purpose, and as many versions of the same story and similar stories as possible need to be consulted, since most of the accounts occur in numerous, often widely differing forms.¹⁵

Von einigen Berichten, die Geschichten über Muhammads Leben enthalten, sagen die Autoren der *EI*:

The sources contain many colourful stories with settings from before his birth up to the time of the Hidjra. These accounts are important historical sources for understanding early stages in Muslim perceptions of the Prophet, which developed rapidly well beyond his portrayal in the Quran, but they have little value as sources for the historical Muhammad (as distinct from the Muhammad of Muslim faith).¹⁶

Als Beispiel hierfür werden die Geschichten über die Öffnung von Muhammads Brust und seine angebliche erste Reise (als Kind) nach Syrien angeführt. Ähnliche Unsicherheiten werden hinsichtlich Muhammads Wiederaufbau der Kaaba (*al-Ka'ba*) und der Historizität seiner Söhne und Töchter wahrgenommen.

Was konkrete biographische Details angeht, ist die *Encyclopaedia* sehr vorsichtig. Ein Geburtsjahr wird nicht angegeben; es werden lediglich die Argumente gegeneinander abgewogen, die für ein Geburtsdatum vor bzw. nach 570 sprechen. Unsicherheiten existieren auch hinsichtlich Muhammads Vater:

His father, who is said to have died before the Prophet's birth, is quite a colourless figure in the sources. His name 'Abd Allah is perhaps only a later improvement on a polytheist name.¹⁷

Große Unsicherheiten nehmen die Autoren auch in Bezug auf seine Berufung wahr. Weder die Umstände seiner „Offenbarungen“ noch ihr Zeitpunkt scheinen für die Autoren gesichert. Sie geben deshalb auch kein Datum an. „Questions concerning Muhammad's emergence as a religious reformer are among the most difficult to answer.“¹⁸

Weitere Verlegenheiten bestehen hinsichtlich Muhammads weiteren Aufenthalt in Mekka. Nach den Berichten fällt hier seine Predigt weitgehend auf taube Ohren, hier sterben auch seine Frau Chadidscha (*Ḥadiṣa*) und sein Onkel und Vormund Abū Ṭālib. Von hier aus sollen auch seine Nachtreise nach Jerusalem und seine Himmelfahrt ins Paradies

15 Trude Ehlert: „Muhammad“, in: *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Bd. VII, E.J.Brill: Leiden/New York 1993, S.361.

16 Ebd., S.362.

17 Ebd.

18 Ebd.

stattgefunden haben, wobei es auch diesbezüglich sich widersprechende Berichte gibt. Teilweise werden Nachtreise und Himmelfahrt als ein zusammenhängendes Geschehen angesehen, teilweise als zwei unterschiedlich datierte Ereignisse berichtet. Mal findet die Himmelfahrt von Jerusalem aus statt, mal von Mekka aus.

Der Zeitpunkt für Muhammads Auswanderung (*hidschra* bzw. *hiğra*) nach Medina wird mit dem 24. September 622 (Jahr eins der muslimischen Zeitrechnung) hingegen als gegebenes Datum akzeptiert und nicht in Zweifel gezogen. Muhammads Entscheidung, die Gebetsrichtung (*qibla*) von Jerusalem nach Mekka zu verändern, soll im 2. Jahr der *Hidschra* erfolgt sein. Die Schlacht von Badr (datiert um etwa 624), bei der die Mekkaner von Muhammads Anhängern vernichtend geschlagen wurden, spielt in der islamischen Tradition ebenfalls eine große Rolle: „Muhammad saw in the victory a powerful confirmation of his belief in the one true God ... and in his own call.“¹⁹ Weitere erfolgreiche Schlachten, über die berichtet wird, waren die Schlacht am Berg Uhud 625 sowie die Grabenschlacht 627, bei der Medina von den Mekkanern bzw. Koraischiten erfolglos angegriffen wurden.

Die *Encyclopaedia of Islam* geht auch auf traditionelle Berichte ein, wonach Muhammad von Medina aus Briefe an den Gouverneur von Alexandria, den axumitischen Herrscher, den *nəgūša nagašt*, ferner den König von Persien sowie den byzantinischen Kaiser Heraclius geschrieben haben soll, in dem er sie zur Bekehrung zum Islam auffordert.

In the form in which these letters have come down to us they cannot be accepted as authentic, since they contain details that reflect a later period in the rise and power of Islam. Even if we disregard certain details that could have been inserted later, the substance of these letters hardly deserves the faith most people have put in them (see, for instance, M. Hamiduallah, *Six originaux des lettres du Prophète de l-Islam*, Paris 1985). It is very unlikely that so sober a politician and diplomat as Muhammad would have engaged in so presumptuous a venture before the conquest of Mecca.²⁰

Das nächste wichtige Ereignis im Leben des Propheten und der Genese des Islams war die erste Pilgerreise Muhammads und seiner Anhänger nach Mekka im Jahr 629/630, die mit der Anerkennung Muhammads und seiner Religion durch die Mekkaner gekrönt wurde. Bis zu seinem Tod, dessen Zeitpunkt ins Jahr 632 datiert wird und der offenbar durch ein Fieber verursacht wurde, verbreitete sich der Islam angeblich rasch über weite Teile der arabischen Halbinsel, einerseits dank kriegерischer Eroberungen, andererseits dank der freiwilligen Anerkennung Muhammads durch arabische Stammesführer. „The characteristic feature of the year 9/630-1 in the memory of the Muslims was the many embassies that came to Medina from different parts of Arabia to submit to the conqueror of Mecca on behalf of their tribes.“²¹ In den beiden letzten Jahren vor Muhammads Tod weitete sich der Einfluss des Islams demnach auf die ganze arabische Halbinsel aus. Nach dieser Darstellung hatte sich innerhalb von gerade mal zwei Jahrzehnten eine respektable

19 Ebd., S. 396.

20 Ebd., S. 372.

21 Ebd., S. 373.

Umma (= Volk < hebr. *ummā*/aram. *ummā*, Volk) gebildet, eine Gemeinschaft muslimischer Gläubiger. Wir hätten es also mit einer unerhört schnellen Verbreitung eines neuen Glaubens zu tun. So konnte der große Islamforscher Rudi Paret (1901–1983) schlussfolgern: „Man kann also sagen, dass der Islam, rund gerechnet, in dem Zeitraum zwischen 610 und 632 entstanden ist.“²²

Trotz der offenbar gelungenen Religionsgründung zu Lebzeiten Muhammads wird die rapide und großflächige Ausbreitung des Islams über weite Teile des Orients jedoch erst in die Zeit *nach* Muhammads Tod datiert. Die Festigung der neuen Religion in Arabien und ihre Expansion gen Norden, also in den fruchtbaren Halbmond (Irak und Syrien) hinein, soll sich zunächst unter Muhammads Nachfolger Abū Bakr (632–634) und dessen Nachfolger ‘Umar (634–644) vollzogen haben. Gemäß der *Encyclopaedia Britannica*²³ (15. Ausgabe) wurden 636/7 Syrien und der persische Königssitz Ktesiphon (heute: Irak) eingenommen, 641 Ägypten und 642 das persische Hochland (heute: Iran).

Die Zeit nach ‘Umar war dann zunächst weniger geprägt von einer weiteren islamischen Expansion als vielmehr durch die Konsolidierung des Islams in den eroberten Gebieten einerseits sowie durch die Austragung von arabischen Bruderzwistigkeiten andererseits, die letztlich zur Aufspaltung zwischen Schiiten und Sunniten führen sollten.

‘Umars Nachfolger, der Umayyade ‘Uṭmān, soll als Kalif von 644 bis 656 regiert haben, dem Jahr, als er einem Attentat zum Opfer fiel, für das man die Anhänger von ‘Alī ibn Abī Ṭālib, Muhammads erstem Konvertit, verantwortlich machte. Daraus folgte eine Auseinandersetzung um die rechtmäßige Thronfolge, die zwischen den Anhängern Alis und denjenigen von Aischa (*‘Āiṣa*), der Witwe Muhammads und Tochter von Abū Bakr, ausgetragen und in der „Kamelschlacht“ von Basra (arab. *Baṣra*, am 9. Dezember 656 n. Chr.) zugunsten Alis entschieden wurde.

Weil Mu‘āwiya, der umayyadische Statthalter von Syrien, sich ebenfalls gegen Ali gestellt hatte, gab es 657 die Schlacht von Ṣiffīn am Euphrat (in der Nähe von ar-Raqqa), die im Wesentlichen unentschieden blieb, wodurch das Schisma zwischen Sunniten und Schiiten endgültig besiegelt wurde. Ali wurde aber 661 ermordet, so dass die Macht Mu‘āwiyas weiter gefestigt und er zum Kalifen in Jerusalem ausgerufen wurde. Eine letzte Chance der Vereinigung der beiden muslimischen Richtungen wurde vergeben, als Alis Sohn Hussain (arab. *Husayn*, pers. *Hossein*) 680 in der Schlacht von Kerbela (*Karbalā*’, südlich von Bagdad) besiegt und ermordet wurde. Schiiten gedenken dieser Schlacht bis heute während ihres Aschura-Festes (*‘āšūrā*’).

Für die Zeit nach 680 ist dann vor allem noch ‘Abd al-Malik (646–705) zu erwähnen, der von 685 bis zu seinem Tod 705 als umayyadischer Kalif in Damaskus herrschte und nicht nur den Felsendom in Jerusalem aufbaute, sondern wohl auch die offizielle arabische Schriftsprache einführte sowie ein arabisches Münz- und Postsystem ins Leben rief. ‘Abd al-Malik steht auch für die Besonderheit, dass ein arabischer Herrscher unverhofft zu großer

22 Rudi Paret: „Der Islam“, in: *Die großen nichtchristlichen Religionen*, Alfred Körner Verlag: Stuttgart 1954, S. 103.

23 *Encyclopaedia Britannica*, 15th Edition, siehe s.v. „Islam, History of“, Bd. 9, S. 928.

Macht und beträchtlichem Einfluss gelangen konnte, weil die bis dahin vorherrschenden Großreiche durch gegenseitiges Aufreiben ihren eigenen Niedergang herbeigeführt hatten. Schreibt die *Encyclopaedia of Islam*:

The weakness of the Persians and the Byzantines after decades of war between them, their exhaustion, which caused them to underestimate the newcomers' strength, the internal conditions within the Roman empire of Byzantium which was then in difficulties, with its territory being engulfed by the barbarian invasions, the resentment of the various peoples ruled by Byzantium, the divisions among the Christians, all these considerations worked in favour of the Muslims.²⁴

Diese und andere Voraussetzungen führten jedenfalls zu einer weiteren dynamischen und großflächigen Ausbreitung des Islams bis etwa zum Jahr 710, die ihres gleichen sucht. Die *Encyclopaedia of Islam* fasst die erstaunlichen Eroberungen sehr knapp wie folgt zusammen:

We can trace the conquests of Syria-Palestine (13/634–19/640), Egypt (18/639–22/642), the Maghrib (49/699–85/705), Spain and Narbonnese Gaul (92/711–85/705), and, in the east, of Irak (15/636–20/641), Armenia and then Iran (21/642), as far as Transoxiana and Chinese Turkestan. The river Indus was reached in 91–4/710–3, but these advanced positions were afterwards abandoned.²⁵

Auf die 100 Jahre seit der Offenbarung Muhammads zurückblickend, konstatiert die *Encyclopaedia*: „One century was enough for the Muslims to achieve an extraordinary epic feat.“²⁶ Die Geschwindigkeit dieser Ausbreitung ist durchaus verwunderlich. „Die rasche Expansion des Herrschaftsgebietes der muslimischen Araber ist ein erklärungsbedürftiges Phänomen“, sagt darum auch Heinz Halm,²⁷ ohne dafür selbst eine plausible Erklärung zu liefern.

Wir haben es bei der traditionellen islamischen Geschichte also vor allem mit den folgenden Ereignissen zu tun:

- Die Zeit der Dschahiliyya (*Ġāhiliyya*, Unwissenheit) (vor 610)
- Die Geburt Muhammads (ca. 570)
- Die Heirat Muhammads mit Chadidscha (ca. 595)
- Die Berufung Muhammads (ca. 610)
- Muhammads Nachtreise nach Jerusalem und seine Himmelfahrt (ca. 621)
- Die Hidschra (Auswanderung von Mekka nach Medina) (622)
- Der Kampf bei Badr (ca. 624)
- Der Grabenkrieg (ca. 627)

24 S.v. „Islam“, in: *Encyclopaedia of Islam*, Bd. VII, E.J.Brill, Leiden: 1978, S. 175.

25 Ebd.

26 Ebd.

27 Heinz Halm: *Der Islam. Geschichte und Gegenwart*, a. a. O., S. 25.

- Die Inbesitznahme Mekkas durch Muhammad (ca. 629/630)
- Muhammads letzte Predigt auf dem Berg Arafat (ca. 631/32)
- Muhammads Tod in Medina (ca. 632)
- Die Schlacht am Fluss Jarmuk (arab. *Yarmūk*) und die Schlacht bei Qādisiyya (ca. 636)
- Die Eroberung Syriens und Palästinas (ca. 634–640)
- Die Eroberung der Sasanidenhauptstadt Ktesiphon (ca. 637)
- Die Eroberung Jerusalems (ca. 638)
- Die Eroberung des Iraks (ca. 641) und Irans (ca. 642)
- Die Eroberung Ägyptens (ca. 642)
- Die Eroberung Nordafrikas (ca. 699–705)
- Die Eroberung Spaniens und Südfrankreichs (ca. 711–732)

Diese Ereignisse „scheinen“ einigermaßen gesichert. Doch für die immer zahlreicher und dreister werdenden Skeptiker der traditionellen Islamgeschichte sind diese Ereignisse keineswegs gesichert. Barbara Köster beispielsweise schildert in ihrem Buch *Der missverstandene Koran* einen sich über vier Seiten hinziehenden Abriss der islamischen Historiographie. Ihre Darstellung beginnt mit der Geburt Muhammads in Mekka im Jahre 570 und endet nach Erwähnung der vier rechtgeleiteten Kalifen mit dem Satz: „Im Jahre 661 schließlich kam Muawiya an die Macht“. Dann resümiert sie das gerade Geschilderte mit diesen Worten:

Man könnte alles noch viel ausführlicher darstellen, denn es gibt noch weit mehr handelnde Personen und bedeutsame Ereignisse in Mekka und Medina zu Lebzeiten Mohammeds und seiner Nachfolger. Man könnte aber auch alles viel kürzer fassen. Man bräuchte nur den letzten Satz mit dem Namen Muawiya stehen zu lassen. Seine Herrschaft ist das einzige historisch bewiesene Faktum in dieser Geschichte ... Alle davor aufgeführten Geschehnisse, ob nun knapp oder ausführlich erzählt, *sind Erfindungen*.²⁸

Köster kommt zu dieser radikalen Schlussfolgerung nach Durchsicht zahlreicher neuer Werke, die – gemeinsam mit den Forschungen früherer Orientalisten wie Ignaz Goldziher – allesamt Belege dafür sein sollen, dass sich die heutige Islamwissenschaft hinsichtlich der Entstehung des Islams wenn nicht im Chaos, so doch in einer entscheidenden Krise befinde, die durch das folgende Dilemma gekennzeichnet sei: Entweder schlägt man historisch-kritische Bedenken gegenüber der überlieferten Historiographie in den Wind und kann so eine traditionelle Geschichte einigermaßen aufrecht erhalten oder man prüft die Traditionen nach den strengen Kriterien der modernen Geschichtsforschung und steht dann aber, was die frühe Islamgeschichte betrifft, mit gänzlich leeren Händen da.

c Probleme der islamischen Historiographie

Anhand der folgenden wenigen Beispiele möchte ich aufzeigen, das einzelne Ereignisse der Muhammad-Biographie, die einst als gesichert galten, heute radikal in Frage gestellt werden. Ich will dies nur an einigen Stationen der Biographie exemplarisch erläutern, ohne hier eine abschließende Klärung der historischen und biographischen Probleme zu versuchen:

1 Der Ġāhiliyya-Mythos

Die islamische Überlieferung geht davon aus, dass es vor dem Aufkommen des Islams eine Zeit großer *Unwissenheit* gab. Diese Zeit wird mit dem Begriff *Dschahiliyya* belegt. Das Wort جاهلية (*ġāhiliyya*) ist ein substantiviertes *Nomen relationis* zu der aktiven Partizipialform جاهل (*ġāhil*) zu dem transitiv und intransitiv gebrauchten Verbum جهل (*ġahila*), das „unwissend sein; nicht wissen“ bedeutet. Der Terminus kommt im Koran viermal vor (3,154; 5,50; 33,33 und 48,26) und ist dort mit „Unwissenheit“, aber auch mit „Heidentum“ (Paret) übersetzt worden. Aufgrund dieses Begriffes wird im volkstümlichen Islam gerne von einer Zeit der Ungläubigkeit, des Götzendienstes, der Gesetzlosigkeit, der Unzucht, des Ehebruchs und der Ermordung neugeborener Mädchen gesprochen. Deshalb wird *ġāhiliyya* auch gerne mit „Barbarei“ übersetzt.²⁹

Das mag teilweise richtig sein, wenn man davon ausgeht, dass zahlreiche nomadische Beduinenstämme bis weit in die islamische Zeit animistische Vorstellungen pflegten, an Ahnengeister, Dämonen und Dschinn glaubten und in Abwesenheit einer noch nicht herausgebildeten arabischen Nationalität einem ungeschliffenen Tribalismus anhängen, der oft kriegerische Züge besaß. Doch verkennt dieses Klischee die historische Tatsache, dass es ganz offensichtlich schon in vorislamischer Zeit große Teile Arabiens gab, in denen sich sowohl das Judentum als auch das Christentum (das monophysitische in Südarabien und am Roten Meer und das nestorianische im Zweistromland und am Golf) weit verbreitet hatten. Die aus Palästina vertriebenen Juden waren in ganz Arabien verstreut,³⁰ und spätestens seit dem 5. Jh. war Arabien Schauplatz intensiver missionarischer Bemühungen insbesondere der Nestorianer.³¹ Größere Teile der Lahmididen und Ghassaniden (Ġassaniden) dürften bereits vor dem siebten Jahrhundert christianisiert worden sein.

29 Vgl. Ignaz Goldziher: *Muhammedanische Studien*, Bd. 1, Max Niemeyer: Halle a.d.S. 1889, S. 219 f.; vgl. auch: Rudolf-Ernst Brünnow und August [Hermann Wilhelm Gustav] Fischer, *Arabische Chrestomathie aus Prosaschriftstellern* (Porta Linguarum Orientalium, Neue Serie 17), Otto Harrassowitz: Wiesbaden 1988, S. 23.

30 Vgl. Gordon Darnell Newby: *A History of the Jews of Arabia. From Ancient Times to Their Eclipse Under Islam*, University of South Carolina Press: Columbia, S.C. 1988, S. 50.

31 Ebd., S. 38.

Hans Jansen bringt den Dschahiliyya-Mythos so auf den Punkt: „Die schwarzen Jahre der Dschahiliyya waren schlecht, und der Islam ist gut.“³² Jansen untersucht dann, wie die Zeit vor der Dschahiliyya gewesen sein könnte und kommt zu der Einsicht: „Die Dschahiliyya ist in erster Linie eine theologische Konstruktion.“³³

2 Die Geburt Muhammads

Weder das Jahr noch der Tag der Geburt Muhammads sind genau bekannt. Es ist der Punkt, „wo die Unsicherheit am größten ist“, so Jansen.³⁴ Nach der Tradition soll Muhammad „im Jahr des Elefanten“ zur Welt gekommen sein, ein Jahr, in dem Abrēhā (griech. *Abramos*, arab. *Abraha*), ein Offizier der aksumitischen Besatzungstruppen in Südarabien, der sich von Aksum unabhängig gemacht hatte, aus Rache wegen der Entweihe einer christlichen Kirche einen Feldzug mit Kriegselefanten nach Arabien durchgeführt haben soll. Nach Inschriften muss das um 550 n. Chr. gewesen sein.³⁵ An dieses Ereignis könnte Sure 105, die als die Elefantensure bekannt ist, erinnern. Dort heißt es nach der Übersetzung von Friedrich Rückert:

*Sahst du nicht, was dein Herr tat an denen mit dem Elefanten?
Macht' er nicht ihre List zu Schanden,
Da er auf sie ein Heer von Vögel sandte,
Das sie mit Steinen warf, gebrannten;
So macht' er sie gleich abgefress'nen Saaten.*

In einem populären Korankommentar (dem *Tafsīr al-Ġalālain* = „Kommentar der beiden Dschalal“) zu dieser Stelle wird die merkwürdige Behauptung aufgestellt, der Name des Elefanten sei *Muḥmūd* gewesen, und es wird ferner behauptet, Muhammad sei zum Zeitpunkt dieses Elefantenfeldzugs geboren worden.³⁶ Abgesehen davon, dass dies mit der übrigen Biographie Muhammads chronologische Probleme bereitet (Muhammad-Biographien haben seine Geburt nicht auf etwa 550, sondern auf ca. 570 n. Chr. datiert), legt sich hier der Verdacht nahe, dass die Verbindung zwischen Muhammad und dem Elefanten auf konstruierten Interpretationen der Korankommentatoren zurückzuführen sein könnte, die in allen Korantexten stets eine Verbindung zu Muhammad suchten – ähnlich wie dies christliche Theologen in Bezug auf Jesus mit den Texten des Alten Testaments taten. Korankommentatoren haben koranischen Texten offenbar immer wieder biographische

32 Hans Jansen: *Mohammed*, a. a. O., S. 80.

33 Ebd., S. 97.

34 Ebd., S. 26.

35 Hartmut Bobzin: *Mohammed*, C.H.Beck: München 2000/2006, S. 40.

36 Ebd.

Details entnommen oder besser: in sie hineingelesen – unter Absehung der ursprünglichen Bedeutung des Textes.

3 Die Heirat mit Chadidscha

Die Heirat mit Chadidscha (Ḥadīḡa) beruht auf einem kurzen Abschnitt in der Prophetenbiographie Ibn Ishāqs/Ibn Hišāms. Danach war sie „eine Geschäftsfrau von Adel und Reichtum“, die mit Syrien Handel betrieb. Sie soll bereits zweimal verheiratet gewesen sein, will die Überlieferung wissen. „Als sie von Mohammeds Ehrlichkeit, seiner Zuverlässigkeit und seinem edlen Charakter hörte“, soll sie ihn auf eine Reise nach Syrien eingeladen haben. Er nahm an. Wie es konkret zur eigentlichen Heirat kam, erfahren wir jedoch nicht.

Das erste Problem, das Forscher mit dieser Geschichte haben, ist die Annahme, Mekka sei ein wohlhabendes Handelszentrum gewesen, wie uns die traditionellen islamischen Berichte suggerieren. Erfolgreiche Händler sollen Güter wie Weihrauch und Gewürze vom Jemen nach Syrien und sogar bis ins Byzantinische Reich transportiert haben. Diverse Muhammad-Biographen wie Montgomery Watt³⁷ haben diese These unkritisch übernommen, meint jedenfalls Patricia Crone, die ein ganzes Buch über die Frage des mekkanischen Handels geschrieben hat.³⁸ Sie gelangte zu der Überzeugung, dass die eigentliche Handelsroute weitab von Mekka gelegen haben musste und es einen Handel Mekkas mit Syrien zu jener Zeit wahrscheinlich gar nicht gab. Mekka selbst soll z. Zt. Muhammads nur ein kleiner unbedeutender Wüstenfleck gewesen sei. Crone kam zu der Überzeugung, die Idee von Mekka als einer Handelsstadt beruhe ausschließlich auf der Auslegung von Sure 106,2, wo von den Karawanenreisen der Koraischiten die Rede ist. Demnach wäre der Mekka-Handel die Schöpfung der *Tafsīr*-Verfasser. Während Crones Arbeit von Robert Bertram Serjeant (1915–1993) heftig kritisiert wurde,³⁹ hat sich Hans Jansen ihr angeschlossen und geschlussfolgert: „Der vermeintliche Mekka-Handel ist allein eine Schöpfung der Korankommentatoren.“⁴⁰

Jansen hält es auch für möglich, dass die Idee von der reichen Witwe, die ein armes Waisenkind wie Muhammad freit, ebenfalls auf Auslegungen der Korankommentatoren von Sure 93 zurückzuführen sein könnte. In Vers 6 heißt es: „Fand er dich nicht als Waise und gab (dir) Obdach?“ Und dann (Vers 8): „Hat er dich nicht bedürftig gefunden und reich gemacht?“ Auch die restliche Sure wird meist auf Muhammad bezogen, wenngleich der Wortlaut eher an einen neutestamentlichen Text erinnert, der eine spirituelle Bedeutung hat: „Du ... weißt nicht, dass du elend und jämmerlich bist, arm, blind und bloß. Ich rate dir,

37 Montgomery Watt: *Muhammad, Prophet and Statesman*, a. a. O., S. 1.; und ders.: *Muhammad at Mecca*, Clarendon Press: Alderley (1953) 1972, S. 3.

38 Patricia Crone: *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton University Press: Princeton 1987.

39 R[obert] B[ertram] Serjeant: „Meccan Trade and the Rise of Islam: Misconceptions and Flawed Polemics“, in: *Journal of American Oriental Society*, Vol. 110, No. 3 (1990), S. 472-486.

40 Jansen: *Mohammed*, a. a. O., S. 49.

dass du Gold von mir kaufst, das im Feuer geläutert ist, damit du reich werdest ... So sei nun eifrig und tue Buße.“ (Offb 3,17-19) Die Chadidscha-Heirat als Ausschmückung einer biographisch interpretierten Koranstelle? Das ist jedenfalls ein moderner Deutungsansatz.

4 Die Berufung Muhammads

In der *Sīra* Ibn Ishāqs, unserer wichtigsten Quelle für die traditionelle Biographie Muhammads, wird erzählt, dass sich der Gesandte, noch bevor er seine erste Offenbarung im Alter von 40 Jahren hatte, jedes Jahr einen ganzen Monat lang während des Monats Ramadan (*Ramaḍān*) in die Einsamkeit am Berg Hira (*Ḥirāʾ*) begab, um zu beten und die Armen zu speisen. Nach Ende seiner Abgeschiedenheit begibt er sich zunächst zur Kaaba, die er siebenmal umrundet, ganz wie es jeder heutige Pilger tut, der die Haḡḡ nach Mekka auf sich nimmt. Es gehört offenbar zu den auszuhaltenden Widersprüchen des volkstümlichen Islams, dass der Prophet, obwohl noch nicht berufen, schon *vor* seiner Berufung jene frommen Übungen praktizierte, die den Muslimen eigentlich erst nach seiner Berufung zu praktizieren aufgegeben wurden. Oder sollte der herkömmliche Islam nichts anderes sein als die Fortsetzung vorislamischer Praktiken in Mekka?

Auch die Geschichten über Muhammads Berufung sind nicht ohne Widersprüche, und sie stehen bei modernen Islamforschern in dem Verdacht, aufgrund einschlägiger Suren entstanden zu sein. In einigen Berichten ist von „Visionen“ Muhammads die Rede, was auf die Suren 53 und 81 zurückzuführen sein könnte. Vor allem aber wird die Berufung des Propheten mit Sure 96 in Verbindung gebracht, die mit den Worten beginnt: „*Trag vor* im Namen deines Herrn ...“ (Vers 1) und noch einmal: „*Trag vor!* Dein Herr ist edelmütig ...“ (Vers 2) Der Ausdruck „*Trag vor*“ (auch gern als „*lies*“ übersetzt) ist *iqraʾ*, das Wort, von dem wir *Qurʾān* ableiten, was wohl so viel wie „Lesung“ oder „Rezitation“ bedeutet. Hans Jansen hat darauf hingewiesen, dass wir dieses *iqraʾ* in ganz ähnlicher Weise bereits im Alten Testament vorfinden, etwa in Jes 40,6, wo es heißt: „Eine Stimme spricht: Rufe! (*qrā*). Und ich sage: Was soll ich rufen? (*eqra*).“ Die etymologische Verwandtschaft ist unverkennbar, und nach Meinung einiger Forscher sollte Sure 96 eher im Sinne von „ruf an deinen Herrn“ oder „bete zu deinem Herrn“ übersetzt werden. Für Christoph Luxenberg beispielsweise ergibt sich daraus,

dass die von der arabischen Tradition vertretene Meinung, dass mit dieser *Formel* der Engel Gabriel den Propheten zum Lesen aufgefordert habe, dieser aber nicht lesen konnte, eine nachträgliche, aus ebendiesem Missverständnis erwachsene fromme Legende ist. Die Sure ist insgesamt eine thematisch ausgeführte Aufforderung zum Gottesdienst ...⁴¹

Gleichwohl finden wir in der Berufungserzählung von Ibn Ishāq nicht nur die Vokabeln dieser Sure, vielmehr wird auch noch erzählt, dass dem Propheten Muhammad bei seiner

41 Christoph Luxenberg: *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, 3. Aufl., Schiler: [Berlin] 2007, S. 316.

ersten Begegnung mit dem Offenbarungselengel Gabriel eben gerade jene Sure 96 geöffnet wurde.

Auch andere Ereignisse der Biographie Muhammads werden auf Koranauslegungen zurückgeführt, so etwa die Schlacht von Badr, die als ein Schlüsselereignis in der Frühgeschichte des Islams betrachtet wird und einen entscheidenden Wendepunkt im Kampf Muhammads gegen die Koraischiten darstellt. Nach der Tradition soll die Schlacht im zweiten Jahr der Hidschra im Monat Ramadan stattgefunden haben. Da Badr in Sure 3,123 erwähnt wird, hat Christoph Luxenberg dies zum Gegenstand seiner philologischen Untersuchungen gemacht. Obwohl er sich die Historizität der Schlacht nicht zum Gegenstand macht, kommt er jedenfalls hinsichtlich des erwähnten Textes zu einer völlig neuen Deutung, die mit einer Schlacht bei Badr nicht das Geringste zu tun hat.⁴² Patricia Crone war zuvor schon, allerdings auf anderem Wege, zu ähnlichen Schlussfolgerungen gekommen wie später Luxenberg. Auch ihr zufolge gibt es hinsichtlich der traditionellen Darstellung erhebliche Bedenken, und sie kam zu dem Schluss, dass dieses Ereignis nicht etwa erinnert – und dann vom Koran bestätigt – wurde, sondern dass, umgekehrt, „the month was supplied by the *Qurʾān* at the cost of recollection“.⁴³ Die Schlacht von Badr als eine falsche Koranauslegung, als Fiktion?

Auf die *Nachtreise* Muhammads nach Jerusalem und seine Himmelfahrt, die beide als legendenhafte Fiktionen gedeutet worden sind, gehe ich nicht hier, sondern an späterer Stelle näher ein.

5 Die arabische Eroberung Palästinas und Syriens im 7. Jahrhundert

Yehuda Nevo und Judith Koren haben anhand zeitgenössischer Quellen untersucht, was es mit der von der islamischen Überlieferung geschilderten Eroberung des Vorderen Orients auf sich hat. Nach der traditionellen Schilderung vollzog sich die arabische Eroberung von *aš-Šām* (wie das Territorium von Negev, Palästina und Syrien oft genannt wurde) vor allem dank einiger großer militärischer Siege, welche die muslimischen Truppen unter Muhammad und seinen Nachfolgern gegen die byzantinischen Truppen erzielten. Nevo/Koren weisen darauf hin, dass wir von den großen Schlachten früherer Jahrhunderte nicht nur offizielle Berichte der jeweils beteiligten Regierungshäuser, sondern oft auch von zahlreichen Religionsführern und Bischöfen vorliegen haben, die solche Ereignisse gern zum Anlass nahmen, Hirtenbriefe in Form von *Ermahnungen* oder *Danksagungen* an die Adresse ihrer Gläubigen zu richten.⁴⁴ Leider gibt es hinsichtlich jener großen arabischen Schlachten, von denen die spätere islamische Tradition zu berichten weiß, keinerlei Erwäh-

42 Christoph Luxenberg: „Keine Schlacht von ‚Badr‘, in: Markus Groß u. Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Vom Koran zum Islam, Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran*, Schiler: Berlin, S. 642-676; insbes. S. 662.

43 Patricia Crone: *Meccan Trade*, a. a. O., S. 226 ff.

44 Yehuda D. Nevo und Judith Koren: *Crossroads to Islam. The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, Prometheus Books: Amherst/N.Y. 2003, S. 105 f.

nungen in den zeitgenössischen Quellen. Gerade von Syrisch-schreibenden Autoren hätte man zumindest Hinweise auf solche Kämpfe erwarten dürfen. „Syriac sources down to the early 8th century do not describe the invasion.“⁴⁵ Und syrische Quellen aus dem 12. und 13. Jh., die diese Kämpfe schließlich doch beschreiben, tun es nur, indem sie minutiös die ihnen vorliegenden arabischen Berichte kopieren. „But the contemporary sources make no use of any of the great battles,“ schreiben Nevo/Koren.⁴⁶

Was in den zeitgenössischen Quellen hingegen nicht verschwiegen wird, ist die Übernahme der syrischen Gebiete durch die Araber. So schreibt Jakob von Edessa (gest. 708 n. Chr.), Christus habe die Christen aufgrund ihrer vielen Sünden und Übertretungen überantwortet und sie dem harten Joch der Araber unterworfen.⁴⁷ Nevo/Koren sind aufgrund vielfältiger Indizien (die hier nicht allesamt dargelegt werden können) davon überzeugt, dass die Araber sich der östlichen Provinzen nicht mittels einer groß angelegten militärischen Offensive bemächtigt hätten, sondern zur Übernahme der Gebiete geradezu eingeladen wurden „because Byzantium had already decided not to defend them, and had effectively withdrawn from the area long before the Arab takeover“.⁴⁸ Viele Araber hatten lange Zeit auf byzantinischer Seite gegen die Sasaniden gekämpft, und als Byzanz beschloss, sich aus diesen Gebieten zurückzuziehen, sei es nur konsequent gewesen, wenn Byzanz den Arabern das Feld freiwillig überließ. Nevo/Koren fassen ihre Untersuchungen wie folgt zusammen:

The local written sources down to the early 8th century do not provide any evidence that a planned invasion of Arabs from the peninsula occurred, and that great and dramatic battles ensued which crushed the Byzantine army and vanquished the empire ... And battles such as Dāṭin and al-ʿArabāh or Muʿtah, which are supposed to have taken place in the early part of the period, are not reported in texts written close in time to the supposed date of these events. Perhaps, there was indeed a great invasion, with battle after battle between tens of thousands of opposing soldiers, over the course of several years (629 to 636). But if there were, it would seem that, *at the time*, nobody noticed.⁴⁹

Zudem konstatieren Nevo/Koren, dass sich in den zeitgenössischen Quellen auch keine Hinweise bzw. Erwähnungen des *Islams* als einer neuen, sich ausbreitenden Religion finden lassen. Dass ein neues arabisches Reich (*malkūṭā*) im Entstehen begriffen war, sei den Quellen bewusst gewesen, nicht jedoch, „that a new religion had been born“.⁵⁰ Ge-

45 Ebd., S. 106.

46 Ebd.

47 [Jacob of Edessa]: *Scholio on the Passages of the Old Testament*, by Mar Jacob, Bishop of Edessa, now first edited in the original Syriac with an English translation and notes by George Philipps, Williams and Norgate: London 1864, zu 1Kön 14,21. Zitat: „Christ has delivered us up because of [our] many sins and iniquities and subjected us to the hard yoke of the Arabians.“

48 Nevo/Koren: *Crossroads to Islam*, a. a. O., S. 10.

49 Ebd., S. 134 f.

50 Sebastian P. Brock: „Syriac Views of Emergent Islam“, in: *Studies on the First Century of Islamic Society* (ed. by J.Y.N. Boll), Southern Illinois University Press: Carbondale, Ill. 1982,

nauso wenig finden die ersten Kalifen Erwähnung. „No caliph’s name before Mu‘āwiyah is mentioned in the early manuscripts (as distinct from the later ones dating from the 9th century or later).“⁵¹

Nevo/Koren untersuchen beispielhaft für die glorreichen arabischen Siege Berichte über die Schlacht bei Dāṭin. Die arabischen Quellen darüber seien, was die Einzelheiten betrifft, „confused and contradictory“; anfänglich, so die Autoren, schildern diese Quellen offenbar nur eine kleine Auseinandersetzung, deren Beschreibung aber im Laufe der späteren Überlieferung immer ausgeschmückter, detaillierter und großartiger werde.⁵² Die Schlacht (im Jahr 634) soll eine der ersten siegreichen militärischen Auseinandersetzungen zwischen Muslimen und byzantinischen Truppen auf palästinensischem Boden gewesen sein. Nach Überprüfung der Sachlage und der Berichte kommen Nevo/Koren zu der Auffassung, dass es sich hierbei um ein lokales Scharmützel zwischen einem im Gaza ansässigen lokalen *Patrikios* (also einem römisch-byzantinischen Anführer bzw. Stadtpräfekten, lat. *Patricius*) und arabischen Stämmen gehandelt habe, denen die bislang gewährte finanzielle Unterstützung durch Byzanz entzogen wurde und die deshalb vom *Patrikios* zu erzwingen suchten, was ihnen nicht mehr freiwillig gegeben wurde. Laut Nevo/Koren, verweigerte Byzanz nicht nur die finanzielle, sondern offenbar auch die militärische Unterstützung, so dass der lokale *Patrikios* auf sich allein gestellt blieb.⁵³

Es kann nicht mein Anliegen sein, diese Thesen von Nevo/Koren im Einzelnen an dieser Stelle genauer zu überprüfen. Klar dürfte sein, dass Byzanz am Ende der Perserkriege für die Verteidigung Syriens auf arabische Stämme (Ghassaniden) angewiesen war und dass diese Stämme umso mehr Macht an sich zogen, je mehr sich Byzanz zurückzog bzw. anderen Konfliktherden zuwandte.

d Schlussfolgerung

Es kann nicht geleugnet werden, dass sich bei der traditionellen islamischen Historiographie, sobald man sich mit ihren Einzelheiten beschäftigt, ernsthafte Fragen der Historizität und Authentizität ihrer Quellen stellen. Wenige Details dieser Geschichte sind zweifelsfrei zu verifizieren, sodass man zu fragen geneigt ist: Wenn so viele Einzelheiten ungesichert sind, was bleibt dann vom Gesamtkonstrukt? Haben wir es hier mit einem fiktiven Geschichtsentwurf aus einer Zeit zu tun, die wir gemeinhin der vormodernen Epoche (also der Frühantike bzw. dem Mittelalter) zurechnen? Oder dürfen wir die traditionelle islamische Geschichtsschreibung – wenigstens in groben Zügen – als historisch akzeptieren und als das annehmen, was von Ranke mit den Worten „wie es eigentlich gewesen“ umschrieben

S. 13, vgl. auch: Nevo/Koren: *Crossroads*, a. a. O., S. 134 f.

51 Nevo/Koren: *Crossroads to Islam*, a. a. O., S. 135.

52 Ebd., S. 98.

53 Ebd., S. 99 f.

hat? In Bezug auf die Gestalt Muhammads wäre Ähnliches zu fragen: Steht mit den ungesicherten Einzelheiten seiner Vita nicht die Historizität seiner ganzen Person in Frage? Oder müssen wir nicht wenigstens einen historischen Kern annehmen, auch wenn es schwierig erscheint, diesen Kern genauer zu bestimmen?

Man wird nicht umhin kommen, jedes einzelne Detail der traditionellen Historiographie jeweils für sich unter die Lupe zu nehmen – vorbehaltlos und vorurteilslos. Der Islam ist auf der Weltbühne erschienen, er hat zweifellos eine Entstehungsgeschichte, aber der moderne Historiker darf sich nicht nur auf die herkömmliche islamische Überlieferung verlassen, sondern muss sich modernen Methoden historischer Verifizierbarkeit und Falsifizierbarkeit bedienen. Im Falle Muhammads werden wir an dieser Stelle – mögen die Einzelheiten seiner Biographie sein, wie sie wollen – von der Historizität der Person ausgehen, aber auch hier gilt, dass man bereit sein muss, jede Einzelheit jeweils neu auf den Prüfstand zu heben, um nicht als gegeben vorauszusetzen, was erst noch gesichert werden will.

Wenden wir uns nun den eigentlichen Quellen zu.

Die Hadith-Überlieferung als Geschichtsquelle



Die Entstehung der islamischen Geschichte, insbesondere der prophetischen Biographie, liegt nach Auskunft von Islamexperten noch sehr im Dunkeln. „The origins of Prophetic biography are very murky“, meint beispielsweise Chase Robinson.¹ Erste Bedenken gegenüber der prophetischen Biographie gab es in den 20er Jahren des vorigen Jahrhunderts, aber verstärkt nehmen wir den Skeptizismus hinsichtlich der frühen Islamgeschichte erst seit den 70er und 80er Jahren wahr. Diese Skepsis ist so weit verbreitet, dass es in den letzten Jahren kaum Versuche gab, eine islamische Frühgeschichte zu schreiben. Dazu Robinson:

„Since then, the consensus about how to reconstruct this period – indeed, about the prospect that it *can* be reconstructed in any real detail – has broken down almost completely, with the result that relatively little seventh- and early eighth-century history has been written over the last 25 years or so.”²

Zwar glaubt auch Robinson nicht, dass dieser allgemeine Skeptizismus die Umrisse der herkömmlichen Muhammad-Biographie gänzlich auslöschen kann, gleichwohl erscheint ihm die Abwesenheit zuverlässiger historischer Quellen als

„... nothing short of catastrophic, in the provocative words of one historian, a ‘historiographic failure on the grandest scale imaginable’. Aside from the Quran and a small handful of exceptions, modern historians are robbed of virtually any literary evidence composed within natural memory of the great moments of early Islam.”³

Auch wenn wir gemäß Robinson keine zuverlässigen Quellen aus dem ersten islamischen Jahrhundert haben, lässt sich gleichwohl sagen, wie die islamischen Schreiber späterer Jahrhunderte mit ihrer islamischen Frühgeschichte umgegangen sind.

It may be that we know much less than we thought we knew about the religious and social history of the first Islamic century, but we certainly know far more about how second- and

1 Chase F. Robinson: *Islamic Historiography*, a. a. O., S. 29.

2 Ebd., S. 50.

3 Ebd.

third-century Muslims handled their history – what they thought about it, and how they wrote about it.⁴

Trotz der „katastrophalen“ Quellenlage beobachtet Robinson auch unter westlichen Orientalisten immer noch einen unerschütterlichen Glauben daran, dass die islamische Frühgeschichte wenigstens in ihren groben Umrissen nachgezeichnet werden kann. Als neueres Beispiel dafür mag Tilman Nagel gelten, auf dessen Muhammad-Biographie ich später noch ausführlicher eingehen werde. Noch einmal Robinson:

There are no signs within the field of classical Islamic history that the project will be abandoned any time soon: nearly all practitioners still believe that our sources refer to a past that can be reconstructed.⁵

a Hadithe als zweite Offenbarungsquelle

Und diese *sources*, auf die sich solche Forscher berufen, sind neben der *Sīra des Propheten* und dem *Koran* in erster Linie die Überlieferungen oder „Hadithe“ (*ḥadīṭ* oder *ḥadīth*). Der Islam ist – mehr noch als das Christentum – eine „Buchreligion“, doch der Koran allein vermag uns nicht wirklich Aufschluss darüber zu geben, was den Islam eigentlich ausmacht oder wie der Islam entstanden ist. „Dies vermag nur der Geist, den der Islam in das heilige Buch hineingelegt hat“, schreibt Marco Schöller in seiner Ausgabe der *Vierzig Hadithe des an-Nawawī*,⁶ und dieser Geist, so Schöller, „findet sich in der Überlieferung“, im Hadith also. Für den Islam, der sich als eine umfassende Lebensordnung versteht, spielen die Hadithe eine unverzichtbare, zentrale Rolle. Sie regeln den Alltag eines gläubigen Muslims. „Die Hadithe stehen in Bedeutung und Wirkung nur dem Text des Korans nach“, so Schöller.⁷ Sie sind eine zweite Offenbarungsquelle. Aisha Y. Musa schreibt:

Ḥadīth are revered by the vast majority of Muslims as the second revelatory source of law and guidance in Islam ... The *Ḥadīth* are the only vehicle through which, according to the vast majority of Muslims, we can access the Prophetic Sunna: that which Muhammad said and did, and of which he approved or disapproved. As such, these stories have been instrumented in shaping the development of Islam as we know it in its various forms. The role they have played has been so influential for so long that both Muslims and non-Muslims alike generally assume they have always had uncontested authority.⁸

4 Ebd., S. 51.

5 Ebd., S. 52.

6 Marco Schöller (Hg.): *Yahya Ibn Sharaf Al-Nawawi: Das Buch der Vierzig Hadithe. Kitab al-Arba'in*, Verlag der Weltreligionen: Frankfurt/Main u. Leipzig 2007, S. 265.

7 Ebd., S. 269.

8 Aisha Y. Musa: *Hadith as Scripture. Discussion on the Authority of Prophetic Traditions in Islam*, Palgrave MacMillan: New York 2008, S. 1.

Über viele Jahrhunderte hat es im Islam Hochburgen des Lernens gegeben, in denen Hadithe mit akribischem Interesse rezipiert, studiert, memorisiert und tradiert wurden. Mustafa Shah beschreibt dies so:

There have always existed distinguished institutions of learning where all aspects of the form and content of these traditions were painstakingly studied and even committed to memory in the same way that the text of the Qur'ān was learnt by heart. Classical biographical literature is replete with laudatory anecdotes about individual scholars who devoted their lives not only to collating these materials, but also memorizing phenomenal numbers of traditions and the chains of authority which were used to support them.⁹

Aber nicht nur in den frühen Jahrhunderten des Islams genossen die Hadithe eine hohe Wertschätzung, auch heute noch wird ihnen von praktisch allen Muslimen große Aufmerksamkeit und Autorität entgegengebracht:

The assiduousness with which the study of traditions continues today in the religious institutions of the world of Islam serves as testimony to the importance attached to this scriptural source, a source that over the centuries has inexorably informed the practices and conventions by which classical expressions of the faith were systematically formulated.¹⁰

Es gibt auch heute noch Institutionen und universitäre Einrichtungen, die sich ausschließlich mit Hadithen befassen und für dieses Studium sogar Bachelor-Grade, Master-Abschlüsse und Doktorprogramme anbieten. So etwa das *Dar al-hadith Scientific-Cultural Institute* mit dem *Research Center for Hadith Sciences and Teachings* und der *Quran and Hadith University* in Ghom (Qom) im Iran.¹¹

Muslime, für die Hadith-Überlieferungen eine unverzichtbare Informationsquelle neben dem Koran darstellen, sind jedoch genötigt, sich zwei unausweichlichen Tatsachen zu stellen: Zum einen der Tatsache, dass die islamische Überlieferung außerhalb des Islams, also für Nicht-Muslime, völlig irrelevant ist (es sei denn, sie beschäftigen sich mit ihnen als Forschungsgegenstand oder als kulturelle Erscheinung), und zum andern der Tatsache, dass Hadithe auch innerhalb des Islams selten eine uneingeschränkte Zustimmung gefunden haben. „A survey of Islamic history shows that the *Ḥadīth* did not always enjoy such widespread acceptance and authority.“¹²

In diesem Kapitel wollen wir uns mit den Hadithen befassen, um festzustellen, welchen Stellenwert sie als mögliche Quelle für die islamische Frühgeschichte und die Biographie des Propheten aus heutiger Sicht einnehmen können. Dazu befassen wir uns zunächst mit dem Wesen und der Bedeutung der Hadithe, dann mit der Entstehung und Praxis der

9 Mustafa Shah: „Introduction“, in: Mustafa Shah (ed.) *The Ḥadīth. Articulating the Beliefs and Constructs of Classical Islam. Critical Concepts in Islamic Studies*, Routledge: London/New York 2010, S. 1.

10 Ebd.

11 Siehe: http://darolhadith.net/modules.php?name=my_Menu&pid=28

12 Musa: *Hadith as Scripture*, a. a. O., S. 1.

islamischen Hadith-Wissenschaft, wie sie sich seit dem 2./3. islamischen Jahrhundert entwickelt hat, werfen dabei insbesondere einen Blick auf die Schlüsselfigur des islamischen Gelehrten Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Idrīs aš-Šāfi'ī (gest. 204/820), befassen uns sodann mit der Kanonisierung der als authentisch geltenden Hadithsammlungen und schließlich auch mit der westlichen Hadithkritik. Zum besseren Verständnis der islamischen Überlieferung insgesamt wollen wir dann noch das Wesen der oralen Tradition und ihrer Verschriftlichung darstellen, bevor wir zu unserer eigenen Einschätzung der Hadithe als historische Quelle kommen.

b Wesen und Bedeutung der Hadithe

Das zur Nominalform *qatīl* gehörende Wort *ḥadīṭ* bedeutet „neu“ und als Abstractum „Neuigkeit“. Aus dem Letzteren entwickelte sich die Bedeutung „Bericht, Erzählung, Geschichte, Nachricht, Geschwätz, Gerede“ und dann als *terminus technicus* „Überlieferung, Tradition“ für Nachrichten aus der Frühzeit des Islams, besonders solche, die sich auf den Propheten bezogen. Das zugrundeliegende Verbum ist *ḥaduṭa* „neu sein“, während *ḥadaṭa* „sich ereignen, geschehen“ bedeutet. Die dreikonsonantige Wurzel ist gemeinsemitisch belegt und kommt im Akkadischen (*edēšu*), Ugaritischen (*ḥdṭ*), Hebräischen (*ḥiddeš*, pi.: „neu machen“, *ḥādāš* „neu“, *ḥodāš* „Neumond“), Syrischen (*ḥdeṭ* „neu sein/werden“, *ḥattā*, fem. „neu“), Altsüdarabischen (*ḥdṭ*) und Altäthiopischen (*ḥaddasa*, I.2 „erneuern“, *ḥaddis* „neu“) vor.¹³

Mit dem „Hadith“ ist in einem engeren Sinn also die Überlieferung der Worte und Taten des Propheten Muhammad gemeint oder, in einem erweiterten Sinn, die Tradierung dessen, was im Beisein und mit dem Einverständnis des Gesandten gesagt oder getan wurde. Hadithe sind neben dem Koran die Grundlage der *Sunna*, also der Lebens- und Religionspraxis der Muslime. Hadithe werden in der islamischen Tradition nach zahlreichen Kriterien unterschieden, auf die wir noch zu sprechen kommen. Übrigens folge ich hier sprachlich der von Dieter Ferchl vorgeschlagenen Terminologie, wobei „der Hadith“ die Gesamtheit der Hadithüberlieferungen bezeichnet, während „das Hadith“ die einzelne Überlieferung meint (Mehrzahl: „die Hadithe“).¹⁴

Ein Hadith besteht in der Regel aus zwei Teilen: Aus einem Vorspann oder Paratext, der neben dem Erstüberlieferer auch die weiteren Überlieferer oder Gewährsleute dieses

13 Vgl. L[udwig] Koehler und W[alter] Baumgartner: *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* (KBL), Brill Academic Publisher: Leiden 11953, 21958 und 31967, KBL² S. 279 und KBL³, S. 282; vgl. auch: Wolf Leslau: *Lexique soqotri (sudarabique moderne) avec comparaisons et explications étymologiques*, C. Klincksieck: Paris 1938, S. 225f.; vgl. Auch: Rudolf-Ernst Brünnow u. August [Hermann Wilhelm Gustav] Fischer: *Arabische Chrestomathie aus Prosaschriftstellern* (Porta Linguarum Orientalium, Neue Serie 17), Otto Harrassowitz: Wiesbaden 71988, S. 25.

14 Dieter Ferchl (Hg.): *Sahih Al-Buhari: Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad*, Reclam: Stuttgart 1991, S. 9.

Hadith enthält, und aus der eigentlichen Erzählung, die Aussprüche Muhammads oder Beschreibungen von Handlungen des Propheten enthält. Die Gewährsmännerkette wird arab. *isnād*, der eigentliche Text arab. *matn* genannt. Eine gute Einführung in die Hadithe gibt Marco Schöller in seinem Kommentar zu an-Nawawīs *Vierzig Hadithen*.¹⁵

Die Bedeutung der Hadithüberlieferung für den Islam kann, wie schon angedeutet, nicht hoch genug eingeschätzt werden, hat sie doch eine wichtige Funktion für die Jurisprudenz und die islamische Praxis, einschließlich der Liturgie, Ethik und Sittenlehre, sowie für die Theologie und die Koran-Auslegung, aber auch und nicht zuletzt für die islamische Historiographie.

In der islamischen Überlieferung liegen zahlreiche Hadithe vor, die eine lange Geschichte ausführlich und mit großem Detailreichtum erzählen, weshalb die Hadithe auch die wichtigste Quelle für die Kenntnis des Lebens des Propheten und die Formung der jungen islamischen Gemeinde darstellen.¹⁶

Inwieweit die historischen Details vieler Hadithe nur erzählerischen Wert haben und damit als historische Quelle wegfallen oder sie doch wenigstens einen historischen Kern enthalten, den wir ernst nehmen müssen, dies wird sich wohl erst aus der Beantwortung der Frage nach der generellen Authentizität und Historizität der Hadithe ergeben können. Allerdings geht es bei den meisten Hadithen nicht *per se* darum, historische Details aus dem Leben Muhammads zu überliefern, sondern in erster Linie darum, rechtliche Fragen der islamischen Praxis zu entscheiden. Es gab unzählig viele Detailfragen der islamischen Lebenspraxis, die sich nicht allein aufgrund des Korantextes entscheiden ließen, so dass man sich genötigt sah, auf die Tradition zu rekurren:

Die herausragende Stellung der Hadithe für die Bestimmung des islamischen Lebensentwurfs und der rechten Lebensweise ergab sich zunächst nicht aus der herausragenden Bedeutung des Propheten Muhammad im Islam, wie man annehmen könnte. Vielmehr war sie der Tatsache geschuldet, dass der Koran zwar Aussagen zu mannigfachen Themen bietet, aber dennoch keinerlei konkrete Hinweise zu vielen, ja den meisten Aspekten des menschlichen Lebens enthält.¹⁷

Marco Schöller verweist in diesem Zusammenhang auf ein berühmtes Hadith, das die Rolle der Hadithüberlieferung insgesamt veranschaulicht: Als der Prophet seinen Gefährten Mu‘āḍ ibn Ğabal einmal in den Jemen entsandte, fragte Muhammad ihn vorsorglich, auf welcher Grundlage Mu‘āḍ seine Entscheidungen treffen würde. Mu‘āḍ antwortete: „Auf der Grundlage der Schrift Gottes.“ Doch der Prophet hakte nach und wollte wissen, auf welcher Grundlage er entscheiden würde, wenn er in der Schrift (also dem Koran) nichts

15 Schöller: *Das Buch der Vierzig Hadithe*, a. a. O.

16 Ebd., S. 278.

17 Ebd., S. 271.

fände. Mu'āḏ erwiderte: „Auf der Grundlage der Sunna des Propheten.“¹⁸ Die Sunna ist die islamische Lebenspraxis und Jurisprudenz, die sich für nachfolgende Generationen nur aus Koran und dem Hadith erschließen lässt, also aus der auf den Propheten zurückgehenden Lebenspraxis. Der Prophet wird in diesem Hadith als die selbstreferentielle Quelle angegeben, auf welche die „Sunna des Propheten“ zurückgeführt wird!

In einem Brief des zweiten Kalifen 'Umar I. an einen seiner Statthalter rät der Kalif: „Halte dich an das, was dir in der Schrift Gottes [d.h. dem Koran] eindeutig erscheint und frag in diesem Fall niemanden sonst. Folge aber hinsichtlich dessen, was dir darin nicht eindeutig scheint, der Sunna des Gottgesandten.“¹⁹

Für die Praxis ist „deshalb die Beschäftigung mit den Hadithen der wichtigste und umfassendste Bereich der islamischen Gelehrsamkeit, weil die meisten Fragen, die sich hinsichtlich der rechten Lebensweise und Gesellschaftsordnung ergeben, nur mit Rückgriff auf die Hadithe geklärt werden können“, so Schöller.²⁰ Es war die Erklärungs- und Ergänzungsbedürftigkeit des Korans, welche die Hadithe notwendig machten und ihnen Bedeutung verlieh.

Allerdings waren die Gelehrten überzeugt, dass die Hadithe auch dann, wenn sie über den Koran hinausgingen, ihre Grundlage im Koran hatten. „Die islamischen Theologen weisen in diesem Zusammenhang darauf hin, dass alles, was in den Hadithen berichtet wird, letztlich immer eine Basis im Koran habe, mag diese auch versteckt oder bei oberflächlichem Hinsehen unkenntlich sein.“²¹ Offenbar lag ein allgemeines Bedürfnis vor, das eigene Leben nicht nach subjektivem Belieben zu gestalten, sondern von Gottes Gesandten und seinen Worten regulieren zu lassen:

In ihnen [den Hadithen] werden sämtliche Aspekte des menschlichen Daseins und Zusammenlebens in allen Einzelheiten thematisiert, woraus sich im Ganzen ein modellhafter Lebensentwurf im Sinn einer Orthopraxis – einer Anleitung zum rechten Handeln – ergibt.²²

Die Entstehung der Hadithe und die Auseinandersetzung mit ihnen war freilich ein gradueller Prozess. Weil das kulturelle Leben der Araber nicht erst mit Muhammad begann, mussten auch schon in vorislamischer Zeit die Dinge des Alltags mit Hilfe der Überlieferung geregelt werden. Da die arabische Schrift wahrscheinlich erst ab etwa der zweiten Hälfte oder gar erst ab dem letzten Drittel des 7. Jh.s an Bedeutung gewann, vollzog sich die Überlieferung bis dahin fast ausschließlich in mündlicher Form. Auch floriente die Erzählkunst unter den Arabern und tut es noch heute. In Gesellschaften, die keine

18 Ebd., S.269.

19 Schöller: *Das Buch der Vierzig Hadithe*, a.a.O., S.271.

20 Ebd., S.271 f.

21 Ebd., S.272.

22 Marco Schöller, „Hadith und Hadithüberlieferung“, in: Yahya Ibn Sharaf Al-Nawawi: *Das Buch der Vierzig Hadithe*. Kitab al-Arba'in, Verlag der Weltreligionen: Frankfurt/Leipzig 2007, S.271.

Schriftsprache kennen, kommt es darauf an, die Tradition durch orales Weitersagen und gute Gedächtnisleistung zu bewahren; so auch in vorislamischer und vorschriftlicher Zeit in Arabien und Mesopotamien. Hadithe, also die traditionellen Berichte, waren im Prinzip nichts Neues. Dennoch gab es ab dem 7./8. Jahrhundert neue Aspekte, die den Umgang mit den Hadithen nachhaltig beeinflussen sollten: Zum einen wurden die Araber mit einer neuen Religion vertraut gemacht, dem Islam. Sodann wurde es angesichts der neuen Religion im Laufe der Zeit zunehmend bedeutsam, nur solche Überlieferungen als verbindlich anzusehen, die auf den Gründer des Islams zurückgeführt werden konnten, also auf Muhammad selbst oder doch wenigstens auf seine Begleiter oder unmittelbaren Nachfolger. Schließlich wurden, da die Erfindungen der Schriftsprache und auch des Papiers zum Tragen kamen, viele Überlieferungen nicht nur mündlich, sondern zunehmend auch schriftlich tradiert, so dass Abweichungen der Traditionsberichte leichter nachvollziehbar wurden und man fortan sehr viel mehr um eine Harmonisierung der Überlieferungen bemüht war.

Tatsache ist jedenfalls, dass im Laufe der Jahrzehnte und Jahrhunderte Hunderttausende von Hadithen entstanden und tradiert wurden, die teilweise erheblich voneinander abwichen und sich häufig widersprachen, so dass den Hadithsammlern und schriftkundigen Gelehrten alsbald die Unechtheit vieler, ja der meisten, Hadithe bewusst und zum Problem wurde.

Die Gelehrten hatten sich zu fragen, wie es zu dieser Flut von gefälschten Hadithen kommen konnte, wie sie eine weitere Ausuferung eindämmen und die authentischen Hadithe von den unechten unterscheiden konnten. So entstand die sogenannte *Hadith-Wissenschaft*, die es sich vor allem zur Aufgabe machte, die Hadithe an Hand der Überlieferungsketten auf ihre Echtheit und Ursprünglichkeit zu überprüfen.

Es ist an dieser Stelle vielleicht opportun, einmal einen Vergleich einzuschieben zwischen der Art und Weise, wie islamische Gelehrte mit ihren (oft unechten) Überlieferungen umgingen, und der Art und Weise, wie die frühe christliche Kirche mit unechten (apokryphen) Schriften verfuhr. Die Kirchenväter hatten ebenfalls mit einer ausufernden Flut von christlichen „Evangelien“, „Apokalypsen“ und „Briefen“ zu tun, deren Autorenschaft und Inhalte nicht zu Unrecht in den Verdacht der Fälschung gerieten. Allerdings war es in den Jahrhunderten vor und nach Christus ja durchaus anerkannte Praxis, selbst verfasste Schriften einem längst verstorbenen Propheten oder Apostel als Autor zuzuschreiben, ohne dass dies als Fälschung oder Plagiat im modernen Sinne galt, zumal die unbekannten Autoren sich ja nicht mit fremden Federn schmückten, sondern den vermeintlichen Autor gerade dadurch ehrten, dass sie ihm das selbst Verfasste in seinem Sinne und Geiste zuschrieben. Freilich wollten die anonymen Verfasser auf diese Weise ihre eigenen Gedanken unter die Leute bringen und ihnen so Geltung verschaffen. Die Kirche musste einschreiten, als immer mehr gefälschte Briefe und Evangelien den Jüngern Jesu und Aposteln „untergeschoben“ wurden. Die Kirchenväter entschieden sich dafür, den neutestamentlichen Kanon zu schließen und alle späteren Schriften für nicht authentisch zu erklären. Diese nach-neutestamentarischen Schriften sind heute als *apokryph* oder *pseudepigraph* bekannt und wurden später kaum mehr gelesen. Heutige Neutestamentler sind überzeugt, dass einige der den Aposteln zugeschriebenen Briefe sich sogar noch ins Neue Testament „eingeschlichen“ hatten, bevor der neutestamentliche Kanon

geschlossen wurde, so dass die vermeintliche Autorenschaft einiger neutestamentlicher Schriften durchaus zur Debatte steht.²³ (Andererseits gibt es auch Jesusworte außerhalb der neutestamentlichen Überlieferung, die vermutlich echt sind.²⁴)

Ganz anders verfahren die islamischen Gelehrten mit den Überlieferungen, die Muhammad oder seinen Gefährten zugeschrieben wurden. Sie wollten und konnten sie nicht allesamt einfach als „unecht“ abtun. Während die jüdisch-christliche Kultur in erheblichem Maß von der Heiligkeit und Glaubwürdigkeit ihrer Schrifttradition ausging, war im arabischen Beduinentum, das bis zum 7. Jh. noch keine allgemein verbreitete arabische Schriftsprache kannte, die orale Überlieferung sakrosankt. Zwar gibt es bis ins 4. Jh. n. Chr. zahlreiche thamudische²⁵ und safaitische²⁶ Inschriften vor allem in Nordarabien, dazu vereinzelte sabäische Inschriften²⁷, doch blieb die mündliche Verständigung unter den meist analphabetischen Beduinen noch lange Zeit – d.h. auch noch nach Einführung der klassischen arabischen Schriftsprache, die sich vermutlich aus dem Nabatäischen entwickelte – die vorherrschende Form der Kommunikation. Das änderte sich nur bedingt, als mündlich überlieferte Erzählungen aufgeschrieben wurden. Dem Niedergeschriebenen begegnete man mit einer gewissen Skepsis, und Traditionen galten nur dann als authentisch, wenn man sie nicht nur gelesen, sondern auch gehört und memoriert hatte. Aber es gab noch einen zweiten Grund für die Bewahrung mündlicher Traditionen im noch jungen Islam:

Während das Neue Testament viele biographische Einzelheiten über den christlichen Religionsgründer und auch zahlreiche Verhaltensregeln enthielt, ließ der Koran solche biographischen Details vermissen. Und wer etwas über Muhammad und sein Verhalten erfahren wollte, musste sich in erster Linie an die Hadithe halten, die in ihrer erzählerischen Ausschmückung viele biographische Einzelheiten feilboten. Der Koran selbst bot nur insofern biographisches Material an, als er durch die Hadithe biographisch interpretiert und historisch gedeutet wurde. Hierzu ein kleines Beispiel:

23 Vgl. dazu bspw. Ingo Broer (in Verbindung mit Hans-Ulrich Weidemann): *Einleitung in das Neue Testament*, 3. Aufl., Echter Verlag: Würzburg 2006/2010, S. 459ff.; vgl. auch: Werner Georg Kümmel: *Introduction to the New Testament*, Abingdon Press: Nashville/New York 1966.

24 Vgl. Joachim Jeremias: *Unbekannte Jesusworte*, 2. Aufl., Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 1990.

25 Für thamudische Inschriften vgl. etwa die Dokumentation des Smithsonian National Museum of Natural History in Washington D.C. unter: http://www.mnh.si.edu/EPIGRAPHY/e_pre-islamic/thamudic.htm (Stand 10.01.2014).

26 Für safaitische Inschriften vgl.: http://www.mnh.si.edu/EPIGRAPHY/e_pre-islamic/safaitic.htm (Stand 10.01.2014).

27 Eine christlich geprägte sabäische Inschrift mit zehn Zeilen, bekannt als die „Inschrift Abrahams“, befindet sich noch heute auf einem Felsen nahe einem Brunnen in Südarabien. Sie beginnt mit den Worten: „Mit der Hilfe Gottes (*ar-rahman*) und Jesus (*wmasiha*), König, Abraha, Zibman, König von Saba, Zuridan und Hadramaut.“ Siehe dazu ebenfalls die folgende Dokumentation: http://www.mnh.si.edu/EPIGRAPHY/e_pre-islamic/fig04_sabaeen.htm (Stand: 10.01.2014).

Als der Prophet (S) sich am nächsten Morgen erhob, hatten wir kein Wasser, um die Waschung vor dem Gebet vorzunehmen. Da offenbarte Gott der Erhabene den Vers über die Ersatzabreibung [5,6], und die Leute verrichteten die Waschung auf diese Art.²⁸

In diesem Hadith wird ein Koranvers so gedeutet, dass dadurch ein biographisches Detail über das Leben Muhammads zutage tritt. Der gläubige Muslim kennt eine Fülle solcher Deutungen von Korantexten, die aber eine Kenntnis der Hadithe (bzw. der Korankommentare) voraussetzen. Der Hadith ist ein wesentliches Interpretament des Korans. Ohne die Zuhilfenahme der Hadithe hätte der Muslim kaum Informationen über Muhammads Biographie und über Einzelheiten hinsichtlich des ihm offenbarten Korantextes.

c Das „Problem der Lüge“

Angeichts der Flut von Überlieferungen, deren Authentizität nicht gesichert war, mussten die muslimischen Gelehrten einen Weg finden, unechte Hadithe von echten zu unterscheiden. Sie entwarfen dazu eine Art Phänomenologie des Lügens, wodurch sie hofften, „dem menschlichen Hang zur Lüge und Unehrlichkeit Herr werden zu können.“²⁹ Der menschliche Hang zur Lüge oder zur Unehrlichkeit wird in zahlreichen Hadithen thematisiert. Es gibt mehrere Aussagen, nach denen, dem Propheten zufolge, diejenigen, die ihm etwas andichten, einen Sitzplatz in der Hölle erhalten.

Wer von mir etwas behauptet, was ich nicht gesagt habe, oder wer das leugnet, was ich gesagt habe, der hat seinen Platz in der Hölle sicher.³⁰

Mit diesem Zitat wird nicht nur der Hadith-Fälscher verurteilt, sondern auch derjenige verdammt, der ein Hadith, das (möglicherweise) auf Muhammad zurückgeht, leugnet. Beide Warnungen lassen die zwiefältige Hadith-Problematik deutlich hervortreten: Weil Hadith-Fälschungen ein Problem darstellten, waren zwangsläufig auch Hadith-Leugnungen ein Problem.

Das „Phänomen der Lüge“ und die absichtlichen Fälschungen im Zusammenhang mit dem Hadith haben zahlreiche islamische Gelehrte beschäftigt. Gerade weil es sich offenbar um ein weit verbreitetes Phänomen handelte, bedurfte es auch einer intensiven wissenschaftlichen Behandlung. Schöller zitiert einen Gelehrten des 15. Jh.s, Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī (1372–1449), der dem *taḍlīs*-Konzept (also der „absichtlichen Verschleierung

28 Dieter Ferchl (Hg.): *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad*, Reclam: Stuttgart 1991, S. 89.

29 Schöller: *Das Buch der Vierzig Hadithe*, a. a. O., S. 285.

30 Zitiert nach: Marco Schöller: „Lüge, Wahrheit und Dichtung im Islam“, in: Kurt Röttgers und Monika Schmitz-Emans (Hg.): *Dichter lügen*, Blaue Eule: Essen 2001, S. 135.

des Überlieferungsweges“) eine ganze Monographie gewidmet hat, in der er u. a. folgende Arten von gefälschten Hadithen unterscheidet:

- Jemand berichtet etwas von jemandem, ohne aber von diesem je etwas gehört zu haben.
- Jemand berichtet etwas von jemandem, von dem er auch tatsächlich etwas gehört hat, aber nicht das, was er vorgibt, gehört zu haben.
- Jemand berichtet etwas von jemandem, gibt diesen (der möglicherweise oder wahrscheinlich unglaublich ist) aber nicht als Autorität an, sondern jemand anderen.
- Jemand berichtet etwas von jemandem, gibt aber dessen Überlieferer falsch an.³¹

Aber obwohl sich die Gelehrten dieser Phänomene offensichtlich bewusst waren, war ihnen auch klar, dass sie, was den menschlichen Hang zur Lüge betraf, auf verlorenem Posten standen und einen aussichtslosen Kampf führten. „Der im Islam stark ausgeprägte Pragmatismus erkannte diese menschliche Schwäche an, und man kalkulierte daher ein, dass Lügen nicht zu verhindern seien: Eher als ihre Entstehung zu bekämpfen, versuchte man, sie wenigstens zu erkennen.“³²

Obwohl das Phänomen des Lügens für die islamische Hadith-Wissenschaft ein ernst zu nehmendes Problem war, zumal ja wichtige theologische und religionspraktische Fragen auf dem Spiel standen, galt die Lüge innerhalb der Poesie gleichwohl als ein Werkzeug der Kunst und als „die wichtigste sprachliche und kulturelle Errungenschaft der Araber.“³³ Nach Schöllner gibt es nur in Bezug auf die Dichtung so etwas wie eine arabisch-islamische Analyse des Lügenbegriffs. Die Poesie, also die bewusste Erdichtung, war demnach „nur tolerierbar, wenn sie eine Wahrheit aussage im Sinne der Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, d.h. der Übereinstimmung zwischen der Beschreibung (*wasf*) und dem Beschriebenen (*mawsuf*).“³⁴ (Man erkennt: Hier waren die islamischen Gelehrten offenbar mit der klassischen Wahrheitsdefinition vertraut: *veritas est adaequatio intellectus et rei*.) Ibn Sīnā (Avicenna, †1037) lehnte die Lüge ab, wenn sie Nachahmung des Unmöglichen sei. Andererseits befasste sich die Poesie „nur mit den Dingen, deren Existenz entweder möglich ist oder die wirklich existieren.“³⁵ Ḥāzīm ibn Muḥammad al-Qarṭāğānī (1211–1285) – er stammt aus Cartagena – definiert das Verhältnis von Wahrheit und Dichtung wie folgt:

Also ist die vortrefflichste Dichtung diejenige, deren Nachahmung und Form schön sind, deren Allgemeinbekanntheit oder Wahrheit feststeht oder (zumindest) deren Unwahrheit verborgen

31 Quelle: *Ibn Hagar al-ʿAsqalani: Taʾrīf ahl al-at-taqdīs bi-marātib al-mawsūfīn bi-t-tadlīs*. Hg. von ʿAbd al-Gaffār s. al-Bandārī und Muhammad A. ʿAbd al-ʿAzīz, Beirut 1407/1987, S. 25 f.; zitiert nach Schöllner: „Lüge, Wahrheit und Dichtung im Islam“, a. a. O., S. 137.

32 Marco Schöllner: „Lüge, Wahrheit und Dichtung im Islam“, a. a. O., S. 137.

33 Ebd., S. 139.

34 Ebd.

35 Ebd., S. 142.

ist ... Die schlechteste Dichtung ist (dementsprechend) diejenige, welche in der Nachahmung und Form hässlich, in ihrer Unwahrheit offenkundig und von Ungewöhnlichkeit frei ist.³⁶

Man war, meint Schöller, hinsichtlich der Dichtung „durchaus gegensätzlicher Meinung, denn zum einen behauptete man in Bezug auf die Poesie: ‚Das beste Gedicht ist das wahrhaftigste‘ oder ‚Das schönste Gedicht enthält die meiste Wahrheit‘, doch demgegenüber vertraten andere die Auffassung: ‚Die beste Dichtung ist die lügenreichste‘ oder ‚Das schönste Gedicht enthält die meisten Lügen‘ ...“³⁷ Das erinnert mich an den Ausspruch eines Jordaniers, der mir vor Jahren klarmachte: „Für einen Araber muss das, was er sagt, in erster Linie nicht wahr, sondern vor allem schön sein.“ In der Schönheit liegt die Wahrheit. Und nur dasjenige Gedicht ist wahr, das auch schön ist.

Der Islam der Vormoderne hatte also offenbar ein differenziertes Verhältnis zu Wahrheit und Lüge. Einerseits wurde die Dichtkunst zuweilen beargwöhnt, weil sie von der Phantasie, von der Fiktion und damit von der „Unwahrheit“ lebt. Andererseits lag für viele gerade in der dichterischen Schönheit die Kraft der Wahrheit. „Man kann also von einem Lügenstreit sprechen, der in der islamischen Kultur hinsichtlich der Poesie geführt wurde.“³⁸

Dieser Zwiespalt im Hinblick auf Lüge und Wahrheit wurde im Islam aber auch in andere Bereiche übertragen. Nicht nur in der Poesie, sondern auch im Alltag kann die Lüge eine wichtige Funktion haben, gerade dann, wenn sie aus der Not geboren ist. Anders als etwa bei Augustinus, der die Notlüge vehement ablehnte und ein „kategorisches Lügenverbot“ aussprach, „gilt dies nicht im Islam“, so Schöller.³⁹ Darum: Nicht nur in der Dichtkunst scheint die Lüge unter bestimmten Umständen erlaubt zu sein, sondern auch in anderen Bereichen: Es gibt sogar eine Überlieferung des Propheten, die die Lüge unter gewissen Voraussetzungen ausdrücklich entschuldigt:

Die Lüge ist hilfreich unter drei Umständen: erstens im Krieg, denn Krieg ist Verrat und Täuschung; zweitens, wenn jemand zwischen zwei Menschen Frieden stiftet; drittens wenn der Mann seiner Frau zu gefallen sein will.⁴⁰

Nach diesem Wort kann die Lüge als kriegerische Taktik-Waffe ebenso erlaubt sein wie als ein Mittel, das Frieden oder Freude stiftet. Darin dürfte sich der Gebrauch der Lüge nicht prinzipiell von seinem Gebrauch in modernen, westlichen Gesellschaften unterscheiden, in denen die verfälschte Wahrheit als Kriegsgrund ebenso eingesetzt wird (vgl. Begründung des zweiten Irakkrieges der USA) wie beim oft übertriebenen Kompliment für eine Frau. Abgesehen davon ist Erfundenes hierzulande weit verbreitet, wenn wir uns nur die

36 Ebd., S. 143. Schöller beruft sich wiederum auf Wolfhart Heinrichs: „Einleitung“, in: *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft: Orientalisches Mittelalter*, Aula: Wiebelsheim 1990.

37 Schöller: „Lüge, Wahrheit und Dichtung im Islam“, a. a. O., S. 139 f.

38 Ebd., S. 140.

39 Ebd., S. 148.

40 Zitiert nach Schöller: „Lüge, Wahrheit und Dichtung im Islam“, a. a. O., S. 147 f.

fiktionale Romanliteratur oder die poetische Dichtkunst ansehen, in denen Wahrheit gerade über die Fiktion transportiert werden soll.

Der Muslim hat also (auch) ein pragmatisches Verhältnis zur Unwahrheit. Schöllner zitiert eine Tradition, nach der ein Kalif einen Dichter fragt, warum er keinen Mucks von sich gebe. Er antwortet: „Ich fürchte Gott, wenn ich lügen müsste, aber ich fürchte euch, wenn ich die Wahrheit sagte.“⁴¹ Aus Schöllners Perspektive kommen Muslime nicht ganz ohne die Lüge aus. „Kann der Mensch ohne Lüge existieren“, fragt er, „ohne der Versuchung zu lügen jemals nachzugeben? Die Muslime waren davon überzeugt, dass dies nicht der Fall sei.“⁴²

d Die Sunna und der Ursprung der klassischen Hadith-Doktrin

Die *Hadithe* sind von elementarer Bedeutung für den Islam und die *Sunna* des Islams. Die *Sunna* ist, wie bereits angedeutet, das Brauchtum des Islams. Aber es gilt heute als gesichert, dass es die *Sunna* nicht erst seit dem Aufkommen des Islams gibt, sondern – wie könnte es in einer Nomadengesellschaft auch anders sein – schon in vorislamischer Zeit. Gautier H. A. Juynboll (1935–2010) zitiert den vorislamischen Dichter al-Afwā al-Awdī, der gesagt haben soll:

Li-kulli sā'in *sunnatun* mimman madā
Tanmī bihi fī sa'yihī aw tubdī'u⁴³

Juynboll übersetzt diesen Vers so:

Every man of action has an [example he might follow in the] way (*sunna*) of those who preceded him,
which either gains in prestige through his deeds or heralds [pernicious] innovation.⁴⁴

Die Befolgung der *Sunna* garantiert, dass die Nachkommen dem guten Beispiel und der Weisheit ihrer erfahrenen Vorfahren folgen. In einer traditionellen, zumal oralen Gesellschaft war es gefährlich, die Lebenserfahrung und Gelehrsamkeit der Altvorderen zu missachten. Die *Sunna* dürfte ihren *Sitz im Leben* jedenfalls innerhalb der vorislamischen Kultur Arabiens gehabt haben. Eine Parallele könnte es allerdings zwischen der *Sunna* und der jüdischen *Halacha* geben, geht es doch bei beiden um den „Weg des Wandels“, also um die Normen rechten Verhaltens.

41 Zitiert nach Schöllner: „Lüge, Wahrheit und Dichtung im Islam“, a. a. O., S. 149.

42 Schöllner: „Lüge, Wahrheit und Dichtung im Islam“, a. a. O., S. 150.

43 Siehe: *At-tarā 'if al-adabiyya*, hg. von 'Abd al-'Aziz al-Maymanī, Cairo 1937, S. 19.

44 Gautier H.A. Juynboll: *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadīth*, Variorum: Aldershot 1996, S. 98.

Mit der *Sunna* „verbindet sich die Vorstellung eines gebahnten Wegs“.⁴⁵ Der Dichter Labīd drückte es (in Vers 81 seiner *Mu'allaqa*) so aus: „Ich gehöre zu einer Gruppe, der es ihre Väter eingerichtet haben (*sunnat lahum*); denn jedes Volk (*qaum*) hat eine *sunna* – (Väter-)Sitte und deren Anführer (*imām*).“⁴⁶ Die *Sunna* ist die Lebenspraxis des Stammes, des Volkes. Sie ist akkumulierte Tradition, gespeist von den bewährten Erfahrungen der Altvorderen, angereichert durch die Neuerungen derer, die wertvolle Beiträge zum Überleben des Stammes geleistet haben. „Die wandernden Beduinen“, meint Ludwig Ammann, „begreifen damit ihre Lebensform gleich Kultur geradezu ethnologisch als Gesamtheit der Ergebnisse von Innovationen einzelner: Jeder Brauch hat seinen Ursprung in einer Neuerung (*bid'a*).“⁴⁷

Es gehört zu den Denkvoraussetzungen orthodoxer Muslime, dass dieses vorislamische Konzept der *Sunna* in den Tagen Muhammads so angepasst wurde, dass die islamische *Sunna* seither nur noch mit dem Propheten in Verbindung gebracht wird. Die *Sunna* wird also fast immer als *sunna an-nabī* verstanden, als die *Sunna des Propheten* einschließlich seiner Gefährten, die Aussagen machen konnten über das Verhalten des Gesandten.

It seems generally accepted that, already during the Prophet's lifetime, the ancient pre-Islamic concept *sunna*, i.e. the (normative) behavior or practice of (a) revered ancestor(s), was applied also to Muhammad's activities and rulings as well as to the standards set by his closest associates.⁴⁸

Doch bei näherer Betrachtung wird man erkennen müssen, dass die Idee der *Sunna* als dem ausschließlich auf Muhammad zurückzuführenden Brauchtum so nicht aufrecht zu erhalten ist. Der Begriff *Sunna* hatte offenbar bis zu Muḥammad ibn Idrīs aš-Šāfi'ī durchaus noch eine Mehrzahl von Bedeutungsschattierungen, so dass ein *Sunna*-Anhänger Ende des 7. oder des anfänglichen 8. Jh.s darunter etwas anderes verstand als ein *Sunna*-Anhänger des 9. Jh.s. Die *Sunna* bis aš-Šāfi'ī „is a concept subject to fluctuations in meaning“⁴⁹, jedenfalls nach Überzeugung von Juynboll. Aš-Šāfi'ī jedoch verband den Begriff der *Sunna* aufs engste mit den Aussagen und Handlungen Muhammads, und seither bleibt die *Sunna* für immer mit dem Propheten verwoben. *Sunna* „comes to stand for ‚orthodoxy‘, never to acquire another nuance again“.⁵⁰

Weil als *Sunna* nunmehr nur galt, was auf den Propheten zurückgeführt wurde, ging es zwangsläufig auch darum, nur solche Hadithe für verbindlich zu halten, die zuverlässig auf Muhammad zurückgeführt werden konnten. Leider tauchten auf einmal immer

45 Ludwig Ammann: *Die Geburt des Islam. Historische Innovation durch Offenbarung*, Wallstein Verlag: Göttingen 2001, S. 13.

46 Zitiert nach Ammann: *Die Geburt des Islam*, a. a. O., S. 13.

47 Ammann: *Die Geburt des Islams*, a. a. O., S. 13.

48 Juynboll: *Studies on the Origins*, a. a. O., S. 98.

49 Ebd., S. 117.

50 Ebd.; allerdings macht Juynboll hier eine Ausnahme: „apart from its technical meaning in the *ahkām khamsa*“.

mehr Hadithe auf, die angeblich auf den Propheten zurückgeführt wurden. Doch da allen Islamgelehrten, damals wie heute, klar war, dass sie dem überwiegenden Teil der Hadithe nicht trauen konnten, mussten sie Kriterien entwickeln, die authentischen von den unechten Überlieferungsberichten zu unterscheiden.

Da es die moderne wissenschaftliche Methode der historisch-kritischen Erforschung von Texten in den Anfangsjahrhunderten des Islams noch nicht gab, konzentrierten sich die islamischen Gelehrten weniger auf inhaltliche, literarkritische oder redaktionsgeschichtliche Anhaltspunkte der Hadith-Texte, wie es die historische Forschung heute weitgehend tut, sondern eher auf die Frage, wie gut die jeweiligen Hadithe durch die Qualität ihrer Überlieferungsketten verbürgt waren. Es ging also in erster Linie um die *Isnāde* und weniger um den Inhalt, die *matn*.

Doch wie kam es zur engen Verquickung von Hadith und Prophet? Im zweiten Jahrhundert der muslimischen Zeitrechnung stellte Muḥammad ibn Idrīs aš-Šāfi'ī (er starb 204/820) fest, dass die verschiedenen Islamzentren nicht nur ihre je eigene Jurisprudenz hatten und ihre unterschiedlichen rituellen Praktiken pflegten, sondern zu deren Untermauerung auch auf unterschiedliche Überlieferungen verweisen konnten. Viele von ihnen gingen zwar nicht bis auf den Propheten zurück, galten aber gleichwohl als das Fundament der jeweiligen regionalen Schulen. So hatte der Gelehrte Mālik ibn Anas (gest. 179/796) in Medina zahlreiche Hadithe von seinem Lehrer az-Zuhrī (†741/742) übernommen, die az-Zuhrī angeblich von Muhammads Nachfolgern gehört haben wollte. Doch die Gelehrten in den islamischen Zentren von Mekka, Kufa und Damaskus hatten ihre eigenen Auslegungen, Praktiken und Überlieferungen. Einige dieser Gruppierungen oder Schulen waren so autonom, dass sie relativ unbeeinflusst von anderen Schulen blieben. „Je nach Größe und Einfluss erwiesen sich diese Gruppierungen als relativ resistent gegenüber von außen an ‚ihre‘ Hadithe herangetragene Kritik“, so Schöller.⁵¹ Zwischen den Überlieferungsschulen gab es zwar zahlreiche Übereinstimmungen, aber auch viele Abweichungen. „Speziell die Schiiten im Hinterland des Libanon oder die Gruppe der Ibaditen in den Bergregionen Nordafrikas haben es so vermocht, eine eigene Hadithüberlieferung zu generieren und zu konservieren, die sich zwar nicht grundsätzlich von derjenigen anderer Gruppierungen unterscheidet, aber doch in vielen Einzelheiten abweicht.“⁵²

Obwohl aš-Šāfi'ī vor allem für seine konservative Rechtsauffassung berühmt wurde, dürfte er seinen Bekanntheitsgrad auch der Tatsache zu verdanken haben, dass er Muhammads Religion und den Koran eng mit dem Arabertum und der arabischen Sprache verband. „Of all tongues, that of the Arabs is the richest and the most extensive in vocabulary. Do we know any man except a prophet to apprehend all of it?“⁵³ Die enge Verknüpfung zwischen Gottes Koran, dem Propheten Muhammad, dem arabischen Volk und der arabischen Sprache sollte nicht zuletzt dank aš-Šāfi'ī typisch für den Islam werden. „Thus [God] has

51 Schöller: *Das Buch der Vierzig Hadithe*, a. a. O., S. 287.

52 Ebd.

53 Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī: *Al-Risāla fī uṣūl al-fiqh*, translated by Majid Khadduri, The Islamic Texts Society: Cambridge/U.K. 1987, IV:55/S. 88.

favoured the [Prophet's] people by associating their name with his name in His Book“, schrieb er.⁵⁴ Und so obliege es jedem Muslimen, die arabische Sprache zu beherrschen, um das Glaubensbekenntnis aufzusagen und den Koran zu rezitieren: „It is obligatory upon every Muslim to learn the Arab tongue to the utmost of his power in order [to be able] to profess through it that ‘there is no God at all but God and Muhammad is His servant and Apostle’, and to recite in it [i.e., the Arabic tongue] the Book of God ...“⁵⁵ Aš-Šāfi‘ī, so könnte man sagen, war einer der – wenn nicht *der* – Erfinder einer ethnisch-zentrierten Religionsphilosophie.

Aš-Šāfi‘ī verbrachte seine ersten Jahre bei Mālik, dem führenden Rechtsgelehrten der arabischen Halbinsel, bei dem er eine Rechtsauffassung lernte, welche die Sunna eng mit der Tradition verband. Man könnte diese, vor allem im arabischen Hedschas (Mekka und Medina) vorzufindende Rechtsauffassung als „Traditionsschule“ bezeichnen. Später reiste aš-Šāfi‘ī nach Basra und Kufa (Irak), wo die Rechtsauffassung eine andere war und die islamischen Gelehrten die *Sunna* eher von der Vernunft (*ijtihād*) her bestimmten. Aš-Šāfi‘ī fand die unterschiedlichen Schulen und Rechtsauffassungen für unbefriedigend und sah in ihnen eine Gefahr für den Zusammenhalt der *Umma*, der muslimischen Gemeinschaft. Mit den „Vernunftschulen“ Basras und Kufas konnte er sich offenbar nie ganz anfreunden, obwohl er ausreichend Gelegenheit hatte, deren Meinungen anzuhören. Er verließ Irak und zog nach Ägypten, wo er überlegte, wie er den Islam aus dem Dilemma der sich widersprechenden Gelehrtenschulen befreien konnte. Seine Überlegungen führten ihn zu drei wichtigen Erkenntnissen oder Entscheidungen, die seither die klassische islamische Doktrin beherrschen:

1. Zum einen identifizierte aš-Šāfi‘ī die *Sunna* unauflöslich mit Muhammad, dem Apostel und Propheten. Die *Sunna* ist somit per definitionem die *sunnat an-nabī*, die Sunna des Propheten. Es war eine exklusive Gleichstellung, die fortan nicht mehr hinterfragt werden sollte. Eine *Sunna*, die nicht auf Muhammad zurückging, sollte es nicht mehr geben.
2. Daraus ergab sich für aš-Šāfi‘ī aber auch quasi eine Gleichsetzung der *Sunna* mit den auf Muhammad zurückzuführenden Hadithen. Nur solche Überlieferungsberichte wurden fortan als Grundlage für die Sunna herangezogen, die nachweislich auf den Propheten zurückgingen. Hadithe, deren Überlieferungsketten nicht bis Muhammad zurückreichten, wurden verworfen. Es durfte nur einen Menschen geben, in dem die gesamte Sunna vereinigt war: der Prophet.
3. Schließlich gilt seit aš-Šāfi‘ī, dass die *Sunna* Offenbarungscharakter hat (*waḥy*). Muhammad war es, dem Gott nicht nur den Koran und die göttliche Sprache des Arabischen offenbarte hatte, sondern er war es auch, den Allāh zum verbindlichen Vorbild und vorbildlichen Bindeglied für Leben und Glauben der Muslime machte. Koran und Sunna entsprangen ein und derselben Quelle, und die beiden unterschieden sich nur der Form nach, nicht ihrer Substanz nach.

54 Ebd., IV: 62/S.92.

55 Ebd., IV:62/S.93.

Aus dem letzten Punkt ergab sich das Konzept der „doppelten Offenbarung“, wie es später genannt wurde: Koran und Sunna; oder: Koran und Hadith. Die zweite Offenbarung war, wie Aisha Musa es ausdrückt, „separate from, but parallel and complementary to, rather than competing with, the *Qurʾān*.“⁵⁶ Oder, um mit Daniel Brown zu sprechen: „The difference between the two classes of revelation is in how they are used and in the certainty with which they are known.“⁵⁷ In seinem Hauptwerk, der *ar-Risāla* („Abhandlung“), formuliert aš-Šāfiʿī seine Position wie folgt:

Everything [in the sunna of the Prophet] is a clear explanation for the [divine communication in the] Book of God. So he who accepts the duties to God [laid down] in His Book should accept the sunna of the Apostle by God's command ordering His creatures to obey the Apostle and to have recourse to his decision. For he who accepts [a duty] on the authority of the Apostle accepts it from God, since God has imposed the obligation to obey [the Prophet].⁵⁸

Das, was der Koran oft nur in groben Zügen vorschreibt, wird durch den Gesandten in seinen Einzelheiten näher spezifiziert, weshalb für die *Sunna* beides nötig ist: Der Gehorsam gegenüber dem Koran Gottes, und der Gehorsam gegenüber dem Propheten Gottes. Wir haben es im Wesentlichen also mit einer doppelten Offenbarung Gottes zu tun, an der sich der gläubige Muslim zu orientieren hat. Dabei ist aš-Šāfiʿī keineswegs gegen den Gebrauch der Vernunft eingestellt; vielmehr räumt er auch ihr einen prominenten Platz im Offenbarungsgeschehen Gottes ein. An anderer Stelle der *Risāla* spricht er von den vier Wegen oder Kategorien, den Willen Gottes zu ergründen: 1. Durch den Koran; 2. durch die Worte des Propheten; 3. durch das Vorbild des Propheten; 4. durch die Vernunft des muslimischen Gläubigen.⁵⁹ Hierin erkennen wir aš-Šāfiʿīs Versuch, zwischen den Schulen des Hedschas (*Ḥiğāz*) und denen des Iraks zu vermitteln.

Das Konzept der doppelten Offenbarung finden wir später explizit beispielsweise bei Ibn Ḥazm al-Andalusī (994–1064), der es wie folgt beschreibt:

The revelation (*wahy*) from God Almighty to His Messenger, peace and blessing be upon him, is divided into two types: One of the two is (ritually) recited revelation (*wahy matlū*), an inimitably arranged written composition, and that is the *Qurʾān*. The second is revelation of transmitted sayings, not an inimitably arranged written composition, it is not (ritually) recited (*lā matlū*), but it is read: and that is reports that have come from God's Messenger (peace and blessings be upon him).⁶⁰

56 Musa: *Hadith as Scripture*, a. a. O., S. 2.

57 Daniel W. Brown: *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge University Press: Cambridge 1996, S. 7.

58 al-Shāfiʿī: *Al-Risāla fī uṣūl al-fiqh*, a. a. O., S. 76.

59 Ebd., S. 68.

60 Abū Muhammad ʿAlī Ibn Ḥazm: *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*, Bd. 1., hg. von Ahmad Shākir, Maṭbʿa al-Imām, Kairo o. Datum, S. 87, zitiert nach Aisha Y. Musa, *Hadith as Scripture*, a. a. O., S. 5.

Dasselbe Prinzip der doppelten Offenbarung findet sich aber auch noch heute bei modernen muslimischen Auslegern, etwa bei Taha Jabir Al-Alwani (Ṭāhā Ġābir Fayyāḍ al-ʿAlwānī (*1935), einem führenden Islamwissenschaftler und Präsidenten einer islamischen Universität in den USA. Er unterscheidet diese beiden Offenbarungsvarianten entsprechend den Vorgaben Ibn Ḥazms:

1. Recited revelation [*wahy matlū*]; or the *Qurʾān* with its absolute inimitability [*iʿjaz*]
2. Non-recited revelation [*wahy ḡhayr matlū*]; or the Sunnah of the Prophet (PBUH).⁶¹

Bei aller Bedeutung, die im Allgemeinen aš-Šāfiʿī (und vor allem seinem Werk *Risāla*) zugesprochen wird als dem, der das klassische Hadith-Verständnis begründete, muss aber auch gesehen werden, dass aš-Šāfiʿī keineswegs, wie zuweilen angenommen wird, der erste war, welcher der islamischen Überlieferung diesen hohen Stellenwert verlieh. Scott Cameron Lucas hat aufgezeigt, dass es bereits in der Zeit vor aš-Šāfiʿī eine Reihe von islamischen Gelehrten gab, die in eine ähnliche Richtung dachten, so dass aš-Šāfiʿī eher als Schlusspunkt und vorläufiger Höhepunkt dieser Entwicklung zu gelten hat. „The most significant finding is that the eight primary critics for whom the evidence in support of their practice of *hadīth* criticism is credible all lived *prior* to the composition of al-Shafiʿī's *Risala*.“⁶² Aber: seit aš-Šāfiʿī gibt es offenbar nicht mehr die Auseinandersetzung zwischen den Traditionsschulen und den Vernunftschulen, weil es aš-Šāfiʿī gelang, die Vernunft in sein Konzept so zu integrieren, dass der *sunna an-nabī* Priorität eingeräumt wurde.

In jedem Fall stellte der Koran fortan als das primäre Offenbarungswerk die theologische und ethische Grundlage des Islams dar, während die Hadithe die notwendigen Details für Leben und Praxis, also für die Rechtslehre, lieferten. Mustafa Shah sagt es so:

The traditional understanding is that while the Qurʾan serves essentially as a liturgical document, embedded within which is a distinctive range of theological, legal, eschatological and ethical teachings, the *ḥadīths* preserve the explicit documentation for the augmentation, contextualisation, and implementation of these teachings, garnering in the process a much more exhaustive corpus of data. Within this arrangement the *ḥadīth* were deemed receptacles of the Prophetic *Sunna* or exemplar, an all-embracing code of practice bequeathed by the Prophet Muhammad.⁶³

Joseph Schacht (1902–1969) hat die Entwicklung der islamischen Rechtslehre intensiv untersucht und 1950 in seinem Klassiker *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*

61 Ṭāhā Ġābir al-ʿAlwānī: *Uṣūl al-fiqh al-Islāmī: Source Methodology in Islamic Jurisprudence*. Translated by Yusuf Talal DeLorenzo, International Institute of Islamic Thought: Herndon/VA 1990, S. 5; zitiert nach Musa, *Hadith as Scripture*, a. a. O., S. 5.

62 Scott C. Lucas: *Constructive Critics, Hadith Literature, and the Articulation of Sunni Islam*, Brill:Leiden 2004, S. 155.

63 Mustafa Shah: „Introduction“, in: *The Ḥadīth*, a. a. O., S. 2.

dokumentiert.⁶⁴ Dabei hat er sich insbesondere auch mit aš-Šāfi'ī, dem Begründer der klassischen Lehre befasst. Schacht kommt zu dem Schluss,

... that Shāfi'ī was the first lawyer to define *sunna* as the model behavior of the Prophet, in contrast with his predecessors for whom it was not necessarily connected with the Prophet, but represented the traditional, albeit ideal, usage of the community, forming their 'living tradition' on an equal footing with customary or generally agreed practice. For Shāfi'ī, therefore, only the actions of the Prophet carry authority ...⁶⁵

Aber weil aš-Šāfi'ī die Sunna ausschließlich als *sunna an-nabī* deutet, werden – laut Schacht – die auf Muhammad zurückgeführten Hadithe in der Zeit *nach* Šāfi'ī dramatisch zunehmen:

A great many traditions [of the Prophet] in the classical and other collections were put into circulation only after Shāfi'ī's time; the first considerable body of legal traditions from the Prophet originated towards the middle of the second century.⁶⁶

Schacht stellt auch fest, dass sich die meisten Verweise auf Traditionen in der Zeit vor aš-Šāfi'ī zumeist auf Hadithe von „Gefährten“ und „Nachfolger“ bezogen und Verweise auf den Propheten eher die Ausnahme waren. So kommt Schacht zu der Schlussfolgerung, „that, generally and broadly speaking, traditions from Companions and Successors are earlier than those from the Prophet.“⁶⁷

Aš-Šāfi'ī besteht immer wieder darauf, dass es zur Definition von Verhaltensregeln und juristischen Entscheidungen vor allem auf das Vorbild des Propheten und die Autorität des Gesandten ankommt – *selbst dann, wenn es sich um eine nur mäßig belegte Prophetentradition handelt!* Aber „every well-authenticated tradition going back to the Prophet has precedence over the opinions of his Companions, their Successors, and later authorities.“⁶⁸ Diese klassische Position setzte sich nach aš-Šāfi'ī weitgehend durch, „but Shāfi'ī's continual insistence on this point shows that it could not yet have been so in his time“.⁶⁹ In aš-Šāfi'īs eigenen Worten:

If a tradition is authenticated as coming from the Prophet, we have to resign ourselves to it, and your talk and the talk of others about why and how is a mistake.⁷⁰

64 Joseph Schacht: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press: Oxford 1950; Reprint ACLS History E-Book.

65 Ebd., S. 2.

66 Ebd., S. 4.

67 Ebd., S. 3.

68 Ebd., S. 11.

69 Ebd.

70 Šāfi'ī: *K. Ikhtilāf al-Ḥadīth*, S. 339; zitiert nach Schacht: *Origins*, a. a. O., S. 13.

Aš-Šāfi'ī zögert jedoch nicht, sich auch auf Traditionen von Gefährten des Propheten zu berufen, sofern diese die Prophetenhadithe untermauern. Auch verzichtet er keineswegs auf andere, unterstützende Argumente, so dass er die klassische Position – in leichter Abweichung zu den oben aufgezählten vier Wegen – auf diese vier Quellen stützt: (1) auf den Koran, (2) auf die *Sunna* des Propheten bzw. sein Verhaltensvorbild, (3) auf den Konsensus der Gemeinschaft⁷¹ und schließlich (4) auf das Prinzip der Analogie (*istihsān*); wobei die Analogie gleichzusetzen ist mit dem Vernunftargument (*ra'y*), das aber nur in Nebenfragen zum Einsatz kommen soll.

Es ist gewiss keine Übertreibung zu behaupten, aš-Šāfi'ī habe mit seinen eigenwilligen – und dank seiner intellektuellen Schärfe entwickelten – Positionen den klassischen Islam begründet: Gemäß dem Koran bleibt der Mensch nicht sich selbst überlassen (75,36); vielmehr hat Allah ihm seine Gebote und Weisungen mitgeteilt, damit der Mensch weiß, wie er sich jeweils zu entscheiden hat. Diese Weisungen Allahs sind entweder im Koran oder in der *Sunna* des Propheten verfügbar. Kein Mensch muss darum bangen, sein Handeln allein aufgrund seines begrenzten Verstandes oder seiner Willkür ausrichten zu müssen. Denn auch bei den Prinzipien *Konsensus* und *Analogie* geht es ja nur darum, die Weisungen Allahs in authentischer Weise zu deuten. „Shāfi'ī holds that the divine revelation, as expressed in Koran and *sunna*, provides for every possible eventuality.“⁷² Und nur wenn es keine entsprechende *Sunna* zur Auslegung des oft uneindeutigen Korans gibt, sind Konsensus und Analogie zulässig.

Schacht kann von der Argumentation des islamischen Gelehrten nur in höchsten Tönen sprechen: „Shāfi'ī's legal theory is a magnificently consistent system and superior by far to the doctrines of the ancient schools. It is the achievement of a powerful individual mind ...“⁷³ Auch sein Einfluss auf den Werdegang der islamischen Jurisprudenz und die Überwindung der alten Rechtsschulen ist unbestritten:

Shāfi'ī's legal theory, and therefore also his positive legal doctrine, represent a ruthless systematic innovation, based on formal traditions from the Prophet as against the 'living tradition' of the ancient schools of law. Shāfi'ī's legal theory is much more logical and formally consistent than that of his predecessors ...⁷⁴

Gleichwohl wird deutlich, dass aš-Šāfi'īs Theorie erst den Anfang einer längeren Entwicklung um Rechtssicherheit und Traditionssicherheit darstellt. Nicht nur die Hadith-Kritik, sondern auch die Isnād-Kritik steckte noch in den Kinderschuhen. Nach Schacht ist aš-Šāfi'ī noch etwas sorglos mit den Isnāden umgegangen,⁷⁵ was jedoch nicht wundert, da erst aš-Šāfi'īs Verquickung der Sunna mit dem Propheten den Grundstein dafür legte,

71 Für Shāfi'ī bedeutet der Konsensus der Umma allerdings vor allem der Konsensus der Gelehrten.

72 Schacht: *Origins*, a. a. O., S. 136.

73 Ebd., S. 137.

74 Ebd., S. 315.

75 Ebd., S. 38.

dass nunmehr zahlreiche Prophetenhadithe spontan auftauchten und in die juristische Diskussion eingebracht wurden.

Nach Schachts ausführlichen Untersuchungen stellt sich die Entwicklung der muslimischen Jurisprudenz etwa so dar: Ursprünglich hatten die alten Rechtsschulen noch die „lebendige Tradition“ oder die gängige Praxis (also das überlieferte Brauchtum) hochgehalten, wobei Konsensus und Vernunft immer auch eine gewisse Rolle spielten. Diese Phase ging mit oraler Tradition einher. Mit der verstärkten Verbreitung der arabischen Schrift um die Mitte des 2. Jahrhunderts A.H. entstanden dann aber zahlreiche Traditionen von Gefährten über Aussagen des Propheten, welche die „lebendige Tradition“ beeinflussten, störten oder ersetzten. Zahlreiche Traditionen, insbesondere solche, die bis auf den Propheten zurückgehen und die dann in den klassischen Hadithsammlungen aufgenommen wurden, erscheinen erst *nach* Mālik und aš-Šāfi‘ī. Zwar gab es, nach Schacht, auch schon vorher einige juristisch relevante Traditionen des Propheten, aber die große Mehrheit entstand doch erst *nach* aš-Šāfi‘ī. Das zeigt sich für Schacht vor allem dadurch, dass solche Traditionen bei den juristischen Diskussionen der Gelehrten zuvor überhaupt keine Rolle spielten. „The best way of proving that a tradition did not exist at a certain time is to show that it was not used as a legal argument in a discussion which would have made reference to it imperative, if it had existed.“⁷⁶ Schacht ist sich freilich bewusst, dass dies eher ein *argumentum e(x) silentio* darstellt.⁷⁷

Aber auch von denjenigen Traditionen, die zur Zeit Māliks und aš-Šāfi‘īs bereits existierten, ist Schacht überzeugt, dass sie erst kurz zuvor, nämlich in der Generation vor Mālik entstanden waren. So kommt Schacht zu der Schlussfolgerung,

... that every legal tradition from the Prophet, until the contrary is proved, must be taken not as an authentic or essentially authentic, even if slightly obscured, statement valid for his time or the time of the Companions, but as the fictitious expression of a legal doctrine formulated at a later date. Its date can be ascertained from its first appearance in legal discussion, from its relative position in the history of the problem with which it is concerned, and from certain indications in text and *isnād* ...⁷⁸

Es war offenbar der Kampf um Rechtsfragen, der die Entwicklung von Traditionen vorantrieb:

In the course of polemical discussion, doctrines are frequently projected back to higher authorities: traditions from Successors become traditions from Companions, and traditions from Companions become traditions from the Prophet.⁷⁹

Mit dem Anwachsen der Überlieferungen wuchsen, nach Schacht, auch deren Gewährsmännerketten. Und Schacht ist überzeugt, dass wenn wir die Mechanismen um die Entstehung von Isnāde verstehen, wir diese auch zur Datierung der Überlieferungen

76 Ebd., S. 140.

77 Ebd., S. 140.

78 Ebd., S. 149.

79 Ebd., S. 156.

heranziehen können. Dieses Wissen um das Anwachsen von Hadithen und ihrer Isnāde „makes it impossible for us to share the confidence of the Muhammadan scholars in what they consider first-class *isnāds*. Their whole technical criticism of *isnāds*, is irrelevant for the purpose of historical analysis.“⁸⁰

Schacht beobachtete, dass die Isnāde nicht sorgfältig zusammengestellt wurden, dass es oft unterschiedliche Namen innerhalb von sonst identischen Isnāden gibt, dass Isnāde genauso verändert und verbessert wurden wie die Traditionen selbst und dass das rückwärtige Anwachsen von Gewährsmännerketten offenbar einher geht mit dem sich Berufen auf immer höhere Autoritäten (d.h. von Nachfolgern des Propheten zu seinen Gefährten bis hin zum Propheten selbst), so dass Schacht schlussfolgert: „The most perfect and complete *isnāds* are the latest.“⁸¹

Schacht sieht in der Verschriftlichung von Überlieferungen einen wichtigen Grund für deren Anwachsen. Das macht Sinn, denn Verschriftlichung zwingt erfahrungsgemäß dazu, sonst unlogische Zusammenhänge systematisch zu ordnen, zu korrigieren und dem gegenwärtigen Wissensstand anzupassen. „We are therefore justified in looking to the first half of the second century A.H. for the origin of the bulk of legal traditions with which the literary period starts.“⁸²

e Widerstand gegen die klassische Hadith-Position

Obwohl aš-Šāfi‘īs Konzept der doppelten Offenbarung zur klassischen Lehre wurde, die sich weitläufiger Akzeptanz erfreute und bis heute ihre Wirkung nicht verfehlt, war sie doch keineswegs unumstritten. „In spite of the fact that the concept of the duality of revelation succeeded in marginalizing opposition to *Hadīth* as a competing scriptural source, it did not eradicate such opposition completely; indeed such opposition has periodically reemerged among Muslims“, beobachtet jedenfalls Aisha Musa.⁸³ Widerstand entstand vor allem in jenen regionalen Rechtsschulen, in denen eine Jurisprudenz gelehrt wurde, die auf „gelebter Praxis“ fußte. Noch einmal Daniel Brown:

Those who opposed him on this point were the adherents of the early regional ‘schools’ of jurisprudence – in the Hijaz, in Iraq and in Syria – who held to less rigorous definitions of sunna. They incorporated in their definition of sunna not only Prophetic hadith, but also various other sources of precedent, including the example of the Prophet’s Companions, the rulings of the Caliphs, and the practice that had gained general acceptance among the jurists of that school.⁸⁴

80 Ebd., S. 163.

81 Ebd., S. 165.

82 Ebd., S. 176.

83 Musa: *Hadith as Scripture*, a. a. O., S. 2.

84 Brown: *Rethinking Tradition*, a. a. O., S. 7.

Es ist wichtig zu erkennen, dass aš-Šāfi'ī mit seiner doppelten Offenbarungstheologie und der Rückführung der *Sunna* ausschließlich auf den Propheten dem Islam eine neue Richtung verlieh, die ihn bis heute entscheidend geprägt hat. Seine klassische Lehre war vor ihm umstritten, und sie ist – wenn auch nur vereinzelt – bis heute umstritten geblieben, aber sie hat sich als klassischer Mainstream gehalten.

Dass es immer wieder Bestrebungen gegeben hat, von dieser doppelten Offenbarung wegzukommen und den Koran als einzige Offenbarung hochzuhalten, wird nicht verwundern. Die kritische Position wird heutzutage oft als *Qur'ān alone*-Position beschrieben. Aus der frühen Zeit gibt es allerdings kaum erhaltene Schriften, die diese Gegenposition belegen; wir wissen um diesen Widerstand nur aus den Schriften der Befürworter der klassischen Position.

Although there are no extant works from the early advocates of the Qur'ān alone position, the works of al-Shāfi'ī, Ibn Qutayaba, al-Khātib al-Baghdādī, and others contain enough information for us to discern at least some of the key arguments of that position.⁸⁵

Die Kritik gegen die Überlieferung ging in zwei Richtungen: Zum einen opponierte man gegen die Hadithe als autoritative Quelle neben dem Koran; und zum andern zog man einzelne Hadithe aufgrund ihrer teilweise absurden Inhalte in Zweifel, weil man befürchtete, dass auf diese Weise der Islam diskreditiert werden würde. „Both trends in the opposition to *Ḥadīth* reflect a concern over their authority in matters of religious practice and law as well as theology“, schreibt Aisha Musa.⁸⁶ Der häufigste und gewichtigere Widerstand gegen die Hadithe bezog sich offenbar auf die Hadithe als zweite Offenbarung und damit als autoritative Zusatzquelle neben dem Koran.

Nach Alfred Guillaume (1888–1965) gab es auch solche Philosophen und Denker, welche die Hadithgläubigkeit deshalb ablehnten, weil sie den heidnischen, jüdischen oder christlichen Ursprung zahlreicher Hadithe kannten.⁸⁷ „Muslim theologians ... borrowed also events from the life of Jesus, attributing them to their own prophet.“⁸⁸ So wurden Muhammad Wundertaten angedichtet, obwohl es auch Überlieferungen gab, nach denen Muhammad keine Wunder wirkte und nach denen sein einziges Wunder der Koran gewesen sei. Die offenkundigste Imitation eines jesuanischen Wunders dürfte, nach Guillaume, die Speisung der 5000 sein (Joh 2,1-11), die in verschiedenen Varianten auf den muslimischen Propheten übertragen wurde.⁸⁹

Als Beispiel für eine *moderne* Kritik an der Hadithwissenschaft sei zunächst Moulavi Cherāgh (Chiragh) Ali (1844–1895) zitiert, ein indischer Muslim des 19. Jh.s. In *A critical exposition of the popular Jihad* schreibt er:

85 Musa: *Hadith as Scripture*, a. a. O., S. 6 f.

86 Ebd., S. 2.

87 Guillaume: *The Traditions of Islam*, a. a. O., S. 80.

88 Ebd., S. 133.

89 Ebd., S. 135 f.

The Mohammadan Common Law is by no means divine or superhuman. It mostly consists of uncertain traditions, Arabian usages and customs, some frivolous and fortuitous analogical deductions from the Koran, and a multitudinous array of casuistical sophistry of the canonical legists. It has not been held sacred or unchangeable by enlightened Mohammadans of any Moslem country and in any age since its compilation in the fourth century of the Hejira.⁹⁰

Derselbe Autor schreibt anderswo Folgendes:

The vast flood of traditions soon formed a chaotic sea. Truth and error, fact and fable mingled together in an undistinguishable confusion. Every religious, social, and political system was defended, when necessary, to please a Khalif or an Ameer to serve his purpose, by an appeal to some oral traditions. The name of Mohammad was abused to support all manner of lies and absurdities, or to satisfy the passion, caprice, or arbitrary will of the despots, leaving out of consideration the creation of any standards of test ... I am seldom inclined to quote traditions having little or no belief in their genuineness, as generally they are unauthentic, unsupported, and one-sided.⁹¹

Ein indischer Kritiker des 20. Jh.s war Ghulam Ahmad Parwez [Ġulām Aḥmad Parwīz] (auch: Pervez, 1903–1985), der seine Kritik wie folgt zum Ausdruck brachte:

Now, if there was more revelation (i.e. hadith), then the Prophet's duty should have been to transmit that as well, in a fashion similar to that of the Qur'ān. However, neither did he order it to be written down anywhere, nor did he oversee its memorization, nor did he compile some sort of collection of it, nor did he make any sort of accommodation whatsoever for its preservation.⁹²

Die jüngere Kritik an der doppelten Offenbarungslehre geht nach Meinung von Aisha Musa auf einen Anfang des 20. Jh.s in der ägyptischen Zeitschrift *al-Manār* erschienenen

90 Moulavi Cherāgh Ali: *A Critical Exposition of the Popular „Jihād“ Showing that all the Wars of Mohammad Were Defensive; and that Aggressive War, or Compulsory Conversion, is not Allowed in the Koran, with Appendices proving that the Word „jihad“ does not exegetically mean „warfare“ and that slavery is not sanctioned by the Prophet of Islam*, Thacker, Spink and Co.: Calcutta 1885, s. xx ff.; Repr. Karimsons: Karachi 1977. Repr. Idarah-i Adabiyat-i Delli: Delhi, India 1984. Global Media Publ.: New Delhi 2003; obiges Zitat auch bei: Alfred Guillaume: *The Traditions of Islam*, Clarendon Press: Oxford 1924, S. 96.

91 Moulavi Cherāgh Ali: *The Proposed Political, Legal, and Social Reforms in the Ottoman Empire and other Mohammadan States*, Education Society's Press: Byculla (Bombay) 1883, s. XIX und S. 147; (= dsgl. *The Nineteenth Century*, title no.N.1.1.7538. General Collection, Chadwyck-Healey Ltd.: Cambridge 1994). Obiges Zitat auch bei: Guillaume: *The Traditions of Islam*, a. a. O., S. 97; und bei: Ignaz Goldziher: *Mohammedanische Studien*, Bd. 1, Max Niemeyer: Halle a.d.S. 1889, S. 131, Fußnote 3.

92 Ghulām Ahmad Parwēz: „The Fundamental Principles of the Islamic System“, Letter 5 in: *Letters to Saleem*, translated by Suhail Alam, siehe: www.tolueislam.com/Parwez/skn/SK_05.htm (Stand 31. März 2003)

Artikel mit dem Titel *Al-Islām huwa ul-Qurʾān Wahdahu* („Islam is the Qurʾān alone“) zurück.⁹³ Von daher bezieht die kritische Hadithbewegung auch ihr Epithet: *Qurʾān alone*.

Die prominentesten Hadithkritiker des 20. Jh.s dürften neben dem Ägypter Parwez Rashad Khalifa (1935–1990) noch der Malaysier Kassim Ahmed (*1933), der Türke Edip Yüksel (*1957) sowie der Israeli palästinensischer Herkunft Ahmad Mansour (*1976) sein, die allesamt früher oder später in die USA (Letzterer nach Deutschland) emigrierten, um der Verfolgung in ihren Heimatländern zu entgehen.⁹⁴ Alle stammten aus muslimischen Ländern und aus traditionellen Sunni-Familien. Es ist also keineswegs so, dass die moderne Hadith-Kritik nur von westlichen Orientalisten vorgetragen wurde. Beispielhaft will ich hier Rashad Khalifa und Kassim Ahmad behandeln:

1 Rashad Khalifa

Rashad Khalifa (Rašād Ḥalīfa), 1935 in Ägypten geborener und in den USA promovierter Biochemiker, war vermutlich der widerspenstigste der Opponenten. Als strenggläubiger Muslim übersetzte er den Koran ins Englische. Im Zuge seiner Übersetzung analysierte er die Initialen (geheimen Buchstaben) des Korans und kam zu dem Ergebnis, dass sie ein numerisches Muster enthielten, das die göttliche Herkunft des Korans zu untermauern schien. Dadurch wurde Khalifa in der islamischen Welt sehr populär und hoch verehrt. Doch führte gerade seine Liebe zum Koran ihn dahin, die Hadithe in Frage zu stellen, so dass er sein kontroverses Buch *Quran, Hadith, and Islam*⁹⁵ veröffentlichte, in dem er sogar so weit ging, die Hadithe und die Sunna als „satanische Erfindungen“ zu brandmarken. Diejenigen, die ihn zuvor gefeiert hatten, verurteilten und verdammten ihn nunmehr, so dass er schließlich brutal ermordet wurde. Aisha Musa fasst Rashad Khalifas wichtigste Thesen wie folgt zusammen:

- The Qurʾān is „complete, perfect, and fully detailed“,
- Muhammad’s only duty was to deliver the Qurʾān,
- Muhammad was actually forbidden from explaining the Qurʾān,
- Obeying the Messenger is following only the Qurʾān,
- Religious practices came from Abraham, not Muhammad,
- “*Hadīth*” and “*Sunna*”, as they are understood by the majority of Muslims, are “100% conjecture”,
- The Qurʾān is the only source of religious guidance and the only “*Hadith*” that Muslims should follow.⁹⁶

93 al-Manār 9:7, Kairo: 1906, S. 510-524; siehe auch Musa: *Hadith as Scripture*, S. 6.

94 Siehe: Musa: *Hadith as Scripture*, a. a. O., S. 85.

95 Rashad Khalifa: *Quran, Hadith and Islam*, Islamic Productions: Tucson/Arizona 1982, Repr. Universal Unity: Fremont/CA 2001; Buchtext auch verfügbar unter: <http://www.masjidtucson.org/publications/books/qhi/qhi.html> (Stand: 11.01.2014)

96 Musa: *Hadith as Scripture*, a. a. O., S. 89.

Khalifa hatte natürlich das Problem, dass wenn er die Hadithe ablehnte, er eine alternative Grundlage für die *Sunna*, also die religiöse Praxis der Gläubigen, finden musste. Auf welches Fundament sollte man die religiöse Praxis gründen? Diese Basis fand er bei Urvater Abraham. Um zu zeigen, dass nicht die Hadithe, sondern die bereits Abraham gegebenen Offenbarungen Ursprung der religiösen Praxis seien, zitierte Khalifa Sure 22,79:

*You shall strive in the cause of God as you should. He has blessed you and imposed no hardship in your religion; the religion of your father Abraham. Abraham is the one who named you „Muslims“ in the beginning. Thus, the messenger serves as a witness among you, just as you serve as witnesses among the people. Therefore you shall observe the Salat prayers, give the Zakat charity, and hold fast to God; He is your Lord; the best Lord, and the best supporter.*⁹⁷

Khalifa wehrte sich auch dagegen, den Koran vorwiegend durch die Brille der Hadithe zu interpretieren. „Here too Khalifa is diametrically opposed to mainstream Muslim thinking.“⁹⁸ Nicht nur, dass er die Hadithe für fragwürdig hielt, nein, er sprach sogar Muhammad selbst die Autorität ab, den Koran zu erklären und zitierte dazu ebenfalls den Koran (75,16-19):

*Do not move your tongue (O Muhammad) to hasten the revelation of the Quran. It is we who will put it together as a Quran. Once we reveal it, you shall follow it. Then, it is we who will explain it.*⁹⁹

Für Khalifa war Muhammad also nur das Sprachrohr Gottes, keineswegs – wie die Hadith-Theologen unterstellten – Gottes verbindlicher Maßstab in allen Dingen der Koran-auslegung, der Jurisprudenz und der religiösen Praxis. Musa meint dazu:

What Khalifa offers is radical redefinition of the role of the Messenger as the majority of Muslims have understood it for at least twelve hundred years, which according to Khalifa is a gross misunderstanding.¹⁰⁰

Khalifa versuchte sogar, die Hadith-Befürworter mit ihren eigenen Waffen zu schlagen, indem er sogar aus den Hadith-Sammlungen al-Bucharis (*al-Buḥārī*) und Muslims zitierte, in denen das Wort *Hadith* vorkommt:

These are God's verses; we recite them for you truthfully. In which 'Hadith' [sic] beside God and His verses do they believe in [sic]? Woe to every sinful fabricator. (45,6)¹⁰¹

97 Zitiert nach Musa: *Hadith as Scripture*, a. a. O., S. 90.

98 Ebd, S. 91.

99 Ebd.

100 Ebd.

101 Khalifa: *Quran, Hadith and Islam*, a. a. O., S. 57; obiges Zitat auch bei Musa: *Hadith as Scripture*, a. a. O., S. 91.

Dass Hadithe in die Irre führen können, entnahm er den Hadithen selbst:

God has revealed the best 'Hadith'; [sic] a book that is consistent, and describes both ways ... Such is God's guidance; He guides whomever He wills. [sic] As for those sent astray by Him, no one can guide them." (39,23)

There are those who advocate vain "Hadith" causing diversion from the path of God, without knowledge, and fail to take such actions seriously; these have deserved humiliating retribution. And when our verses are recited to him, he turns away arrogantly, as if he never heard them; as if his ears are deaf; promise him painful retribution.¹⁰²

Khalifas Kritik ist eine einzige emotionale Anklage gegen den traditionellen Islam, den er als eine gottlose Abweichung von der Lehre Muhammads und der Offenbarung Allāhs wertet. Es überrascht nicht, dass die meisten frommen Muslime seine Ausführungen als fundamentalen Angriff gegen den Islam insgesamt verstanden und entsprechend empfindlich reagierten. Khalifa wurde am 31. Januar 1990 (in einer Moschee) mit mehreren Messerstichen ermordet. Allerdings gab es auch solche, die sich von ihm anregen ließen und sich der *Qur'ān alone*-Bewegung anschlossen. Zu ihnen gehört der Malaysier Kassim Ahmad, Verfasser des Buches *Hadith: A Re-evaluation*.

2 Kassim Ahmad

Kassim Ahmad, in eine traditionelle malaysische Sunni-Familie hineingeboren, akzeptierte zunächst die Sunni-Tradition, bis er Khalifas Werk las und überzeugt wurde: „The Hadith, and everything else, have to be judged by the Quran.“¹⁰³

Ahmad, im Ton versöhnlicher als Khalifa, aber in der Sache ebenso eisern, verbindet seine Hadith-Ablehnung mit der noch viel grundsätzlicheren Kritik, wonach der seit aš-Šāfi'ī zu beobachtende Niedergang der islamischen Gesellschaften mit der überbewerteten Autorität der Hadithe zusammenhänge. Solange die Muslime sich an den Koran als der einzigen Richtschnur für Glauben und Leben orientierten, habe ein dynamischer Islam aufblühen können.

The early Muslims rose to the pinnacles of success precisely because they were in possession of and practiced the powerful and dynamic Islamic ideology as preached in the Quran. They

102 Khalifa: *Quran, Hadith and Islam*, a. a. O., S. 58; zitiert nach Musa: *Hadith as Scripture*, a. a. O., S. 92.

103 Kassim Ahmad: *Hadith. A Re-evaluation*, translated from the Malay original by Syed Akbar Ali, Monotheist Productions International: Tucson, Arizona/Universal Unity: Freemont, California 1997; siehe Online Ressource unter: <http://www.islam-and-muslims.com/Hadith-Re-Evaluation-Kassim-Ahmad.pdf> (Stand Febr. 2013).s. IV; auch bei Musa: *Hadith as Scripture*, a. a. O., S. 93.

subjected other knowledge, local and foreign, to the discriminative teachings of the Quran. As long as they did this, they progressed.¹⁰⁴

Sobald Muslime dem Koran die Hadithe zur Seite stellten, blieben sie, nach Ahmad, in einer Tradition gefangen, die sie in ihrem Fortschritt behinderte:

After about three hundred years, extraneous harmful teachings not taught by Prophet Muhammad but skillfully attributed to him gradually gained a foothold in the Muslim community and turned them away from the dynamic invincible ideology that initially brought them success. This ideology, as we shall show, is precisely the hadith.¹⁰⁵

Und weil dem Koran der Hadith als verbindliche Richtschnur für Theologie, Praxis und Exegese zur Seite gestellt wurde, habe der Hadith sogar das Übergewicht gegenüber dem Koran gewonnen:

After bitter quarrels, they [the Muslims] legislated, two hundred and fifty years later, that Muslims must uphold not only the Quran but also the hadith. However, in truth, since then, they followed the hadith rather than the Quran.¹⁰⁶

Und so macht sich Ahmed daran, die traditionelle Hadith-Theorie von aš-Šāfi'ī einer kritischen Bewertung zu unterziehen. Er teilt die klassische Theorie in vier Argumente, die er dann eines nach dem anderen behandelt: 1. Der Hadith ist als göttliche Offenbarung zu verstehen; 2. Dem Gesandten zu gehorchen heißt nichts anderes als den Hadith zu befolgen; 3. Der Hadith interpretiert den Koran und ermöglicht es dem Muslimen erst, die Vorschriften des Korans umzusetzen; und 4. Der Prophet ist verbindliches Vorbild für die Gläubigen.

Ahmad greift nun einzeln die Argumente an, die aš-Šāfi'īs nutzte, um diese vier Thesen zu untermauern. Aš-Šāfi'ī deutete beispielsweise das im Koran vorkommende Wort *ḥikma* (Weisheit) als *Sunna* oder *Hadith*. Ahmad zeigt indes auf, dass *ḥikma* sich nicht auf die Hadithe, sondern auf den Koran selbst oder auf die Weisheit der Propheten im Allgemeinen bezieht: „Examining the use of the word *ḥikmah*, occurring twenty times in the Quran, it is obvious that it refers to the teachings of the Quran, or to general wisdom that all prophet-messengers or moral teachers were endowed with.“¹⁰⁷ Und Ahmad belegt seine Auffassung mit konkreten Korantexten.

Dem Argument, wonach der Gehorsam gegenüber dem Gesandten gleichbedeutend sei mit dem Gehorsam gegenüber den Hadithen, begegnet Ahmad, indem er zeigt, dass der Prophet keinerlei Autorität besitzt außer derjenigen, die ihm von Gott verliehen wurde. Ahmad

104 Ahmad: *Hadith*, Online Edition, S. 5: Siehe unter: <http://www.islam-and-muslims.com/Hadith-Re-Evaluation-Kassim-Ahmad.pdf>

105 Ebd.

106 Ebd., S. 8.

107 Ebd., S. 14.

wendet sich dagegen, den „Botschafter“ als eine von Gott quasi unabhängige Autorität zu betrachten. Auf der Basis, dass der Koran sich selbst auslegt, versucht Ahmad aufzuzeigen, dass alle Korantexte, die vom Gehorsam gegenüber Allāhs „Botschafter“ sprechen, dies immer nur als Gehorsam gegenüber Allāh verstehen. „As messenger, he was the agency that delivered the message, and obedience to him was equivalent to obedience to God.“¹⁰⁸

Zum dritten Argument der Traditionalisten, wonach der Hadith den Koran interpretiere, weil Muhammad der verbindliche Interpret des Korans sei und weil Kenntnis seiner Interpretation nur über die Hadithe gewonnen werden könne, argumentiert Ahmad, darin Khalifa folgend, dass die religiösen Praktiken wie Gebet, Fasten, Pilgerreise oder Almosengeben bereits seit Abraham galten, dass der Koran diese Pflichten ebenfalls erwähnt und dass die Gläubigen diese Praktiken von ihren Eltern und Lehrern lernen, nicht jedoch von den Hadithen. Der Verbindlichkeit der Hadithe stellt er die Verbindlichkeit des Korans – im Zusammenhang mit Vernunft und Forschung – gegenüber. „The Quran, being from the omniscient knowledge of God, cannot all be understood fully, except through a prolonged process of rational understanding and scientific studies.“¹⁰⁹

Dem vierten Argument, wonach Muhammad in allen Dingen das verbindliche Vorbild für die Gläubigen sei (ganz nach dem Koranvers [33,29] „The messenger of God is a good example for you, for any of you who truly seek God and the Hereafter and commemorate God frequently“), begegnet Ahmad mit einem vernunftgeleiteten Argument:

It is unreasonable and unthinkable that God would ask the Muslims to follow the prophet's personal mode of behavior, because a person's mode of behavior is determined by many different factors, such as customs, his education, personal upbringing and personal inclinations. The prophet's mode of eating, of dress and indeed of general behavior cannot be different from that of other Arabs, including Jews and Christians, of that time, except regarding matters which Islam prohibited. If the Prophet had been born a Malay, he would have dressed and eaten like a Malay. This is a cultural and a personal trait which has nothing to do with one's religion.¹¹⁰

Ahmad will dem Koran seine uneingeschränkte Autorität zurückgeben. Er sei vollkommen, vollständig und auch in seinen Details völlig ausreichend. Von daher brauche der Koran keine Ergänzung durch die Überlieferung. Jedenfalls stellt für ihn die landläufige Hadith-Verehrung eine Art Götzendienst dar: „To place the hadith on an equivalent footing with revelation is to create another source of guidance – an idol. This is the major problem with the hadith.“¹¹¹ Obwohl Ahmad den Hadith als zweite Offenbarungsquelle entschieden ablehnt, verwirft er die Hadith-Überlieferungen jedoch keineswegs etwa als eine Sekundärquelle, „provided that it does not contradict the Quran“ und akzeptiert den

108 Ebd., S. 17.

109 Ebd., S. 18.

110 Ebd., S. 21.

111 Zitiert nach Musa: *Hadith as Scripture*, a. a. O., S. 97.

Hadith als sozialgeschichtliche Quelle. „On this view also, we say that the hadith is an important source of early Muslim social history.“¹¹²

Und so kommt Ahmad schließlich zu der Schlussfolgerung, dass die islamische Gemeinschaft, will sie nicht in den Klauen einer sie einengenden Tradition verfangen bleiben, die Rolle und den Stellenwert der islamischen Hadith-Überlieferung auf den Prüfstand heben und einer völligen Neubewertung unterziehen müsse:

I am convinced that the time has come for the Muslim community and their intelligentsia to critically reevaluate the whole heritage of traditional Islamic thought, including theology and jurisprudence. This is because the traditional formulation was made by the society and intelligentsia of that time in accordance with their knowledge and level of understanding, and conforming to needs of that time. Now the situation has changed tremendously and there is no doubt that the traditional formulation must be reconsidered.¹¹³

Laut Aisha Musa bezieht Ahmad zwar ähnliche Positionen wie Rashad Khalifa, „but takes a much milder, less confrontational tone in offering his conclusion.“¹¹⁴ Ahmads besonnenerer Schreibstil vermochte ihn jedoch nicht davor zu bewahren, in Schwierigkeiten zu geraten und in seinem Heimatland Malaysia als Ketzer verschrien zu werden. Aisha Musa vermutet, dass sein versöhnlicher Stil ihm in Zukunft noch größere Akzeptanz eröffnen könnte, zumal sein Buch nun auch in Englisch vorliege.

Die Auseinandersetzung um den Stellenwert des *Hadith* und der *Sunna* ist heute in islamischen Gesellschaften voll entbrannt, denn es geht dabei nicht nur um die religiöse Praxis, sondern auch um eine faire Rechtsprechung innerhalb von Staaten, die sich auf dem Weg in die Demokratie und den modernen Rechtsstaat befinden. Darum ist Daniel Brown recht zu geben, wenn er schreibt: The „sunna is the fulcrum on which the central debates over religious authority turn.“¹¹⁵ Es ist der Konflikt und die Auseinandersetzung zwischen Tradition und Moderne; aber wie so oft in der Geschichte liegt die Lösung auch für heutige Muslime nicht in der Entscheidung für oder gegen die Tradition bzw. für oder gegen die Moderne, sondern in einer Synthese, in der Tradition durch die Moderne verwandelt, ja vielleicht sogar veredelt wird. Brown formuliert es so: „Rather than viewing modernity as a source of light, dispelling the darkness of tradition, we should instead imagine tradition as a beam of light, refracted by the prism of modernity. A tradition emerges from the prism of modernity as a multi-colored spectrum of responses ... each color of the spectrum, each different response, is clearly rooted in the tradition.“¹¹⁶

Gewiss, es gibt die Orthodoxen, die den Koran ausschließlich durch die Brille der *Sunna* und des *Hadith* lesen wollen und die glauben, im *Hadith* die Stimme des Propheten zu erkennen. Gewiss, es gibt die Hadith-Gegner, welche die Verbindlichkeit der Überliefe-

112 Zitiert nach Musa: *Hadith as Scripture*, a. a. O., S. 97.

113 Ahmad: *Hadith*, Online Edition, a. a. O., S. 3.

114 Zitiert nach Musa: *Hadith as Scripture*, a. a. O., S. 96.

115 Brown: *Rethinking tradition in modern Islamic thought*, a. a. O., S. 3.

116 Ebd.

rungen gänzlich leugnen – und damit freilich auch den *raison d'être* der Hadith-Gelehrten in Frage stellen. Aber daneben gibt es auch die so genannten Revivalists, die *Sunna* und Tradition zwar verteidigen, aber nicht ohne Verstand und Vernunft. „They lay claim to the right to interpret tradition for themselves, independent of the conservative ‘ulama. Revivalists find in sunna both their source of authenticity and their chief means of asserting their independence and flexibility vis-à-vis a religious establishment which they see as inflexible and out of touch with reality.“¹¹⁷

Da gibt es beispielsweise den Richter Muhammad Shafi Usmani (1897–1976)), der auch die *Sunna* dem Koran unterordnen möchte, und zwar, nach der Einschätzung Daniel Browns,

... not just on the basis of the unreliability of hadith, but on theological grounds. The words and actions of the Prophet, he argues, are not to be confused with revelation. The Prophet was worthy of great respect but he was nevertheless a mere human being. Although protected from grave sins, he was not perfect and his example was never intended to be obeyed in detail.¹¹⁸

Die Einordnung des Hadith und seine Unterordnung unter den Koran hat große juristische Relevanz beispielsweise in Pakistan, wo es eine Diskussion über die Rechtsprechung gab, etwa im Hinblick auf die Strafe für Ehebruch. Während der Hadith den *rağm* vorschreibt (also das Steinigen zu Tode), spricht der Koran lediglich von 100 Peitschenhieben (24:2) für Mann oder Frau. Und so vertritt Richter Salahuddin Ahmed, nach Daniel Brown, die Meinung, der Hadith müsse sogar der Vernunft untergeordnet werden:

That the Holy Quran and the Sunnah constitute the Injunctions of Islam is not in dispute. A Muslim must believe in both and must obey Allah and follow the Prophet. The Ahadith, however, must be considered in the light of the Quran, and they do require careful scrutiny as to their authenticity, contents and context, and whether they are consistent with reason ... Apart from the fact that Hadith cannot override the definite and clear injunctions of the Quran, the Ahadith ... themselves suffer from infirmities ... In this circumstance it is neither safe nor reasonable to found a grave punishment like that of [*rajm*] on such Ahadith and make it an obligatory rule of law.¹¹⁹

Der Kampf um die *Sunna* im Islam ist also voll entbrannt. „Sunna has become the battleground where conflicts over myriad details of Islamic law are waged.“¹²⁰ Dabei versichern alle an diesem Streit Beteiligten Gruppierungen ihr grundsätzliches Festhalten an der islamischen Tradition. Aber der Schwerpunkt verlagert sich hin zu den *revivalists*, meint Daniel Brown. „What gives revivalist movements their strength is simply the fact that they promise to bring Islam back to life ... The revivalist approach to sunna promises flexibility and relevance combined with authenticity. It is an approach well suited to the increasing

117 Ebd., S. 134.

118 Ebd., S. 134 f.

119 Ebd., S. 136.

120 Ebd., S. 137.

demands in both Pakistan and Egypt for a vision of society that is at once authentic to Islam and adapted to the modern situation.“¹²¹

f Die traditionelle Isnād-Wissenschaft

Der Hadith-Wissenschaftler Ibn Abī Ḥātim ar-Rāzī (240/854–327/938) berichtet in seinem Buch *Taqdima*, eine Art biographisches Lexikon, von zahlreichen Hadith-Gelehrten vor ihm, deren Errungenschaften und Hadith-Kritik er offenbar selbst widerspiegelt. Ibn Abī Ḥātim beharrt wie seine Vorgänger und wie aš-Šāfi‘ī auf der Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit der Leistungen all jener frühen Hadith-Kritiker. Mit „Hadith-Kritiker“ sind keine Hadith-Gegner gemeint, sondern muslimische Gelehrte, die sich der islamischen „Hadithwissenschaft“ verschrieben hatten, die davon ausgeht, dass die meisten Hadithe zwar gefälscht seien, es aber gleichwohl einen „harten Kern“ authentischer und ursprünglicher Hadithe gibt, die es mittels strenger Regeln, eben der Hadithkritik, aufzuspüren galt. Ibn Abī Ḥātim¹²² war davon überzeugt, dass es diesen Hadithkritikern gelingen sei, diesen Kern von echten Hadithen tatsächlich aufzuspüren, indem sie sich kritisch mit den *Isnāden* der Hadithe, also den Überlieferungsketten, auseinandersetzten. Nur solche Hadithe wurden als ursprünglich akzeptiert, deren *Isnāde* sich als zuverlässig erwiesen.

Allerdings war sich auch Ibn Abī Ḥātim sehr wohl darüber im Klaren, dass es diesbezüglich noch zu seiner eigenen Zeit zwei im Streit miteinander liegende islamische Schulen gab: auf der einen Seite die Hadith-Befürworter (die *ahl al-ḥadīṭ* oder *aṣḥāb al-ḥadīṭ*) und auf der anderen Seite die Hadith-Gegner (die er *ahl ar-ra’y* oder *ahl al-kalām* nannte). Die Bezeichnung für die Gegner lässt darauf schließen, dass die Gegner solche Gelehrten waren, die sich bei der Formulierung ihrer Theologie von theologischen, rationalen, vernunftbezogenen Argumenten leiten ließen und sich nicht leichtfertig auf Hadithe verlassen wollten, deren Authentizität nicht gesichert war. Diese Gegner dürften nicht nur die *Authentizität* der Hadithe in Frage gestellt haben, sondern auch deren *Autorität*, also deren Verbindlichkeit. Ibn Abī Ḥātim sieht darin allerdings eine willkürliche und eigenmächtige Art, Theologie zu betreiben. Statt sich vom Propheten leiten zu lassen, betrieben seine Gegner eine „spekulative Theologie“, der nicht zu trauen sei und der es an Legitimation fehle.

Ibn Abī Ḥātim nennt die Hadith-Gegner manchmal „Kufanis“ oder „Iraqis“, offenbar in Anlehnung an deren Herkunft, während er die Hadith-Befürworter, darunter sich selbst, zuweilen „Hedschasis“ nennt, in Anlehnung an den südwestlichen Teil der arabischen Halbinsel, dem Hedschas (*Ḥiǧāz*) – mit Mekka und Medina als den wichtigsten Zentren. Aus dieser Nomenklatur lässt sich wiederum ableiten, dass die Hadith-Befürworter ver-

121 Ebd., S. 141.

122 Informationen über Ibn Abī Ḥātim verdanke ich Eerik Dickenson: *The Development of Early Sunnite Hadīth Criticism. The Taqdima of Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī* (Islamic History and Civilization Studies and Texts, Vol. 38), Brill: Leiden/Boston/Köln 2001.

mutlich ihren Ursprung auf der arabischen Halbinsel hatten, während die Hadith-Gegner eher in der Gegend um Euphrat und Tigris und in Syrien zu lokalisieren waren. Es kann nicht verwundern, dass die Hadith-Überlieferungen vor allem dort in Ehren gehalten wurden, wo die meisten von ihnen vermutlich entstanden, nämlich in der oralen Tradition des nomadischen Beduinentums, das sich immer wieder an den Geschichten der professionellen Erzähler zu erfreuen wusste. Die Hadith-Befürworter wollten sich jedenfalls nicht auf rationale Argumente verlassen, sondern nur auf den Koran und die bis auf Muhammad zurückgeführten Überlieferungen. Alles andere würde ihrer Meinung nach nur Uneinigkeit säen und der Tradition den Boden unter den Füßen wegziehen.

Eerik Dickenson hat sich mit Ibn Abī Ḥātim befasst und beschreibt dessen Haltung so: „If the Quran or hadith said something was so, it was so. It had to be accepted without question and it was felt that speculation on the subject beyond the textual indications would only lead to divisiveness.“¹²³ Die Hadith-Gelehrten vor ihm seien, so befand Ibn Abī Ḥātim, kenntnisreiche und erfahrene Hadith-Kritiker gewesen, die strenge Hadith-Kriterien aufgestellt hätten und die Hadithe nach diesen Kriterien sorgfältig untersucht hätten. „His reassuring message is that hadith criticism is firmly based in the practice of their famous Hijazian forebears.“¹²⁴

Indem sich Ibn Abī Ḥātim in seinem Werk *Taqdima* auf die Hadith-Kritiker vor ihm beruft, berichtet er übrigens nicht nur über deren sorgfältige Hadithanalysen, sondern auch über deren zahlreiche Träume, die diese Gelehrten als göttliche Approbation ihres Tuns verstanden. Entweder waren sie selbst Empfänger solcher Träume oder sie kamen in diesen Träumen vor (die häufigere Variante); in beiden Fällen stellten Träume für Ibn Abī Ḥātim eine Sanktionierung jener Gelehrten und ihrer Hadithkritik dar.

In einem Fall soll Aḥmad ibn Ḥanbal (780–855) einen Traum gehabt haben, in dem er den Propheten fragt, ob alle von Abū Huraira (einem engen Gefährten Muhammads) überlieferten Berichte echt seien, und der Prophet bejaht ihm dies.¹²⁵ Typisch ist, dass in diesen Träumen die Vertrauenswürdigkeit (Autorität) der Hadith-Überlieferer bestätigt wird, womit gleichzeitig auch die Authentizität der von ihnen überlieferten Hadithe bescheinigt ist.

Einer der Gründe für die weite Verbreitung von Träumen zur Bewertung von Tradenten und deren Überlieferungen dürfte darin liegen, dass die Glaubwürdigkeit vieler Überlieferer (und damit ihrer Überlieferungen) unter den Gelehrten gerade umstritten war. „Only in rare cases“, meint Ignaz Goldziher, „was it possible to reach agreement on the degree of trustworthiness of a person ...“¹²⁶ Und so schien es nötig, nach Entscheidungshilfen zu suchen, möglichst von einer anerkannten Person, besser noch vom Propheten selbst oder gar von Allāh. Da Allāh als der Urheber der Träume galt, konnte es keine bessere Klärung einer umstrittenen Hadith-Frage geben als ein Traum, in dem der Prophet zu Wort kam. Wo

123 Ebd., S. 8.

124 Ebd., S. 42.

125 Vgl. Leah Kinberg: „Dreams as a means to evaluate Ḥadīth“: in: *The Ḥadīth. Critical Concepts in Islamic Studies*, Vol. 4, S. 120.

126 Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, 2/143; zitiert nach Lea Kindberg: „Dreams“, a. a. O., S. 131.

die Quellenlage keine Klärung brachte, wurde die Transzendenz bemüht, meist im Sinne dessen, der den Traum hatte. „The easy access to any of these authorities through dreams, and the prevailing Islamic idea that dreams consist of genuine transcendental information, explain the widespread recourse to dreams in this literature“, meint Leah Kinberg.¹²⁷ Träume konnten die Glaubwürdigkeit von Gewährsmännern und den von ihnen übermittelten Hadithen entweder bestätigen oder, wo noch Zweifel herrschten, diese ausräumen.

Trotzdem glaubt Kinberg, die sich mit diesen Träumen intensiver befasst hat, nicht, dass die Unsicherheiten unter den Hadith-Gelehrten durch die Träume gänzlich ausgeräumt wurden. Das war damals schon nicht der Fall, und das ist natürlich heute noch weniger der Fall, zumal wir heute nicht unbedingt von der göttlichen Herkunft der Träume ausgehen. Auf der Basis der modernen Traumdeutung reflektieren diese Träume freilich nur die ohnehin unter den Gelehrten vorhandene Zerrissenheit und Ungeklärtheit. „All the dreams ... reflect the complexity of the *ḥadīth* criticism and help to expose the inner feelings of the *ḥadīth* critics. The different techniques used in these dreams show how determined the critics were to win their battle; their purpose, the clear evaluation of *ḥadīth*, justified the means.“¹²⁸ Gleichwohl haben die mittelalterlichen Islamgelehrten offenbar kein Problem darin gesehen, Träume als von Gott gewährte Entscheidungshilfen anzuerkennen und in ihre hadithkritischen Überlegungen einzubeziehen. Dazu schreibt Dickenson:

That the scholars of hadith accepted dreams as legitimate sources of information is clear from the sizable number of them included in their works ... Ibn Abi Hatim himself composed a monograph on this subject. Gustave E. von Grunebaum writes, ‘It cannot be emphasized enough that to the medieval Muslim, lay or scholar, the cognitive power of the dream does not present an epistemological problem’^{129, 130}.

Die Hadith-Kritiker konzentrierten sich, wie bereits betont, auf die Gewährsmännerketten (*Isnāde*) der Hadithe. Die Kette der Überlieferer musste lückenlos sein und möglichst bis auf Muhammad zurückreichen. Die Überlieferer mussten außerdem ethisch einwandfreie Personen sein, denen das Lügen fern stand, und sie sollten auch bekannt für ihr gutes Gedächtnis sein. Enthielten die *Isnāde* Lücken, wurden die Hadithe verworfen. Gingen sie nicht weit genug zurück, entbehrten sie der nötigen Autorität. Gab es Grund zur Annahme, dass die *Isnāde* gefälscht waren, wurden die Hadithe aussortiert. Gab es Zweifel am Charakter oder an der Merkfähigkeit der Überlieferer, wurde das gesamte Hadith in Zweifel gezogen. Mit der Zuverlässigkeit der *Isnāde* stand und fiel die Hadithkritik, stand

127 Leah Kinberg: „Dreams“, a. a. O., S. 131.

128 Ebd., S. 132.

129 Gustave E. von Grunebaum: „The Cultural Function of the Dream as Illustrated by Classical Islam“, in: G.E. von Grunebaum und Roger Caillois (Hg.) *The Dream and Human Societies*, University of California Press: Berkeley/Los Angeles; Cambridge University Press: London 1966, S. (3-23) 6; zitiert nach Dickenson: *The Development of Early Hadith Criticism*, a. a. O., S. 62.

130 Dickenson: *The Development of Early Hadith Criticism*, a. a. O., S. 62.

und fiel die Tradition, stand und fiel die Religion. Es hieß, der *Isnād* sei die halbe Überlieferungswissenschaft, weil der Text (*matn*) ohne die Gewährsmännerkette keinen Pfifferling wert war. Die Bedeutung der *Isnāde* für den Islam haben die Gelehrten sehr wohl erkannt.

Entsprechend äußerten sich die Gelehrten über die *Isnāde*. Ibn Sīrīn (gest. 110/728) sagte: „This science is a religion, so consider from whom you get your religion.“¹³¹ Yazīd ibn Zuray‘ (gest. 182/798) sagte: „Every religion has cavalry, and the cavalry of this religion are the men who appear in the *isnāds*.“¹³² Ohne die *Isnāde* stand der Islam auf verlorenem Posten. Sufyān at-Ṭaurī (gest. 161/778) sagte: „The *isnād* is the believer’s weapon.“¹³³ Er sagte auch: „The *isnād* is tradition’s adornment, so he who attends to it is happy.“¹³⁴ ‘Abd Allāh ibn al-Mubārak (118–181/726–797) sagte: „The *isnād* pertains to the religion; were it not for the *isnād*, whoever wished would say what he wanted.“¹³⁵ James Robson zitiert eine weitere Redensart: „A man’s *shaikhs* [also die berühmten Vorfahren, auf die man sich beruft] are his fathers in religion and a connection between him and the Lord of the world.“¹³⁶ Wäre es eine Übertreibung zu sagen, dass der *Isnād* in den Augen der frühen Hadith-Befürworter die Garantie für die Wahrheit der islamischen Tradition und damit der Religion insgesamt war?

Wie gingen die Hadith-Kritiker vor?

Einen Einblick in die traditionelle Hadith-Wissenschaft gibt uns Ibn aṣ-Ṣalāḥ aṣ-Ṣhrazūrī (577/1181–643/1245), dessen Werk *Kitāb Ma‘rifat anwā’ ‘ilm al-ḥadīth* („An Introduction to the Science of the Ḥadīth“, besser bekannt als *Muqaddima*¹³⁷), immer noch als ein Standardwerk der Hadithkritik gilt.¹³⁸ Die Tatsache, dass dieses Werk mit Unterstützung des *Center for Muslim Contribution to Civilization* erst vor kurzem (2005) in die englische Sprache übersetzt und veröffentlicht wurde, zeigt, welchen Stellenwert dieses Werk und die darin vertretene traditionelle Hadithkritik auch heute noch in der islamischen Welt besitzen.

Weil dieses Buch ein relativ spätes Werk (7./13. Jahrhunderts) ist, kann es bereits auf mehrere Jahrhunderte der intensiven Hadithforschung zurückblicken und sich quasi als Gipfel der Hadithkritik präsentieren. Ibn aṣ-Ṣalāḥ beklagt einerseits, dass die Hochkonjunktur der Hadithwissenschaft bereits vorbei sei, andererseits kann er gerade deshalb auf

131 *Muslim: Ṣaḥīḥ, Introd.* (Al-*isnād* min al-dīn); zitiert nach James Robson: „The *Isnād* in Muslim Tradition“, in: *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, 15, Glasgow 1953, s. (15-26) 15; Nachdruck in Harald Motzki (Hg.): *Hadith. Origins and Development*, Ashgate Publishing: Aldershot 2004, S. 163.

132 *Subkī, Ṭabaqāt al-Shāfi‘īya al-kubrā*, i, S. 167; Ḥakim: *Madkhal*, London 1953, S. 11; zitiert nach James Robson, S. 16/164.

133 Ebd.

134 Ebd.

135 *Muslim, Tirmidhī, Subkī*, loc.cit.; zitiert nach James Robson, S. 16/164.

136 *Aḥmad al-Nakhlī: Bughyat al-tālibīn*, S. 31; zitiert nach James Robson, S. 16/164.

137 Einführung, Vorbemerkung, Prolegomenon.

138 *Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazūrī: An Introduction to the Science of the Ḥadīth* (*Kitāb Ma‘rifat anwā’ ‘ilm al-ḥadīth*) (Great Books of Islamic Civilization), Garnet Publishing: Reading 2005.

die ganze Fülle und Breite der Hadith-Gelehrten vor ihm zurückblicken und zurückgreifen, von deren Wissen und Erfahrung er auch reichlichen Gebrauch macht, auch wenn er sie nicht so umfassend zitiert, wie dies vor ihm üblich war. „Although the *Muqaddima* still includes a good deal of quoted material“, sagt Eerik Dickenson in seiner *Translator's Introduction*, „it does so much less than its predecessors. The easier style probably contributed greatly to the popularity of the work.“¹³⁹

In 65 Kategorien bespricht Ibn aṣ-Ṣalāḥ die verschiedenen Arten von Hadithen und die Mechanismen, die ihre qualitative Einordnung bestimmen. Es mag zum Verständnis aufhellend sein, wenigstens die ersten 20 Kategorien aufzulisten, wobei die ersten drei (korrekt, gut und schwach) die wichtigsten Kategorien darstellen, wohingegen die übrigen nur Verfeinerungen jener drei sind:

1. Korrekte Hadithe
2. Gute Hadithe
3. Schwache Hadithe
4. Unterstützte Hadithe (Hadithe, die direkt auf Muhammad zurückzuführen seien)
5. Ununterbrochene Hadithe (mit einer ununterbrochenen Gewährsmännerkette, bei der jeder der Gewährsmänner das Hadith jeweils von der Person vor ihm hörte)
6. Erhabene Hadithe (Hadithe, die allein Muhammad zugeschrieben werden, auch wenn sie nicht in jedem Fall eine ununterbrochene Gewährsmännerkette aufweisen)
7. Eingeschränkte Hadithe (Hadithe, die nicht direkt bis Muhammad, sondern auf einen seiner Gefährten zurückzuführen sind)
8. Abgeschnittene Hadithe (Hadithe, die nur bis auf seine Gefolgsleute zurückgehen)
9. Freie Hadithe (die von Muhammad berichten, aber meist eine Lücke in der Gewährsmännerkette aufweisen)
10. Unterbrochene Hadithe (ähnlich wie freie Hadithe)
11. Problematische Hadithe (unterbrochene oder freie Hadithe)
12. Falsch zugeschriebene Hadithe (etwa wenn das Hören eines Hadiths einem Gewährsmann zugeschrieben wird, obwohl der Hörer diesen Gewährsmann nicht kannte)
13. Abnormale Hadithe (ein Hadith, das im Konflikt steht mit anderen Hadithen)
14. Unvertraute Hadithe (Hadithe, die nur auf eine Quelle zurückzuführen sind)
15. Analyse, Parallelismen und Zeugnisse (Hier geht es vor allem darum, ob ein Hadith für sich alleine steht oder durch andere Berichte untermauert wird)
16. Zusätze von zuverlässigen Überlieferern
17. Isolierte Hadithe (Hadithe von einem einzelnen Überlieferer)
18. Fehlerhafte Hadithe („A defective ḥadīth is one in which a defect impugning its soundness is detected, although it outwardly appears to be free of the defect. That may apply to an isnād made up of reliable transmitters which outwardly seems to fulfil the conditions of soundness.”)

139 Eerik Dickenson, „Translator's Introduction“, in: *Ibn al-Ṣalāḥ: An Introduction to the Science of the Ḥadīth*, a. a. O., s. XXIV.

19. Zerrissene Hadithe (Hadithe gleichen Inhalts mit unterschiedlichen Überlieferungsketten)
20. Nachträglich ergänzte Hadithe (ergänzt durch einen der Überlieferer).

Um aus den unzähligen Hadithen die wenigen herauszufiltern, die als korrekt gelten können, bedurfte es notgedrungen der ausgiebigen Beschäftigung und Kenntnis der fehlerhaften Hadithe. Das Thema dieser Fehler (*‘ilal*) war nach Ibn aṣ-Ṣalāḥ einer der höchsten und edelsten Wissenschaftsbereiche innerhalb der Hadithkritik.¹⁴⁰

Ibn aṣ-Ṣalāḥ erläutert, dass die Hadith-Gelehrten oftmals uneins gewesen seien hinsichtlich dessen, was ein korrektes Hadith sei, entweder weil sie sich nicht über die Kriterien zur Bestimmung korrekter Hadithe einig waren, oder – so sie sich hinsichtlich der Kriterien doch einig waren – weil sie sich nicht darüber einigen konnten, ob bestimmte Hadithe den notwendigen Kriterien tatsächlich entsprachen.

Was bedeutete es, ein Hadith für „korrekt“ (arab. *ṣaḥīḥ*) zu erklären? Es bedeute vor allem, so Ibn aṣ-Ṣalāḥ, dass sein *Isnād* lückenlos sei. Zu sagen, ein Hadith sei „korrekt“, sei aber keine Garantie dafür, dass es in Wirklichkeit tatsächlich korrekt ist, sondern bedeute zunächst nur, dass es den strengen Isnād-Kriterien entspricht. Umgekehrt, wenn ein Hadith nur als „gut“ oder gar nur als „schwach“ bezeichnet werde, müsse es nicht bedeuten, dass es dann in Wirklichkeit nicht tatsächlich korrekt sei, vielmehr könne es sehr wohl der Wahrheit entsprechen. „All that is meant in that its isnād is not sound according to the aforementioned standards. God knows best“, meint Ibn aṣ-Ṣalāḥ.¹⁴¹

Wir sehen also: Obwohl die islamischen Hadithgelehrten sich redlich um strenge Kriterien bemühten, um auf diese Weise zu einer möglichst zuverlässigen Beurteilung der Authentizität der Hadithe zu kommen, konnten sie nach eigenem Eingeständnis bei ihrem Urteil nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit der Korrektheit oder Unkorrektheit schlussfolgern. Eine absolute Sicherheit gab es für sie nicht. Allein Allāh würde dies letztlich entscheiden können.

Die Hadithwissenschaft entwickelte sich nach Jonathan Brown¹⁴² gegen Ende des 8. und zu Anfang des 9. Jh.s als ein dreistufiger Prozess:

In einer ersten Stufe bemühten sich die islamischen Gelehrten, nur solche Hadithe zu akzeptieren, die eine bis auf Muhammad oder seine Gefährten zurückführende lückenlose Gewährsmännerkette vorweisen konnten (solche Hadithe wurden *musnad*-Hadithe genannt). Aber im gleichen Maße, wie Hadithe erdichtet und verbreitet wurden, sind offenbar auch Gewährsmännerketten erfunden worden, die diesen Gewährsketten-Ansprüchen zu genügen schienen, weshalb eine zweite Generation von Gelehrten in einer weiteren Stufe auch die

140 „Be aware that the subject of the defects (*‘ilal*) of ḥadīth is one of the most exalted, precise and noble of the sciences of ḥadīth.“, Ibn al-Ṣalāḥ: *An Introduction to the Science of the Hadith*, a. a. O., S. 67.

141 Ibn al-Ṣalāḥ: *An Introduction to the Science of the Hadith*, a. a. O., S. 5.

142 Jonathan Brown: *The Canonization of al-Bukhari and Muslim. The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon* (Islam History and Civilization Vol. 69), Brill: Leiden/Boston 2007.

Qualität dieser *Isnāde* zu untersuchen begann, indem sie Meinungen über die Überlieferer zusammentrug. Diese Überlieferer wurden klassifiziert entsprechend ihrer Ehrlichkeit, ihrer Frömmigkeit und ihrer Kompetenz im Umgang mit überliefertem Material. Erwies sich ein Überlieferer als unehrlich oder als vergesslich oder gab es sonst eine Schwachstelle im *Isnād*, so schwächte dies den Wert des entsprechenden Hadiths.

In einem dritten Schritt suchte man für die nach den ersten beiden Kriterien als zuverlässig eingestuften Hadithe schließlich noch flankierende Traditionen, welche dieselben Inhalte überlieferten und die Hadithe auf diese Weise erhärteten. Wurde ein Hadith nur von einem zuverlässigen Überlieferer übermittelt, so galt dieses Hadith, obwohl mit einer guten Gewährsmännerkette ausgestattet, als „unzuverlässig“. Um wirklich akzeptiert zu werden, musste das entsprechende Hadith also von mehreren Tradenten parallel überliefert worden sein, so dass sie sich gegenseitig erhärteten.

Ein Hadith, das dieses dreistufige Kriterienraster erfolgreich bestand, galt als *ṣaḥīḥ*, als korrektes und ursprüngliches Muhammad-Wort. (Später kam noch ein weiteres Kriterium hinzu, nämlich das Prinzip der Aufhebung oder Abrogation, gemäß dem spätere Aussagen frühere Aussagen obsolet machten, was offenbar mit inhaltlichen Widersprüchen zwischen den auf Muhammad zurückgeführten Hadithen zu tun haben dürfte.)

Obwohl sich dieses dreistufige System großer Beliebtheit erfreute, haben die Gelehrten keineswegs alle anderen Hadithe, welche diesen Dreier-Test nicht bestanden, für irrelevant erklärt. Vielmehr wurden diese Kriterien immer wieder aufgeweicht. Ibn Ḥanbal beispielsweise sammelte im Laufe seines Lebens rund 30.000 *musnads*, Hadithe, die angeblich zuverlässig auf Muhammad zurückzuführen waren. Doch selbst Ibn Ḥanbal hatte offenbar Zweifel an der Zuverlässigkeit vieler der von ihm zusammengetragenen Hadithe, gestand er doch ein, dass seine Hadithsammlung viele schwache Überlieferungen enthalte.

Die Hadith-Gelehrten waren zweifellos in einem schwierigen Dilemma. Auf der einen Seite gab es den Wunsch, nur solche Überlieferungen zu akzeptieren und weiterzugeben, die wirklich zuverlässig waren und auf Muhammad zurückgeführt werden konnten; auf der anderen Seite gab es eine immense Fülle nicht-authentischer Überlieferungen, die sehr nützlich waren und bei manchen juristischen oder theologischen Entscheidungen unentbehrlich schienen, die aber keine starken *Isnāde* oder *Musnade* vorwiesen. So oder so wurde die Beschäftigung mit den Hadithen und ihren Gewährsmännerketten zu einem elementaren Bestandteil der islamischen Religion, gab es doch keine gesicherte religiöse Praxis ohne zuverlässige Überlieferung. „Indeed this knowledge is [our] religion, so incline towards hadiths as long as they have *isnāds* to your Prophet“, heißt es denn auch in einer Überlieferung, die Ibn Ḥanbal dem Mekkaner ‘Abd Allāh ibn ‘Abbās (619 – ca. 688), einem Vetter des Propheten, zuschreibt.¹⁴³

Wie wurde die Gewährsmännerkette, der *Isnād*, auf Korrektheit überprüft? Marco Schöller beschreibt es anschaulich so:

143 Ibn Adi al-Jurjani: *al-Kamil fi du afa al-rijal*, 7 vol., Dar al-Fikr: Beirut 1985, 1:156.

Dies konnte zum einen dadurch geschehen, dass man nachforschte, ob sich alle Personen, die in einem Isnād genannt werden, auch tatsächlich begegnet waren, denn nur dann war ja eine verlässliche Überlieferung sichergestellt. Zum anderen achtete man darauf, wer genau in einem Isnād genannt war: Enthielt der Isnād Personen, denen Schwindel nachgesagt wurde oder deren Frömmigkeit nicht über jeden Zweifel erhaben war, so geriet dadurch auch der Text des Hadiths in Misskredit.¹⁴⁴

Freilich, hinsichtlich der Integrität und Frömmigkeit der Gewährsmänner unterlag das Urteil der Hadith-Kritiker häufig der subjektiven Einschätzung, vor allem dann, wenn es sich um Gewährsmänner handelte, deren theologische Positionen die Kritiker nicht teilten. Ein Überlieferer, der sich durch seine theologische Position verdächtig gemacht hatte, wurde auch in Bezug auf seine Integrität angezweifelt. Es scheint ein sich über viele Jahrhunderte durchhaltender und sich wiederholender Mechanismus gewesen zu sein: Wer mit meiner eigenen Ideologie oder Theologie nicht übereinstimmt, kann nicht wirklich glaubwürdig sein. Meine eigene Position bestimmt letztlich die Integrität und Glaubwürdigkeit meines Gegenübers. So kam es, dass Hadithe aufgrund der Integritätsfrage ausgesondert wurden, auch wenn der *Isnād* lückenlos war. Und zuweilen wurden Hadithe aufgrund ihres Inhaltes akzeptiert, obwohl der entsprechende *Isnād* Schwächen enthielt.

Die so genannte „Hadithwissenschaft“ hat sich, wie schon angedeutet, über die Jahrhunderte hinweg entwickelt und entfaltet. Innerhalb der ersten zwei Jahrhunderte nach der Hidschra, also in der Zeit zwischen 650–850 n. Chr. können wir, so Marco Schöller, eine frühe Überlieferungstätigkeit und vielleicht auch das Entstehen erster Schriftsammlungen beobachten. Im dritten Jahrhundert A.H. (also von rd. 850 bis 950 n. Chr.) entstanden dann die bedeutenden, als „kanonisch“ angesehenen Sammlungen, auf die wir unten noch zu sprechen kommen werden. Die Ausbildung einer ausgefeilten Isnād- und Überlieferungskritik datiert Schöller in die Zeit zwischen 850 und 1050.¹⁴⁵ Weitere umfassende Hadithsammlungen entstanden bis 1150. Die späteren Entwicklungen müssen uns hier nicht weiter beschäftigen. Schöller listet insgesamt neun Zeitabschnitte der Hadithwissenschaft, von der frühen Überlieferungstätigkeit bis hin zur heutigen modernen westlichen Hadithwissenschaft. „Unter diesen Perioden ist zweifelsohne der Zeitraum zwischen 850 und 1000 der wichtigste, in welchem die später als kanonisch geltenden Sammlungen entstanden und die Grundlagen der Isnad- und Überliefererkritik gelegt wurden.“¹⁴⁶ Unübersehbar ist die massive Anhäufung von Hadithen in den ersten beiden islamischen Jahrhunderten. Es ist eine „immense, schon nach zwei Jahrhunderten gänzlich unübersehbare und an vielen verschiedenen Orten archivierte Hadithüberlieferung“.¹⁴⁷

Warum hat der Islam eine solche Flut von Überlieferungsberichten hervorgebracht und seine ausgeklügelte Hadith- und Isnādwissenschaft herausgebildet, wie sie in sonst keiner Kultur bekannt ist? Mir drängen sich hier mehrere offensichtliche Gründe auf:

144 Schöller: *Das Buch der Vierzig Hadithe*, a. a. O., S. 291.

145 Ebd., S. 300 f.

146 Ebd., S. 301.

147 Ebd.

1. Da ist zunächst die große Bedeutung, die den Überlieferungen grundsätzlich für die Regelung des Lebens zugeordnet wurden. Einen so hohen Stellenwert, wie er hier sichtbar wird, haben Überlieferungen vor allem in oralen Traditionen; denn in oralen Traditionen ist die von den Ahnen herkommende Überlieferung die wichtigste Grundlage für die Sitten, die religiöse Praxis und für alle anderen elementaren Verhaltensweisen und Erkenntnisse, die das Überleben des Stammes und den gesellschaftlichen Zusammenhalt sichern;
2. In oralen Traditionen wie den Nomadenkulturen und Beduinenvölkern blüht die Erzählkultur, und Hadithe sind das offensichtliche Ergebnis einer ausgiebigen Erzählkultur, wie sie in Arabien zunächst unter den animistischen Nomadenvölkern der Beduinen, später aber auch unter den muslimischen Gläubigen praktiziert wurde.
3. Wichtigster Grund für die Hadithflut dürfte jedoch die Tatsache sein, dass sich gerade im Verlauf der Islamisierung die Notwendigkeit ergab, das religiöse Leben – und damit die Lebenspraxis überhaupt – zu regeln, um auf diese Weise das Heil zu sichern. Die religiöse Praxis und das Alltagsleben mussten, ähnlich wie im Judentum, minutiös normiert werden. Während der *Koran* der *Tora* (dem jüdischen Gesetzesbuch) entsprach, findet die *Halacha*, also die mündliche Überlieferung der Juden, ihr muslimisches Pendant in der *Hadith*-Tradition, also in der *Sunna*. Tora bzw. Koran regelten das Alltagsleben aber nur unzureichend, weshalb neben die Erstoffenbarung (Tora, Koran) eine zweite Offenbarungsquelle (Halacha, Hadith) treten musste. (Weil der Koran aber weitaus weniger alltagstaugliche Verhaltensregeln enthielt als die Tora, erschien die Notwendigkeit einer den Koran ergänzenden Überlieferung im Islam noch dringlicher als im Judentum.)
4. Die Hadithwissenschaft musste sich entwickeln, weil angesichts der Bedeutung der Hadithe für die religiöse Praxis und das Alltagsleben immer häufiger widersprüchliche Überlieferungen auftauchten, deren Authentizität geklärt werden musste. Wurden manche tradierten Hadithe im Laufe des Erzählens immer wieder verändert und ausgeschmückt, so tauchten andere Hadithe scheinbar wie aus dem Nichts auf – oft einschließlich zuverlässiger Überlieferungsketten. Aufgabe der Hadithwissenschaft war es darum, die Spreu vom Weizen zu trennen und die als zuverlässig erkannten (und darum kanonisierten) Hadithe von der Flut der erfundenen und ungesicherten Überlieferungen herauszufiltern.
5. Die Zuverlässigkeit und der Wahrheitsgehalt mündlicher Überlieferungen musste in diesem System durch möglichst lückenlose Ketten von Überlieferern (Gewährsmännern) gesichert werden; doch da sich bald herausstellte, dass nicht nur Inhalte, sondern auch *Isnāde* in massiver Weise gefälscht wurden, verlagerte sich die Hadithwissenschaft mehr und mehr auf die *Isnāde* und weniger auf die Inhalte (*matn*) der Überlieferungen, nach dem Motto: Ist die Gewährsmännerkette echt, ist das Hadith echt. Diese Konzentration auf die *Isnāde* hinderte populäre Haditherzähler freilich nicht daran, auch schlecht belegte Hadithe zur Erbauung der Gläubigen zum Besten zu geben oder zur Klärung von Rechtsfragen heranzuziehen.

g Hadithsammlungen und ihre Kanonisierung

Angesichts der schier unüberschaubaren Flut von Hadithen, deren Authentizität in Frage stand, und des daraus resultierenden Bemühens der Islamgelehrten, einen Korpus authentischer Hadithe festzulegen, lag es nahe, die als „korrekt“ bezeichneten Hadithe für den täglichen Gebrauch zusammenzustellen. Vor diesem Hintergrund ist die Entstehung zahlreicher Hadithsammlungen zu verstehen, insbesondere solcher, die im Laufe der Jahrhunderte zu allgemein anerkannten und immer wieder gern gelesenen „kanonischen“ Werken aufstiegen, wie die berühmten Sammlungen al-Bucharis und Muslims oder das Buch der *Vierzig Hadithe* von an-Nawawī.

Hadithsammlungen setzen zunächst einen Prozess der Verschriftlichung voraus bzw. machten diesen notwendig. Wann genau die ersten Hadithe aufgeschrieben wurden, liegt offenbar noch weitgehend im Dunkeln.

Die genauen Umstände des Übergangs von der mündlichen zur schriftlichen Überlieferung sind noch umstritten. Einige moderne westliche Forscher sind der Ansicht, die schriftliche Fixierung der Hadithe habe sehr früh, jedenfalls noch im 7. Jahrhundert begonnen, wohingegen andere von einer längeren Phase der rein mündlichen Tradierung ausgehen, die bis ins 9. Jahrhundert angedauert habe.¹⁴⁸

In den meisten Fällen dürften es Hadith-Schüler gewesen sein, welche das reichhaltige Hadith-Repertoire ihrer Hadith-Meister zu Papier brachten, um sich das Auswendiglernen zu erleichtern und die mündlich vorgetragenen Hadithe möglichst wortgetreu wiederzugeben. „Den Gelehrten war stets bewusst, dass die Verschriftlichung allein das Problem der wortgetreuen Weitergabe nicht lösen konnte, weshalb die mündliche Tradierung neben dem Gebrauch schriftlicher Sammlungen zu jeder Zeit die primäre Form der Hadith-Überlieferung geblieben ist.“¹⁴⁹

In einer vorwiegend oralen Kultur galt der mündliche Vortrag als die vorrangige und bevorzugte Weise der Weitergabe. Natürlich waren nur relativ wenige Personen des Schreibens kundig, aber auch das Aufschreiben entband die Hadith-Schüler nicht von der frei vorzutragenden Rezitation. „„Mündlich“ bedeutete im Zeitalter der systematischen schriftlichen Aufzeichnung – und bedeutet dies im Prinzip noch heute –, dass man im Studium den Text der Hadithe zwar aufschreibt, diesen aber einem Hadith-Experten mündlich vorträgt oder von ihm vorgetragen bekommt.“¹⁵⁰

Die Spannung zwischen Oralität und Literalität blieb lange erhalten. „Unter den muslimischen Gelehrten des 8. Jahrhunderts war ein Streit darüber entbrannt, ob man Hadithe aufschreiben dürfe oder nicht.“¹⁵¹ Der Widerstand gegen das Aufschreiben regte sich, weil

148 Ebd., S. 291.

149 Ebd., S. 292.

150 Ebd.

151 Ebd., S. 291.

man überzeugt davon war, dass die korrekte Wiedergabe und Weitergabe nur durch orales Rezitieren und aurales Zuhören in authentischer Weise konserviert werden konnte. Man darf nicht vergessen, dass die Schriftsprache ohne die erst später hinzugefügten Vokalzeichen und diakritischen Punkte oft mehrdeutig blieb und nur das authentische Hören die korrekte Aussprache garantierte. Dem mündlichen Vortrag wurde also der Vorrang gegeben. Gleichwohl ist es selbstredend, dass der Streit gegenüber dem Aufschreiben letztlich zugunsten der Schriftlichkeit entschieden wurde, obwohl davon auszugehen ist, dass die mündliche und die schriftliche Weitergabe von Überlieferungen lange Zeit parallel zueinander stattfand.

Mehrere Studien von Gregor Schoeler haben deutlich gemacht, dass die strikte Trennung zwischen mündlicher und schriftlicher Überlieferung den Tatsachen nicht gerecht wird, ja dass man in den ersten Jahrhunderten vielmehr von einer mündlichen Überlieferung ausgehen muss, die in immer stärkerem Umfang von Mitschriften (sogenannten „Kollegheften“) und anfangs noch rudimentären Hadith-Sammlungen begleitet wurde.¹⁵²

Bei den Hadith-Zusammenstellungen ging es mehr und mehr darum, sich auf jene Überlieferungen zu konzentrieren, die sich auf Muhammad selbst zurückführen ließen, wobei sich auch der Begriff „Hadith“ dahingehend wandelte, dass er sich zunehmend auf nur solche Überlieferungen bezog, die auf den Propheten zurückgeführt wurden. Allerdings: „Die praktische Einschränkung des Begriffs ‚Hadith‘ auf Überlieferungen, die Aussagen oder Handlungen des Propheten mitteilen, setzte sich nicht vor der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts durch.“¹⁵³ Die gut belegte Rückführung auf Muhammad wurde jedenfalls zum entscheidenden Kriterium für die Akzeptanz von Überlieferungen.

Die ersten schriftlichen Hadithsammlungen, *ṣuḥuf* genannt, dürften relativ willkürliche und unsystematische Zusammenstellungen gewesen sein. Muslimische Quellen bringen die ersten Sammlungen mit dem umayyadischen Kalifen ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz (= ‘Umar II., 717–720) in Verbindung, aber auch mit Abū Bakr ibn Muḥammad ibn ‘Amr ibn Ḥazm sowie mit Muḥammad ibn Muslim ibn Šihāb az-Zuhrī (†741/2). Allerdings haben keine dieser Sammlungen den Zahn der Zeit überstanden – wenn es sie denn tatsächlich gegeben haben sollte.

Die ersten systematischen Sammlungen, *Musannaf* genannt, wurden nach juristischen Themen geordnet, um die religiöse Praxis, die *Sunna*, regeln zu können. Die erste solche Sammlung war die von Mālik ibn Anas (93–179 AH/711–795), die als *al-Muwatṭaʾ* bekannt wurde. Diese Sammlungen wurden noch nicht unterschieden nach Hadithen, die auf Muhammad zurückgeführt wurden, und solchen, die nur auf Gefährten oder Nachkommen des Propheten zurückgeführt wurden.

Die nächste Stufe der Hadithsammlungen waren *Musnad*-Kompilationen des frühen dritten Jh.s A.H., die ausschließlich solche Überlieferungen enthielten, die auf den Pro-

152 Ebd.

153 Ebd., S. 274.

pheten zurückgingen. Verständlich: Bei der Fülle von Zigtausenden von Überlieferungen entstand der Wunsch, nur die besten auszuwählen. Und die besten waren diejenigen, die auf den Propheten zurückgeführt wurden. Allerdings unterschieden diese *Musnad*-Sammlungen noch nicht nach korrekten und schwachen Hadithen. Die Isnādkritik hatte gerade erst begonnen und sich noch nicht voll entfaltet.

Die letzte Stufe der Hadithsammlungen waren die *Ṣaḥīḥ*-Zusammenstellungen, bei denen nur solche *Musnad*-Überlieferungen ausgewählt wurden, die den strengsten Isnād-Kriterien standhielten. Die wichtigsten von ihnen wurden im Laufe des 3./9. Jh.s zusammengestellt und in der Folgezeit als „die sechs Bücher“ (*al-kutub as-sitta*) bekannt. Sie genießen seit vielen Jahrhunderten kanonischen Status und gelten bis heute als die wichtigsten Dokumentationen der Hadithüberlieferung. Bei den „sechs Büchern“ handelt es sich um folgende Sammlungen:

1. *Al-Ġāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ* („Die Zusammenstellung der korrekten [Hadithüberlieferung]“ von Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā‘īl ibn Ibrāhīm ibn al-Muġīra al-Buḥārī (= B, 810–870). Die Sammlung enthält über 7000 Hadithe.¹⁵⁴
2. Die gleichnamige *al-Ġāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ* von Abū al-Ḥusain Muslim ibn al-Ḥaġġāġ al-Quṣairī an-Nīsābūrī [oder an-Naisābūrī] (=M, 817 [oder 821]–875). Die Sammlung enthält etwa 4000 Hadithe. Al-Bucharis und Muslims Sammlungen werden oft zusammen als *Ṣaḥīḥ*-Werke bezeichnet und gelten als die besten der sechs Bücher.
3. *Kitāb as-Sunan* („Das Buch der Sunnas“) von Abū Dāwūd Sulaimān ibn al-Aṣ‘aṭ ibn Ishāq al-Azdī as-Siġistānī (=AD, 817–888). Die Sammlung enthält über 5000 Hadithe.
4. *Al-Ġāmi‘ fi’s-Sunan* („Die Zusammenstellung der Sunnas“) oder *Al-Ġāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ* („Die Zusammenstellung der korrekten [Hadithe]“) von Abū ‘Īsā Muḥammad ibn ‘Īsā ibn Saura as-Sulamī at-Tirmidī (=TS, 825–892). Die Sammlung enthält über 4300 Hadithe.
5. *Kitāb as-Sunan* („Das Buch der Sunnas“) von Abū ‘Abd ar-Raḥmān Aḥmad ibn ‘Alī ibn Šu‘aib an-Nasā‘ī (=NS, 830–915). Die Sammlung enthält über 5700 Hadithe.
6. *Kitāb as-Sunan* („Das Buch der Sunnas“) von Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Yazīd ibn Māġa al-Qazwīnī (=IM, 824–886). Die Sammlung enthält über 440 Hadithe. Diese Sammlung wurde wegen vieler schwacher oder fabrizierter Hadithe oft kritisiert und gilt unter den sechs Büchern als das fragwürdigste.

Von diesen sechs Hadithsammlungen haben sich die ersten beiden, die *Ṣaḥīḥ* von al-Buchari und Muslim ibn al-Ḥaġġāġ, schon immer besonderer Popularität erfreut. In späteren Jahrhunderten wurden zu diesen Sammlungen übrigens noch einige Kommentare verfasst, die zu den wichtigsten Werken islamischer Gelehrsamkeit gehören – beispielsweise Ibn Haġars Kommentar zum *Ṣaḥīḥ* al-Bucharis oder an-Nawawīs Kommentar zum *Ṣaḥīḥ* Muslims. Die

154 Deutsche Ausgabe: *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī. Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad*. Ausgewählt, aus dem Arabischen übersetzt und herausgegeben von Dieter Ferchl, Reclam: Stuttgart 1991/2001. Für eine Ausgabe in Arabisch mit englischer Übersetzung siehe: <http://sunnah.com/bukhari/1> (Stand 12.01.2014)

Hadithsammlung von al-Buchari wird auch heute noch von einigen islamischen Gruppen für hundertprozentig zuverlässig und unfehlbar gehalten.

An-Nawawīs *Vierzig Hadithe* gehören nicht zu den sechs großen Zusammenstellungen, da sie nur 40 Hadithe enthalten (genau genommen waren es 42). „40er-Sammlungen“ erfreuten sich großer Beliebtheit, so dass auch an-Nawawī seine Zusammenstellung als „Vierzig Hadithe“ ausgab. Kaum eine der anderen Sammlungen hat jene Popularität und Verbreitung erreicht wie an-Nawawīs Kompilation. Sie stammt aus der Blütezeit dieser Gattung und ist ihr vornehmstes Beispiel.

Die Beschäftigung mit den Hadithen war für viele Muslime eine erbauliche und lohnende Tätigkeit, erlaubte sie ihnen doch nicht nur Zugang zu den Worten und Handlungen des Propheten, sondern erschloss ihnen zudem die ewige göttliche Weisheit und am Ende gar das Paradies. Dazu noch einmal Schöller:

Die Berichte über die Aussagen und Handlungen des Propheten sind im Verständnis der Muslime ein zentraler Bestandteil des menschenmöglichen Wissens. Dementsprechend intensiv waren seit jeher die Bemühungen der Muslime, dieses Wissens zuerst habhaft und dann Herr zu werden; dementsprechend groß war aber auch das Prestige derer, die sich dem Studium der Hadithe widmeten: Wenn am Tag der Auferstehung, so heißt es in einem Hadith, „die Hadithgelehrten vor Gott treten, wobei sie Tintenfasschen in ihren Händen halten“, dann wird ihnen Gott ohne weiteres Nachfragen den Eintritt in den Paradiesesgarten gewähren (Ibn al-Muqarrab: *Arba'un*, S. 65).¹⁵⁵

Die „immense Sammelleidenschaft, die über Jahrhunderte das Leben vieler Gelehrter bestimmte und ausfüllte“ (Schöller) ist der für den Islam wichtigen „Suche nach Wissen“ geschuldet. Der Erwerb von Wissen wurde als Pflicht für jeden Gläubigen begriffen. Schöller zitiert dazu das 36. Hadith an-Nawawīs, wo dem Propheten folgendes Wort zugesprochen wird: „Wer einen Weg geht, auf ihm nach Wissen zu suchen, dem wird Gott den Weg in den Paradiesgarten leicht machen.“¹⁵⁶

Mit Ursprung, Funktion und Kanonisierung der Hadith-Sammlungen al-Bucharis und Muslims hat sich Jonathan Brown in seiner Dissertation beschäftigt. Darin zeigt er zunächst die Mechanismen auf, die am Werk waren, um aus einer Überfülle von ungesicherten und zweifelhaften Überlieferungen einen als zuverlässig und für das muslimische Leben verbindlichen Hadith-Kanon zu schaffen.

Weil der Koran nicht zu allen Erfordernissen des religiösen Lebens entsprechende Vorschriften enthielt, waren die Muslime des 8. und 9. Jh.s darum bemüht, für Leben und Lehre Anhaltspunkte in den Überlieferungen zu finden, wollten sie sich nicht auf ihre eigenen Vorstellungen und ihre Ratio verlassen, sondern sich ausschließlich von den Vorgaben des Propheten leiten lassen. Ein schwaches Hadith war deshalb immer noch besser als das eigene Gutdünken. Brown verweist in diesem Zusammenhang auf den

155 Schöller: *Das Buch der Vierzig Hadithe*, a. a. O., S. 307.

156 Ebd., S. 306.

großen Gelehrten Aḥmad ibn Ḥanbal (gest. 855), der diesen Ansatz verkörpert. Berühmt wurde dessen Ausspruch:

You hardly see anyone applying reason (*ray*) [to some issue of religion or law] except that there lies, in his heart, some deep-seated resentment (*ghill*). A weak narration [from the Prophet] is thus dearer to me than the use of reason.¹⁵⁷

Lieber akzeptierten die Gelehrten zur Festlegung der *Sunna* also ein Hadith mit lückenhaftem *Isnād* oder mit schwachen Gewährsmännern, als dass sie sich auf ihre eigenen subjektiven Einschätzungen und den eigenen Verstand verlassen wollten. Dass diese Haltung einem auf dem Boden der Aufklärung (dem Zeitalter der Vernunft) stehenden modernen Menschen fremd sein wird, muss nicht besonders hervorgehoben werden. Aber das altertümliche Denken neigte noch sehr dazu, sich den Autoritäten der Vorfahren zu unterwerfen. Brown dazu:

For them the Muslim confrontation with the cosmopolitan atmosphere of the Near East threatened the unadulterated purity of Islam. A narcissistic indulgence of human reason would encourage the agendas of heresy and the temptation to stray from God's revealed path. *Only by clinging stubbornly to the ways of the Prophet and his righteous successors could they preserve the authenticity of their religion.*¹⁵⁸ (Hervorhebung durch mich)

Weil Gelehrte wie Ibn Ḥanbal zuweilen auch schwache Hadithe akzeptierten, nahmen sich dessen Schüler al-Buchari (gest. 256/879) und Muslim ibn al-Ḥaǧǧāǧ (gest. 261/875) vor, nur solche Sammlungen vorzulegen, die den strengsten Kriterien der Authentizität und Hadithkritik genügten. Mit ihren Sammlungen stießen sie jedoch nicht nur auf Gegenliebe; vielmehr verärgerten sie diejenigen, die sich möglichst viele Hadithe merkten, um sie bei passender Gelegenheit erzählen zu können. Es gab manche, die die ganze Hadithkritik als Spitzfindigkeit ablehnten und sich dagegen wehrten, die reiche Fülle der Hadithe auf ein winziges Minimum von angeblich gesicherten Überlieferungen zu reduzieren. Muslim war dagegen überzeugt, dass die Haditherzähler es vor allem auf die Massen abgesehen hatten, die sich gern von der beeindruckenden Informationsfülle der überlieferten Geschichten blenden ließen. Es soll Haditherkenner (man nannte sie *Muhaddiṭ*, Traditionarier, Vertreter der Wissenschaft des *ḥadīṭ*) gegeben haben, die 400.000 Hadithe auswendig konnten.¹⁵⁹ Nach al-Ḥākim soll es einen Hadithgelehrten gegeben haben, der 500.000 Hadithe auswendig wusste.¹⁶⁰ „They provide this material to the common people and thus mislead them

157 Muhammad abu Zahra: *Ibn Hanba, Dar al-Fikr al-Arabi*, Kairo 1965, S.239; zitiert nach Jonathan Brown: *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim*, a. a. O., S.50.

158 Brown: *Canonization*, a. a. O., S.50.

159 So jedenfalls soll es Scheich Muhammad ibn Idris ash-Shafī von einigen Hadithkennern behauptet haben. Siehe *Wikipedia*, Stichwort „Science of Hadith“, Stand Januar 2010.

160 Siehe Brown: *Canonization*, a. a. O., S.173.

in their faith“, so Muslim.¹⁶¹ Insofern wurden die Sammlungen Muslims und al-Bucharis nicht sofort von allen Hadith-Liebhabern willkommen geheißen.

The *sahih* movement therefore marked a departure from the mainstream transmission-based scholars and from the masses whose amateur hadith collections was a means of tying themselves to their Prophet. In fact, there were some who opposed the very notion of criticizing *isnāds* and the narrators in them.¹⁶²

Brown spricht deshalb auch von der *bifurcation* von Laien und Spezialisten.¹⁶³ Diese „Aufgabelung“ oder „Entzweiung“ zwischen einer populären Hadithpraxis einerseits und einer „wissenschaftlich“ orientierten Hadithkritik der Gelehrten andererseits sollte die nächsten Jahrhunderte noch andauern. Dieser Streit war zugleich ein Disput zwischen jenen, die es vorzogen, Überlieferungen *mündlich* zu tradieren (samt der Gewährsmannerkette), und denen, die sich nur noch auf die *verschriftlichten* Sammlungen verließen. Viele Hadithspezialisten sahen in al-Buchari und Muslim lange Zeit lediglich zwei von vielen Hadithkritikern, ohne dass ihnen eine besondere Bevorzugung zugesprochen wurde. Al-Buchari zumal wurde der Häresie und der Skandale beschuldigt.¹⁶⁴

Erst ab dem 5./11. Jahrhundert begann sich nach Brown rund um die Sammlungen von al-Buchari und Muslim so etwas wie eine Kanonkultur zu entwickeln.¹⁶⁵ Ein *Kanon* (griech. κανών) ist eine Maßeinheit, ein Maßstab, der für Verbindlichkeit sorgt. Schriften etwa, die in den biblischen Kanon (also die Bibel) aufgenommen wurden, galten als verbindlich und unfehlbar; Schriften außerhalb dieses Kanons galten (um mit Martin Luther zu sprechen) zwar durchaus als „nützlich und gut zu lesen“, aber den kanonisierten Büchern nicht gleichgestellt.¹⁶⁶ Ein Kanon hat den Sinn, das Verbindliche vom Unverbindlichen zu unterscheiden. Aber bis diese Grenze gezogen ist, befinden sich die Texte in einer Art Zwischenstufe. So auch in diesem Fall: Am Vorabend ihrer Kanonisierung durchliefen die *Ṣaḥīḥs* von al-Buchari und Muslim einen intensiven Prozess der Interaktion zwischen Text und Rezipienten, in der um die Bedeutung und Zuverlässigkeit dieser Sammlung solange gestritten wurde, bis größere kommunale Leserschaften die Bedeutung und den Wert dieser Texte für sich als kanonisch reklamierten und zementierten.

161 Zitiert nach Brown: *Canonization*, a. a. O., S. 58.

162 Brown: *Canonization*, a. a. O., S. 58.

163 Ebd., S. 57.

164 Ebd., S. 98.

165 Ebd., S. 64.

166 Als biblische Apokryphen, die – nach Luther – „nützlich und gut zu lesen“ sind, gelten freilich nur solche Apokryphen, die wegen ihrer Zugehörigkeit zur griechischen Septuaginta (und damit auch zur lateinischen Vulgata) bis heute noch zur katholischen Bibel gehören. Luther rechnete sie dem biblischen Kanon deshalb nicht zu, weil sie nicht als hebräische Originale vorlagen (und vorliegen). Neben den biblischen Apokryphen (die Luther aus der Bibel bzw. aus dem Alten Testament ausklammerte) gibt es freilich noch zahlreiche außerbiblische Apokryphen und Pseudepigraphen, die nie Teil des biblischen Kanons waren oder wurden.

Canonical texts do not fall intact from the heavens. Whether scriptural or literary, they pass through phases of use and study within a community before their canonization. Scripture must earn the devotion of a congregation before priests can declare it authoritative, and a body of critics must first study and explore literary works before dubbing them classics. Books are thus not written as canons. This status is bestowed upon them by a community engaged in a process of self-identification or authorizing institutions.¹⁶⁷

Das heißt: *Die Gemeinschaft erschafft den Kanon, aber hernach ist es der Kanon, der die Gemeinschaft erschafft.* „Although the pressures of communal identification create the canon, it is the canon that then defines the community.“¹⁶⁸ Oder noch anders gesagt: „Where Sunnism flourished, the canon flourished.“¹⁶⁹ Der Glaube ruft nach Verbindlichkeit und erschafft sie sich durch den Kanon, der dann die Glaubensgemeinschaft konstituiert.

In Bezug auf al-Bucharis und Muslims *Ṣaḥīḥs* spielte sich dieser kanonische Prozess vor allem im 4./10. Jh. ab. Der Prozess war davon gekennzeichnet, dass zahlreiche Gelehrte sich mit den Texten al-Bucharis und Muslims befassten und sich mit deren Methoden und Gewährsmännern auseinandersetzten. Und es waren offenbar vor allem die strikten Methoden und die sich als zuverlässig erwiesenen Gewährsmännerketten, welche schließlich zur weitläufigen Akzeptanz und Kanonisierung von al-Buchari und Muslim führten. „It was the standard of the two scholars that served as the measure of truth in which the authority of the lawmaker could be deposited and then extended into new territory.“¹⁷⁰

Und so kam es, dass insbesondere al-Buchari großes Ansehen und große Verehrung genoss, vielleicht nur noch übertroffen vom Propheten selbst. Er selbst hat geradezu *kanonischen* Status (das Wortspiel hier ist beabsichtigt, heißt „kanonisieren“ doch auch „heiligsprechen“). Menschen pilgerten zu seiner Grabstätte, viele riefen ihn an, wenn sie Hilfe im alltäglichen Leben brauchten. Al-Buchari soll 16 Jahre lang an der Fertigstellung seiner berühmten Hadithsammlung gearbeitet haben. 600.000 Hadithe soll er gesichtet, 200.000 auswendig gekonnt haben, auch wenn schlussendlich nur wenig mehr als 7000 in seine Sammlung einfließen.¹⁷¹

Für Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-Ḥākim an-Nīsābūrī (oder an-Naisābūrī), kurz: al-Ḥākim (321/933–1012), einen Hadith-Gelehrten, der seine Hadith-Studien bereits mit neun Jahren begonnen haben soll,¹⁷² stellten al-Buchari und Muslim den absoluten Gipfel der Hadithkritik dar.¹⁷³ Gelehrten wie al-Ḥākim ist es wohl auch zu verdanken, dass die *Ṣaḥīḥs* al-Bucharis und Muslims auch heute noch in großen Teilen der muslimischen Volksfrömmigkeit hoch in Ehren gehalten werden und als hundertprozentig korrekt gelten. Was diese frommen „Hadithgläubigen“ nicht wissen, ist die Tatsache, dass

167 Brown: *Canonization*, a. a. O., S. 99.

168 Ebd., S. 367.

169 Ebd., S. 374.

170 Ebd., S. 153.

171 Guillaume: *The Tradition of Islam*, a. a. O., S. 28-31.

172 Brown: *Canonization*, a. a. O., S. 155.

173 Ebd., S. 161.

selbst al-Ḥākim die Kompilationen al-Bucharis und Muslims nicht für unfehlbar hielt. „He himself criticizes some of Muslim’s selections ... Such critiques come as no surprise, since al-Hakim did not feel that al-Buchari and Muslim had designed their works to be totally free of error.“¹⁷⁴ Aus seiner Sicht entsprachen viele Hadithe der *Ṣaḥīḥayn* nicht den strengen Kriterien, welche die Autoren selbst aufgestellt hatten. „He nonetheless retained total faith in his ‘requirements of al-Bukhari and Muslim.’ What is evident is that al-Hakim understood these ‘requirements’ as ideal that the two masters strove to achieve in their work rather than a consistent reality.“¹⁷⁵ Insofern war der Kanon in Bezug auf seine Authentizität keineswegs absolut. Dennoch setzten sich die beiden Sammlungen als Kanon durch, so dass ihnen eine Rolle als zuverlässige, verbindliche, autoritative Richtschnur zukam. Und nur so ist es auch zu erklären, dass auf jedwede Kritik an diesen Werken fortan mit heftigster Erregung reagiert wurde.

Es gab immer mehr Autoren, die al-Buchari und Muslim verehrten und ihnen geradezu übermenschliche Fähigkeiten und göttliche Sanktion zuschrieben. Zu diesen Autoren gehören u.a. al-Ḥatīb al-Baġdādī (1002–5. Sept. 1071/392–463 AH), der al-Buchari und Muslim für deren Gedächtnisleistung, Frömmigkeit und vorzügliche Hadithwissenschaft preist. Al-Buchari habe seine Sammlung aus über 600.000 Hadithen ausgewählt. Es waren aber vor allem Ibn aṣ-Ṣalāḥ und an-Nawawī, die maßgeblich an der Kanonisierung beteiligt waren, indem sie die *Ṣaḥīḥayn* für unfehlbar erklärten und für ihre Verbindlichkeit plädierten und argumentierten.

Jonathan Brown bringt hier auch das „Principle of Charity“ ins Spiel, eine Art Billigkeitsgrundsatz, wonach einem Autor das Wohlwollen des Lesers entgegengebracht wird, so dass er nicht nach Argumenten sucht, den Text in Zweifel zu ziehen, sondern nach Gründen, den Text so anzunehmen, wie er steht und wie er gemeint ist. Dieses Prinzip erwartet vom Gläubigen, dem ihm vorliegenden Text nicht mit kritischer, nörglerischer, infragestellender Einstellung zu begegnen, sondern in einer Haltung der Demut, der Annahme und des Wohlwollens. Mit einer solchen Einstellung würde man den sorgfältig ausgewählten Hadithen vertrauen können, um sich nach ihnen zu richten und sie in die eigene religiöse Praxis zu integrieren.

Und so waren die traditionellen Hadithgelehrten fest davon überzeugt, dass ihre kritischen Methoden in der Lage seien, die echten Hadithen von den unechten zu unterscheiden und auf diese Weise eine sichere Grundlage für den islamischen Glauben und die islamische Praxis zu gewährleisten. Mustafa Shah fasst dies so zusammen:

Notwithstanding the critical reviews to which many of the ... works and their contents could be subjected, as far as classical Muslim scholarship was concerned, once authenticated, the materials preserved from these earlier periods had not only preserved accurate records of the religious traditions and practices prevalent in the age of the Prophet and his Companions, but they also furnished the abundance of sources to which syntheses of the faith of Islam and its institutions were inextricably rooted. Indeed, orthodox traditionists insisted that the

174 Ebd., S. 162.

175 Ebd., S. 170.

scholarly apparatus for determining authenticity, soundness, and forgery was fully advanced and incontrovertibly reliable.¹⁷⁶

Dennoch tauchten immer wieder Gelehrte auf wie Mālik ibn al-Murāḥḥal (1207–1289) und Ibn Abī al-Wafā, die sich erlaubten, die *Ṣaḥīḥayn* zu kritisieren und vielleicht den ganzen Kanonkult zu hinterfragen. „Indeed, criticism of the *Ṣaḥīḥayn* continued in force well after Ibn al-Salah’s and al-Nawawi’s seminal careers. In the century after their deaths, a number of hadith scholars rejected the canonical culture built around al-Bukhari and Muslim.“¹⁷⁷

Muhammad Nasiruddin al-Albani (Muḥammad Nāṣir ad-Dīn al-Albānī, 1914–1999), ein Hadith-Kritiker des 20. Jh.s, hat moniert, dass rund zwei Dutzend Erzählungen der Hadithsammlung Muslims mangelhafte Gewährsmännerketten enthielten. Al-Albani kritisiert grundsätzlich die Verwendung schwacher Hadithe und sieht darin sogar einen Verrat an der islamwissenschaftlichen Integrität, wird dafür aber von Vertretern der *Maḏhab*-Traditionalisten attackiert. Diese Gruppe vertritt die Auffassung, dass al-Buchari und Muslim unter keinen Umständen zu kritisieren seien, weil eine solche Kritik sich gegen den Konsensus der islamischen Gemeinschaft richte.¹⁷⁸ So weist beispielsweise Maḥmūd Saʿīd Mamdūḥ die Hadithkritik al-Albanis vehement zurück, wenn er schreibt:

Indeed, I have concluded that his methods disagree with those of the jurists and hadith scholars, and that he is creating (*yuhdithu*) great disarray and evident disruption in the proofs of jurisprudence both generally and specifically. He lacks trust in *imams* of law and hadith, as well as in the rich hadith and law tradition handed down to us, in which the umma has taken great pride.¹⁷⁹

Wir sehen also, dass die Auseinandersetzung um die Unfehlbarkeit und Verbindlichkeit der kanonisierten Hadithsammlungen heute noch in vollem Gange ist, und das aus gutem Grund: Eine Infragestellung der *Ṣaḥīḥayn*-Sammlungen würde nicht nur die ganze islamische Hadithwissenschaft in Frage stellen, sondern auch die gesamte *Sunna*-Praxis, wenn nicht auch die Islam-Geschichte oder gar den Islam insgesamt. Denn der Islam versteht sich weniger im Sinne einer rational zu glaubenden Dogmatik (wie etwa das Christentum) denn vielmehr im Sinne einer zu lebenden und zu praktizierenden Glaubenspraxis, deren Grundlage die *Sunna des Propheten* ist.

176 Mustafa Shah: „Introduction“, in: ders. (Hg.): *The Ḥadīth. Critical Concepts*, a. a. O., S. 8.

177 Brown: *Canonization*, a. a. O., S. 301.

178 Ebd., S. 334.

179 Mahmud Saʿīd Mamduḥ: *al-Taʿrīf bi-awḥam man qaṣṣama al-sunan ila saḥih was dʿīf*, 6 vol., Dubai 1421/2000; zitiert nach Jonathan Brown: *Canonization*, a. a. O., S. 328.

h Die westliche Hadithforschung und der Ursprung der *Isnāde*

Die westliche Hadithforschung ist maßgeblich durch den Ungarn-Deutschen Ignaz Goldziher, den Deutschen Joseph Schacht und neuerdings durch solch kenntnisreiche Wissenschaftler wie Gautier H. A. Juynboll geprägt. Goldziher und Schacht haben die Islamwissenschaft mit ihren profunden Studien nachhaltig beeinflusst. Es wird keine Übertreibung sein, sie als die beiden herausragendsten Vertreter der modernen westlichen Hadithkritik zu betrachten.

1 Ignaz Goldziher

Der in Stuhlweißenburg (ungar. *Székesfehérvár*) geborene Ignaz Goldziher (1850–1921) besticht nicht nur durch seine umfassende Vertrautheit mit der islamischen Literatur sowie durch seine revolutionären und für viele Muslime durchaus irritierenden Schlussfolgerungen, sondern auch durch seinen literarisch vorzüglichen, wenn auch aus heutiger Sicht etwas antiquierten Schreibstil. Um dem Leser eine Kostprobe nicht vorzuenthalten, sei hier wiedergegeben, wie Goldziher Hadithe definiert:

Die frommen Anhänger des Propheten haben die belehrenden Aussprüche des Meisters mit frommer Pietät demselben nacherzählt und sich bestrebt, dass Alles, was er hinsichtlich der Ausübung der von ihm vorgeschriebenen religiösen Pflichten, hinsichtlich der allgemeinen Lebensführung und des gesellschaftlichen Verhaltens oder mit Bezug auf Vergangenheit und Zukunft, ob nun in öffentlicher Versammlung oder im privaten Verkehre, gelegentlich mitgetheilt, zur Erbauung und Belehrung der Gemeinde aufbewahrt werde. In fernen Ländern, in welche sie die jäh aufeinanderfolgenden Eroberungen führten, theilten sie diese Hadithe des Propheten denjenigen mit, welche nicht Ohrenzeugen der Mittheilungen waren und nach seinem Tode dichteten sie manches Heilsame aus Eigenem hinzu, was sie als im Geiste des Propheten gedacht, ihm unbedenklich zuschreiben zu dürfen glaubten oder von dessen Heilsamkeit sie im allgemeinen überzeugt waren. Sie gaben Kunde von der Art der Religionsausübung und von der gesetzlichen Praxis, wie sie sich unter den Augen des Propheten entwickelte und in der ganzen Welt des Islam als normgebend zu betrachten sei. Dies bildete den Grundstock des im Laufe der Generationen ... zu einer gewaltigen Masse anwachsenden Hadithmaterials.¹⁸⁰

Den Unterschied zwischen *Hadith* und *Sunna* erklärt Goldziher wie folgt:

Hadith ist ... eine auf den Propheten zurückgeführte mündliche Mittheilung. *Sunna* ist, ohne Rücksicht darauf, ob darüber etwas mündlich Mitgetheiltes vorliegt oder nicht, der in der alten muhammedanischen Gemeinde lebende *Usus* mit Bezug auf ein religiöses oder gesetzliches Moment. Aus einer in einem Hadith enthaltenen Norm folgt nach der Natur der Sache, dass

180 Ignaz Goldziher: *Muhammedanische Studien*. Zweiter Teil, Max Niemeyer: Halle a.d.S. 1890, S. 4 f.

dieselbe als *Sunna* zu gelten habe; es ist aber nicht notwendig, dass der *Sunna* ein Hadīth entspreche, durch welches dieselbe ihre Sanction erhält.¹⁸¹

Nach Goldziher ist die *Sunna*, das normative Prinzip im Leben der Muslime, ebenso alt wie der Islam selbst. (An anderer Stelle sagt Goldziher aber zu Recht: die *Sunna* ist älter als der Islam!) Die *Sunna*, so Goldziher, ist „der Richter über den Koran, nicht umgekehrt“.¹⁸² Was der Prophet als *Sunna* anordnete, das – so der muslimische Glaube – habe er auf Gottes Befehl angeordnet, wurde es ihm doch vom Engel Gabriel auf Befehl Allahs vermittelt.

Goldziher versteht die islamische Überlieferung keineswegs als Reflexion der realen Islamgeschichte, sondern lediglich als Widerspiegelung dessen, was die islamische Gemeindefrömmigkeit und der Konsensus der *Umma* als Islamgeschichte rezipierte und tradierte. Er schreibt:

Das Hadīth wird uns nicht als Document für die Kindheitsgeschichte des Islam, sondern als Abdruck der in der Gemeinde hervortretenden Bestrebungen aus der Zeit seiner reiferen Entwicklungsstadien dienen; es bietet uns ein unschätzbares Material von Zeugnissen für den Entwicklungsgang, den der Islam während jener Zeiten durchmacht, in welchen er aus einander widerstrebenden Kräften, aus mächtigen Gegensätzen sich zu systematischer Ab-
rundung herausformt. Und in dieser Bedeutung des Hadīth liegt die Wichtigkeit der gehörigen Würdigung und Kenntniss desselben für die Erfassung des Islam, dessen merkwürdigsten Entwicklungsphasen von der successiven Entstehung des Hadīth begleitet sind.¹⁸³

Dass nicht alle Überlieferungen auf den Propheten zurückgingen, wie es den Anschein habe, begründet Goldziher wie folgt:

Es ist nämlich in der Traditionsliteratur gar nicht selten, Aussprüche auf den Propheten zurückgeführt zu finden, die im Islam lange Zeit unter der Autorität eines anderen Namens circulierte hatten. Sogenannte *Ahadīth maukūfa*, d.h. Aussprüche, welche bloss an einen Genossen oder gar Nachfolger angelehnt waren, hat man mit grosser Leichtigkeit in *Ahadīth marfū'a*, d.h. bis auf den Propheten zurückgeführte Aussprüche, umgewandelt, indem man ohne viel Bedenken ein Paar Namen, die noch in der Kette nöthig waren, nach Bedarf und Belieben ergänzte.¹⁸⁴

Goldziher zeigt sogar auf, dass es Aussprüche gab, die bis in die pagane Zeit zurückreichten und gleichwohl dem Propheten zugeschrieben wurden. So sei der Ausspruch „Hilf deinem Bruder, ob er der Unterdrücker oder der Unterdrückte ist“ ein altes, wahrscheinlich ein in Kreisen, die der alten Religion anhängen, entstandenes arabisches Sprichwort, das aber, da es auch den arabischen Muslimen gefiel, Muhammad zugeordnet wurde. Auch der häufig als Ausspruch Muhammads zitierte Satz, dass „das Gute an die Stirnhaare der

181 Ebd., S. 11 f.

182 Ebd., S. 19.

183 Ebd., S. 5.

184 Ebd., S. 156 f.

Pferde geknüpft ist“, lässt sich nach Goldziher in einem alten Gedicht von Imru’l-Qays ibn Huḡr al-Kindī (ca. 500–545) nachweisen.¹⁸⁵ Der Dichter Imru’l-Qays gehörte der Königsfamilie der Kinda an.¹⁸⁶

Goldziher steht dem Hadith als ernstzunehmender Quelle für die Frühgeschichte des Islams extrem kritisch gegenüber und unternimmt gar nicht erst den Versuch, aus der Fülle der Hadithe einen historischen Kern herauszufiltern. Er würde diesen Versuch wohl als ein hoffnungsloses Unterfangen angesehen haben. Nach Goldziher wurde das Hadith, das er als „Mittheilung“ oder „Erzählung“ definiert, schon immer auf „Legenden, Sagen und Fabeln als Gegenständen der Mittheilung angewendet“.¹⁸⁷ Und auch das religiöse Hadith war in erster Linie Gegenstand der Erzählkunst in oralen Beduinengesellschaften, die Anekdoten liebten und sich an Straßenecken und Kalifenhöfen versammelten, um sich pikante Geschichten und fröhliche, zuweilen auch fromme Sprüche erzählen zu lassen. Und so kommt er zu einer zwar vorsichtigen, aber doch in der Sache radikal kritischen Einschätzung des ganzen Hadithmaterials:

Es wäre ein kühnes Wagnis, in Ermangelung zuverlässiger Berichte, über den ursprünglichen ältesten Bestand des Hadīth, auch nur bezüglich der auf den Propheten folgenden Generation eine Meinung aussprechen zu wollen, welche auf annähernde Wahrscheinlichkeit Anspruch erheben wollte. Eingehender Umgang mit dem gewaltigen Hadīthmaterial wird uns eher zur skeptischen Behutsamkeit als zu optimistischem Vertrauen hinsichtlich des in den gewissenhaft angelegten Sammlungen aufgehäuften Materials anleiten. Wir werden ... den überwiegend grössten Theil desselben als Resultat der religiösen, historischen und gesellschaftlichen Entwicklung des Islam in den beiden ersten Jahrhunderten betrachten.¹⁸⁸

Dieser Einschätzung folgt auch heute noch ein Großteil der Orientalisten, wenngleich es doch auch immer wieder ernstzunehmende Islamforscher gibt, die trotz Goldziher das „kühne Wagnis“, von dem er hier spricht, unternommen haben, nach einem historischen Fundus der Hadith-Überlieferung zu suchen. Ob mit Erfolg, versuchen wir hier herauszufinden.

2 Joseph Schacht

Joseph Schacht (1902–1962) gilt neben Goldziher als der zweite große Orientalist, der sich kritisch mit der klassischen Hadith-Tradition auseinandergesetzt hat und dessen Studien

¹⁸⁵ Ebd., S. 157.

¹⁸⁶ Ursprünglich glaubte man, Imru’l-Qays sei animistischen (paganen) Glaubens gewesen. Der französische Jesuit Louis Shaykho vermutete jedoch, er sei ein Christ gewesen. Shaykho verwies auf christliche Praktiken und Symbole, die in den Gedichten Imru’l-Qays vorkämen sowie auf seinen Gebrauch des Wortes „Allah“. „Allah“ wurde zwar von Christen schon vor dem Islam als Gottesname verwendet, aber vermutlich auch von paganen Stämmen.

¹⁸⁷ Goldziher: *Muhammedanische Studien*. Zweiter Teil, a. a. O., S. 1.

¹⁸⁸ Ebd., S. 5.

einen sehr nachhaltigen Eindruck hinterlassen haben. Er lehrte in Freiburg, Königsberg, Kairo, Oxford, Leiden sowie an der New Yorker Columbia University.

Schacht war wie Goldziher ein vorzüglicher Kenner der islamischen Tradition und kam u. a. zu der Schlussfolgerung, dass die „Sunna des Propheten“ ihren Ursprung nicht in Medina, sondern im Irak gehabt haben dürfte und dass die angebliche medinensische Herkunft der *sunna an-nabī* eine im zweiten/dritten islamischen Jh. entstandene Fiktion sei. „Our sources show that the term ‘*sunna* of the Prophet’ is early Iraqi and not Medinese; and the whole concept of Medina as the true home of the *sunna* turns out to be a fiction of the early third century and as yet unknown at the end of the second.“¹⁸⁹ Schacht ist sich sicher, dass die allermeisten der auf den Propheten zurückgeführten Hadithe erst nach aš-Šāfi‘ī entstanden seien, *nachdem* dieser die *sunna an-nabī* zur einzigen Grundlage der Sunna erklärt hatte. Und für Schacht ist dies keinesfalls nur eine Vermutung, sondern eine Zwangsläufigkeit, die sich aus der Entwicklung der juristischen Diskussion ergibt.

It is certain ... that the great mass of legal traditions which invoke the authority of the Prophet, originated in the time of Šāfi‘ī and later; we can observe this directly by following the successive stages of legal discussion and the ever-increasing number of relevant traditions incorporating gradual refinements. It can further be shown that legal traditions from the Prophet began to appear, approximately, in the second quarter of the second century A.H.¹⁹⁰

Schacht machte auch geltend, dass nicht nur die auf den Propheten zurückgehenden Hadithe, sondern auch die meisten der den Gefährten zugeschriebenen Überlieferungen erst im zweiten Jh. A.H. entstanden seien, und kommt zu dem für ihn eindeutigen Urteil:

We must therefore abandon the gratuitous assumptions that there existed originally an authentic core of information going back to the time of the Prophet.¹⁹¹

Die gängige Auffassung war ja, und ist es teilweise immer noch, dass es zumindest einen ursprünglichen Kern von Überlieferungen gab und gibt, die bis auf den Propheten Muhammad zurückgeführt werden können, auch wenn später zusätzliche und oft tendenziöse Berichte zur Untermuerung der jeweiligen Traditionsschule hinzuerfunden wurden, von denen die meisten jedoch – angeblich – durch die traditionelle Hadithkritik wieder aussortiert worden seien. Diese Vorstellung vertraten nicht nur die traditionellen Hadith-Befürworter, sondern auch zahlreiche westliche Orientalisten. Traditionelle und westliche Hadith-Forscher mögen die Grenze zwischen ursprünglichen und hinzugedichteten Hadithen jeweils anders gezogen haben, aber beide Gruppen gingen von einem ursprünglichen Kern aus, den es freizuschaukeln galt, um ihn (und die historisch relevanten Informationen) von

189 Joseph Schacht: „A Revaluation of Islamic Tradition“, in: *Journal of the Royal Asiatic Society*, London (1949), S. (143-54) 144; Nachdruck in: Harald Motzki (ed.): *Ḥadīth. Origins and Development*, Ashgate Publishing: Aldershot/Burlington 2004, S. 28.

190 Joseph Schacht: „A Revaluation“, S. 145/29.

191 Ebd., S. 146 f./30 f.

seinem legendarischen Buschwerk zu befreien. Dieser gängigen Auffassung widersprach Schacht. Er zeigte auf, „that *isnāds* have a tendency to grow backwards, that after going back to, say, a Successor to begin with, they are subsequently often carried back to a Companion and finally to the Prophet himself; in general we can say: the more perfect the *isnād*, the later the tradition.“¹⁹²

Diese nachträgliche rückwärtsgewandte Isnād-Erweiterung sei, so Schacht, an so genannten Familien-Isnāden zu erkennen:

Whenever traditions claim an additional guarantee by presenting themselves as transmitted amongst members of one family, e.g. from father to son and grandson, from aunt to nephew, or from master to freedman, it can be positively shown that these family *isnāds* are not a primary indication of authenticity, but only a device for securing its appearance. In other words: the existence of a family *isnād*, contrary to what it pretends, is a positive indication that the tradition in question is not authentic.¹⁹³

Westliche Orientalisten haben zwar größtenteils eingestanden, dass die Rückführung auf den Propheten nachträglich interpoliert wurde, aber gleichwohl angenommen, dass viele Hadithe immerhin auf die Gefährten des Propheten zurückzuführen seien und deshalb als historische Quelle durchaus ernst genommen werden könnten. Sie begründeten dies zuweilen damit, dass es bei Überlieferungen, die einem bestimmten Gefährten zugeschrieben wurden, übereinstimmende und gemeinsame Charakteristika gab, die nur damit zu erklären seien, dass es eben die unterschiedlichen Gefährten waren, die als Urheber der ihnen jeweils zugeschriebenen Traditionen in Frage kämen. Aber auch dieser These widersprach Schacht. Er glaubte entdeckt zu haben, dass

... the common characteristics and tendencies ... are not those of the Companions themselves but of the schools of thought in the second century, which put themselves under the aegis of the Companions in question ..., and it is unwarranted to consider the Companions of the Prophet personally responsible for the large-scale creation of spurious traditions.¹⁹⁴

All dies waren für Schacht keine bloßen Mutmaßungen. Vielmehr konnte er viele Beispiele heranziehen, um seine Schlussfolgerung zu untermauern. „All this can be proved in detail with regard to legal traditions.“¹⁹⁵ Schacht beschränkte sich in erster Linie auf Fragen der Jurisprudenz, des Gebietes, auf dem er sich gut auskannte. Gleichwohl hatten seine Studien auch im Hinblick auf historische Fragen erhebliche Relevanz. Denn nach Schacht unterlagen auch viele der in den Überlieferungen transportierten biographischen Informationen über das Leben Muhammads dem Verdikt der späten Entstehung und der ideologisch motivierten Verfälschung:

192 Ebd., S. 147/31.

193 Ebd., S. 147/31.

194 Ebd., S. 148/32.

195 Ebd., S. 148/32.

As regards the biography of the Prophet, traditions of legal and of historical interest cannot possibly be divided from one another. The important point is that to a much higher degree than hitherto suspected, seemingly historical information on the Prophet is only the background for legal doctrines and therefore devoid of independent value.¹⁹⁶

Zur Illustrierung dieses Sachverhalts weist er auf einen Streit hin, der zwischen den Gelehrten in Medina und den Gelehrten Mekkas und Iraks über die Frage entbrannt war, ob eine Heirat, die während einer Pilgerreise zustande kam, gültig sein sollte oder nicht. Die Medinenser betrachteten eine solche Heirat als ungültig, die Mekkaner und Irakische hingegen als gültig. Die Medinenser führten ihre Auffassung auf Traditionen zurück, die bis ‘Abd Allāh Ibn ‘Umar (†693) reichten, wenn nicht gar bis auf ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb (634–644) selbst. Um dagegen zu halten und die Gültigkeit einer Pilgerheirat zu untermauern, beriefen sich Mekkaner und Irakische auf ein Hadith, gemäß dem Muhammad seine Frau Maimūna bint al-Ḥārīṭ während seiner Pilgerreise heiratete. Um das wiederum zu kontern, verwiesen die Medinenser schließlich auf Überlieferungen, die angeblich bis Sulaimān ibn Yasār bzw. auf Yazīd ibn al-Asamm (dem Neffen Maimūnas) zurückgingen, wonach Muhammad seine Maimūna in Medina *außerhalb* der Pilgerzeit geheiratet haben soll. Der Verdacht legt sich nahe, dass die Umstände der Heirat keinen historischen Wert hatten, sondern nur dem Zweck dienten, die jeweiligen juristischen Auffassungen mit Hadithen zu untermauern, die beidemale bis auf Gefährte Muhammads zurückgeführt wurden. Dazu Schacht:

We see that even the details of this important event in the life of the Prophet are not based on authentic historical recollection, notwithstanding the family *isnāds*, but are fictitious and intended to support legal doctrines.¹⁹⁷

Schacht ist sogar überzeugt, dass derartige historisch-biographische Details nicht nur als Beleg für juristische Fragen erfunden wurden, sondern auch, um, ungeachtet ethischer Fragestellungen, die frühe Islamgeschichte aufzufüllen. Er spricht vom „independent growth of alleged historical material concerning the biography of the Prophet“¹⁹⁸ und kommt zu dem Schluss:

The imposing appearance of the *isnāds* in the classical collections of traditions ought not to blind us to the true character of these traditions, which is that of a comparatively recent systematization of the ‘living tradition’. The same is true in the field of history; here, too, the vague collective memory of the community was formalized, systematized, replenished with details, and shaped into formal traditions with proper *isnāds* only in the second century A.H.¹⁹⁹

196 Ebd., S. 150 f./34 f.

197 Ebd., S. 151/35.

198 Ebd.

199 Ebd., S. 153 f./37 f.

Im Hinblick auf die *Isnāde* ist Schacht der Meinung, dass sie einerseits viele Anzeichen der Verfälschung aufweisen, andererseits aber gerade deshalb geeignet seien, den Ursprung der Hadithe näher zu bestimmen, sei es doch „common knowledge“;

... that the *isnād* started from rudimentary beginnings and reached perfection in the classical collections of traditions in the second half of the third century A.H. This, together with our previous results concerning the growth of traditions, makes it impossible for us to share the confidence of the Muhammadan scholars in what they consider first-class *isnāds*. Their whole technical criticism of traditions, which is mainly based on the criticism of *isnāds*, is irrelevant for the purpose of historical analysis.²⁰⁰

Und Schacht schickt sich an aufzuzeigen, dass gerade diejenigen Isnāde, die von den klassischen Islamgelehrten als besonders wertvoll erachtet wurden, das Ergebnis weit verbreiteter Erfindung seien. „The *isnāds* were often put together very carelessly“, beobachtet Schacht. Zuweilen findet man in ansonsten identischen Isnāden merkwürdige Namensabweichungen. Derartige Abweichungen seien besonders häufig in der Zeit vor Mālik ibn Anas al-Aṣḥabī (715–795). Er belegt das mit detaillierten Beispielen und meint dann:

The gradual improvement of *isnāds* goes parallel with, and is partly indistinguishable from, the material growth of traditions ...; the backward growth of *isnāds* in particular is identical with the projection of doctrines back to higher authorities. Generally speaking, we can say that the most perfect and complete *isnāds* are the latest.²⁰¹

Der Umstand, dass späte Traditionen mit perfekten Isnāden ausgestattet waren und frühe Traditionen häufig defizitäre Isnāde hatten, führte laut Schacht übrigens dazu, dass Hadithsammler wie al-Buchari und Muslim gerade die frühen – vermutlich ursprünglicheren – Hadithe verwarfen und ausschließlich späte Überlieferungen sammelten.²⁰²

Hinzu kommt noch ein weiterer Aspekt. Nachdem die Hadith-Kritiker gelernt hatten, ein isoliertes Hadith selbst dann skeptisch zu betrachten, wenn es eine perfekte Gewährsmännerkette aufwies, und nur solche Überlieferungen als authentisch zu betrachten, die mehrfach überliefert wurden, zeigt sich, nach Schacht, dass Hadithe sich vervielfältigten. Damit Hadithe in die anerkannte Sunna einfließen konnten, scheuten sich die Gelehrten, sich nur auf ein einzelnes, isoliertes Hadith zu berufen.

Parallel with the improvement and backward growth of *isnāds* goes their spread, that is the creation of additional authorities or transmitters for the same doctrine or tradition. The spread of *isnāds* was intended to meet the objection which used to be made to ‘isolated’ traditions.²⁰³

200 Joseph Schacht: „The Evidence of Isnāds“, in: Mustafa Shah (ed.): *The Ḥadīth*, a. a. O., S. 1; Nachdruck von: Joseph Schacht: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press: Oxford 21953, S.163-175.

201 Joseph Schacht: „The Evidence of Isnāds“, S. 3.

202 Ebd., S. 7.

203 Ebd., S. 4.

We sometimes find that *isnāds* which consist of a rigid and formal chain of representatives of a school of law and project its doctrine back to some ancient authority, are duplicated by others which go back to the same authority by another way. This was intended as a confirmation of the doctrine of the school by seemingly independent evidence.²⁰⁴

Schacht ist überzeugt, dass die verschiedenen islamischen Gesetzesschulen sich auf ihre je eigenen Gefährten beriefen, auf die sie ihre Überlieferungen zurückführten. Und es seien diese Schulen, nicht die Gefährten selbst, die für vermeintliche Charakteristika der verschiedenen Gefährten verantwortlich seien. Zudem stelle man bei den frühesten Überlieferungen fest, dass diese gar nicht auf die Gefährten, sondern nur auf deren Freunde zurückgeführt würden. Und so kommt Schacht zu der bitteren Schlussfolgerung:

Wherever the sources available enable us to judge, we find that the legal traditions from Companions are as little authentic as those from the Prophet.²⁰⁵

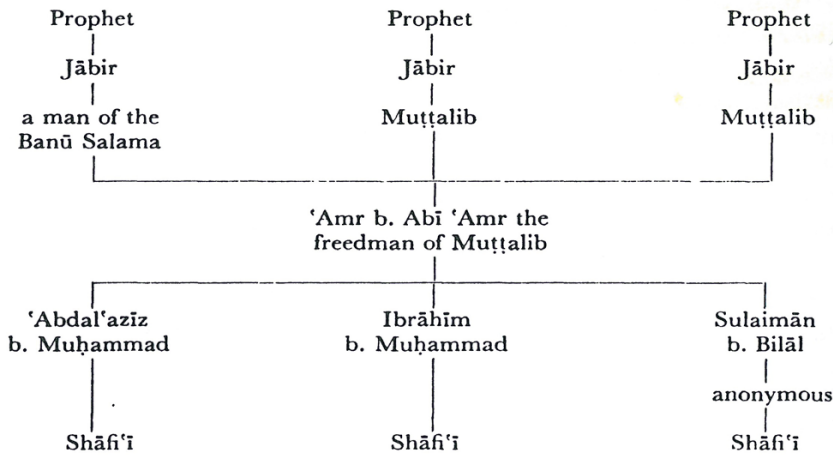
Einer der vielleicht wichtigsten Beiträge Schachts zur *Isnād*-Diskussion ist seine Einführung des Begriffs *common link* für einen Hauptüberlieferer. Häufig werden Hadithe nach diesem Überlieferer benannt, nennen wir ihn, wie Schacht, einfach „N.N.“. Die Überlieferung wird dann häufig als „Überlieferung N.N.'s“ tradiert; so etwa bei at-Tirmidī in seiner Hadithsammlung.²⁰⁶ Nun haben wir schon gesehen, dass es für ein und dasselbe Hadith mehrere, durchaus unterschiedliche Überlieferungsketten gab, die gemäß Schacht dazu dienten, die Glaubwürdigkeit dieses Hadiths zu erhöhen, um es nicht isoliert dastehen zu lassen, was zu seiner Nichtbeachtung geführt hätte. Schaut man sich die Überlieferungsketten aber genauer an, so stellt man fest, dass die Gewährsmännerketten *vor* N.N. zuweilen voneinander abwichen, dass aber auch und gerade die Überlieferer *nach* N.N. sich in unterschiedliche Überlieferungsketten verzweigten. Gemeinsam sei ihnen aber der *common link* N.N. Schacht illustriert dies durch die folgende Grafik:²⁰⁷

204 Ebd., S. 5.

205 Ebd., S. 6.

206 Ebd., S. 8.

207 Ebd., S. 172.



The existence of common transmitters enables us to assign a firm date to many traditions and to the doctrines represented by them. This consideration which takes into account the fictitious character of the higher parts of *isnāds*, must replace the uncritical acceptance at their face value of *isnāds*, as far back as the time of the Companions. We must, of course, always reckon with the possibility that the name of a common transmitter was used by other, anonymous persons, so that its occurrence gives only a *terminus a quo*.²⁰⁸

Für Schacht ist also die Authentizität zumindest derjenigen Hadithe, die er untersucht hat – und dazu gehören auch solche, die unter muslimischen Hadith-Kritikern höchstes Ansehen genießen – nicht zu belegen.

3 Gautier H.A. Juynboll

Gautier H. A. Juynbolls Beitrag zur Hadith-Diskussion ist nicht zu übersehen, ist substantiell und wegweisend. Er hat zahlreiche Artikel und andere Publikationen zum Thema veröffentlicht, darunter die *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*,²⁰⁹ in der er viele der kanonischen Hadithe übersetzt und analysiert hat. Ausgehend von den Erkenntnissen Schachts, dass die *Isnāde* der Schlüssel zum Verständnis und zur Datierung der Hadithe sei, hat er Methoden entwickelt, den Ursprung von Hadithen zu bestimmen.

Juynboll hat die Gewährsmännerketten zahlreicher kanonisierter Hadithe eingehend untersucht und gezeigt, dass sie in den meisten Fällen folgendes Muster aufweisen: Vom Propheten bis zu einem Überlieferer – den Juynboll (nach Joseph Schacht) den *Common Link*-Überlieferer (oder kurz: cl) nennt – wird das Hadith in einem *Single Strand* überlie-

208 Ebd., S. 10.

209 G[autier] H.A. Juynboll: *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*, Brill: Leiden 2007.

fert. Dies hieße, dass, ausgehend vom Propheten, das Hadith nur jeweils einem *einzelnen* Überlieferer anvertraut wurde, der es wiederum einem *einzelnen* Überlieferer anvertraute, bis das überlieferte Hadith an den *cl*-Überlieferer gelangte, der es nun allerdings mehreren anvertraute, so dass ab dem *Common Link* der *Single Strand* sich in ein *Bundle* von Verzweigungen ausfächert.

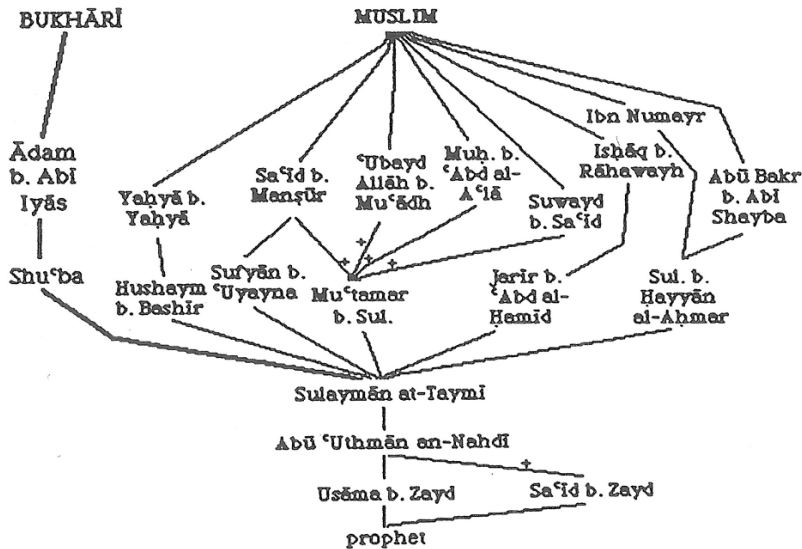
Nach dem *cl* gibt es in der Regel von Juynboll so bezeichnete *partial common links* (*pcl*), also Überlieferer, die das Hadith vom *cl* erhielten und es ihrerseits wieder an mehrere Überlieferer weitergaben. Aufgrund der Auffächerung der Linien, also der multiplen Weitergabe des Hadiths, entsteht im *cl* also ein „Knotenpunkt“, ab dem die Überlieferung an mehrere Personen weitergegeben wurde, während der *cl* selbst das ihm überlieferte Hadith aber nur dank einer ununterbrochenen *Single Strand*-Überlieferung erhalten hat oder erhalten haben will. Hören wir Juynboll selbst:

A common link (hence abbreviated as *cl*) is a transmitter who hears something from (seldom more than) one authority and passes it on to a number of pupils, most of whom pass it on in their turn to two or more of their pupils. In other words, the *cl* is the oldest transmitter mentioned in a bundle who passes the *ḥadīth* on to more than one pupil, or again in other terms: where an *isnād* bundle first starts fanning out, there is its *cl*. Transmitters who receive something from a *cl* (or any other sort of transmitter from a generation after the *cl*) and pass it on to two or more of their pupils are called ... 'partial common links' (hence abbreviated as *pcl*).²¹⁰

Da ein Bild oder eine Grafik manchmal mehr aussagt als viele Worte, sei umseitig eine von Juynbolls typischen Grafiken abgebildet:

Hellhörig macht nun allerdings die von Juynboll gemachte Beobachtung, dass die *Single-Strand*-Überlieferungen meist bis ins 2./8. Jahrhundert hineinreichen, in die Zeit also, in der die Gewährsmännerkette (*isnād*) durch die Herausbildung der islamischen *Isnād*-Wissenschaft erstmals institutionalisiert wurde, um in das Dickicht einer mittlerweile unübersehbar gewordenen Wucherung von größtenteils erfundenen Hadithen Ordnung hineinzubringen und diejenigen Hadithe herauszufiltern, die aufgrund einer gesicherten, d.h. ununterbrochenen, Kette von Gewährsmännern oder Überlieferern als „zuverlässig“ (arab. *ṣaḥīḥ*) betrachtet werden konnten. Dass die *Single-Strand*-Überlieferungen nahezu allesamt bis ins 2. Jh. A.H. reichen, sollte zu denken geben und sucht nach einer Erklärung.

210 G[autier] H.A. Juynboll: „Some Isnād-Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Women-Demeaning Sayings from Ḥadīth Literature“, in: Harald Motzki: *Ḥadīth. Origins and Development*, Ashgate: Aldershot/Burlington 2004, S. 175-216; Nachdruck von: Al-Qantara 10, Madrid 1989, S. (343-384) 352.



Juynboll zieht jedenfalls zwei wichtige und gut nachvollziehbare Schlussfolgerungen aus seinen Analysen. Die erste Folgerung beschreibt er so:

The more transmission lines there are, coming together in a certain transmitter, either reaching him or branching out from him, the more that moment of transmission, represented in what may be described as a 'knot', has a claim to historicity.²¹¹

Mit andern Worten: Je verzweigter die Überlieferungslinien sind, die im *Common-Link*-Überlieferer zusammengeführt sind, desto wahrscheinlicher ist es, dass das Hadith tatsächlich auf diesen cl-Überlieferer zurückgeht. *Historicity* meint hier also zunächst nicht die Authentizität des Hadiths oder seines Inhalts, sondern nur, dass der cl dieses Hadith tatsächlich überliefert hat und dass es ihm nicht einfach nur zugeschrieben wurde.

Damit wendet sich Juynboll u. a. gegen die Vermutung Michael Cooks²¹², der meinte, dass die Verzweigung nach dem cl dadurch herrühren mag, dass viele Überlieferer aus dem Wunsch heraus, sich selbst in die Überlieferungskette einzureihen, ihre eigene Gewährsmännerkette zurechtbogen oder gar erfanden, obwohl sie ein Hadith von einem (vielleicht unbedeutenden) Zeitgenossen gehört hatten, dem sie aber die Ehre der Zuschreibung nicht gönnten. Sich selbst in die Überlieferungskette einzureihen mag, so Juynboll, durchaus ein verbreitetes Phänomen gewesen sein, aber dass alle diese Überlieferer unisono einen

211 Juynboll: „Some Isnād-Analytical Methods“, a. a. O., S. 184/352.

212 Michael Cook: *Early Muslim Dogma. A Source-Critical Study*, Cambridge University Press: Cambridge 1981.

Common Link-Knotenpunkt erfunden hätten, in dem mehrere Überlieferungsketten konvergieren, kann laut Juynboll nicht zutreffen, da es dazu geradezu einer höchst unwahrscheinlichen Konspiration bedurft hätte. Er sagt:

To picture this as having been practised simultaneously by sizable numbers of contemporary transmitters ... stretches our credulity to breaking point. The idea of a conspiracy should be dismissed too in my opinion, because there is no trace of conspiratorial practices in *ḥadīth* transmission; had there been conspiracies, they would certainly have left vestiges in the sources.²¹³

Anders ausgedrückt: Wenn mehrere Personen behauptet hätten, ein bestimmtes Hadith gehe auf eine bestimmte Person – nämlich den *common-link*-Überlieferer – zurück, ohne dass diese Person tatsächlich existiert hätte oder ohne dass diese Person jenes Hadith tatsächlich überliefert hatte, so hätte es einer merkwürdigen Verschwörung bedurft, die Juynboll für nicht plausibel hält. „This is a bit much to swallow“, meint er gegen Cook.

Kritischer hingegen ist Juynbolls Einschätzung von der Historizität der *Single Strand*-Überlieferungen, die angeblich auf Muhammad oder seine Gefährten zurückführen. Hier kommt Juynboll zu seiner zweiten Schlussfolgerung, die er aufgrund vielfältiger akribischer Recherchen zieht. Weil diese Konsequenz zur Einschätzung der Authentizität von Hadithen so gewichtig ist, gebe ich Juynbolls Argumentation hier in voller Länge wieder:

Conversely, when a *ḥadīth* is reportedly transmitted from the prophet by one man, a Companion, to one other man, a Successor (to one other man, another Successor),²¹⁴ to end up finally at a cl, after which the strands branch out, *the historicity of that strand of transmission can be considered hardly tenable*.²¹⁵ When the overall characteristic of *ḥadīth* transmission depicted in all the medieval Islamic *ḥadīth* handbooks, namely that the early Islamic world was literally teeming with *ḥadīths* transmitted by multitudes of transmitters to even bigger multitudes of younger transmitters – when this characteristic is taken at face value, then the question remains unanswered why the prophet – as in this case or indeed in the vast majority of cases – should choose to convey his saying ... to just one Companion, and why this Companion should choose to convey it to just one Successor, and why this Successor should choose to convey it to just one other Successor, who is [in this example] the cl Sulaymān at-Taymī. Had the majority of *isnād* bundles in Muslim tradition literature shown up blossoms of strands flowering from as far down as the prophet and hence from every Companion featuring in that blossom of strands from the prophet, and hence from every Successor featuring in the blossom of strands from each Companion and so on, then *ḥadīth* would indeed have developed in time along the paths described in medieval *ḥadīth* handbooks. But the truth of the matter is that the vast majority of *isnāds* supporting one and the same (part of a) *matn*, only start fanning out from the cl, a transmitter who hails from the second or the third generation

213 Juynboll: „Some Isnād-Analytical Methods“, a. a. O., S. 187/355.

214 Juynboll bietet hierzu eine Fußnote, die ich hier ungekürzt wiedergebe: „Many single strands from the prophet upward have either one or two, sometimes even three, very rarely more, transmitters featuring between the Companion and the cl; the first is by definition a Successor, the second, third and fourth are either also Successors or belong to a following generation. That is why this last sentence is in parenthesis.“

215 Hervorhebung durch mich.

after the prophet. There is only one explanation that seems to account for this: The single strand from the cl down to the prophet does not represent the transmission path taken by a prophetic saying, ... but is a path invented by the cl²¹⁶ in order to lend a certain saying more prestige by means of the first and foremost authentication device of his days: the *isnād marfū*. In other words: the saying which he claims was uttered by the prophet is in reality his own, or (if somebody else's) he was the first to put it into so many words. Or differently put again: If the overall majority of isnād bundles consist of single strands between the prophet and the cl, only to fork away at the cl level to a number of transmitters whom we can identify as pcls, then we are justified in drawing the inference that the historicity of transmissions represented in an isnād bundle starts being conceivable only after the spreading out has begun, namely at the cl level, and not before that. Likewise, for the later layers of the bundle, the historicity of the transmission can be maintained only in 'knot' situations, namely, those where there are a certain number of strands sprouting forth from a pcl to his alleged pupils.

Und Juynboll kommt dann zu dem Schluss:

The chronology of the history and development of the *isnād* confirms that the *isnād* as an institution originated in the late seventies of the first/seventh century and this is in turn confirmed by the data we have on the oldest cls in *ḥadīth* literature, who cannot possibly be visualized as starting to bring sayings into circulation *before* the year 80/699.²¹⁷

Die Untersuchungen Juynbolls stellen jedenfalls die Historizität zumindest desjenigen Teils der *Isnāde* in Frage, der *vor* dem „Knotenpunkt“ des *Common Link*-Tradenten lag, und sie bestätigen damit weitgehend die Überzeugung Goldzihers und Schachts, wonach nicht nur die Inhalte, sondern auch die Gewährsmännerketten vieler Hadithe an entscheidenden Stellen verfälscht oder erfunden wurden. Juynboll hat mit seiner Arbeit auch gezeigt, dass die rückwärtigen Erweiterungen der Isnāde aus eben der Zeit stammen, in denen die Isnāde durch die Entstehung der Hadithwissenschaft institutionalisiert wurde, so dass Gregor Schoeler sagen kann: „Since G.H.A. Juynboll's research²¹⁸ it now seems to be a fact that the *isnād* first appeared at the time of the Second Civil War in Islam (AD 680–692).“²¹⁹ Damit dürfte Juynboll die lange Zeit strittige Frage der Entstehung der *Isnāde* weitgehend geklärt haben.

Womit sich Juynboll mit seiner Isnād-Analyse jedoch noch nicht eingehend befasst hat, das sind die *inhaltlichen* Abweichungen der verschiedenen Varianten einer jeweiligen Hadith-Überlieferung. Es wäre noch zu untersuchen, ob eine *literarkritische* oder *diachronische* Analyse Aufschluss geben kann über Herkunft und Überlieferungswege

216 Oder, sage ich, wenn nicht vom cl erfunden, dann von einem späteren Überlieferer.

217 Juynboll: „Some Isnād-Analytical Methods“, a. a. O., S. 184–86/352–54.

218 G[autier] H.A. Juynboll: *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth*, Cambridge University Press: Cambridge 1983, S. 17 ff.

219 Gregor Schoeler: „Oral Torah and Ḥadīth: Transmission, Prohibition of Writing, Redaction“, in: Harald Motzki (Hg.): *Ḥadīth. Origins and Development*, Ashgate Publishing: Aldershot/Burlington 2004, S. (67–108) 71; zuerst veröffentlicht als: „Mündliche Thora und Ḥadīth im Islam. Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion“, in: *Der Islam*, 66, Berlin: 1989, S. 213–251.

von Hadithen. Gregor Schoeler hat solche Untersuchungen angestellt, doch dies wird an anderer Stelle dieser Studie zu behandeln sein.

4 Andere moderne Forscher

Leone Caetani (1869–1935) verweist, nach James Robson,²²⁰ auf ‘Urwa ibn az-Zubair (†712/713, A.H. 94), den ältesten Sammler von Überlieferungen, der keine *Isnāde* benutzte und keine andere Autorität als allein den Koran zitierte.²²¹ Caetani kommt deshalb zu dem Schluss, dass sich rund 70–80 Jahre nach dem Tod Muhammads die Verwendung von *Isnāden* noch nicht eingebürgert hatte und dass sich diese Praxis erst in der Zeit zwischen ‘Urwa und Ibn Ishāq (gest. 151) herausgebildet haben dürfte, da Ibn Ishāq *Isnāde* benutzt hat, wenn auch nicht in der Exaktheit und mit der Konsequenz, wie das spätere Autoren taten. Caetani glaubt, dass die meisten *Isnāde* erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts A.H. entstanden seien, vielleicht sogar erst im dritten Jahrhundert. Josef Horowitz (1874–1931)²²² hingegen ist der Meinung, dass die ersten *Isnāde* bereits im letzten Drittel des ersten Jahrhunderts A.H. auftauchten. James Robson neigt dazu, Horowitz recht zu geben.

James Robson vermutet – ähnlich Schacht und anderen westlichen Hadithforschern – dass die allzu perfekt erscheinenden Gewährsmännerketten gerade kein Beleg für einwandfreie Hadithe seien, wie dies die mittelalterlichen Islamgelehrten meinten, sondern sehr viel eher im Verdacht stünden, manipuliert, ergänzt oder erfunden worden zu sein, als unvollkommene *Isnāde*, deren Lückenhaftigkeit oder fehlende Rückführung auf den Propheten sie gerade durch ihre Unvollkommenheit glaubwürdiger erscheinen lassen. Gerade im Hinblick auf die kanonisierten Hadithe, die rundweg nur perfekte *Isnāde* aufweisen, stellt sich die Frage, was von ihnen wirklich zu halten ist. Robson fragt:

Is there any certainty that these ‘sound’ and ‘good’ traditions are genuine simply because they have reputable chains of authority? It has already been said that the quality of traditions is decided on the basis of the chains of authority and not of the text. One may therefore raise the question as to how material which often quite clearly cannot have come from the Prophet is presented with a reputable chain of authorities who are said to have transmitted it.²²³

Mit dem letzten Hinweis bezieht sich Robson auf zahlreiche offensichtliche Anachronismen in Überlieferungen, die als einwandfrei oder gut gelten. Oftmals erwähnt der Prophet

220 James Robson: „The Isnād in Muslim Tradition“, in: Harald Motzki (Hg.): *Ḥadīth. Origins and Developments*, a.a.O., S. 166/18.

221 Leone Caetani: *Annali dell’ Islam*, Mailand-Rom 1906–1926, nach James Robson: „The Isnād in Muslim Tradition“, a.a.O., S. 165–167/17–19.

222 Josef Horowitz: „Alter und Ursprung des Isnād“, in: *Der Islam*, Bd. Viii (1918), S. 39–47.

223 James Robson: „Muslim Tradition. The Question of Authenticity“, in: Mustafa Shah (Hg.): *The Ḥadīth. Critical Concepts in Islamic Studies*, Vol. 1: Codification, Authenticity, Routledge: London/New York 2010, S. 351–364; Nachdruck von: *Memoires and Proceedings of the Manchester Literary and Philosophical Society*, 93:7, 1951–52, s. (84–102) 357.

darin Personen, die erst viel später als er geboren wurden, oder Städte und Völker, die von den Muslimen erst viel später erobert wurden. Muhammad soll sogar die Stadt Basra erwähnt haben, die erst nach seinem Tod gegründet wurde. Robson stellt darum die Frage:

How are such details to be interpreted? I suppose that to a sincere, conservative Muslim no difficulty may arise. He may feel that the Prophet was so inspired that he could foretell the future, and therefore may not have a moment's hesitation about accepting such traditions. But such a simple solution of the difficulty is not available to the non-Muslim.²²⁴

Deutet man derartige Anachronismen mittels einer prophetischen Gabe der Vorhersagung, so dürfte es allerdings schwer erklärbar sein, so Robson, warum wir im Koran keinerlei Anachronismen dieser Art vorfinden.

Robson beschäftigt sich auch mit der Frage eines „authentischen Kerns“ der Hadithe. Er befürchtet, dass manche westliche Forscher die fundierte Kritik Goldziher's nicht ernst genug genommen hätten und immer noch an einem authentischen Kern der Hadithe festhielten. Er verweist dazu u.a. auf Seymour Gonne Vesey-FitzGerald (1884–1954)²²⁵ und H[amilton] A[lexander] R[osskeen] Gibb (1895–1971). Letzterer schreibt: „I have no doubt in my own mind that the older tradition does, in fact, reflect the mind of Muhammad to a greater or less extent [sic], though many who are better qualified to judge than I am hold a different view.“²²⁶ Auch zahlreiche heutige Islamforscher halten an einem authentischen Kern der Hadithe fest, auch wenn sie sich meist nicht in der Lage sehen, ihn näher zu bestimmen. Robson selbst nimmt dazu eine differenzierte Position ein, die aus seiner damaligen Sicht (Anfang der 50er Jahre) durchaus nachvollziehbar ist:

It may be that there is some genuine material embedded in the mass of Tradition, but one has not the right to declare that it exists unless one can show good reason for saying so. It is equally true that one has not the right to state categorically that no such material exists unless one has an impossibly exhaustive knowledge. The most one can say with any feeling of assurance is that it would be very surprising if absolutely no genuine tradition from the Prophet has been preserved ...²²⁷

James Robson diskutiert auch die Frage, ob es unter den Überlieferungen solche gibt, die ein hohes Alter erkennen lassen. „Attempts have been made to draw attention to material which is claimed to be primitive, and any such attempt deserves careful notice.“²²⁸ Er verweist dann auf Johann Wilhelm Fück (1894–1974), der die oft zitierte Koranpassage

224 Ebd., S. 358.

225 James Robson: „Muslim Tradition. The Question of Authenticity“, in: Mustafa Shah (Hg.): *The Ḥadīth. Critical Concepts in Islamic Studies*, Vol. 1: Codification, Authenticity, Routledge: London/New York 2010, S. 351–364; Nachdruck von: *Memoires and Proceedings of the Manchester Literary and Philosophical Society*, 93:7, 1951–52, S. (84–102) 357.

226 Ebd., S. 358.

227 Robson: „Muslim Tradition“, a. a. O., S. 359 f.

228 Ebd., S. 360.

(Sure 53) ins Spiel brachte,²²⁹ wonach Muhammad die drei Göttinnen Allat, Manat, al-Uzza als Allāhs Fürsprecherinnen erwähnt. Später soll Muhammad von dieser Aufwertung der Göttinnen Abstand genommen und diesen Ausspruch als ein vom Teufel inspiriertes Versehen abgewertet haben. Die Geschichte dieser Rücknahme erscheint nicht in den kanonischen Sammlungen, aber in frühen biographischen Werken. Diejenigen, die meinten, diese Überlieferung sei erfunden, hätten nach Robson übersehen, dass es keinen guten Grund gab, sie zu erfinden, und dass es deshalb wahrscheinlicher sei, sie als eine alte, sogar historische, weil problematische Überlieferung, anzusehen. „It is not the kind of story which a Muslim would invent, and no Muslim would have accepted it if invented by the Prophet’s enemies. One feels therefore that this story does preserve genuine material.“²³⁰

Es gibt weitere Hadithe, die Muhammad in ungünstigem Licht erscheinen lassen und die deshalb nicht als späte Erfindungen gedeutet werden, sondern als ursprünglich bzw. authentisch zu gelten hätten, meinen jedenfalls Fück und Robson gleichermaßen. (Ich selbst neige dazu anzunehmen, dass solche Überlieferungsberichte in der Tat alten Datums sein können, dass sie vielleicht sogar sehr weit [mehrere Jahrhunderte?] zurückreichen und dass sie möglicherweise in einem relativ frühen Stadium – im obigen Fall, als die drei Göttinnen von vielen Beduinen noch verehrt wurden – kurzerhand dem Propheten zugeschrieben wurden. Siehe aber weiter unten meine ausführlichere Darstellung.)

James Robson nimmt eine insgesamt recht skeptische, aber keine extreme Position ein. „We have seen reason to believe that it seems impossible to discover an authentic saying of the Prophet in the Tradition ... Before we can place reliance on the authenticity of a single tradition much will need to be learned to enable us to distinguish between the false and the true.“²³¹ Und er kritisiert Muslime, „who do not believe in the genuineness of traditions as a whole, but who, when a tradition suits their point of view, are very ready to quote it as though it were a statement of fact.“²³²

Die westliche Hadithforschung – von den Denkvoraussetzungen traditioneller Hadithbefürworter unbelastet – ist also ganz neue Wege gegangen und hat recht ernüchternde Erkenntnisse gezeitigt. Dennoch sind nicht alle westlichen Hadithforscher den Weg Goldzihers, Schachts und Juynbolls bis zum logischen Ende mitgegangen.

Herbert Berg hat die westliche Hadithforschung in zwei Lager aufgeteilt: ein skeptisches, pessimistisches Lager und ein moderates, optimistisches.²³³ Das skeptische Lager sei davon überzeugt, so Berg, dass die Hadithe insgesamt, einschließlich der als kanonisch betrachteten, das Ergebnis fortdauernder Überarbeitungen und Verfälschungen seien. Diese Pessimisten könnten in den Hadithen keine halbwegs zuverlässige Quelle mehr für

229 Ebd.

230 Ebd.

231 Ebd., S. 363.

232 Ebd.

233 Herbert Berg: *The Development of Exegesis in Early Islam. The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, Curzon Press: London 1999.

die Frühgeschichte des Islams erkennen. Sie zweifeln daran, ob es überhaupt so etwas wie einen Kern an authentischen Hadithen gibt, die sich als historische Quelle eignen.

Die moderaten oder optimistischen Forscher glauben indes, trotz aller Unsicherheiten des Hadithmaterials gleichwohl noch historische Informationen herausfiltern zu können. Sie seien zwar sehr viel skeptischer als ihre konservativen muslimischen Kollegen, aber im Großen und Ganzen folgen sie ihnen darin, dass sie meinen, von einem harten Kern authentischen Materials ausgehen zu dürfen. Vielleicht ziehen sie die Grenze zwischen echtem und unechtem Material woanders als die muslimischen Gelehrten, aber immerhin glauben sie noch, dass es diesen Unterschied gibt. John Burton sieht diese moderate, optimistische Gruppe von Forschern durchaus kritisch; [they] „continue to treat the Tradition as really ‚historical‘ and a reliable source of documentation, even for the first century, *as though Goldziher and Schacht had never existed*. What one generally finds, however, is that *scholars pick and choose* their traditions (*ḥadīths*) accepting and rejecting in the light of current ‘received truths’.“²³⁴

Andere Forscher können diese Lageraufteilung westlicher Hadithforscher so nicht nachvollziehen und mahnen eine differenziertere Betrachtungsweise an (so etwa Harald Motzki, der sich keinem dieser Lager zuordnen möchte²³⁵). Gleichwohl führt kein Weg daran vorbei anzuerkennen, dass hier Uneinigkeit besteht; und Mustafa Shah befürchtet, „that, notwithstanding the discovery of indisputable and comprehensive archival evidence, the stalemate surrounding the reaching of a consensus on the issue of origins and authenticity is unlikely to be resolved.“²³⁶ Abgesehen davon gibt es natürlich immer noch die traditionelle Auffassung unkritischer Hadithkritiker, von denen Burton sagt:

For more than 1,000 years, the conservatives have maintained the mood and the arguments of Shafi‘ī and Aḥmad, offering the stoutest resistance to any internal or external critique of the *Ḥadīth*. Having done so once before, they denounce the studies of Goldziher and Schacht as alien and dismiss them as ‘unscientific in method’ and based on nothing more than mere spite and jealousy of Islam which, alone of all the major religions, has been blessed with the institution of the *isnād*.²³⁷

234 John Burton: „Notes towards a fresh Perspective on the Islamic Sunna“, in: *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies*, 11, London: 1984, S. 3-17; Nachdruck in: Harald Motzki: *Ḥadīth. Origins and Development*, Ashgate Publishing: Aldershot/Burlington 2004, S. 39-53; hier S. 40 (Hervorhebungen durch mich).

235 Harald Motzki: „The Question of the Authenticity of Muslim Traditions Reconsidered“, in: Herbert Berg (Hg.): *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, Brill: Leiden 2003, S. (211-258) 212-14. Motzki zitiert noch andere Forscher, die sich gegen die Schwarz/Weiß-Kategorisierung Bergs wenden.

236 Mustafa Shah: „Introduction“, in: *The Ḥadīth*, a. a. O., S. 11 f.

237 John Burton: *An Introduction to the Hadith*, Edinburgh University Press: Edinburgh 1994/2001, S. 180 f.

Angeichts dieser ungeklärten, um nicht zu sagen: desolaten Erkenntnis- und Beurteilungslage ist verständlich, dass Burton eine „Überlieferungstheorie“ (*theory of tradition*) fordert.²³⁸ Doch wer hoffte, er selbst, Burton, lege nun eine solche vor, die diese Bezeichnung verdient, sieht sich m. E. enttäuscht. Das Patt bleibt vorerst noch bestehen.

i Die orale Tradition und ihre Verschriftlichung

Man wird die islamische Überlieferung und das Wesen der Hadithe nicht wirklich beurteilen können, ohne ein Verständnis für das Phänomen *oraler Tradition* und ihres Übergangs zur Verschriftlichung zu entwickeln. Dieser Übergang von der mündlichen zur schriftlichen Tradition war mit gewissen „Geburtswehen“ verbunden, die näher zu betrachten mir unerlässlich erscheint.

Die zweite Hälfte des 20. Jh. hat revolutionäre Fortschritte und Erkenntnisse im Hinblick auf „orale Literatur“ gezeitigt. „Orale Literatur“ ist eigentlich ein widersinniger Terminus, wie Walter Jackson Ong (1912–2003) meint,²³⁹ der lieber von oralen oder verbalen Kunstformen spricht.²⁴⁰ Jedenfalls wurde unser wissenschaftliches Verständnis von oraler Kunst und verschriftlichter Tradition seit den Arbeiten von Milman Parry (1902–1935) und Albert Bates Lord (1912–1991) grundlegend gewandelt und revolutioniert. Es ist beinahe müßig, aber vielleicht doch nötig zu erwähnen, dass die mittelalterlichen Hadith-Gelehrten – und in der Tat auch die ganze bisherige muslimische Volksfrömmigkeit – von diesen Erkenntnissen des 20. Jh. wenig berührt war.

Ich will dieses Phänomen der oralen Überlieferung und des Problems ihrer Verschriftlichung in gebotener Kürze zu beschreiben versuchen. Insbesondere geht es dabei (a) um die Würdigung der oralen Überlieferung als solcher, (b) um die Verschriftlichung der oralen Tradition sowie (c) um die Formalität der Überlieferung. Diese Erkenntnisse sind für unser Hadith-Verständnis bedeutsam, aber vielleicht auch für unser Koran-Verständnis.

1 Die orale Überlieferung

Die islamischen Hadithe waren zu allererst mündliche Überlieferungen. Als solche gehorchten sie anderen Gesetzen als verschriftlichte Traditionen. Um den Unterschied zwischen mündlich weitergegebenen Überlieferungen und schriftlich fixierten Berichten zu begreifen, bedarf es zunächst der Würdigung der oralen Kommunikation und Gesellschaft.

238 Burton: „Notes towards a fresh Perspective on the Islamic Sunna“, a. a. O.

239 Walter J[ackson] Ong: *Oralität und Literalität. Die Technologisierung des Wortes*, Westdeutscher Verlag: Opladen 1987 (engl. Originaltitel: *Orality and Literacy*, London 1982), S. 19.

240 Ebd., S. 21.

Der Mensch ist in erster Linie ein orales Wesen. Er zeichnet sich dadurch aus, dass er spricht. Das Lesen und die Literalisierung der Sprache ist ein spätes Phänomen menschlicher Kultur. Sprache entwickelt sich in erster Linie mündlich. „Die menschliche Gesellschaft bildete sich zuerst mit Hilfe der oralen Rede“.²⁴¹ Walter J. Ong spricht von dieser ursprünglichen Mündlichkeit, die sich unberührt von jeglicher Kenntnis des Lesens, Schreibens oder Druckens entfaltet, als einer „primären Oralität“ im Gegensatz zur „sekundären Oralität“, wie wir sie heute in der industrialisierten Gesellschaft durch Telefon, Radio, Fernsehen usw. erleben.²⁴²

Die primäre Oralität ist von gewissen Gesetzen und Mechanismen gekennzeichnet, die uns in unserer literalisierten Welt größtenteils fremd geworden sind. Dazu gehört, dass eine Geschichte nur dann fortlebt, wenn sie erzählt, gehört, memorisiert und wertgeschätzt wird. Die orale Tradition kann nicht konserviert werden, ohne dass sie erzählt wird. „Orale Tradition besitzt keinen Speicher, kein Depot“, meint Ong.²⁴³ Eine Geschichte besteht nur, solange sie im Erzählen weitergegeben oder doch wenigstens erinnert wird. Eine andere Form der Materialisierung als durch das Erzählen kennt die orale Tradition nicht. Die Überlieferung lebt von ihrer Weitergabe, ja die orale menschliche Kultur lebt von dieser Weitergabe, sichert sie ihr doch das fürs Überleben notwendige Wissen der Altvordenen. „Das einmal erlangte Wissen konnte in einer oralen Kultur nur durch beständiges Wiederholen vor dem Vergessenwerden bewahrt werden.“²⁴⁴

Als westlich geprägte Literalisten haben wir, nach Ong, eine *chirographic bias*, also eine „schriftorientierte Befangenheit“, die uns die orale Gesellschaft fremd erscheinen lässt. Gerade wenn wir es mit Kulturen zu tun haben, die bis vor kurzem noch analphabetisch waren und es teilweise jetzt noch sind, vergessen wir literalisierten Menschen oft, dass diese „Oralisten“ den verbalen Austausch für viel wichtiger und notwendiger erachten als wir, die wir auf schriftliche Verträge, die Einhaltung von schriftlich fixierten Terminen oder die Beantwortung von Briefen pochen. Orale Menschen haben aus unserer Sicht ihre Prioritäten nicht klar geordnet, wenn sie schriftliche Vereinbarungen umgehen, während sie selbst nur darüber staunen können, dass wir schriftliche Texte für wichtiger halten als persönliche Begegnungen und den Austausch von Erlebnissen und Erzählungen. Andererseits: Wenn wir zuweilen die Entfremdung und Vereinsamung des westlichen Menschen in industrialisierten Gesellschaften beklagen, so sehnen wir uns insgeheim nach einer Zeit zurück, in der das Wort, der direkte verbale Austausch und die Kunst des gegenseitigen Erzählens mehr gepflegt wurden als bei uns hier und heute.

Orale Kulturen kultivieren das Erzählen, weil nur im Erzählen Tradition überliefert wird. Und so haben orale Kulturen „in der Tat kraftvolle und schöne verbale Äußerungen von hohem künstlerischen und menschlichen Wert“ hervorgebracht, so Ong.²⁴⁵ Oralität

241 Ebd., S. 10.

242 Ebd., S. 18.

243 Ebd., S. 19.

244 Ebd., S. 30.

245 Ebd., S. 22.

ist ein gänzlich anderes Medium als Literalität. „The oral medium, in which words are managed from mouth to ear, handles information differently from the written medium, which links the eye to visible but silent letters on page“, meint Werner H. Kelber.²⁴⁶

In der oralen Gesellschaft existieren Wörter ausschließlich im Einvernehmen zwischen Sprecher und Zuhörer. Bedeutung entsteht nur im Vollzug des Sprechens und Hörens. „Speaker and hearers cooperate in an effort to assure a direct and immediate hermeneutical transaction.“²⁴⁷ Verstehen geschieht unmittelbar. Orale Wörter werden, kaum dass sie ausgesprochen sind, vom Empfänger ratifiziert, befragt, abgelehnt und mit dem eigenen Wissen abgeglichen. „There is for the oral medium no escaping from accountability to hearers.“²⁴⁸ Dieses Geben und Nehmen von Sprecher und Zuhörer ergibt ein homöostatisches Gleichgewicht, also eine sich selbstregulierende Anpassung der Sprache an die reale Situation einer sozial und linguistisch geprägten Zuhörerschaft.²⁴⁹ „Stories and sayings are authenticated not by virtue of their historical reliability, but on the authority of the speaker and by the reception of the hearers“, meint Kelber. Dieses homöostatische Equilibrium wird jedoch in dem Augenblick gestört, da die orale Sprache verschriftlicht wird. In einer oralen Kultur kann niemand, wie ich hier, in seinem Schreibstudio sein Wissen schriftlich fixieren, damit es hernach ein anderer in aller Ruhe und Abgeschiedenheit lesen kann. „Eine orale Kultur bedarf zur kontinuierlichen Wissensübermittlung der lebendigen Kommunikation.“²⁵⁰

Ein hübsches Beispiel für die Interaktion und Interdependenz des gesprochenen Wortes im Vollzug des Erzählens ist ein Erlebnis, das Walter Ong berichtet, als er seiner kleinen Nichte Cathy die Geschichte von Disneys drei kleinen Schweinchen erzählte. „Es hustete und pustete, und es hustete und pustete, und es hustete und pustete“, erzählte Ong. Die kleine Cathy stutzte über seine Formel, da sie die Geschichte anders kannte. Sie korrigierte ihn. „Es hustete und es pustete, und es pustete und es hustete, und es hustete und es pustete“, schmolte sie. Ong korrigierte sich und berichtet: „Ich wiederholte die Erzählung, passte sie den Wünschen des Publikums an, ebenso wie dies andere orale Erzähler oft getan haben.“²⁵¹ Diese Erzählung ist zugleich ein Beispiel für die Formelhaftigkeit oraler Sprache, die uns das Erinnern erleichtert. Wir kommen darauf zurück.

Die Ursprünglichkeit des oralen Wortes hat ganz offensichtlich eine Kraft, die Menschen bewegen und inspirieren kann. Nicht umsonst gibt es große Individuen der Geschichte,

246 Werner H. Kelber: *The Oral and the Written Gospel*, Fortress Press: Philadelphia 1983, s. XV.

247 Ebd., S. 92.

248 Ebd.

249 Von dieser Homöostase haben zuerst gesprochen: Jack Goody und Ian Watt: „The consequences of literacy“, in: Jack Goody (Hg.): *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge University Press: Cambridge 1968, s. (27-84) 31-34; und nach ihnen auch Walter J. Ong in: *Oralität und Literalität*, a.a.O., S. 51-53; sowie Werner H. Kelber in: *The Oral and the Written Gospel*, a. a. O., S. 92-94.

250 Ong: *Oralität und Literalität*, a. a. O., S. 39.

251 Ebd., S. 70 f.

die, ohne je ein Wort aufgeschrieben zu haben, den Geschichtsverlauf geprägt und nachhaltig verändert haben; man denke etwa an Sokrates, Buddha oder Jesus. Im gesprochenen Wort liegt eine Kraft, eine Dynamik, die dem geschriebenen Wort so nicht eigen ist. Das Wort „Dynamik“ (griech. δύνάμις) ist dafür bezeichnend und steht sowohl für „Kraft“ als auch für „Bewegung“. Das Gesprochene bleibt stets in Bewegung, verändert sich je nach Zuhörerschaft und entfaltet gerade aufgrund dieser Beweglichkeit und Anpassungsfähigkeit seine stimulierende, inspirierende und bewegende Kraft. Uns schreibenden und lesenden Personen „ist die ursprüngliche Oralität, Ereignishaftigkeit und Kraftbewegtheit der Wörter entfallen“, meint Ong,²⁵² der auch auf den bekannten Tatbestand hinweist, dass der hebräische Ausdruck *dabar* sowohl „Wort“ als auch „Ereignis“ bedeutet.²⁵³ Wenn Gott spricht, so geschieht's. Wenn Gott seinen *Logos* aussendet, erschafft er die Welt. Orale Völker haben den Wörtern schon immer eine magische, d.h. wirkmächtige Kraft zugewiesen. Sie wissen, „dass das Wort notwendigerweise gesprochen, verlautlicht und deswegen kraftbewegt ist“.²⁵⁴ Nur im Vollzug des Sprechens und Hörens entfaltet das Wort seine Bewegtheit und Beweglichkeit. „In diesem Sinn ist jeder Laut und insbesondere der sprachliche Laut ‚dynamisch‘.“²⁵⁵

2 Die Verschriftlichung der oralen Überlieferung

Es hat wohl auch mit dem Wissen um diese Dynamik zu tun, dass orale Gesellschaften die Verschriftlichung ihrer Überlieferungen nur selten willkommen geheißen haben. Sie werden instinktiv gespürt haben, dass die homöostatische (oder besser: homöodynamische) Balance verlorengeht, wenn die tradierten Geschichten und Erfahrungen aufgeschrieben werden.

Albert Lord hat mit zahlreichen Sängern und Dichtern gearbeitet und schreibt: „When writing was introduced, epic singers, even the most brilliant among them, did not realize its ‘possibilities’ and did not rush to avail themselves of it. Perhaps they were wiser than we, because one cannot write song. One cannot lead Proteus captive; to bind him is to destroy him.“²⁵⁶ Und John Miles Foley (1947–2012) meint: „When literacy enters the process, the traditional ways of composing oral epic by formula, theme, and story pattern will eventually lose their *raison d'être*. Even the fixed text itself, if made available for memorization ...

252 Ebd., S. 38.

253 Vgl. auch: s. v. דבר in: *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon*, Eerdmans Publishing: Grand Rapids 1949/1974; vgl. auch: s.v. דבר in: *Wilhelm Gesenius' hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, bearb. v. Frants Buhl, S. 154; vgl. auch: Koehler & Baumgartner: *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, 3. Aufl., Brill: Leiden 2004. *Dawar* wird hier nicht nur mit „Wort“, sondern auch mit „Sache“ wiedergegeben.

254 Ong: *Oralität und Literalität*, a. a. O., S. 38.

255 Ebd.

256 Albert B. Lord: *The Singer of Tales* (Harvard Studies in Comparative Literature 24), Harvard University Press: Cambridge, Mass./London, U.K. 1960, S. 124. Vgl. Albert B. Lord: *Der Sänger erzählt. Wie ein Epos entsteht*, übers. v. Helmut Martin, Hanser: München 1965.

spells death for the tradition ...²⁵⁷ Die Dynamik der oralen Kommunikation kann sich nur voll entfalten, wenn kein Text zwischen dem Erzähler und der Tradition einerseits sowie zwischen dem Erzähler und der Zuhörerschaft andererseits tritt. Nur die Textlosigkeit gewährt die Unmittelbarkeit der oralen Dynamik.

Gerade die islamische Tradition wehrte sich lange gegen die Verschriftlichung ihrer Hadithe; denn eine vorwiegend nomadische und analphabetische Gesellschaft, welche die lebendige Überlieferung nicht nur als Garant des Überlebens und des Zusammenhalts ihrer Gesellschaft begreift, sondern auch als vergnüglichen und kommunikationsträchtigen Zeitvertreib, konnte einem statisch fixierten Text nur mit einer gehörigen Portion Skepsis begegnen.

Alfred Guillaume²⁵⁸ meint, dass es zu keinem anderen Thema in der islamischen Überlieferung so kontroverse Aussagen gibt wie zu der Frage, ob man traditionelle Berichte aufschreiben dürfe oder nicht. Es gebe viele Verbote gegen das Aufschreiben. Er schreibt:

Abu Said al Khudri asserts that he asked the prophet's permission to write down hadith, and it was refused. Abu Huraïra is reported to have said: 'The prophet of God came out to us while we were writing hadith, and said, »What is this that you are writing?« We said, »Hadith which we hear from thee.« Said he, »A book other than the book of God! Do you not know that nothing but the writing of books beside the book of God led astray the peoples that were before you?« We said, »Are we to relate hadith of you, O prophet of God?« He replied, »Relate hadith of me: there is no objection. But he who intentionally speaks falsely on my authority will find a place in hell.«²⁵⁹

In einer anderen Version fügt Abū Huraira noch hinzu, man habe alle bereits verfassten Hadithschriften aufgehäuft und verbrannt.²⁶⁰ Guillaume zitiert auch Abu Nadhra, der berichtet habe:

We said to Abu Said: 'Would that you would write down hadith for us, for we cannot remember them.' He answered: 'We will not write them, nor will we collect them in books. The prophet of God related them to us orally and we remembered them, so you must do the same.'²⁶¹

Für die Skepsis gegen das Aufschreiben von Hadithen dürfte es mehrere Erklärungen geben. Oben habe ich angedeutet, dass es eine instinktive Aversion gegen den Verlust des homöostatischen (bzw. homöodynamischen) Gleichgewichts, also des ausgleichenden Gebens und Nehmens zwischen Erzählern und Hörern gegeben haben mag. Wichtiger

257 John Miles Foley: *The Theory of Oral Composition*, Indiana University Press: Bloomington, Indian. 1988, S. 43.

258 Alfred Guillaume: *The Traditions of Islam. An Introduction to the study of the Hadith Literature*, Oxford University Press (Clarendon Press): Oxford u.a. 1924; dschl. Khayats: Beirut 1966, S. 16.

259 Ebd.

260 Ebd. S. 16 f.

261 Ebd., S. 17.

wird den Skeptikern jedoch gewesen sein, dass eine Tradition, um sie wirklich authentisch korrekt zu erfassen, gehört und nicht nur gelesen werden musste. Zum einen garantierte das Hören die Authentizität durch den berichtenden Überlieferer, zum andern konnte nur der gesprochene und gehörte Vortrag den Text in seiner authentischen Sprache mit korrekter Aussprache wiedergeben. Wir dürfen nicht vergessen, dass sich die relativ junge arabische Schriftsprache noch im Werden befand, anfangs nur die drei (Eck-)Vokale enthielt (ā, ī und ū), womöglich auch noch keine Konsonantenpunkte (*i'jām* zur Unterscheidung beispielsweise von b, t, ṭ oder n) und schon gar keine Vokalpunkte (*tashkīl*). Nur im Hören vom Meister erfuhr der Schüler den (vermeintlich) korrekten Text.

Aber es gab natürlich noch einen weiteren wichtigen Grund, dem Aufschreiben von Hadithen mit Skepsis zu begegnen, ein Grund, der im obigen Zitat schon anklang: die Angst davor, dem heiligen Koran weitere konkurrierende Texte und Bücher an die Seite zu geben. Ibn 'Aun ibn Artabān (†768/151 A.H.) kommentiert:

The men of the first century who disapproved of writing held that principle in order that the Muslims might not be kept by other books from the study of the Quran. The ancient scriptures have been forbidden because it is impossible to distinguish what is true in them from what is false and the genuine from the spurious: moreover the Quran renders them superfluous.²⁶²

Darin spiegelt sich die Sorge früher Muslime wider, dass den Hadithen möglicherweise ein hoher Stellenwert beigemessen würde, der ihnen gar nicht zustünde. Dass es dann doch so kam, konnten sie gleichwohl nicht verhindern. Denn die Kritik am Aufschreiben der Hadithe ist zugleich ein Beleg für dieses Aufschreiben. Darüber hinaus haben wir natürlich auch die schriftlichen Sammlungen.

Man fragt sich, wann die ersten Überlieferungen verschriftlicht wurden. Es gibt in der Tradition offenbar Hinweise darauf, dass die ersten Hadithe um rund 100 A.H. aufgeschrieben wurden. 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz, ein Kalif aus der Dynastie der Umayyaden, der von 717 bis 720 herrschte, soll geschrieben haben: „Schau, was uns an Hadithen des Gesandten Gottes (S) überliefert wurde, und schreib sie auf! Denn ich fürchte, dass das Wissen schwindet und Gelehrten aussterben. Nur die Hadithe des Propheten (S) sind von Bedeutung, nichts anderes! Und die Menschen sollen das Wissen verbreiten.“²⁶³

Allerdings fehlen konkrete Belege für das Aufschreiben von Hadithen aus dieser frühen Zeit; weshalb Guillaume ein so frühes Datum für die Verschriftlichung der Hadith-Berichte in Zweifel zieht:

The fact that no authentic remains of this alleged first-century compilation are extant, and that the indefatigable students and compilers of tradition in the third century make no mention of an effort to trace such early documents, suggest very strongly that the tradition is not based on fact. It is difficult, if not impossible, to suggest a cogent reason why such an early

262 Zitiert nach Guillaume: *The Traditions of Islam*, a. a. O., S. 17.

263 Zitiert nach Ferchl (Hg.): *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, a. a. O., S. 54.

collection, if it existed, should never have been mentioned by later scholars whose life-work it was to recover the genuine hadith of the apostolic period.²⁶⁴

Ganz sicher wird der Zeitpunkt der frühesten Hadith-Aufzeichnungen wohl nicht zu klären sein. Gleichwohl müssen wir davon ausgehen, dass es mindestens ein Jahrhundert gedauert haben dürfte, bis die ersten islamischen Überlieferungen auf Papier oder Papyrus festgehalten wurden: Die Überlieferungen hatten jedenfalls Zeit genug, um in großer Zahl zu entstehen und sich im Laufe der Jahrzehnte zu verändern. Wir könnten für diese Zeit vor der Verschriftlichung vom „oralen Hadith“ sprechen, in Anlehnung an den von Johann Gottfried Herder geprägten Begriff des „oralen Evangeliums“,²⁶⁵ von dem wir ebenfalls annehmen müssen, dass es vor seiner schriftlichen Fixierung im Neuen Testament noch recht fluide war.

Freilich: Je mehr die orale Tradition kolportiert, tradiert und erinnert wird, desto mehr drängt sie zur Verschriftlichung. „Once this oral gospel was disseminated by continual delivery, the production of written gospels was ‚inevitable‘.“²⁶⁶ Aber dem verschriftlichten Evangelium ebenso wie dem verschriftlichten Hadith eignet ein anderes Wesen an als der mündlichen Überlieferung. Ein Text steht nicht mehr im Spannungsfeld von Erzähler und Hörer und kann nicht mehr entsprechend der Reaktion des Hörers (oder in diesem Fall: des Lesers) angepasst und verändert werden. Um es mit dem weiter oben bereits zitierten Satz Paul Ricoeurs zu sagen: „The reader is absent from the writing of the book, and the writer is absent from its reading.“²⁶⁷ Ein Text muss sich nicht unmittelbar gegenüber dem Leser verantworten wie dies beim Erzähler der Fall ist. Andererseits aber kann der Schreiber nicht mehr, wie noch der Erzähler, die Rezeption durch den Rezipienten beeinflussen. Das, was er geschrieben hat, steht da, ungeachtet der Art und Weise, wie der Leser diesen Text aufnimmt, versteht, deutet oder missdeutet. Der Text ist „open to an infinite range of readers and interpretations“.²⁶⁸ Wo der Erzähler noch die Kontrolle behielt, wird sie dem Schreiber entzogen. „It is entirely up to readers, devoid of speaking contacts, to determine the meaning of words.“²⁶⁹ Die Leser haben mit der Verfassung des Textes nichts zu tun, und der Autor kann die Art des Lesens nur durch seinen Text beeinflussen, nicht aber durch nachträgliche Korrekturen oder zusätzliche Erläuterungen. Insbesondere dann, wenn der Autor verstorben ist und man ihn nicht mehr befragen kann, bleibt die Deutung seines Textes ausschließlich Sache des Lesers. Die Literalität frisst ihre oralen Wurzeln, so Walter Ong.²⁷⁰ Es ist möglich, dass Texte eine andere Bedeutung und einen anderen Stellenwert

264 Guillaume: *The Traditions of Islam*, a. a. O., S. 19.

265 Den Hinweis verdanke ich: Kelber: *The Oral and the Written Gospel*, a. a. O., S. 77.

266 Ebd.

267 Paul Ricoeur: *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas Christian University Press: Fort Worth 1976, S. 35.

268 Kelber: *The Oral and the Written Gospel*, a. a. O., S. 92.

269 Ebd., S. 93.

270 Ong: *Oralität und Literalität*, a. a. O., S. 22.

gewinnen, als der Autor ihnen ursprünglich zuweisen wollte. So kann es kommen, dass, nach Kelber, eine orale Christologie und eine textliche Christologie auseinanderklaffen. Ähnliches dürfte auch mit Muhammad geschehen sein: Der historische oder „orale“ Muhammad dürfte ein anderer gewesen sein als der, der sich in den Hadithen niedergeschlagen hat, und ganz sicherlich auch als derjenige, der sich in den spätmittelalterlichen Lehren zur Person Muhammads (Muhammadologien²⁷¹) zeigte, wie wir sie etwa in Tilman Nagels „Allahs Liebling“ beschrieben sehen (siehe das entsprechende Kapitel).

Die Verschriftlichung von oralen Texten ist nicht nur deren Fixierung, also die quasi endgültige Festlegung eines bis dahin fluiden Prozesses, sondern zugleich auch ein kreativer Akt, bei dem der Autor neue Impulse setzt und neue Perspektiven einbringt. Über Markus, den Evangelisten, sagt Kelber beispielsweise: „Mark, the writer, chose the written medium, not to recapitulate oral messages, but to transform them.“²⁷² Ähnliches kann man durchaus über al-Buchari und Muslim sagen, die prominenten Hadithsammler. Mögen Sie ihre Überlieferungen auch noch so wortgetreu wiedergegeben haben, so schüttelten sie mit ihren Sammlungen doch die ganze Hadithtradition durcheinander und lenkten sie in eine neue Richtung. Die *Ṣaḥīḥ*-Bewegung, die al-Buchari und Muslim auslösten, stellte zweifellos eine Neuorientierung und ein Abweichen von der bisherigen Hadithpraxis dar.

Im Falle der Hadith-Verschriftlichung müssen wir freilich genauer hinschauen. Die Verschriftlichung der Hadithe machte die orale Überlieferung nicht obsolet. Parallel zur schriftlichen Fixierung blieb die mündliche Überlieferung noch lange Zeit lebendig – im Grunde bis heute. Hadith-Geschichten wurden gesammelt und aufgeschrieben, um erzählt zu werden. Das narrative Element war von jeher – und ist es noch heute – ein wesentlicher Bestandteil nicht nur des Islams, sondern jeder Religion. Eine Religion, die nicht durch Erzählungen wach und lebendig gehalten wird, verliert ihre Anziehungskraft, Dynamik und Verbreitung. Insofern stehen die Hadithe in einer Reihe mit anderen narrativen Ausdrucksformen der Religionen – darunter das Judentum mit seinen biblischen Geschichten und das Christentum mit Jesu Gleichnissen. Es sind gerade die Geschichten, die es den Religionen gestatten, sich in die Seelen der Menschen einzugraben.

3 Die Formelhaftigkeit der oralen Überlieferung

Orale Überlieferungen sind dazu da, erinnert zu werden. Zur Erinnerung bedienen sich Menschen der Erinnerungsbrücken. Und diese Erinnerungsbrücken machen es notwendig,

271 Parallel zur *Christologie* (Lehre über Christus) könnte man von der Lehre über Muhammad als von einer *Muhammadologie* sprechen, ein Ausdruck, den meines Wissens der an der Washingtoner Georgetown University lehrende Vietnam-stämmige Amerikaner Peter C. Phan eingeführt hat; in: „An interfaith Christology: A possibility and desideratum?“ in: José Maria Vigil (Hg.): *Toward a Planetary Theology. Along the Many Paths of God*, Dunamis Publishers: Montreal 2010, S. (117-123) 118. (Vgl. auch: <http://tiempoaxial.org/AlongTheManyPaths/EATWOT-TowardAPlanetaryTheology.pdf> (Stand: 14.01.2014).

272 Kelber: *The Oral and the Written Gospel*, a. a. O., S. 30.

zu memorisierende Texte zu formalisieren, d.h. in solche sprachliche Formeln zu gießen, die ihren Weg leichter ins Gedächtnis finden. Die Überlieferer von Liedern und Gedichten und die traditionellen Geschichtenerzähler, bei den Araber *Quṣṣās* genannt, mussten, um die enorme Menge an literarischem Stoff zu memorisieren, den sie bei passender Gelegenheit feilbieten wollten, gewisse mnemonische Techniken beherrschen.

Die Wissenschaft hat sich eingehend mit dieser Fähigkeit oraler Künstler befasst, die in der Lage waren, ein riesiges Repertoire an Überlieferungsgut einer Zuhörerschaft darzubieten, und diese Forschung ist zu erstaunlichen Erkenntnissen gekommen. Die Beschäftigung mit oralem Traditionsgut hat zu einem speziellen Wissenschaftszweig geführt, der *theory of oral-formulaic composition* oder der *oral-poetry theory*. Im Deutschen spricht man auch von der „mündlichen Theorie“ oder der „Parry-Lord-Theorie“ nach den beiden Begründern dieses Wissenschaftszweiges.

Ausgangspunkt dieser Theorie war die Frage nach der Autorenschaft der griechischen Werke Ilias und Odyssee, die lange Zeit dem Dichter Homer zugeschrieben wurden. Weil beide Werke poetische Glanzleistungen darstellen, ging man von einem dichterischen Genie aus, der diese Werke verfasst haben musste. Doch Zweifel kamen auf. Konnte es nicht auch sein, dass ihre Poesie das Ergebnis kollektiver Überlieferung war, ohne dass ein einzelner Autor im Spiel war? Milman Parry (1902–1935) war klassischer Philologe und Homerforscher. Er wollte dieser Frage auf den Grund gehen und begann im damaligen Jugoslawien Feldstudien zur oralen Überlieferung anzustellen, wobei ihm sein Student Albert Lord assistierte und, als Parry viel zu früh durch einen Unfall starb (5. Dez. 1935), seine Studien fortführte. Die beiden Forscher wollten wissen, ob tradierte Heldendichtungen von den Erzählern oder Minnesängern Wort für Wort memorisiert wurden oder ob sie sich mit jeder Rezitation veränderten.

Die Feldarbeit der beiden Forscher ergab, dass epische Sänger und Erzähler ihre Heldensagen jedesmal neu gestalteten, indem sie sich eines reichhaltigen Repertoires von Formeln bedienten, die sie parat hatten, um verschiedene Sequenzen aneinanderzureihen und ihre *performance* in ein neues Ganzes zu gießen. „In this theory, or rather approach, the emphasis is upon performance rather than text. Performance involves both performer and audience and it is the very interaction of these two that results in a given text.“²⁷³ Man spricht deshalb auch von der *Performance Theory*.

Schon vor seinen Feldstudien gelangte Parry zu der Überzeugung, dass die griechischen Epen Iliad und Odyssee nicht das Werk eines einzelnen Dichters (Homer), sondern das Ergebnis eines langen Überlieferungsprozesses seien, bei dem die Erzähler oder Sänger ihren Text immer weiter verfeinerten, formalisierten, in Verse gossen, nicht nur, um sie besser im Gedächtnis zu behalten, sondern gewiss auch, um sie für den Zuhörer zu verschönern und deren Applaus zu evozieren. Bereits in seiner Master-Thesis schrieb Parry:

273 Alan Dundes: „Foreword“ to: John Miles Foley: *The Theory of Oral Composition*, Indiana University Press. Bloomington/Indianapolis 1988, s. X.

Greek epic legends were not themselves the original fictions of certain authors, but creations of a whole people, passed through one generation to another and gladly given to anyone who wished to tell them, so the style in which they were to be told was not a matter of individual creation, but a popular tradition, evolved by centuries of poets and audiences, which the composer of heroic verse might follow without thought of plagiarism, indeed, without knowledge that such a thing existed. This does not mean that personal talent had no effect on style, nothing to do with the choice and use of the medium whereby an author undertook to express his ideas ...²⁷⁴

Parry recherchierte in Jugoslawien, weil gerade unter den dortigen Muslimen die Praxis der Geschichtenerzähler und epischen Sänger noch sehr lebendig war und die vorgetragenen Lieder und Gedichte viel länger waren als die der christlichen Tradition, womit sie am ehesten den homerischen Epen glichen. Das Material, das Parry und später Lord zusammentrugen (es ist heute an der Harvard Universität gelagert), hat unser Verständnis von oraler Tradition entscheidend verändert. Albert Lord, Parrys Musterschüler, hat das Werk seines Lehrers, der damals Associate Professor in Harvard war, weitergeführt und vervollkommnet und damit eine neue wissenschaftliche Disziplin erschaffen, eben die *Oral-Formulaic Theory*. 1953 und 1954 erschienen die ersten beiden Bände der *Serbo-Croatian Heroic Songs*; 1960 kam dann Lords Klassiker *The Singer of Tales* heraus, ein Werk, das Geschichte schrieb und als die Bibel der oralen Theorie behandelt wird.

In den Feldstudien zeigte sich, dass die rezipierten Versionen z. T. erheblich voneinander abwichen, obwohl die wesentlichen Kernideen beibehalten wurden, wobei die formelhafte Wendungen die Abweichungen in Grenzen hielten. „In response to the audience and in line with his own talent and aims, a singer can make his rendering ... long or short, studded with ornamental detail or spare and forthright“, schreibt Foley.²⁷⁵ Der Sänger/Dichter verändert seine Geschichte in Nuancen, manchmal ohne sich dessen bewusst zu sein. Dem wissenschaftlichen Betrachter, der von einem statischen Text ausgeht, fallen diese Veränderungen auf, dem *Performer* meist nicht oder erst dann, wenn er darauf hingewiesen wird. Lord schreibt:

Whereas the singer thinks of his song in terms of a flexible plan of themes, some of which are essential and some of which are not, we think of it as a given text which undergoes change from one singing to another. We are more aware of change than the singer is, because we have a concept of the fixity of a performance or of its recording on wire or tape or plastic or in writing. We think of change in content and in wording: for, to us, at some moment both wording and content have been established. To the singer the song, which cannot be changed (since to change it would, in his mind, be to tell an untrue story or to falsify history), is the essence of the story itself. His idea of stability, to which he is deeply devoted, does not include the wording, which to him has never been fixed, nor the unessential parts of the story. He builds his performance, or song in our sense, on the stable skeleton of narrative, which is the song in his sense.²⁷⁶

274 Milman Parry, zitiert nach John Miles Foley: *The Theory of Oral Composition*, a. a. O., S. 20.

275 Foley: *The Theory of Oral Composition*, a. a. O., S. 42.

276 Lord: *The Singer of Tales*, a. a. O., S. 99.

Parry und Lord haben beobachtet, dass die Epen sich von Mal zu Mal veränderten, je nach Anlass und Zuhörerschaft eines Sängers. Mehr noch: „Any particular song is different in the mouth of each of its singers.“ Und das, obwohl die Sänger davon überzeugt sind, dasselbe Gedicht, dasselbe Lied wiederzugeben. „Dasselbe“ bezieht sich für sie auf den Inhalt, das Ereignis, über das berichtet wird, eben nicht auf den Text oder das einzelne Wort. Das Epos wird aufgrund seines Themas (eventuell noch nach den ersten Zeilen) identifiziert. Aber die Formeln, die Zusammensetzung, die Einzelheiten verändern sich gleichwohl. Das alles ist dem literalisierten Menschen eher fremd.

Our real difficulty arises from the fact that, unlike the oral poet, we are not accustomed to thinking in terms of fluidity. We find it difficult to grasp something that is multiform. It seems to us necessary to construct an ideal text or to seek an original, and we remain dissatisfied with an ever-changing phenomenon. I believe that once we know the facts of oral composition we must cease trying to find an original of any traditional song. From one point of view each performance is an original. From another point of view it is impossible to retrace the work of generations of singers to that moment when some singer first sang a particular song.²⁷⁷

Die Wahrheit ist, dass sich unsere Vorstellung von „Originalität“ nicht auf eine orale Tradition anwenden lässt. Die Originalität, die für uns so plausibel, so grundsätzlich, so logisch erscheint, ist der oralen Kultur fremd. Wenn ein Sänger ein Lied oder Gedicht zum ersten Mal vorträgt, dann ist es noch lange kein Original, weil er weiß, dass es sich erst noch entwickeln muss, um seine volle Blüte zu entfalten. „The first singing in oral tradition does not coincide with this concept of the ‚original‘“, meint Lord. „We might as well be prepared to face the fact that we are in a different world of thought.“²⁷⁸

Nicht nur das Konzept der „Originalität“ passt schlecht auf die orale Tradition; auch die Idee der „Autorenschaft“ muss in diesem Zusammenhang neu überdacht werden. Weder hat ein Gedicht einen Autor im Sinne eines Urhebers oder Erst-Performers, der in der Tat meist nicht vorhanden oder bekannt ist, noch kann man die epischen Gedichte als kollektive Werke bezeichnen oder als autorenlos betrachten; denn der „Autor“ des Gedichtes steht ja vor uns: „The anonymity of folk epic is a fiction, because the singer has a name.“²⁷⁹ Und der Sänger ist ein kreativer Künstler, der sein Werk je neu erschafft, für seine jeweilige Zuhörerschaft: „A performace is unique; it is a creation, not a reproduction, and it can therefore have only one author.“²⁸⁰ Gleichwohl würde der *Singer of Tales* sich nicht selbst als Urheber des Liedguts oder Gedichts betrachten, das er vorträgt, denn er hat es von einem anderen Sänger vor ihm übernommen, und die Bedeutung dessen, was er vorträgt, schreibt er der Tradition zu.

Es wird von einem analphabetischen Sänger namens Avdo Mededović (1875–1953) berichtet, der etwa 58 epische Lieder beherrschte, von denen einige mehr als 12.000 Zeilen

277 Ebd., S. 100.

278 Ebd., S. 101.

279 Ebd., S. 101.

280 Ebd., S. 102.

umfassten – also etwa so lang waren wie die Odyssee. Milman Parry bat Avdo eines Tages (1935), sich das Gedicht eines anderen Sängers anzuhören. Nach dem Vortrag fragte Parry seinen Freund Avdo, ob er das Gedicht wiedergeben könne, vielleicht sogar besser als sein singender Kollege vor ihm. Avdo nahm die Herausforderung an und trug das ihm bis dato unbekannte Lied ebenfalls vor. Seine Version war mit mehr als 6000 Zeilen fast dreimal so lang wie das des anderen *Guslar*, aber die Geschichte war dieselbe.²⁸¹

Die Veränderungen, die ein Gedicht, ein Lied durch die Live-Performance des Sängers durchläuft, sind vielgestaltig. Wichtig ist: „The basic story is carefully preserved.“²⁸² Die Veränderungen kommen zustande durch die unterschiedliche Verbindung von Zeilen und Reimen, durch Erweiterungen und Ausschmückungen, durch die Umkehrung von Sequenzen, durch Zusätze, Auslassungen oder Ersetzungen. Diese Modifikationen werden oft durch andere Lieder beeinflusst, die der Sänger in seinem Repertoire hat. Insofern gilt, dass „in a variety of ways a song in tradition is separate, yet inseparable from other songs“.²⁸³

Kommt es nun zu einer Verschriftlichung von oralen Überlieferungen – Berichten, Gedichten, Liedern usw. – so stört diese schriftliche Fixierung die Flexibilität und Spontaneität des Vortragenden und des Vorgetragenen. In dem Augenblick, da ein episches Gedicht – oder ein Hadith – aufgeschrieben wird, verändert es sich von einer fluiden Überlieferung zu einem fixierten Text. Es ist wichtig zu erkennen, dass der aufgeschriebene Text immer nur eine Momentaufnahme ist und das Traditionsgut nur in der Weise aufnimmt, wie es der Vortragende in eben diesem Augenblick wiedergegeben hat. Das Aufgezeichnete ist somit zunächst ein „oraler Text“. Es kann sein, dass der Sänger/Erzähler es gestern anders rezitierte und morgen wieder anders darbieten wird. Für ihn ist das Aufgeschriebene keineswegs das Original. Für den literalisierten Leser hingegen schon; denn dieser kann jede neue *performance* stets mit der geschriebenen vergleichen und Abweichungen vom vermeintlichen „Original“ feststellen und sogar monieren. „Proteus was photographed“, sagt Albert Lord dazu, „and no matter under what other forms he might appear in the future, this would become the shape that was changed; this would be the ‘original’.“²⁸⁴

Sänger und Erzähler, die den fixierten Text fortan zur Grundlage ihrer *performance* machen, gehen der oralen Tradition verloren. „This means death to oral tradition.“ Und diese *performer* „are reproducers rather than re-creators“. Lord nennt sie „counterfeits masquerading as epic bards“.²⁸⁵ Die Verschriftlichung der Überlieferung läutet das Ende

281 Foley: *The Theory of Oral Composition*, a. a. O., S. 39-40. Guslar ist die serbo-kroatische Bezeichnung für Sänger. Vgl. auch: Albert B[ates] Lord: *The Singer of Tales*, Harvard Studies in Comparative Literature 24, Harvard University Press: Cambridge, Mass./London, U.K. 1960, S. 124. Vgl. auch: Albert B[ates] Lord: *Der Sänger erzählt. Wie ein Epos entsteht* [aus dem Englischen und Serbokroatischen von Helmut Martin], (Literatur als Kunst), Hanser: München 1965.

282 Lord: *The Singer of Tales*, a. a. O., S. 123.

283 Ebd.

284 Ebd., S. 124-35.

285 Ebd., S. 137.

einer unwiederbringlichen oralen Kunstform ein. Kein Wunder, dass es dagegen stets Widerstände gegeben hat.

Aber was hat es mit den Formeln auf sich?

Formeln im Sinne oraler Kunst sind, nach Milman Parry, zu verstehen als „a group of words which is regularly employed under the same metrical conditions to express a given essential idea“.²⁸⁶ Es handelt sich also um rhythmische Sprachmuster, die sich wiederholen, um unterschiedliche Ideen und Handlungen zum Ausdruck zu bringen. Derartige Formeln sind typisch für die orale Weitergabe von Überlieferungsgut, seien es Lieder, Gedichte oder Erzählungen. Sie haben mit Metrik, Musikalität, Rhythmus und Syntaktik zu tun. Die Anforderungen und Herausforderungen an die Vortragenden mögen unterschiedlich sein, je nachdem, ob es sich um prosaische, poetische oder musikalische Darbietungen handelt. Aber im Prinzip sehen sich Sänger, Vortragende oder Erzähler genötigt, sich solcher Formeln zu bedienen, sofern sie ihre Werke in einem mündlichen Vortrag ohne einen ihnen vorliegenden Text vor Publikum deklamieren.

Im Falle der von Parry/Lord untersuchten jugoslawischen Sänger (*guslar*, plural *guslari*, benannt nach dem Instrument *gusle/gusla*) zeigten sich die Formeln etwa in der Zahl der Silben pro Zeile, der Pausen innerhalb und am Ende der Zeilen, an der Betonung der Silben (die erste und die fünfte Silbe erhielten eine deutliche, die neunte Silbe eine besonders kräftige Betonung), sodann in der Wiederholung bestimmter Satzmuster und Satzstellungen, die bei poetischen Vorträgen oft anders geordnet sind als im alltäglichem Sprachgebrauch. Weitere Formeln sind Wiederholungen, Parallelismen, Chiasmen, Alliterationen und Assonanzen. Der Einsatz der Formeln dient in erster Linie dazu, die Handelnden, die Handlung sowie die Zeit und den Ort der Handlung zu beschreiben.

Das Faszinierende an diesen Formeln ist jedoch, dass sie nur teilweise vorausgeplant und memorisiert, sondern meist spontan eingesetzt werden, und zwar je nach Bedarf und Gelegenheit. Ein traditioneller Sänger könnte sein umfangreiches Traditionsgut unmöglich Wort für Wort auswendig lernen; bei bis zu hundert Gedichten oder Liedern, manche mit einer Länge bis zu 20.000 Zeilen, würde sein Gedächtnisvermögen dazu nicht ausreichen. „The singer cannot, and does not, remember enough to sing a song; he must, and does, learn to create phrases.“²⁸⁷ Vielmehr kennt der Künstler die zu erzählende Geschichte, kennt zahlreiche Satzmuster, die er nach Belieben und Bedarf durch andere Wörter und Ideen ersetzen kann, und natürlich sind ihm Rhythmus, Versmaß, Syntaktik und Metrik in Fleisch und Blut übergegangen, so dass er bei jedem Vortrag sein ihm vertrautes Repertoire immer wieder neu gestalten, anpassen, verändern, kreieren kann. Dabei gelingt es ihm immer wieder, Unvollkommenheiten elegant zu überspielen. Fällt ihm etwa statt einem – für den Rhythmus notwendigen – zweisilbigen Wort nur ein dreisilbiges ein, so überspielt er diese Unsauberkeit, indem er aus einem Trochäus kurzerhand einen Daktylos macht oder, im umgekehrten Fall, indem er eine Silbe auf zwei Schläge ausdehnt.

286 Milman Parry: „Studies in the Epic Technique of Oral Verse-Making. I: Homer and Homeric Style“, in: *Harvard Studies in Classic Philology* [HSCP] 41 (1930), S. (73-148) 80.

287 Lord: *The Singer of Tales*, a. a. O., S. 43.

Das Wesentliche dieser oralen Kunstform ist die Fähigkeit des Vortragenden, memorisierte Sprachmuster mit spontanen Sprachkreationen zu verbinden. Neue Sprachmuster entstehen, indem alten Sprachmustern neue Wörter zugeordnet werden. „The creating of phrases is the true art of the singer on the level of line formation, and it is this facility rather than his memory of relatively fixed formulas that marks him as a skillful singer in performance.“²⁸⁸ In diesem Sinne „erschafft“ der Sänger seine Darbietung jedesmal neu. Aber er selbst strebt keine Kreativität an, versucht auch nicht, etwas Originäres oder Originelles zu schaffen. Vielmehr unterliegt er dem Druck der *live performance*, so dass er stressbedingt genötigt ist, schnelle Anpassungen vorzunehmen. „The singer’s problem is to construct one line after another very rapidly. The need for the ‘next’ line is upon him even before he utters the final syllable of a line. There is urgency.“²⁸⁹ Originalität ist nicht sein Ziel. Wohl aber, seine Geschichte ohne Brüche und Lücken vorzutragen. „If the singer knows a ready-made phrase and thinks of it, he uses it without hesitation, but he has ... a method of making phrases when he either does not know one or cannot remember one.“²⁹⁰

Warum interessiert uns das alles im Zusammenhang mit Hadithen und anderen islamischen Überlieferungen? Weil auch die Weitergabe von islamischen Überlieferungen vor der Zeit der Verschriftlichung den Gesetzen der oralen Kunst unterlag, so dass wir davon ausgehen müssen, dass auch die Hadithe (und womöglich die koranischen Suren?) eine intensive Zeit der Entstehung, Entwicklung, Verfeinerung und Anpassung durchliefen.

Der Arabist Marcel Kurpershoek hat sich mit zentralarabischer Gedicht- und Erzählkunst intensiv befasst und kommt zu ganz ähnlichen Einsichten wie Parry und Lord. Gedichte und Erzählungen durchlaufen durch den Vorgang des Erzählens und den lebendigen Vortrag leichte Veränderungen. Die Frage nach einem „Original“ ist müßig, weil dieses nicht verfügbar ist und es ein hoffnungsloses Unterfangen wäre, ein solches „Original“ ausfindig zu machen. Man kann allenfalls mehrere Varianten eines vorgetragenen Gedichts entdecken, ohne sagen zu können, welches das Original sei. Übrigens werden arabische Gedichte nach den Erfahrungen Kurpershoeks nie isoliert erzählt und tradiert, sondern fast immer nur innerhalb eines narrativen Zusammenhangs weitergegeben. „As a general rule the poems recited ... are embedded in a narrative context.“²⁹¹ Das heißt, dass ein Gedicht in eine Geschichte verwoben wird, die als *Sitz im Leben* oder als Entstehungsanlass dient. Es überrascht deshalb nicht, dass sich der narrative Teil sehr viel leichter und schneller verändert als der poetische. „The narrative context of the poems is liable to fluctuations which exceed by far those in the poetry itself.“²⁹² Die Gedichte selbst werden durch Reim und Metrik relativ stabil gehalten. „Metre and rhyme work on the linguistic material as

288 Ebd.

289 Ebd., S. 54.

290 Ebd., S. 45.

291 P. Marcel Kurpershoek: *Oral poetry and narratives from Central Arabia*, E.J. Brill: Leiden 1995, S. 65.

292 Ebd., S. 74.

the spices used for embalmment and make it possible that words are preserved more or less intact and in the right order as they are transmitted through time.“²⁹³

Arabische Gedichte entstehen im Zuge von Ereignissen – etwa von heldenhaften Siegen, die den Stolz der Beduinen wecken und durch Erzählung und Poesie erinnert werden sollen. Aber nicht nur das Erinnern spielt hier eine Rolle, sondern auch der Prozess des Erzählens, ist doch das Erzählen das verbindende Element, das Familien und Stämme zusammenschweißt, wenn sie sich unter dem Schatten gebenden Beduinenzelt oder dem sternglitzenden Himmelszelt mit ihren Geschichten und Gedichten gegenseitig zu über treffen suchen.

In the vast expanses of the Arabian desert oral poetry originating in one locality or tent may be transmitted along paths which are as hard to predict as the course taken by the rain-clouds. While travelling they may be picked up and passed on by any number of persons and undergo any number of changes in the process, before some of them are lucky enough to be recorded and frozen in a fixed form by literate collectors.²⁹⁴

Zu einer guten Geschichte oder einem Heldengedicht gehört nicht nur der Text selbst, sondern auch der historische Zusammenhang einschließlich derer, von denen man das Erzählte gehört hat. „In myriad ways these traditions resonate through space and time, weaving strand after strand into a never-finished textual carpet. This holds true not only for their contents, but also for the transmitters themselves, who at any stage of the process may blend into the text as one of the *dramatis personae*.“²⁹⁵

Dass es bei dieser Erzähl- und Dichtkunst weniger auf historische Präzision als vielmehr auf die Kunstfertigkeit des Vortrags und die sprachlich-rhetorische Meisterschaft ankommt, muss eigentlich nicht besonders hervorgehoben werden. Der Virtuosität des Erzählens und der Vervollkommnung der Gedichte werden die Einzelheiten untergeordnet, die von den Erzählern – angetrieben von der Erwartung der Zuhörer und dem Zwang, den Reim und die Metrik nicht zu verletzen, – immer weiter ausgeschmückt werden.

It is obvious to anyone who has studied this poetry ... that it is impossible to take the presentation of facts in the verses at face value. The poem is meant as a verbal memorial celebrating victory and no more than an antique frieze strives for a faithful reflection of the events as they occurred. What the audience expects from the artist is that he rises to the occasion by equaling or outdoing the existing poetic models in terms of the conventions of the genre. As the poet aspires to a favourable reception of this work, he keeps to those models rather than to the military facts, using the conventional repertory of images, motifs, their sequences etc., to achieve the desired effect. In doing so he sees nothing wrong with sacrificing truthfulness to the taste of the public or the requirements of metre and rhyme.²⁹⁶

293 Ebd.

294 Ebd., S. 10.

295 Ebd., S. 4.

296 Ebd., S. 79.

Es mag in diesem Zusammenhang von besonderem Interesse sein, einmal einen urechten beduinischen Erzählkünstler selbst zu Wort kommen zu lassen, um zu demonstrieren, dass die Fluidität und Flexibilität des Erzählens nicht nur ein Phänomen vergangener Tage oder ferner Länder ist, sondern sogar hier und heute noch praktiziert wird: Salim Alafenisch (geb. 1948), ein beduinischer Erzähler,²⁹⁷ hat seine orale Erzählkunst nach Deutschland gebracht und sagt dazu:

Zunächst möchte ich sagen, dass der Orient nicht nur der Geburtsort dreier Religionen, des Judentums, des Christentums und des Islam ist, sondern auch die Wiege des Erzählens von Märchen, Geschichten, Legenden und Sagen. Im Orient erreichte diese Erzählkunst eine beispiellose Blüte. Und in diesem Umfeld des Erzählens bin ich groß geworden. Ich bin als Sohn dieser Erzählkultur aufgewachsen ... Erzählen ist meine Wurzel. Geschichten und Märchen waren in meiner Kindheit mein Kino und meine Bücher. Es gab in der Wüste kein Kino und auch keine Bücher. In meiner Arbeit als Schriftsteller und Erzähler schlage ich eine Brücke zwischen gesprochenem, erzähltem und geschriebenen Wort. Beim Erzählen hat man mehr Möglichkeiten, einige Passagen zu variieren oder neu zu entfalten, die Fantasie zu steigern durch einen bestimmten Ausdruck, ein bestimmtes Wort, dem gesprochenen Wort einen Ausdruck zu verleihen ... Alle Momente des Lebens wie Trauer, Freude, Weide, Landschaft, Wüste, Nacht, Tiere (Pferde oder Kamele wie in ‚Das Kamel mit dem Nasenring‘) sind wichtige Themen. In den langen Nächten wird in geselliger Runde am Lagerfeuer erzählt. Die Geschichten dienen nicht nur der Unterhaltung, sie vermitteln auch kulturelle Werte, dienen der Sozialisierung. Ein beduinisches Sprichwort sagt: ‚Die Alten sind die Brunnen, aus denen die Jungen schöpfen.‘ Durch das Erzählen werden die Traditionen weiter überliefert. Die orale Tradierung ist ein wichtiges Element der Stammesgemeinschaft ... Dichtung ist ein Medium, das mit Talent und Gabe zu tun hat. Die Beduinen dichteten am Lagerfeuer. Durch die Vielfalt der Völker und Kulturen und die lange Erzähltradition des Orients entstanden die Juwelen der Weltliteratur: wie das ‚Gilgameschepos‘, ‚Tausendundeine Nacht‘ und ‚Kalila wa dummna‘ (Tierfabeln). Die Sprache ist wichtig, um die eigenen Wurzeln zu transportieren oder aber um Weisheit, Spannung (‚Morgen erzähle ich weiter ...‘) zu verpacken. Eine Geschichte in der Geschichte, eine Kette oder Anreihung von Mosaiksteinen sind typische Elemente der orientalischen Erzählkunst. Erzähler sind Pädagogen. Sie kennen ihr Publikum, ihre Zuhörer und wissen, welche Geschichte man erzählen, wie man auf die Stimmung eingehen kann. Erzählen ist immer eine Interaktion. Humor ist ein weiteres Element.²⁹⁸

Aber Geschichten werden nicht nur im Orient und von Beduinen erzählt, sondern auch hierzulande von Deutschen in Deutschland. Und wer Geschichten erzählt, kann sich der Versuchung nicht entziehen, diese Geschichten auszuschnüffeln, auszugestalten, zu verschönern und fiktive Elemente einzubringen, die letztlich dazu dienen, die Geschichte in möglichst anschaulicher und packender Weise zu transportieren. Und es ist auch eine unbestreitbare Tatsache des Lebens, dass wir dazu neigen, unsere eigenen Geschichten, selbst wenn wir sie erfunden haben sollten, für wahr zu halten. Dazu will ich einen deut-

297 Salim Alafenisch ist der Sohn eines Beduinenscheichs, nach seiner Nationalität aber Israeli; er lebt seit Langem in Heidelberg.

298 Salim Alafenisch, siehe: <http://www.al-maqam.info/literatur/interview-alafenisch.html> (Stand: Februar 2010).

schen Geschichtenerzähler, den Filmemacher Dieter Wedel, zu Wort kommen lassen, der im Zusammenhang mit seinem Film „Der große Bellheim“ einmal sagte:

Ich bin ja nun auch Geschichtenerzähler, und da gibt es einen Mechanismus, dass man nämlich zeitweilig an das, was man erfindet, selbst glaubt, und je öfter ich eine Geschichte erzähle, desto mehr ändert sie sich und desto pointierter wird sie, aber desto mehr entfernt sie sich auch von der Wirklichkeit, ohne dass ich das merke. Ich merke nicht, dass ich die Geschichte inzwischen ganz anders erzähle als noch zu Beginn. Wenn mich beispielsweise Schauspieler bei Dreharbeiten fragen: „Von wem stammt jetzt diese Szene: Stammt sie vom realen Vorbild oder hast du sie erfunden?“, dann wusste ich es nicht. Ich glaube, man glaubt an die eigenen Geschichten.²⁹⁹

Mir scheint, dass die Mechanismen, welche die Entstehung und Tradierung von nicht-religiösen Geschichten antreiben, auch bei der Entwicklung religiöser Erzählungen am Werk sind – wenn man diese Unterscheidung überhaupt machen kann. Beide Arten dienen dem Zeitvertreib, der Unterhaltung, der Erbauung und der Wertevermittlung. Beide wurden in ähnlicher Weise am Lagerfeuer, auf dem Marktplatz oder in der Moschee vorgetragen. Insofern ist Ignaz Goldziher vermutlich recht zu geben, wenn er schreibt:

Die Leute, welche zur Unterhaltung und Erbauung, ohne hierzu amtlich berufen zu sein, in den Strassen und Moscheen das Volk um sich versammelten und theils unterhaltende, theils erbauliche Traditionssätze zum besten gaben ... unterschieden sich nur durch das heiligere Sujet ihrer Erzählungen von jenen profanen Anekdotenerzählern, die das Publikum auf den Strassenecken um sich versammelten, um pikante Schnurren und Geschichtchen vorzutragen ...³⁰⁰

Auch die arabischen Hadith-Gelehrten waren Meister des oralen/auralen Vortrags. Einige von ihnen sollen Hunderttausende von Hadithen parat gehabt haben, um sie zu Gehör zu bringen. Aus unserer heutigen Kenntnis setzt dies zweierlei voraus: Zum einen kannten sie diese Geschichten höchstwahrscheinlich nicht in jedem Fall Wort für Wort auswendig (obwohl die Merkfähigkeit nahöstlicher Erzähler vermutlich ihresgleichen sucht) und werden, wie die jugoslawischen Sänger, ihre Geschichte von Mal zu Mal, wenn auch für sie selbst kaum merklich, verändert haben. Zum andern wird sie der orale Vortrag mehr und mehr dazu genötigt haben, sich sprachlicher Formeln und Muster zu bedienen, ohne die es ihnen nicht möglich gewesen wäre, ein solches Repertoire an überlieferten Geschichten zu erzählen.

Im Gegensatz zu den rein oralen Vorträgen jugoslawischer Sänger, die Analphabeten waren und weder die Fähigkeit besaßen noch die Notwendigkeit sahen, ihre Epen aufzuschreiben, entwickelte sich in Bezug auf die muslimischen Hadithe schon um etwa 750 n. Chr. eine Praxis der Verschriftlichung. Hat sich die Schriftsprache erst einmal etabliert, kann sie durchaus eine magische Faszination ausüben. Im Falle der Hadithe diente sie dazu,

299 Im ZDF bei „Menschen bei Maischberger“ am 15.12.2009.

300 Goldziher: *Muhammedanische Studien* 2, a. a. O., S. 161.

das mündlich Tradierte zu vertexten und das Fluide zu fixieren. Bei allem Widerstand gegen die Verschriftlichung entwickelte sich im Laufe der Jahrzehnte und Jahrhunderte geradezu eine Obsession des Sammelns und Aufschreibens von Hadithen bis hin zu den kanonischen Sammlungen. Weder bedurfte es nach der Verschriftlichung noch jener Flexibilität des Vortragenden, die doch dem rein oralen Vortrag eigen war, noch war diese Flexibilität jetzt noch erwünscht. Insofern ist bei den Hadithen die Formelhaftigkeit weniger ausgeprägt als bei den serbokroatischen Sängern. Dennoch können wir sie auch hier feststellen.

Marston Speight hat sich mit den Formen und Formeln von Hadithen befasst und darauf hingewiesen, dass Hadithe nicht aus zwei, sondern eigentlich aus drei Teilen bestehen: der Gewährsmännerkette, dann der Einführung oder Situationsbeschreibung und schließlich dem eigentlichen Bericht mit Handlung und Prophetenzitat. Speight hat die rund 7000 Hadithe in der Sammlung Muslims untersucht und kommt u.a. zu folgendem Ergebnis:

The formula of introduction is almost always present. I call it a *structural formula*, that is, a constantly repeated syntactical structure which always serves the same purpose. There is also a considerable amount of verbal uniformity in the use of the formula ... The structural formula is the verb in its perfect form ... In its simplest expression the verb stands alone, with its subject following, introducing the person or persons who figure in the report ...³⁰¹

Nicht nur die Einführung, sondern auch der Hauptteil der Hadithe enthält, nach Speight, Formeln und Sprachmuster wie: Erklärungen, Negativ-Aussagen, Vergleiche (Komparative), Superlative, konditionale Verheißungen, Vorhersagen, Methaphern, Reime und Stabreime, formelhafte Aufzählungen, Antithesen, Segnungen und Flüche; dazu Aufforderungen, Warnungen und Verbote.

Auch Sebastian Günther hat die Formelhaftigkeit der Hadithe untersucht. Er erkennt mehrere literarische Charakteristika, darunter den Plot, die erzählerischen Bestandteile sowie zahlreiche fiktionale Elemente. Sie alle, sagt er, „are essential features for a text’s oral communication. It is the text’s ‘tellability’ (German: *Erzählbarkeit*) that promotes an environment in which events can be *narrated* to an audience ...“³⁰²

Die Formelhaftigkeit der Hadithe ist sicherlich ein Indikator für den kreativen und evolutiven Schöpfungsprozess, den diese Überlieferungen vor ihrer Verschriftlichung durchlaufen haben. Ein anderer Indikator dürften Überlieferungsvarianten ein und derselben Geschichte sein, von denen wir zahlreiche Beispiele kennen. Noch einmal Speight:

301 R. Marston Speight: „Oral Traditions of the Prophet Muhammad. A Formulaic Approach“, in: Mustafa Shah (Hg.): *The Ḥadīth. Articulating the Beliefs and Constructs of Classical Islam. Critical Concepts in Islamic Studies*, Routledge: London/New York 2010, Vol. IV, S. 69-78; Nachdruck von: *Oral Tradition* 4, No 1-2 (1989), s. (27-37) 29.

302 Sebastian Günther: „Modern Literary Theory Applied to Classical Arabic Texts“, in: Mustafa Shah (Hg.): *The Ḥadīth. Articulating the Beliefs and Constructs of Classical Islam Critical Concepts in Islamic Studies*, Routledge: London/New York 2010, Vo. IV, s. (28-33) 31, Nachdruck aus: Verena Klemm und Beatrice Grundler (Hg.): *Understanding Near Eastern Literatures*, Harrassowitz Verlag: Wiesbaden 2000, S. 171-176.

Fortunately, the *ḥadīth* collections provide abundant evidence of the way in which particular testimonies or recollections underwent interpolations, omissions, distortions, combinations, condensations, and augmentations as they were passed on from one link to another in the chains of transmission.³⁰³

Speight hat eine Reihe von Überlieferungsvarianten untersucht und festgestellt, dass Abweichungen dadurch entstehen, dass Synonyme oder alternative Verbformen verwendet werden und dass es Auslassungen oder Zusätze gibt, die teilweise zur Veränderung der Struktur geführt haben; des weiteren kommen vor: Einfügungen von interpretierenden Details, Erläuterungen, Kürzungen usw.

Ein konkretes Beispiel für die Fluidität von Hadithen ist eine kanonisierte Überlieferung über einen Traum Muhammads, die al-Buchari in seiner Sammlung der korrekten Hadithe in zwei Varianten aufführt, die Sebastian Günther A1 und B nennt.³⁰⁴ Dieselbe Geschichte ist aber auch noch in Aḥmad ibn Ḥanbals *Musnad al-Baṣriyyīn* enthalten, dort ebenfalls in zwei Varianten; Günther bezeichnet sie als A2 und C. Diese Geschichte erlaubt so eine Art „synoptischen Vergleich“. Alle vier Varianten werden angeblich auf Samura ibn Ġundab (†680/60 A.H.) zurückgeführt, der zu den Gefährten Muhammads gehört haben will, denen der Prophet diesen Traum erzählte. Es dürfte vermutlich noch weitere Versionen gegeben haben, die jedoch keinen Eingang in die kanonisierten Kompilationen fanden. A1 und A2 haben relativ geringfügige Abweichungen, beide unterscheiden sich aber z. T. erheblich von B und C. Die A-Versionen dürften die ursprünglicheren sein. Die Versionen B und C weichen ebenfalls stark voneinander ab. Die Tatsache, dass Samura gleich vier Versionen derselben Geschichte überliefert haben soll, macht stutzig. „It is difficult to find a plausible explanation for this.“³⁰⁵ Günther vermutet vielmehr, dass die vier Versionen auf den im Isnād erwähnten Abū Raġā zurückzuführen sind, der als *Common Link* und damit als tatsächlicher Urheber der Geschichte in Frage kommen dürfte. Entweder hat er sie selbst in vier Varianten an jeweils unterschiedliche Zuhörergruppen weitergegeben, oder andere, spätere Überlieferer haben seine Geschichte unterschiedlich tradiert. Jedenfalls zeigen die vier Versionen zum einen, dass ein und dieselbe Geschichte durch den Prozess der Überlieferung immer wieder verändert wurde, und zwar ungeachtet der einwandfreien *Isnāde*, und zum andern zeigen sie uns, dass diese Fluidität der Überlieferungen erst zu Ende kam, als die Geschichten schriftlich fixiert und in al-Bucharis bzw. Ibn Ḥanbals Hadithsammlungen aufgenommen wurden. Das Beispiel zeigt auch, dass es zur Veränderung dieser Hadithe keiner unterschiedlichen Überlieferungswege bedurfte, sondern dass solche Veränderungen durchaus auch auf einem einzelnen Überlieferungsweg vorkamen. „It is obvious“, schlussfolgert Günther, „that transformation and elaboration of a *ḥadīth* does

303 Speight: „Oral Traditions“, in: Shah: *The Ḥadīth*, a. a. O., S. 76.

304 Sebastian Günther: „Fictional Narration and Imagination within an Authoritative Framework. Towards a new understanding of Ḥadīth“, in: Shah: *The Ḥadīth*, a. a. O., S. 51ff.; = dsgl. in: Stefan Leder (Hg.): *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic literature*, Harrasowitz Verlag: Wiesbaden 1998, S. 433-471.

305 Ebd., S. 56.

not necessarily depend on different ways of transmission; it can be transformed instead even on only one path of transmission.“³⁰⁶

Derartige Veränderungen – auch das halte ich für wichtig anzuerkennen – sind nicht das Ergebnis willentlicher Fälschung oder absichtlicher Verdrehung:

Based on this evidence I have found practically no sign of careless or deceptive practices in the variant texts ... It seems likely that transmitters of *ḥadīth* were motivated by a concern to clothe the prophetic dicta in effective rhetorical dress to enhance their religious significance. In doing so they participated in the age-old Middle Eastern literary and rhetorical tradition of preserving in carefully crafted, concise texts, either oral or written, the sayings and actions of famous people.³⁰⁷

Die Indikatoren der Formalität und die zahlreichen Beispiele von Varianten derselben Geschichte sprechen dafür, dass sich die Hadithe vor ihrer Verschriftlichung in einem längeren oralen Prozess entwickelt haben, wobei die Sprache immer mehr veredelt und formalisiert wurde, so dass sie sich schließlich deutlich von der Umgangssprache unterschied. So konnte der Philologe Abū ‘Ubaid al-Harāwī (†838/224 A.H.) sagen: „People of *ḥadīth* have one language, and the people of ‘*arabiyya* (Arabic) have another. The language of the ‘*arabiyya* is the standard. But it is inevitable that the language of *ḥadīth* be cultivated because of its oral transmission.“³⁰⁸

Sebastian Günther unterscheidet übrigens noch zwischen der Information, welche die Hadithe transportieren, und der Art und Weise, wie diese Informationen präsentiert werden. „Not only do these texts provide knowledge, but they are in themselves aesthetic and can be enjoyed in a way one enjoys (other) fine literature.“³⁰⁹

Ich möchte diese Beobachtung noch dahingehend ergänzen und erweitern, dass ich von der *Botschaft* der Hadithe und dem tragenden *Gerüst* dieser Botschaften spreche. Die Botschaften waren das, was beim Zuhörer als zu lernende Lektion ankommen sollte, um deren Denken und Handeln zu beeinflussen. Das Gerüst dieser Botschaften waren die Erzählungen, die Struktur der Darstellung bzw. der Spannungsbogen mit seinen ausschmückenden und notfalls hinzugedichteten Einzelheiten, mit deren Hilfe der Erzähler die Aufmerksamkeit seiner Zuhörerschaft zu gewinnen suchte. Insofern lag den Haditherzählern in erster Linie an der Botschaft, die den eigentlichen Zweck und Sinn der Hadithe ausmachte, während die erzählerischen Elemente durchaus fiktiven Ursprungs sein konnten, zumal die Frage der Historizität und Fiktionalität keine altertümliche war, sondern erst eine neuzeitliche Frage darstellt. Erst wir Menschen der Moderne haben es gelernt, überlieferte Dinge zu hinterfragen und auf ihre Historizität hin zu überprüfen.

306 Ebd.

307 Speight: „A Look at Variant Readings in the Ḥadīth“, in: Shah: *The Ḥadīth*, a. a. O., S. 85.

308 Al-Khaṭīb al-Baghdādī: *Kitāb al-Kifāya fī ‘Ilm al-Riwāya*, Dār al-Kutub al-Ḥadītha: Kairo (kein Datum), S. 280; zitiert nach R. Marston Speight: „A Look at Variant Readings“, in: Shah: *The Ḥadīth*, a. a. O., S. 86.

309 Günther: „Modern Literary Theory“, in: Shah: *The Ḥadīth*, a. a. O., S. 32.

Die islamischen Traditionen unterliegen, da sie das Ergebnis eines langen oralen Überlieferungsprozesses sind, den Mechanismen der *oral theory* mit all ihren typischen Elementen der Strukturierung und Formalisierung, der Spontaneität und der fortwährenden Anpassungen, also Veränderungen, die nicht in böswilliger Absicht, sondern aus dem Wunsch heraus vorgenommen wurden, die tradierten Berichte einerseits in ihrer Ursprünglichkeit zu bewahren und andererseits in möglichst ansprechender und anschaulicher Weise zu vermitteln. Um die Spannung des Erzählens zu erhöhen und die Botschaft ankommen zu lassen, wurden Geschichten mit konkreten Einzelheiten angereichert. Dass dabei fiktive Details eingebaut und ausgebaut wurden, ist zu erwarten, ja geradezu selbstverständlich und keineswegs als Ausnahme zu betrachten.

j Schlussfolgerungen

Um aus dem bisher Gesagten sinnvolle und zeitgemäße Schlussfolgerungen zu ziehen, möchte ich zunächst versuchen, einige grundlegende Fakten zur Hadithüberlieferung aufzuzählen, die selbst unter konservativen islamischen Hadith-Gelehrten unstrittig sind:

1. Es entstanden im Laufe des frühen Islams hunderttausende von Hadithen, von denen die allermeisten nach übereinstimmender Meinung erfunden und gefälscht wurden.
2. Über diejenigen Hadithe, die als echt und authentisch gelten dürfen, herrschte auch unter traditionellen Hadith-Gelehrten nicht immer Einigkeit, da sie sich entweder über die Kriterien uneins waren oder über die Anwendung solcher Kriterien.
3. Bei den Kriterien zur Festlegung echter, authentischer Hadithe setzten sich in der islamischen Hadithwissenschaft vor allem jene Methoden durch, die sich mit den Gewährsmännerketten (*isnād*) befassten, ganz nach dem Motto: Ist der *Isnād* vertrauenswürdig, ist das *Hadith* vertrauenswürdig. Insofern spielten moderne historisch-kritische und literarkritische Betrachtungen der Hadith-Inhalte (*matn*) bei den traditionellen Hadith-Gelehrten kaum eine Rolle.
4. Es herrscht Einigkeit darüber, dass Gewährsmännerketten auf ihre Vertrauenswürdigkeit hin untersucht werden mussten: Es musste etwa gesichert sein, dass sich Tradenten auch tatsächlich kannten, wenn der Isnād sie so auswies, dass einer sein Hadith an den andern weitergegeben habe. Auch unterschied man zuverlässige Gewährsmänner von unzuverlässigen Gewährsmännern.
5. Die Rolle der Hadithe als Grundlage für die *Sunna* war in der frühen Zeit (zumindest bis Muḥammad ibn aš-Šāfi'ī) noch sehr umstritten, gab es doch widerstreitende islamische Denkschulen, auf der einen Seite die Traditionsschulen (vor allem in Medina?) und auf der anderen Seite die Vernunftschulen (etwa in Basra und Kufa).
6. Dass sich die Hadithe als Grundlage für die *Sunna* durchsetzten, verdanken sie vor allem der von aš-Šāfi'ī artikulierten Lehre von der Doppelten Offenbarung (*Qur'ān*

und *Ḥadīṭ*), die sich in weiten Teilen des Islams gegen die Vernunftschulen durchsetzte und sich bis heute weitgehend erhalten und durchgehalten hat.

7. Die kanonisierten Hadithsammlungen (von al-Buchari und Muslim oder „die sechs Bücher“), obwohl sie sich großer allgemeiner Popularität und Anerkennung erfreuten, waren zu ihrer Zeit durchaus umstritten und sind es teilweise bis heute. Kritik richtete sich z. T. gegen die angewandten Kriterien, z. T. gegen die merkwürdigen Inhalte einiger kanonisierten Hadithe, aber auch ganz grundsätzlich gegen die Autorität, die ihnen als Offenbarung und als Grundlage der *Sunna* zugesprochen wurde.

Das sind einige der Tatsachen, über die es kaum Uneinigkeit gibt. Gleichwohl bestehen gerade zwischen Islamgelehrten und westlichen Orientalisten durchaus noch einige weitere wesentliche Deutungsunterschiede, die es zu diskutieren gilt. Dabei soll hier aber nicht der Eindruck erweckt werden, die beiden Lager seien in sich jeweils völlig homogen; das ist natürlich nicht der Fall: Sowohl unter den islamischen Gelehrten als auch unter westlichen Forschern gibt es jeweils konservative und radikal-kritische Wissenschaftler.

Aber es gibt zwischen beiden Lagern grundsätzlich unterschiedliche Vorverständnisse, die zunächst einmal anerkannt werden müssen. Ein Unterschied ist, dass muslimische Hadīth-Gelehrte sich vor allem mit den *Isnāden* befasst haben, während westliche Orientalisten sich auch intensiv mit der *matn*, also den Hadithinhalten beschäftigen. Das hat u.a. damit zu tun, dass sich seit dem 19. Jh. nur im Westen die historisch-kritische Wissenschaft entwickelt und etabliert hat, die es westlichen Forschern erlaubt, Texte literarkritisch und quellenkritisch zu analysieren und auf diese Weise Rückschlüsse auf die Entstehung und Datierung dieser Texte zu erheben. Westliche Forscher haben sich zwar auch intensiv mit den *Isnāden* befasst, aber weniger als Garant für die Echtheit von Hadithen, denn vielmehr als zusätzliche Anhaltspunkte für die Entstehung und Datierung der Hadithe. Albrecht Noth (1937–1999), der sich mit den Unterschieden und Gemeinsamkeiten zwischen islamischen Gelehrten und Orientalisten befasst hat, sagt dazu:

Orientalist *ḥadīth* scholarship that begins with the assumption that fabricated or distorted Prophetic traditions are the rule rather than the exception has, of necessity, developed in a completely different direction ... the *isnād* in its function as means of authentication and possible source of information on the type of transmission becomes suspect ... The starting point for every essential observation and consideration must be the *matn*, and study of the *isnād* becomes a matter of only secondary importance.³¹⁰

310 Albrecht Noth: „Common Features of Muslim and Western Hadīth Criticism: Ibn al-Jawzī’s Categories of Ḥadīth Forgers“, in: Harald Motzki (Hg.): *Ḥadīth. Origins and Developments*, Ashgate Publishing: Aldershot/Burlington 2004, S. (309-316) 309; zuerst veröffentlicht als: „Gemeinsamkeiten muslimischer und orientalistischer Ḥadīth-Kritik: Ibn al-Gawzī’s Kategorien der Ḥadīth-Fälscher“, in: *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident*. Festschrift für Abdoljalil Falaturi zum 65. Geburtstag, Köln: 1991, S. 40-46.

Aber die Unterschiede zwischen östlichen und westlichen Hadith-Forschern sind wohl noch viel grundsätzlicher. Sie haben auch zu tun mit der inneren Haltung gegenüber traditioneller Autorität. Nahöstliche Muslime hegen tiefen Respekt vor orientalischer Tradition und Autorität, während westliche Forscher als Kinder der Neuzeit und der Aufklärung gelernt haben, viele Traditionen in Frage zu stellen und nur das anzuerkennen, was sich durch Nachprüfen und getestete Empirie bewährt hat. So kommt es, dass die Beweislast von islamischen Gelehrten anders verteilt wird als von modernen Orientalisten: „For Muslim *ḥadīth* scholars, it has to be proved that a *ḥadīth* is a forgery; for Orientalists, that it is genuine. The resulting methods of *ḥadīth* criticism are of necessity entirely different“, sagt Noth.³¹¹

Dahinter steht eine philosophisch-kulturelle Dichotomie, die Marco Schöller so beschreibt:

Verglichen mit der nach Verifikation strebenden abendländisch-christlichen Kultur dominiert in der islamischen Kultur der Falsifikationismus ... Schon in der Überlieferungswissenschaft suchte man nicht nach Kriterien, die eine Tradition glaubhaft, sondern nach denen, die sie *unglaubhaft* machten. Für wahr gehaltene Meinungen galten ‚bis zum Beweis des Gegenteils‘.³¹²

Die westliche Kultur ist von der Neuzeit geprägt, also dem Denken, das sich in der Renaissance, der Reformation und in der Wissenschaft von, u.a., Newton, Galilei und Kopernikus gezeigt hat: Es ist das empirische Denken, das im Wesentlichen nur das akzeptiert, was durch sorgfältige Untersuchungen nachgeprüft wurde und untermauert werden kann. Eine Autorität wird nur insofern als Informationsquelle und Richtschnur anerkannt, als die von dieser Autorität gelieferten Informationen auch empirisch belegt werden können. In vielen Teilen des Orients hingegen werden – wie im europäischen Mittelalter bis zu Neuzeit – Autoritäten solange nicht hinterfragt, solange sie nicht einer höheren oder glaubwürdigeren Autorität Platz machen müssen. Insofern scheint mir, dass die Art und Weise des Umgangs mit Hadithen auch eine Frage der kulturgeschichtlichen Auseinandersetzung ist und damit eine Frage des philosophischen und hermeneutischen Vorverständnisses. Ein typisches Beispiel für die neuzeitlich-kritische Denk- und Herangehensweise ist diese Warnung William Muirs, zitiert von Hadithforscher Harald Motzki:

Tradition cannot be received with too much caution, or exposed to too rigorous a criticism; ... no important statement should be accepted as securely proved by tradition alone, *unless there be some further ground of probability, analogy, collateral evidence in its favour*.³¹³

311 Noth: „Commen Features“, a. a. O., S. 310.

312 Schöller: „Lüge, Wahrheit und Dichtung im Islam“, a. a. O., S. 150.

313 William Muir: *The Life of Moḥammad*, John Grant: Edinburgh 1923, s. Ixviii; auch in: Harald Motzki: „Introduction“, in: Harald Motzki (Hg.): *Hadīth. Origins and Development*, Ashgate: Aldershot/Burlington 2004, s. xvi (Hervorhebung durch mich).

Islamische Volksfrömmigkeit und traditionelle Hadithgelehrsamkeit gehen im Gegensatz dazu davon aus, dass die Autorität der Tradition (der arabischen *Sunna*) nicht in Frage zu stellen ist, dass die islamische Überlieferung eng mit Muhammad verknüpft ist und dass Hadithe, die auf Muhammad zurückgeführt werden können, unzweifelhaft autoritativ sind. Die islamische Auffassung geht ferner davon aus, dass es neben vielen gefälschten Hadithen auf jeden Fall einen Kern echter Überlieferungen gibt, die von den sorgfältig entwickelten Kriterien der Hadith-Wissenschaftler auch tatsächlich herauskristallisiert werden können. Die Authentizität wird diesen echten Hadithen aufgrund der strengen Isnādkriterien zugeschrieben, entsprechend dem mehrfach zitierten Motto: Ist der *Isnād* echt, ist das *Hadith* echt. Wird die Authentizität solcher Hadithe auf diese Weise festgestellt – und Muslime vertrauen ihren Gelehrten darin, dass sie sie feststellen können –, so gelten sie als autoritativ für Recht und Leben.

Muslime können sich auch heute noch für diese traditionelle Auffassung entscheiden. Der Vorteil ist ein gesichertes Fundament für Glaubens- und Lebenspraxis. Aber der Preis für eine solche Entscheidung ist hoch: Man wird eine gehörige Portion Vertrauen investieren müssen in die Gelehrsamkeit der muslimischen Hadith-Kritiker, in die Zuverlässigkeit der von ihnen entwickelten Kriterien zur Authentifizierung der Hadithe, in die Echtheit der Gewährsmännerketten, in die Gewährsmänner selbst, in die Gefährten des Propheten und natürlich in den Propheten selbst und seine Aussprüche als autoritativer Offenbarungsquelle neben dem Koran. Wer dieses Vertrauen investiert und dabei bewusst auf moderne historisch-kritische Methoden und die Vorverständnisse der Neuzeit und Aufklärung verzichtet, muss gleichwohl wissen, dass dies für Nicht-Muslime nicht nachvollziehbar ist.

Traditionsgläubige Muslime werden die als echt (kanonisch) anerkannten Hadithe im Allgemeinen als verbindlich akzeptieren, selbst wenn deren Inhalte für einen modernen, kritisch denkenden Menschen zuweilen kaum zu goutieren sind, etwa wenn Muhammad in Mekka oder Medina das „Wehklagen zweier Menschen, die in ihren Gräbern bestraft wurden“, vernahm, die sich schwerer Vergehen schuldig gemacht hatten.³¹⁴ Oder wenn von Mose erzählt wird, der, um ein Bad zu nehmen, sein Kleid auf einen Stein legte, welcher dann mitsamt diesem Kleid einfach davonlief, so dass Mose ihm nackt hinterherlaufen musste, um sein Kleid zu retten. Hiob soll es passiert sein, dass ihm Heuschrecken aus purem Gold vom Himmel herab fielen.³¹⁵ Solche Begebenheiten befinden sich immerhin in der Hadithsammlung al-Bucharis, die aus Sicht der mittelalterlichen Hadithkritiker als Kanon zuverlässiger, glaubwürdiger und verbindlicher Hadithe anzusehen sind.

Eine moderne, neuzeitliche Hadithkritik wird sich dem gegenüber einen anderen Ansatz zu eigen machen: Sie wird zunächst zur Kenntnis nehmen, dass der Stellenwert, der den Hadithen als Rechtsgrundlage und Verhaltensrichtschnur beigemessen wird, ein innerhalb und außerhalb des Islams umstrittenes Phänomen ist, und zwar ein wohl nur im arabischen

314 Ferchl (Hg.): *Ṣaḥīḥ al-Buhārī: Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad*, a. a. O., S. 68.

315 Ebd., S. 76.

Raum entstandenes und auch nur dort anerkanntes Phänomen, das man kaum auf andere Kulturen übertragen kann und übertragen sollte.

Der Mensch der Moderne – Muslim oder Nicht-Muslim – dürfte auch die Stellung der Hadithe als Sekundäroffenbarung Gottes neben dem Koran grundsätzlich in Frage stellen. Zudem wird er angesichts der unsicheren Quellenlage erhebliche Zweifel daran hegen, ob die dem Propheten zugeschriebenen Hadithe tatsächlich auf Muhammad zurückgeführt werden können. Viele Hadithe – einschließlich der kanonisierten – geben aufgrund ihres merkwürdigen Inhalts aber auch aufgrund ihrer massenweisen Anhäufung reichlichen Anlass, sie für legendenhaft statt für historisch zu halten.

Aber Anlass zum Zweifeln geben auch die Gewährsmännerketten, die angeblich die Authentizität der Hadithe sicherstellen sollten. Gerade die perfekten *Isnāde* erscheinen dem modernen Betrachter suspekt, gibt es doch zahlreiche Belege nicht nur für gefälschte Inhalte, sondern auch für gefälschte *Isnāde*. Wer – aus welchen Gründen auch immer – Inhalte und *Isnāde* fälscht, wird sich auch nicht scheuen, sie möglichst perfekt zu fälschen. Je mehr sich die *Isnāde* als Gütekriterium für Hadithe durchsetzten, desto vollkommener präsentierten sie sich. Gehörten perfekte *Isnāde* nicht vielleicht auch zur vollendeten Darbietung des Erzählers, um beim Zuhörer Staunen und Verwunderung hervorzurufen?

Man wird auch die Frage aufwerfen dürfen, ob sich das Verhältnis zwischen Hadith und *Sunna* nicht genau umgekehrt verhält wie gemeinhin angenommen, nämlich so, dass nicht die Hadithe die Grundlage der *Sunna* waren, sondern die *Sunna* Grundlage der Hadithe, da doch die verschiedenen Rechtsschulen stets danach trachteten, ihre je eigenen Rechtsauffassungen durch die Erfindung (oder „Entdeckung“) von Hadithen zu untermauern, da sich in einer Hadith-orientierten Welt Rechtsauffassungen eben nur auf diese Weise effektiv durchsetzen ließen?

Und schließlich kann auch noch daran gezweifelt werden, ob es überhaupt irgendeinen authentischen, historischen und damit irgendwie verbindlichen Kern von echten Hadithen gibt. Eerik Dickenson meint dazu:

In the end, I think any estimation of the efficacy of hadith criticism as a means for authenticating hadith must turn on the question of whether there were any authentic hadith at all. If there were, it must be granted that the critics devised the best possible means for identifying them ... If, however, there never were any authentic hadith, the efforts of the critics were foredoomed to failure through no fault of their own.³¹⁶

Bei der Beantwortung der Frage nach einem Kern echter Hadithe steht freilich nicht nur die gesamte islamische Hadithgelehrsamkeit zur Disposition, sondern auch ein großer Teil der westlichen Islamwissenschaftler, die von einem solchen Kern echter Hadithe ausgingen, um darin Anhaltspunkte für eine frühe Islamgeschichte zu finden. Gibt es diesen historischen Kern in den Hadithen, so mag man ihm zumindest die vagen Umrisse einer islamischen Frühgeschichte entnehmen. Gibt es ihn jedoch nicht, stünden wir vor einer

316 Dickenson: *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism*, a. a. O., S. 125-126.

absolut desolaten Quellenlage und müssten sogar die Biographie Muhammads völlig neu durchleuchten.

Man sieht: Auch eine moderne, kritische Herangehensweise hat ihren hohen Preis: Nicht nur die ganze Hadithtradition als zweite Offenbarungsquelle des Islams neben dem Koran stünde auf dem Spiel, auch unser Wissen um die historischen Anfänge des Islams müsste neu auf den Prüfstand gestellt werden.

Von einem modernen historisch-kritischen Standpunkt ausgehend, wird man um folgende weitere Schlussfolgerungen kaum herum kommen:

1. Nicht nur die gefälschten, sondern auch die als „echt“ kanonisierten Hadithe enthalten sehr viel fiktives Material (siehe als weiteren Beleg dazu die Erläuterungen in Appendix I), so dass auch deren Glaubwürdigkeit in Frage steht. Die islamische Volksfrömmigkeit mag solche fiktiven Elemente im vertrauenden Glauben an die Gelehrsamkeit der islamischen Hadithkritiker und im Geiste des *Principle of Charity* in Kauf nehmen; dem modernen, historisch-kritischen Wissenschaftler ist diese unkritische Leichtgläubigkeit verwehrt.
2. Der Versuch, aus einem Ozean an meist erfundenen oder gefälschten Hadithen mittels der *Isnād*-Kritik die wenigen echten, authentischen herauszufiltern, muss vom historisch-kritischen Standpunkt aus als gescheitert betrachtet werden; denn weder die Erarbeitung von strengen *Isnād*-Kriterien noch deren Anwendung kann als erfolgreich betrachtet werden. Weder fehlerhafte *Isnāde* noch lückenlose *Isnāde* lassen sich vom Verdacht der Fälschung befreien.
3. Das Prinzip „Ist die Gewährsmännerkette okay, ist das Hadith okay“ kann so nicht aufrecht erhalten werden, da *auch und gerade* die *perfekten Isnāde* im Verdacht stehen, gefälscht zu sein; der Verdacht legt sich nahe, dass sie gefälscht wurden, um den Kriterien der Hadithkritik zu genügen und auf diese Weise Anerkennung zu gewinnen. Dass auch diese Hadithe gefälscht wurden, zeigt sich etwa darin, dass sie zu früheren Zeiten nicht in die einschlägigen Diskussionen einfließen, für die sie relevant gewesen wären, hätten sie zu diesem früheren Zeitpunkt bereits vorgelegen.
4. Auch der Versuch, mittels Personenkritik die charakterlich und mnemonisch integren Überlieferer von unzuverlässigen Tradenten zu scheiden, um erstere als Garanten für authentische Hadithe zu identifizieren, muss als gescheitert angesehen werden, da nach allem, was wir heute über orale Überlieferung wissen, die Verfälschung von Überlieferungen weniger mit der mangelnden Integrität und Erinnerungsfähigkeit als vielmehr mit dem fluiden mündlichen Überlieferungsprozess zu tun hat, dem sich auch integre Überlieferer nicht entziehen konnten. Auch wer Gutes beabsichtigt, glaubt an seine eigenen Geschichten. Orale Überlieferungen sind keine monolithischen Bollwerke, sondern fluide, zähflüssige Gebilde, die einer ständigen Umformung, Anpassung, Ausweitung, Formalisierung, Verschönerung und sonstiger Veränderung unterliegen.
5. Somit muss auch das Bemühen, den vermeintlich echten Kern von Hadithen als zweitem Offenbarungsweg zur verbindlichen Grundlage für die *Sunna* oder die islamische Rechtsprechung zu machen, als gescheitert betrachtet werden; denn ein so ungesichertes arabisches Überlieferungsmaterial zur allgemeinen religiösen und juristischen Verbind-

lichkeit zu erklären, wird man einem kundigen, modernen, aufgeklärten Menschen des 21. Jh.s – gleich ob Muslim oder Nicht-Muslim – nicht mehr plausibel machen können.

6. Auch der – selbst unter westlichen Orientalisten – zuweilen noch vorherrschende Optimismus, aus einem harten Kern von echten Hadithen eine gesicherte Grundlage für den Entwurf einer Frühgeschichte des Islams oder eines biographischen Umrisses der Gestalt Muhammads herauszufiltern, muss als fehlgeleitet betrachtet werden. Wohl kaum ein einziges über den Propheten überliefertes Detail kann Anspruch auf gesicherte Historizität erheben, scheinen die vermeintlich historischen Details doch allesamt nur Beiwerk zur Rechtfertigung von Rechtsauffassungen zu sein. Außerdem enthalten sogar die kanonisierten Hadithe zu viele textliche Fiktivitätssignale, als dass man wenigstens diese Hadithe für bare Münze nehmen könnte. (Ob als Alternativquellen für die islamische Frühgeschichte die frühen Biographien Muhammads und/oder der Koran in Frage kommen, bliebe noch zu untersuchen.)
7. Das alles gipfelt in der Feststellung, dass sich die Hadithüberlieferung – jedenfalls aus neuzeitlicher, modern-wissenschaftlicher Sicht – nicht als verbindliche Grundlage für islamische Jurisprudenz, religiöse Praxis, Theologie, Koranexegese oder Historie eignet, ganz zu schweigen von dem Anspruch, diese wacklige Quellenlage Nicht-Muslimen als verbindliche Rechtsgrundlage aufzunötigen. „Die Historie des Propheten löst sich im *ḥadīṭ* auf“, meint zu Recht Tilman Nagel.³¹⁷

Allerdings wäre – von einem historisch-kritischen Standpunkt aus – gleichwohl einzuräumen,

- a. dass einige Überlieferungen (ohne dass wir genau sagen könnten, welche) durchaus sehr alten Ursprungs (evtl. sogar aus vorislamischer Zeit) sein könnten, die aber vielleicht erst später Muhammad zugeschrieben wurden;
- b. dass einige Überlieferungen (ohne dass wir genau sagen könnten, welche) auch einen historischen Kern enthalten mögen, der entweder tatsächlich auf Muhammad oder auf eine andere historische Gestalt zurückgehen könnte;
- c. dass wir in der Tat (noch) von einer historischen Gestalt namens Muhammad ausgehen können, ohne welche die ganze Überlieferungstradition völlig undenkbar und unerklärbar bliebe, auch wenn wir uns der Einzelheiten wie Zeit, Ort und nähere Umstände seiner Biographie nicht (jedenfalls nicht auf der Basis der Hadithe) sicher sein können.

317 Tilman Nagel: *Allahs Liebling. Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammedglaubens*, R. Oldenbourg: München 2008, S. 23. Nagel meint mit diesem Satz aber vor allem, dass der historische Ereigniszusammenhang im Hadith kaum eine Rolle spielt, weil es den Hadith-Erzählern weder auf historische Zusammenhänge noch auf chronologische Einordnungen ankam, sondern einzig und allein auf vermeintliche Hinweise auf die Worte und Taten des Propheten, die für das muslimische Leben beispielgebend sind: „Das Erzählen in chronologischer Reihenfolge oder in Entwicklungssträngen wird durch das Interesse an einer nach Sachgebieten geordneten Darbietung des Stoffes überlagert.“ Ebd.

Soweit die Position, wie sie sich m.E. aus einer historisch-kritischen Sicht der Hadith-Forschung ergeben würde. Mit diesem Ansatz haben wir es freilich mit einer grundsätzlich anderen philosophisch-hermeneutischen Betrachtungsweise zu tun als beim traditionellen Verstehensrahmen. Die Denk- und Deutungsvoraussetzungen sind jeweils anders. Wir haben es dabei durchaus mit einem ideologischen *culture clash* zu tun, dessen wir uns erst einmal bewusst werden müssen, bevor wir uns auf die eine oder andere Seite schlagen.

Als Quellen für Muhammads Biographie werden im Allgemeinen fünf schriftliche Werke erwähnt: Neben dem Koran als jenem heiligen Buch, das auf Muhammad selbst zurückgeführt wird, und den Hadithen, deren große Zahl ein nahezu unerschöpfliches, aber auch höchst ungesichertes Reservoir an Muhammad-Geschichten bieten, gelten als ernst zu nehmende Hauptquellen: (1) die Prophetenbiographie (*sīra*) von Muḥammad Ibn Ishāq (ca. 704–767/68), wie sie uns durch Ibn Hišām (ʿAbd al-Malik ibn Hišām ibn Ayyūb al-Ḥimyarī, †829 oder 834) überliefert wurde; (2) das „Buch der Feldzüge“ (*Kitāb al-Mağāzī*) des Muḥammad ibn ʿUmar ibn Wāqid al-Wāqidī (747–823); (3) die Biographiensammlung des Abū ʿAbd Allāh Muḥammad Ibn Saʿd (784–844), einem Sekretär al-Wāqidīs; sowie (4) das Geschichtswerk von aṭ-Ṭabarī (839–923). Schon die Jahreszahlen zeigen, dass wir mit diesen Autoren bei rund 150 bis 250 Jahre nach Muhammads Tod liegen (insofern das traditionelle Todesdatum 632 als korrekt angenommen werden kann), was für historische Verhältnisse eine enorm lange Zeitspanne darstellt und viel Zeit für Ausschmückungen bietet. Zum Vergleich: Die Evangelien, die über Jesus von Nazareth berichten, wurden nach allgemeiner Auffassung ca. 40 bis 70 Jahre nach dem Tode Jesu geschrieben, wobei das jüngste Evangelium, Johannes (ca. 80–100 n. Chr.), bereits stark verklärende Züge offenbart. Es dürfte also nicht überraschen, wenn das sehr viel spätere biographische Material um Muhammad ebenfalls verklärende und ausschmückende Darstellungen enthalten sollte. Eine noch größere zeitliche Distanz dieser biographischen Werke müsste man allerdings annehmen, sollten sich die biographischen Daten Muhammads als ungesichert oder falsch herausstellen.

Ich werde mich aus Gründen der Begrenzung dieser Studie nur dem für die Muhammad-Vita frühesten und wichtigsten biographischen Werk, nämlich der *Sīra* Ibn Ishāqs, widmen. So sei hier auf die anderen Werke nur kurz eingegangen:¹

1 Ich bediene mich hierfür der kurzen Darstellung in: Hartmut Bobzin: *Mohammed*, C.H.Beck: München 2000, S. 43–49.

a Die anderen Quellen

In al-Wāqidīs „Feldzügen“ werden die kriegerischen Unternehmungen beschrieben, die Muhammad nach der Auswanderung nach Medina unternahm und die sich vor allem gegen Mekka richteten. Al-Wāqidī benutzt ältere Quellen, darunter die von Ibn Ishāq. Es gilt aber auch als erwiesen, dass al-Wāqidīs Aufzeichnungen weit über die Berichte Ibn Ishāqs hinausgehen und diese in vielen Fällen legendarisch ausschmücken. Al-Wāqidī ist auch an einer noch genaueren chronologischen Darstellung der Ereignisse interessiert, und seine Darstellung hat diejenige von Ibn Ishāq teilweise in ihrer Glaubwürdigkeit untergraben. Al-Wāqidī geht in seinem Werk auch auf zahlreiche Koranverse ein, die nach seiner Meinung Anspielungen auf die dargestellten Ereignisse enthalten.²

Ibn Sa'd beginnt seine Biographiensammlung mit einer umfangreichen Biographie Muhammads, „und dies ist die älteste, vollständig in ihrer ursprünglichen Form erhaltene Lebensbeschreibung des Propheten“.³ Darüber hinaus enthält sein Buch eine Sammlung von Biographien der Prophetengefährten (*ṣaḥāba*) und ihrer Nachfolger (*tābi'ūna*), aber auch zahlreiche offizielle Sendschreiben Muhammads (etwa an Kaiser Heraclius). Ibn Sa'ds Werk ist stark heilsgeschichtlich geprägt, „hat primär hagiographischen Charakter und kann daher für die Biographie des Propheten nur sehr bedingt herangezogen werden“.⁴

Das Geschichtswerk von Abū Ġa'far Muḥammad ibn Ġarīr ibn Yazīd aṭ-Ṭabarī „ist als Weltgeschichte angelegt“.⁵ Es beginnt mit der Schöpfung, durchstreift die Geschichte alttestamentlicher Könige und Propheten bis hin zu Jesus und enthält darüber hinaus Nachrichten über Persien und die Sasaniden, bevor es ausführlich über das Leben Muhammads berichtet. Dabei beruft sich aṭ-Ṭabarī häufig auf Ibn Ishāq (Ibn Hišām), und er berichtet sogar über Dinge, die Ibn Hišām später weggelassen hat. Am bekanntesten von diesen Auslassungen ist die Episode mit den sog. „Satanischen Versen“. Die Geschichte bezieht sich auf Sure 53, in der von den drei mekkanischen Göttinnen al-Lāt, al-'Uzzā und Manāt die Rede ist. Nach aṭ-Ṭabarī folgt auf die Erwähnung der Göttinnen noch dieses Verspaar:

*Das sind die hochfliegenden Vögel,
Angenommen wird deren Fürsprache.⁶*

Diese Verse fehlen im heutigen Koran. Sie werden als *satanisch* bezeichnet, zum einen weil sie ein aus späterer Sicht unzulässiges Zugeständnis Muhammads an die Polygamie der Mekkaner darstellen, und zum andern, weil sie – nach aṭ-Ṭabarī – Muhammad von Satan eingegeben wurden, bevor der Engel Gabriel Muhammad darüber aufklärt. Nach

2 Ebd., S. 46 f.

3 Ebd., S. 48.

4 Ebd., S. 49.

5 Ebd., S. 43.

6 Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr aṭ-Ṭabarī: *Ta'rīkh al-rusul wa-al-mulūk* (Annales), hg. M.J. de Goeje et al., 15 Vol., E. J. Brill: Leiden 1879–1901, III, S. 1192–1195.

Überzeugung einiger Islamexperten müssen sich diese Verse im ursprünglichen Koran befunden haben, bevor sie von späteren Redaktoren als anstößig entfernt worden seien.⁷

Die wichtigste Quelle für die Biographie Muhammads ist Ibn Ishāqs *Sīra*, mit der wir uns nachfolgend intensiver beschäftigen. Die Bedeutung der Vita Muhammads, wie sie uns in Ibn Ishāq Prophetenbiographie durch Ibn Hišām überliefert wurde, kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Ohne Ibn Ishāqs Werk stünden wir, vor allem was die chronologischen Details des Lebens Muhammads angeht, nahezu mit leeren Händen da. Auch zahlreiche Muhammadbiographien moderner Orientalisten fußen größtenteils auf der Sira. „Alle bisherigen Mohammed-Biographien sind Umarbeitungen von Ibn Ishāq“, meint jedenfalls Hans Jansen in seinem Buch *Mohammed. Eine Biographie*.⁸ Doch wie sieht es mit der Zuverlässigkeit des Materials aus, das Ibn Ishāq für seine Biographie verarbeitete? Was dürfen, was können wir als historisch authentisch begreifen und was müssten wir als unauthentisch verwerfen? Wir wollen uns hier zunächst mit Form und Überlieferungsgeschichte der *Sīra* befassen, dann mit der wissenschaftlichen Diskussion um Ibn Ishāq und seine historische Zuverlässigkeit beschäftigen und uns schließlich auch noch mit neueren Versuchen, einzelne Überlieferungen diachronisch (d.h. literarkritisch und überlieferungsgeschichtlich) zu untersuchen, auseinandersetzen.

b Form, Inhalt und Überlieferung der Sira

Innerhalb der arabisch-islamischen Literatur nimmt die *Sīra* Ibn Ishāqs (hernach nur noch I.I. genannt) eine Sonderstellung ein. „Sie ist das älteste Thema der arabischen Geschichtsschreibung“, meint Gernot Rotter, der die *Sīra* in gekürzter Form in Deutsch herausgab.⁹ Einerseits ist sie „sowohl inhaltlich als auch formalgeschichtlich eng mit dem Hadith (Nachrichten über Taten oder Aussprüche des Propheten und seiner Gefährten) verbunden“,¹⁰ andererseits hat I.I.’s Muhammadbiographie aufgrund zahlreicher Gedichte und Anekdoten „viele Berührungspunkte zur Schönen Literatur, dem Adab“. ¹¹ Gleichwohl ist die Erzählweise nicht, wie man erwarten könnte, von arabisch-blumiger Sprache gekennzeichnet, sondern durchaus nüchtern, „oft sogar spröde“, so Rotter. „Dass die Darstellung trotzdem oft sehr lebendig wirkt, verdankt sie ... dem ... Stilmittel der direkten Rede, die der Araber stets jeder anderen Art von Beschreibung vorzog.“¹²

7 Etwa William Montgomery Watt und Alfred Guillaume.

8 Hans Jansen: *Mohammed. Eine Biographie*, C.H.Beck: München 2008, S. 22.

9 Gernot Rotter: „Vorwort“, in: Ibn Ishāq: *Das Leben des Propheten*, Edition Erdmann, Spohr Verlag: Kanderndorf 1999, S. 14.

10 Ebd.

11 Ebd.

12 Ebd., S. 15.

Die *Sīra* I.I.'s war ursprünglich als vierteiliges Werk konzipiert. Der *erste* Teil befasste sich mit der Genealogie Muhammads, den Traditionen der vorislamischen Ära sowie mit der Kindheit und Jugend Muhammads. Der *zweite* Teil behandelte die Berufung Muhammads und sein Wirken in Mekka. Der *dritte* beschäftigte sich mit Muhammads Hidschra nach Medina, seinem Wirken dort, seinen Feldzügen sowie schließlich seiner Krankheit und seinem Tod. Der *vierte* Teil beschrieb die Zeit der Kalifen bis hin zu I.I.'s Gegenwart. Große Passagen des ersten Teils sind verloren gegangen, und vom vierten Teil sind uns nur wenige Zitate späterer Autoren überliefert. Dass uns vor allem die beiden mittleren Teile erhalten blieben, verdanken wir Ibn Hišām¹³, dem in Basra geborenen und in al-Fuṣṭāṭ gestorbenen Gelehrten, der das Material von al-Bakkā'ī, einem Schüler I.I.s, empfangen haben soll und es in jene Form goss, in der wir es heute vorfinden. Wir haben also, wie allgemein bekannt ist, nicht das Originalwerk I.I.s vorliegen, sondern nur jene Version, wie sie uns Ibn Hišām überliefert hat.

Ibn Hišām versah seine Ausgabe des Werks I.I.s mit zahlreichen Ergänzungen und Erläuterungen und wies auch darauf hin, dass er auf solche Berichte verzichtete, „in denen der Prophet nicht erwähnt ist, über die es keine koranischen Offenbarungen gibt und die weder als Kommentar noch als Zeugnis für irgendetwas in diesem Buche dienen“.¹⁴ Auch einige von I.I. angeführte Gedichte, „die keinem Kenner der Poesie geläufig sind“, hat Ibn Hišām ausgelassen.¹⁵ „Und schließlich“, schreibt er, „werde ich solche Nachrichten nicht wiedergeben, über die zu sprechen entweder widerwärtig ist oder deren Erwähnung einige Leute verletzen würde oder deren Überlieferung mir Bakkā'ī (der Vermittler des Textes) *als nicht gesichert* angegeben hat.“¹⁶

Die letzte Bemerkung ist von besonderer Tragweite, deutet sie doch an, dass bereits dem I.I.-Schüler al-Bakkā'ī und dem Editor Ibn Hišām manche Überlieferungen I.I.'s keineswegs als authentisch erschienen, weshalb Ibn Hišām entsprechende Passagen ausließ, darunter etwa die kontroverse und anstößige Episode über die Satanischen Verse. „Alles andere“, schreibt Ibn Hišām, „werde ich, wenn Gott will, vollständig wiedergeben, soweit es sicher bekannt und überliefert ist.“¹⁷ Auch wenn Ibn Hišām allen Grund hatte, die *Sīra* I.I.s in hohem Ansehen zu halten und an nachfolgende Generationen weiterzugeben, muss festgehalten werden, dass er I.I. keineswegs den Status der Unfehlbarkeit zubilligte, sondern sich fast selbstverständlich anmaßte, dessen Werk (um es modern zu sagen) „historisch-kritisch“ zu durchleuchten und entsprechend zu kürzen.

Aufgrund von Zitaten bei anderen Autoren, die I.I.'s Text benutzt haben, können wir heute immerhin sagen, dass Ibn Hišām den Text I.I.'s bis auf die von ihm vorgenommenen Auslassungen fast vollständig und größtenteils unverändert übernommen hat, „sodass wir

13 Sein vollständiger Name lautete: 'Abd al-Malik ibn Hišām ibn Ayyūb al-Ḥimyarī Abū Muḥammad.

14 Rotter: *Ibn Ishaq*, a. a. O., S. 13.

15 Ebd.

16 Ebd (Hervorhebung durch mich).

17 Ebd.

mit Recht Ibn Ishāq als den Autor und Ibn Hishām lediglich als den Herausgeber des Buches bezeichnen können“, schreibt Gernot Rotter in seinem Vorwort. „Nur den Teil über die vorislamische Geschichte hat er extrem verkürzt, die eigentliche Vita des Propheten aber vollständig übernommen.“¹⁸

Aus unabhängigen Vergleichszitaten ergibt sich ferner, dass auch I.I. den überwiegenden Teil seines Materials „oft wörtlich von seinen Lehrern übernommen hat und somit die Berichte bereits im ersten islamischen Jahrhundert teils schriftlich, teils mündlich, in Umlauf waren“.¹⁹ So soll sein Lehrer Ibn Šihāb az-Zuhrī (†741–742/ 124 A.H.) bereits ein – heute verschollenes – Buch über die Schlachten des Propheten geschrieben haben, auf das I.I. zurückgreifen konnte. Eine noch frühere Quelle soll ‘Urwa az-Zubair (†712/13/94 A.H.) gewesen sein, von dem es heißt, dass er ein Großneffe der ersten Frau des Propheten war; von dem allerdings nicht bekannt ist, dass er selbst ein Buch verfasste.²⁰ Gleichwohl gilt ‘Urwa az-Zubair, nach A. Guillaume, als Begründer der islamischen Geschichtsschreibung.²¹

Aufgrund der Quellenlage gilt als relativ gesichert, dass I.I. den uns heute vorliegenden Text etwa um das Jahr 750 (also etwa 120 Jahre nach dem vermeintlichen Tod Muhammads) aufgeschrieben oder diktiert haben muss.²² Ibn Hišām dürfte seine Version der *Sīra* etwa um das Jahr 820 (200 A.H.) zusammengestellt haben.

Nach Gregor Schoeler dürfte es fast immer möglich sein, „aus einer bei einem späteren Autor (etwa aṭ-Ṭabarī, Ibn Hišām, al-‘Uṭāridī) erhaltenen ‚Überlieferung nach Ibn Ishāq‘ ... Ibn Ishāq’s zugrundeliegenden Text annähernd sinngemäß zu erschließen“.²³ Streckenweise lassen sich die I.I.-Texte oft wörtlich rekonstruieren, so Schoeler. Dies sei möglich aufgrund einer historisch-linguistischen (oder „diachronischen“) Analyse der überlieferten Lesarten der jeweiligen Tradition.

Nach Schoeler lässt sich auch zeigen, „dass ein analoges Verfahren in vielen Fällen auch für die – zumindest annähernd sinngemäße – Rekonstruktion historischer Traditionen des eine Generation vor Ibn Ishāq wirkenden az-Zuhrī (st. 124/742) ... angewendet werden kann“.²⁴ Mehr noch: Schoeler ist überzeugt, dass sich dieses Verfahren auch auf

18 Ebd.

19 Ebd., S. 14.

20 Alfred. Guillaume: „Introduction“, in: *The Life of Muhammad. A Translation of Ishāq’s Sīrat Rasūl Allāh*, with Introduction and Notes by A. Guillaume, Oxford University Press: Oxford 1955/1967, s. XIV.

21 Ebd.

22 Rotter: *Ibn Ishāq*, a. a. O., S. 14.

23 Gregor Schoeler: *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Walter de Gruyter: Berlin/New York 1996, S. 20.

24 Ebd., S. 20. In diesem Zusammenhang weist Schoeler (S. 20, Fußnote 95) darauf hin, dass er sich hier ausdrücklich gegen Joseph Schacht richtet, der meinte: „...it is impossible to regard the original stock of the Kitāb al-Maghāzī, consisting of traditions related by Mūsā on the authority of Zuhrī, as authentic statements by the latter“ (On Mūsā, S. 292); diese Feststellung sei „schlichtweg falsch“. Schoeler begründet dieses Urteil damit, „dass mindestens sieben auf az-Zuhrī ... zurückgeführte Traditionen im Berliner Fragment des Mūsā b. ‘Uqba (st. 141/758)

den ca. zwei Generationen früher wirkenden 'Urwa ibn az-Zubair (ca. 634/635 – 712/713) anwenden lässt:

Die 'Urwa zugeschriebenen Traditionen können insbesondere dann mit Sicherheit als ‚echt‘, d.h. tatsächlich auf ihn zurückgehend, erkannt (und sinngemäß annähernd erschlossen oder wiederhergestellt werden), wenn sowohl 'Urwa's Hauptschüler az-Zuhrī als auch sein Sohn Hišām (und/oder ein dritter Überlieferer) die betreffende 'Urwa-Überlieferung unabhängig voneinander weitergegeben haben. Dies ist bei einem erheblichen Teil der das 'Urwa-Korpus bildenden Traditionen der Fall.²⁵

Wenn also zahlreiche, von I.I. aufgegriffenen Traditionen mit großer Sicherheit auf 'Urwa ibn az-Zubair zurückgeführt werden können, so stimmt es nach Schoeler also nicht, „dass die magische Schwelle zum ersten Jahrhundert der Hiğra nicht überschritten werden kann“.²⁶

Wie aber verhält es sich mit 'Urwas Quellen? Woher hatte er seine Informationen? Und wie gelangten diese von ihm zu I.I.? Nach den Überlieferungen stammte 'Urwa aus einer vornehmen Familie. Sein Vater (az-Zubair ibn al-'Awwām) soll ein hervorragender Gefährte und Vetter Muhammads gewesen sein, der in der Kamelschlacht (ma'arakat al-ğamal) bei Basra (656/36 AH) fiel. Seine Mutter soll die Tochter des Kalifen Abū Bakr gewesen sein. Sein (etwa 30 Jahre älterer!) Bruder 'Abd Allāh (†692) soll sich 683 zum Kalifen in Mekka ausgerufen haben, konnte sich aber gegen die Herrschaft der Umayyaden nicht durchsetzen. Seine Tante mütterlicherseits soll Aischa (Ā'isha), die Lieblingsfrau des Propheten, gewesen sein. Von allen diesen soll er Informationen erhalten haben, weshalb er in der islamischen Tradition als hervorragende Autorität auf dem Gebiet der frühen Geschichte und der Prophetenvita gilt.

Allerdings haben wir es hier mit einem nicht zu unterschätzenden hermeneutischen Problem zu tun, das meist übersehen wird: Wenn es doch darum geht, die Echtheit der geschichtsträchtigen islamischen Traditionen sicherzustellen, und wenn 'Urwa als ein wichtiger Urheber dieser Traditionen auf seine Zuverlässigkeit hin überprüft werden soll, so kommt es m.E. einem gefährlichen Zirkelschluss gleich, wenn diese Zuverlässigkeit mit seiner verwandtschaftlichen Nähe zu Muhammads Familie untermauert wird; denn diese verwandtschaftliche Nähe ergibt sich ja erst, wenn wir die diesbezüglichen – aber eben noch in Frage stehenden – Überlieferungen für bare Münze nehmen. Die zur Disposition stehende Zuverlässigkeit der Traditionen I.I.s würde also mittels einer – auf Tradition fußenden – Zuverlässigkeit durch biographische Nähe des Überlieferers 'Urwa zu Muhammad und dessen Gefährten begründet. Die Authentizität der Tradition wird somit untermauert durch die Überlieferung 'Urwas, dessen Authentizität wiederum nur durch die – leider in Frage stehende – Tradition gerechtfertigt wird: Es ist ein blitzblanker *circulus vitiosus*.

... sich in einer anderen Überlieferung (Ma'mar az-Zuhrī) im Kitāb al-Magāzī des Muṣannaf von 'Abdarrazzāq wiederfinden“ (Schoeler, S. 20, Fußnote 95).

25 Ebd., S. 20.

26 Ebd., S. 21.

Könnten uns die *Isnāde* (Gewährsmänner- oder Überliefererketten) der 'Urwa-Traditionen weiterhelfen, die I.I. in vielen Fällen seinen Traditionen voransetzt? Dazu Gregor Schoeler:

Es ist gar nicht selten, dass der Isnād in 'Urwa-Traditionen bei diesem abbricht; sehr oft – in zwei Drittel aller Fälle – geht er weiter zur Prophetengattin 'A'īša, 'Urwa's Tante, in anderen Fällen auch zu einem oder zwei (!) anderen Zeugen. Eine Kontrolle ist hier nicht mehr möglich, zumal da gelegentlich der Verdacht besteht, dass der Isnād in solchen Fällen ursprünglich bei 'Urwa stehen blieb und erst in späterer Zeit zu 'A'īša (oder einem anderen Gewährsmann) ‚aufgestockt‘ wurde. – So kommt es öfter vor, dass die Überliefererkette in Hišām b. 'Urwa's Version bei 'Urwa abbricht, in az-Zuhrī's Version dagegen bis auf 'A'īša weitergeführt wird.²⁷

Es ist also offenbar so, dass Traditionen, die 'Urwa zugeschrieben werden, in vielen Fällen (wenn auch nicht unbedingt in allen) tatsächlich auf ihn zurückgeführt werden können, dass aber keine Sicherheit darüber besteht, ob er seine Informationen von Gefährten Muhammads erhalten habe. Dort, wo die *Isnāde* auf Aischa (*Ā'īša*) oder andere Gefährten zurückgehen, stehen sie im Verdacht, nachträglich vorgeschaltet worden zu sein, um die Echtheit dieser Überlieferungen zu untermauern, einer Echtheit, die in späterer Zeit ja einzig und allein durch diese Rückführung auf Muhammads Gefährten oder gar Muhammad selbst anerkannt wurde.

Und so muss auch Schoeler zugeben, dass in der Überlieferung über den Urislam eine Lücke klafft „zwischen dem betreffenden Ereignis (sagen wir: im Jahre 10/632 oder einige Jahre früher) und 'Urwas Sammeltätigkeit (sagen wir: ab 50/670), wo 'Urwa etwa 25 Jahre alt war. *Diese Lücke betrifft mithin einen Zeitraum von ca. 40 – 50 Jahren und mehr.*“²⁸ Schon Rudi Paret hatte zuvor auf diese „Lücke“ hingewiesen.²⁹ Paret hatte auch bemerkt, dass 'Urwa in seinen Berichten an den Kalifen 'Abd al-Malik (reg. 685–705) keine älteren Gewährsmänner anführt. Das heißt zunächst nicht, dass es solche Tradenten oder Gewährsmänner nicht gegeben haben mag, von denen er sein Material empfangen hatte, wohl zeigt es, dass es zu jener frühen Zeit nicht nötig war, seine Überlieferungen durch eine bis auf den Propheten zurückführende Gewährsmännerkette zu legitimieren.³⁰ Der Verdacht legt sich allerdings nahe, dass die früheren Tradenten später hinzugefügt worden sein könnten.

Wir werden uns weiter unten noch näher mit dieser „Lücke“ und der sich aus ihr ergebenden Unsicherheit hinsichtlich des historischen Materials zu befassen haben. Zuvor wollen wir uns aber noch mit dem Prozess der Verschriftlichung der biographischen Überlieferung und der wissenschaftlichen Diskussion um die *Sīra* befassen:

27 Ebd.

28 Ebd. (Hervorhebung durch mich).

29 Rudi Paret: „Die Lücke in der Überlieferung über den Urislam“, in: *Westöstliche Abhandlungen*. R[udolf] Tschudi zum siebzigsten Geburtstag, hg. von F[ritz] Meier, Otto Harrasowitz: Wiesbaden 1954, S. 147–153, insbes. S. 150.

30 Ebd., S. 151.

c Verschriftlichung der *Sīra*-Überlieferung

Der Afrika-Ethnologe Jan M. Vansina (*1929) hat in seinem Werk *Oral Tradition as History* zwischen „mündlicher Geschichte“ (*oral history*) und „mündlicher Tradition“ (*oral tradition*) unterschieden.³¹ Nach seiner Definition ist *mündliche Geschichte* gekennzeichnet durch Augenzeugenberichte über zeitgenössische Ereignisse, die während der Lebenszeit der Berichterstatter passierten. *Mündliche Traditionen* sind Überlieferungen von Situationen, die nicht zeitgenössisch sind, sondern sich zeitlich *vor* der Lebenszeit der Berichterstatter ereignet hatten. Traditionen sind somit „Erinnerungen an Erinnerungen“. Historische Berichterstatter haben in der Regel Traditionen von erfahrenen Meistern gehört, aber auch eigene Recherchen angestellt, indem sie Augenzeugen befragten. Ibn Ishāq war ein solcher Berichterstatter. Doch hat er seine Traditionen nicht nur mündlich, sondern auch schriftlich weitergegeben, wenngleich wir seine Aufzeichnungen nur in jener Fassung vorliegen haben, die wir Ibn Hišām verdanken.

Den Prozess hin zur schriftlichen Fixierung der *Sīra* durch I.I. und Ibn Hišām hat Gregor Schoeler nachzuzeichnen versucht.³² Die Beschäftigung mit diesem Prozess ist bedeutsam, um das Werk I.I.s besser zu verstehen und auch seine Originalität besser würdigen zu können: Was hat I.I. von anderen übernommen? Was hat er als seinen eigenen Beitrag hinzugefügt? Um die Verschriftlichung der *Sīra*-Tradition zu beleuchten, müssen wir bei 'Urwa ibn az-Zubair ansetzen, auf den ein Großteil des von I.I. bearbeiteten Stoffes zurückgehen soll.

1 'Urwa ibn az-Zubair

'Urwa ibn az-Zubair ibn al-'Awwām (ca. 634/35 – ca. 712/13) gilt als einer der bedeutendsten Überlieferer des Islams. 'Urwa unterrichtete offenbar öffentlich wie im Familienkreis. „Von seinen Vorträgen heißt es, dass die Leute sich bei seinem Ḥadīṭ (in Scharen) zu versammeln pflegten ...“³³ Seine Söhne, die ihn bei diesen Veranstaltungen nicht mit Nachfragen stören durften, mussten seine Hadithe später wiederholen. Es war damals selbstverständlich, dass man solche Überlieferungen *auswendig* vortrug, zumal die arabische Schriftsprache gerade erst noch im Werden begriffen war. Dem gesprochenen Wort maß man ja eine größere Bedeutung bei als dem geschriebenen. „Indessen erwähnt die Überlieferung ausdrücklich, dass 'Urwa schriftliche Unterlagen zu seinen juristischen Ḥadīṭen und Rechtsmeinungen (*kutub fiqh*) besaß.“³⁴ Diese soll er aber bei der „Schlacht auf der Ḥarra“ (683) verbrannt

31 J[an M.] Vansina: *Oral Tradition as History*, East African Educational Publishers: Nairobi 1985, S. 12f und 160; den Hinweis verdanke ich Schoeler: *Charakter und Authentie*, S. 55.

32 Schoeler: *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 27-58.

33 Ebd., S. 29.

34 Ebd..

haben, was er später „sehr bereut haben will“.³⁵ Nach einer anderen Überlieferung soll er seine Aufzeichnungen ausgelöscht haben, weil er der Überzeugung war, „der Koran müsse das einzige Buch bleiben“.³⁶ Dies entspräche durchaus einer zu jener Zeit immer wieder anzutreffenden Auffassung, wonach Aufzeichnungen, die in erster Linie der Gedächtnisstütze dienten, „nach dem Auswendiglernen, spätestens aber bei dem Tode des Besitzers“ auszulöschen waren.³⁷ In einem Hadith heißt es: „Schreibt von mir nichts außer dem Koran; wenn aber einer etwas außer dem Koran von mir nachgeschrieben hat, so lösche er es aus.“³⁸

Nach Schoeler nimmt diese Ansicht „eine Mittelstellung ein zwischen zwei extremen Lehrmeinungen. Nach der einen darf außer dem Koran überhaupt kein (religiöses) ‚Wissen‘ (‘ilm) niedergeschrieben werden ... Nach der anderen extremen Lehrmeinung darf jegliches ‚Wissen‘ unbedenklich aufgeschrieben werden.“³⁹

Es ist aus meiner eigenen Sicht wahrscheinlich so, dass diese verschiedenen Lehrmeinungen unterschiedliche Phasen der Verschriftlichung repräsentieren. Anfangs war man – in einer überwiegend oralen Kultur – strikt gegen jede Verschriftlichung, der man (mit Ausnahme des Korans) keinen hohen Stellenwert beimaß, weil man nicht dem geschriebenen, sondern dem gesprochenen Wort höchstes Ansehen und unbedingte Autorität beimaß. Es galt das gesprochene Wort. Später, nachdem sich die Schriftsprache mehr und mehr durchzusetzen begonnen hatte, tolerierte man das Niederschreiben zum Zweck einer Gedächtnisstütze, solange man die Aufzeichnungen wieder vernichtete, sobald man den Stoff memoriert hatte. Noch später wurden Aufzeichnungen vollends akzeptiert, tradiert und gelesen; überlieferte Stoffe konnten anhand der schriftlichen Aufzeichnungen überprüft werden. Die orale Gesellschaft hatte sich sukzessive zur literalen Gesellschaft gewandelt.

Mir scheint, dass sich dieser allgemeine Wandel im Blick auf Wert und Gültigkeit von schriftlich fixierten Überlieferungen auch in ‘Urwas „späterer Reue“ niedergeschlagen hat – entweder als ‘Urwas tatsächliche Reue in fortgeschrittenem Alter oder als eine Reue, die ihm zu einem späteren Zeitpunkt erst zugeschrieben wurde (vielleicht von denen, die bedauerten, dass seine Aufzeichnungen verloren gingen). Ob er die Vernichtung seiner Aufzeichnungen wirklich bereut hat, dürfte ebenso wenig gesichert sein wie die Behauptungen, dass er seine Überlieferungen überhaupt aufzeichnete. Denn auch dies könnte ihm später zugeдichtet worden sein. „Nur ganz junge Quellen schreiben ‘Urwa ein *Kitāb al-Mağāzī* zu oder bezeichnen ihn als den ersten, der ein (systematisches) *Mağāzī*-Buch verfasst hat ...“⁴⁰ Ein von ‘Urwa selbst verfasstes Buch widerspräche, so Schoeler, „nicht nur den Vorstellungen europäischer Wissenschaft vom Tempo der Entwicklung des ara-

35 Ebd., S. 30.

36 Ebd.

37 Ebd.

38 Al-Ḥaṭīb al-Bağḍādī: *Taqyīd*, S. 29-32, zitiert nach Gregor Schoeler: *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 30.

39 Schoeler: *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 30.

40 Ibn Kaṭīr 9/101; Ḥāğğī Ḥalīfa 2/1747; siehe Schoeler: *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 31.

bischen Schrifttums, sondern auch der herrschenden einheimischen Überlieferung ...“⁴¹ Dass ‘Urwa trotzdem zum Verfasser eines *Kitāb al-Mağāzī* gemacht wurde, lässt sich, nach Schoeler, dadurch leicht erklären, dass seine Schüler seine Überlieferungen aufzeichneten und als *Kutub Mağāzī (li-) ‘Urwa ibn az-Zubair* kolportierten. (Solche nachträglichen Aufzeichnungen durch die Schüler eines berühmten Lehrmeisters hat es in der Geschichte immer wieder gegeben. Ein bekanntes modernes Beispiel dafür sind die Vorlesungen von Richard Phillips Feynman (1918–1988), einem der bekanntesten und fähigsten Physiker und Nobelpreisträger (1965) des 20. Jh.s, dessen anschauliches Kursmaterial (er hielt seinen Einführungskurs in die Physik nur ein einziges Mal) von Studenten und anderen Physikern aufgezeichnet und als *The Feynman Lectures on Physics* I-III herausgegeben wurden (und als *Feynman Vorlesungen über Physik* auch auf Deutsch erschienen sind).

Auch wenn ‘Urwa tatsächlich selbst Aufzeichnungen gemacht haben sollte, würden diese nur einen vergleichsweise geringen Teil der Sira I.I.s ausmachen. „Selbst wenn man davon ausginge, dass die Hälfte von ‘Urwa’s Werk verlorengegangen ist, so wäre sein ‚Buch‘ immer noch um drei Viertel kleiner gewesen als das Buch Ibn Ishāq’s“; so von Stülpnagel.⁴² Sollte er also doch selbst ein Werk *Kutub al-Mağāzī* verfasst haben, stellt sich die Frage, welcher Art dieses gewesen sein könnte und ob ‘Urwa schon ein ausgeprägtes Interesse an einer Chronologie hatte. Nach allem, was wir über orale Gesellschaften wissen, ist das Bewusstsein und Interesse an Chronologien noch kaum vorhanden. Nicht „Geschichte“ wurde tradiert, sondern „Geschichten“. Und so wundert es nicht, wenn auch Schoeler im Hinblick auf ‘Urwa zu der Einsicht kommt: „Eine einigermaßen konsequente chronologische Ordnung ist unwahrscheinlich.“⁴³ Zwar gibt es bei ‘Urwa einige grobe zeitliche Einordnungen (wie „Freitag, 16. oder 17. Ramadan“ oder „etwa sechs Monate nach dem Schlag gegen die *Banū n-Naḍīr*“), aber keine Jahresangaben. Ein chronologisches (Geschichts-) Verständnis scheint nicht vorhanden gewesen zu sein.

Ob ‘Urwa, wie die Tradition verschiedentlich zu behaupten scheint, in einem verwandtschaftlichen Verhältnis zu Aischa (*‘Ā’iṣā*) und anderen Mitgliedern der Familie Muhammads stand, oder ob er nur ein bekannter Geschichtenerzähler war, hängt – wie oben schon ausgeführt – von der Zuverlässigkeit ab, die wir diesen Überlieferungen zuzugestehen bereit sind. Insofern diese Authentizität aber in Frage steht und erst verifiziert (oder falsifiziert) werden soll, müssen auch ‘Urwas Verwandtschaftsverhältnisse Konjekturen (Mutmaßungen) bleiben.

41 Schoeler: *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 31.

42 J[oaachim Fritz Constantin]. von Stülpnagel: *‘Urwa Ibn az-Zubair. Sein Leben und seine Bedeutung als Quelle frühislamischer Überlieferung*, Diss. (masch.), Tübingen 1956, S. 115; zitiert nach Schoeler: *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 31.

43 Schoeler: *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 32.

2 Ibn Šihāb az-Zuhrī

ʿUrwa hatte offenbar zahlreiche Schüler, denen er seine Traditionen anvertraute. Der bedeutendste von ihnen war Ibn Šihāb az-Zuhrī (†741–742/124 A.H.). Az-Zuhrī studierte aber nicht nur bei ʿUrwa, sondern auch bei anderen Gelehrten. „Auch nicht-gelehrte Informationen, junge wie alte, pflegte er zu befragen, u. zw. nicht nur in den öffentlichen Versammlungen (*mağālis*), sondern auch in den Häusern der Anṣār in Medina.“⁴⁴

Die Nachrichten über az-Zuhrīs Verwendung der Schrift sind durchaus widersprüchlich, zeigen aber – im Vergleich mit ʿUrwa – eine deutlichere Tendenz hin zur tatsächlichen Verschriftlichung. Nach einem Bericht soll er auf eine Frage, ob er Aufzeichnungen mache, mit „nein“ geantwortet haben.⁴⁵ Dem gegenüber „heißt es aber mehrfach, dass az-Zuhrī beim Sammeln Überlieferungen massenhaft aufzuzeichnen pflegte, u. zw. ohne sie sogleich zu vernichten“.⁴⁶ Es heißt auch, az-Zuhrī habe stets Tafeln (*alwāḥ*) und Blätter (*ṣuḥuf*) bei sich getragen. Schoeler erklärt die gegensätzlichen Berichte so:

Der Widerspruch zwischen diesen Berichten löst sich dann bis zu einem gewissen Grade auf, wenn man annimmt, dass az-Zuhrī ursprünglich die zu seiner Zeit weit verbreitete Auffassung vertrat, Traditionen dürften gar nicht oder höchstens kurzfristig zum Auswendiglernen aufgeschrieben werden, dass er aber unter dem Zwang der Verhältnisse dem Gebrauch der Schrift nach und nach immer mehr Raum gegeben hat.⁴⁷

Offenbar hat az-Zuhrī Aufzeichnungen zunächst zum privaten, persönlichen Gebrauch gemacht (Kolleghefte/*munāwala*), die er dann aber hin und wieder auf Begehren seiner Schüler doch aus der Hand gab.

Az-Zuhrī hat damit – bei einer immer größer werdenden Schülerzahl der Not gehorchend – eine Überlieferungsart (als erster?) angewandt, die theoretisch nie voll anerkannt war, praktisch aber immer eine große Rolle gespielt hat: die *munāwala*.⁴⁸

Der Druck, unter dem az-Zuhrī sich genötigt sah, seine Aufzeichnungen herauszugeben oder gar eigens anzufertigen, kam aber nicht nur von seinen Schülern, sondern auch von den Herrscherhäusern. Kalifen, Prinzen und andere Machthaber, die inzwischen des Lesens kundig waren, begehrten von ihm schriftliche Aufzeichnungen zu erhalten. Schoeler nennt dies den „Impuls des Hofes“. So sah sich az-Zuhrī zunehmend verpflichtet, das alte Tabu zu brechen, wonach es außer dem Koran kein weiteres Schriftwerk geben dürfe. Dieses noch gängige Tabu war aber auch der Grund, weshalb az-Zuhrī seine Aufzeichnungen offenbar immer wieder rechtfertigen musste. Eine seiner bekanntesten Rechtfertigungen

44 Ebd., S. 33.

45 Vgl. ebd.

46 Ebd.

47 Ebd., S. 34.

48 Ebd., S. 35.

war die Behauptung, die 'Umayyaden hätten ihn dazu gezwungen.⁴⁹ Jedenfalls wurde das Tabu immer mehr aufgeweicht, kam die Opposition gegen das Niederschreiben nach und nach zum Erliegen, bis sich das Verfassen von Büchern spätestens in der Generation nach az-Zuhrī mehr oder weniger durchgesetzt hatte.

Schüler az-Zuhrīs berichten übereinstimmend, ihr Meister habe zu Hause nur ein oder zwei Bücher in seinem Besitz gehabt. Andererseits sollen die Bücher, die er im Auftrag des Hofes geschrieben (bzw. seinen Schreibern diktiert) haben soll, „Kamellasten“ ausgemacht haben. Az-Zuhrī war offenbar nicht der einzige, der wenige Bücher besaß, aber viele verfasste bzw. aufschreiben ließ. „Berichte liegen vor über den basirischen Traditionarier und Theologen Sa'īd ibn Abī 'Arūba (†773/156 A.H.). Von ihm wird einerseits gesagt, dass er kein Buch besaß, vielmehr auswendig vortrug, andererseits, dass er einen Schreiber hatte, der seine Bücher schrieb.“⁵⁰ In Basra soll sich der Widerstand gegen das Niederschreiben von Traditionen noch länger gehalten haben als in Medina.⁵¹ In diesem Zusammenhang erinnert Schoeler noch einmal an die Maxime, dass solche Aufzeichnungen spätestens beim Tode des Besitzers zu vernichten waren.⁵² „Offenbar galt es den Gegnern des Niederschreibens – zu denen az-Zuhrī letztlich sein ganzes Leben lang zählte – als schlimmer, *selbst* (namentlich religiöse!) Bücher zu besitzen, und zu hinterlassen, als solche zu diktieren oder sonstwie herzustellen und sie dann anderen zu überlassen.“⁵³

Welcher Art waren die Überlieferungen, die az-Zuhrī weitergab? Nach Schoeler hat er sich mit der Tradition, dem Recht und der Geschichte, und hier besonders den *Mağāzī*, also den Feldzügen, beschäftigt.⁵⁴ Gleichwohl hat az-Zuhrī kein regelrechtes, wohlgeordnetes Geschichtsbuch geschrieben, wie es dann sein Schüler I.I. schuf. Es wird nicht mehr „als eine irgendwie geordnete Sammlung von historischen Ḥadīthen gewesen sein“.⁵⁵ Von einer systematischen chronologischen Einordnung im Stile I.I.s dürfte az-Zuhrī noch weit entfernt gewesen sein. Allerdings sollen sich die beiden Bücher (handschriftlichen Aufzeichnungen), die sich nach Auskunft seiner Schüler im Besitz az-Zuhrī befanden, insbesondere mit der Genealogie seiner Sippe befasst haben.⁵⁶ *Das legt nahe, dass es hier – in einer Übergangsphase von der oralen zur literalen Gesellschaft – zwar ein genealogisches Sippenbewusstsein gab, aber noch kein streng chronologisch orientiertes ethnisches Geschichtsbewusstsein.* Dieses hat sich – nach allem, was wir heute wissen – erst durch systematische schriftliche Aufzeichnungen herausgebildet, die es notwendig machten, chronologische Widersprüche zu harmonisieren und die festgehaltenen Ereignisse in ihrer historischen Abfolge zu datieren. Widersprüche, die beim oralen Erzählen nicht

49 Ebd., S. 36.

50 Ebd., S. 36 f.

51 Ebd., S. 37, Fußnote 78.

52 Ebd., S. 30 u. 36.

53 Ebd., S. 36.

54 Ebd., S. 37.

55 Ebd.

56 Ebd., S. 36.

offen zutage traten, ließen sich durch schriftlich tradierte Aufzeichnungen nicht länger ignorieren, sondern mussten vereinheitlicht, sinnvoll geordnet, folgerichtig in Beziehung gesetzt und widerspruchsfrei chronologisiert werden. Obwohl az-Zuhrī dies noch nicht zu leisten vermochte, „mag man mit A. Duri⁵⁷ feststellen, dass az-Zuhrī – über die Pionierleistung ‘Urwa’s noch hinausgehend –, den ersten definitiven Rahmen der *Sīra* schuf und ihre Linien klar zog, die dann später nur noch in Einzelheiten ausgearbeitet werden mussten.“⁵⁸

3 Muḥammad Ibn Ishāq (I.I.)

Muḥammad Ibn Ishāq (ca. 704–767/68) oder kurz Ibn Ishāq (I.I.) hat sich offenbar schon früh und intensiv mit der Biographie des Propheten beschäftigt. „Daneben hat er sich allerdings auch mit Fiqh, Tafsīr und Genealogie befasst und hierher gehörige Ḥadīṭe weitergegeben.“⁵⁹ Er hat von vielen Gelehrten gelernt und ihren Vorlesungen zugehört. Zu seinen Informanten zählten sein Vater Ishaq ibn Yasār und seine beiden Onkel. Er beruft sich aber nicht nur auf Gelehrte, sondern auch auf einfache Leute. „Er pflegte wegen seines Dranges und seiner Begierde nach Wissen (d.h. Traditionen) Höher-, Gleichgestellten und unter ihm Stehenden nachzuschreiben“, weiß Muḥammad ibn Hibbān al-Bustī (884–965) über ihn zu berichten.⁶⁰ Sein wichtigster Informant jedoch war Ibn Šihāb az-Zuhrī, der ihm die Überlieferungen ‘Urwa ibn az-Zubairs vermittelte. Aber auch Personen im Umfeld von az-Zuhrī’s Familie und ‘Urwa’s Familie (Söhne, Neffen und Großneffen) gehörten zu seinen Quellen. I.I. gab sich nicht mit dem zufrieden, was die Gelehrten seiner Zeit überliefert bekommen hatten, sondern stellte seine eigenen Ermittlungen an. „Ibn Ishāq hat also das Korpus der schon zu seiner Zeit im Kolleg überlieferten Traditionen noch durch eigene Nachforschungen ‚im Volk‘ erweitert.“⁶¹

Nach anfänglicher Scheu vor dem Niederschreiben von Traditionen (zu Zeiten ‘Urwa’s und dann teilweise noch zu Zeiten az-Zuhrī’s) hielten die Zeitgenossen I.I.s das Schreiben inzwischen für erlaubt, auch wenn die orale Überlieferung durch Vortragen und Vorlesen bzw. Zuhören weiterhin die Normalität darstellte – zumal es nur wenige gegeben haben dürfte, die des Schreibens und Lesens kundig waren. Auch was (ab)geschrieben war, sollte man möglichst noch einmal aus dem Munde des Gelehrten hören. Lange Zeit war die Verschriftlichung der Überlieferung eine „Literatur der Schule für die Schule“.

57 A. A. Duri [‘Abd al-‘Azīz ad-Dūrī]: „Al-Zuhrī. A study on the beginning of the history writing in Islam“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* [BSOAS] 19 (1957), S. 1-12; und ders.: *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, ed. and transl. by L[awrance].I. Conrad u. mit einer Introduction von Fred M. Donner (Modern Classics in Near Eastern Studies – Princeton Legacy Library), Princeton University Press: Princeton 1983.

58 Schoeler: *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 37.

59 Ebd., S. 38.

60 Muḥammad Ibn Hibbān al-Bustī: *I. at-Tiqāt*, hrg. v. M. ‘Abdalmu‘id Hān u. a., I-IX, Haidarabad 1973–1983; hier 7/384; zitiert nach Schoeler, *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 39.

61 Schoeler: *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 38.

Das Besondere an dem Werk I.I.s war, dass sein Autor keine Einzeltraditionen aneinandergereiht hat, sondern eine zusammenhängende Erzählung geschaffen hat, mit verbindenden Bemerkungen und – wohl erstmalig – einer konsequenten chronologischen Ordnung. Auch hat er die Geschichte des Propheten in die Geschichte der göttlichen Offenbarung seit Beginn der Welt integriert und somit eine Art „Heilsgeschichte“ entworfen. Ibn Hibbān schrieb über ihn: „Er gehört zu den Menschen, die am besten zusammenhängende Geschichten verfassen konnten.“⁶² Und Josef Horovitz drückt es summarisch so aus:

Das Traditionsmaterial, das ihm von seinen Lehrern überliefert worden war und das er mit zahlreichen von ihm selbst gesammelten Feststellungen erweiterte, stellte Ibn Ishāq zu einer wohlgeordneten Darstellung des Lebens des Propheten zusammen.⁶³

Man könnte I.I. also mit Fug und Recht als den ersten arabischen Historiker bezeichnen, der nicht mehr, wie noch seine Vorgänger ein *hypomnēma*, also ein Kollegheft zum Zwecke der Gedächtnisstütze, sondern ein *syngamma*, also ein regelrechtes Buch, geschrieben hat. Zwar dürfte ihm dieses Buch auch immer wieder zum Vorlesen vor Schülern und anderen Interessierten gedient haben, aber gleichwohl hat er es offenbar auch – oder gar in erster Linie – zum Gebrauch des Hofes geschaffen, denn es ist überliefert, dass der Kalif al-Manṣūr (754–775/136–158 A.H.) ihm befohlen habe, „ein Buch zu verfassen von der Erschaffung Adams bis zum heutigen Tag“.⁶⁴ Ob I.I. schon vor dieser Auftragserteilung ein zusammenhängendes Geschichtswerk verfasst hat, kann nicht mit Sicherheit bestätigt oder ausgeschlossen werden.⁶⁵

Gregor Schoeler zitiert den Hadith-Kritiker Ibn ‘Adī (891–976/277–365 A.H.), der über die Wirkung schreibt, die I.I.s Sira bei Hofe erzielt haben soll:

Hätte Ibn Ishāq nur das eine Verdienst, die Herrscher von der Beschäftigung mit den unnützen Büchern abgebracht und sie zu der Beschäftigung mit den Kriegszügen des Propheten (*mağāzī rasūl Allāh*), seiner Sendung (*mab‘aṭ*) und mit dem Anfang der Schöpfung (*mbutada’*) hingeführt zu haben, dann wäre das (allein schon) ein Ruhmestitel für Ibn Ishāq, den als erster er errungen hat.⁶⁶

Man kann darüber spekulieren, was mit den in diesem Zitat erwähnten „unnützen Büchern“ am Kalifenhof gemeint sein könnte. Schoeler kommt zu dem Schluss, dass es sich dabei durchweg um nichtarabische Literatur gehandelt haben mag, also um Übersetzungen ins

62 Muḥammad Ibn Hibbān al-Bustī: *I. at-Tiqāt*, hrsg. v. M. ‘Abdalmu‘id Hān u.a., I-IX, Haidarabad 1973–1983; hier 7/383; zitiert nach Schoeler: *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 41.

63 Josef Horovitz: „The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors“, in: *Islamic Culture* 2 (1928), S. 181; zitiert nach Schoeler: *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 41.

64 Abū Bakr Aḥmad b. ‘Alī al-Hatīb al-Bağdādī: *Ta’rīh Bağdād*, 14 Bde., Beirut o.D., I/S. 220 f.; zitiert nach Schoeler: *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 42.

65 Schoeler: *Charakter und Authentie*, a. a. O., 43.

66 Abū Aḥmad ‘Abdallāh ibn ‘Adī: *al-Kāmil fī du‘afā’ ar-rigāl*, hg. von s. Zakkār, Dār al-Fikr: Beirut 1405/1985, VI, S. 112 = *Tahdīb* 9/39; zitiert nach Schoeler, S. 44.

Arabische von Werken persischer, griechischer und syrischer Autoren. Angesichts der Tatsache, dass Byzanz und Persien die ehemaligen vorherrschenden Großmächte darstellten und Syrisch (Aramäisch) neben Griechisch die *Lingua Franca* des Nahen Ostens war, während sich die arabische Schriftsprache gerade erst herauszubilden begann, dürfte es nicht verwundern, wenn es am Kalifenhof zahlreiche Schriftrollen (lat. *voluminis*) oder Buchcodices (lat. *librorum*)⁶⁷ persischer, griechischer und syrischer Herkunft gab, sei es, dass sie in den Originalsprachen gelesen wurden, sei es, dass sie – nun, da es eine arabische Schriftsprache gab – auch zunehmend ins Arabische übersetzt wurden. Das Begehren des ‘umayyadischen Kalifenhofes, in den eigenen Bibliotheken auch Werke über die arabische Geschichte aufzunehmen, die es bis dahin offenbar noch nicht gab, führte zum „Impuls des Hofes“ und damit zum Verfassen speziell für den Hof angefertigter Bücher. Zunächst holte man Gelehrte nur an den Hof, um sich ihre Vorträge anzuhören. „Später – von der Generation ‘Urwas an – hört man dann von Briefen mit Fragen, die Kalifen an Gelehrte richteten, und den entsprechenden Antwortschreiben der Gelehrten. Und abermals eine Generation später – zur Zeit az-Zuhrīs – ist zum ersten Mal von regelrechten Büchern und Sammlungen großen Stils die Rede, die Herrscher und ihre Gouverneure in Auftrag gaben.“⁶⁸

Zu den ‘umayyadischen Kalifen, die Interesse an arabischen Informationen über Muhammad hatten, zählte auch ‘Abd al-Malik (685–705/ 65–86 A.H., *646), der „aber lange Zeit ein Gegner solcher *Mağāzī*-Erzählungen gewesen sein“ soll.⁶⁹ Es wird berichtet, dass er ein *Ḥadīṭ al-mağāzī*, das er bei einem seiner Söhne sah, habe verbrennen lassen, weil er wohl die Auffassung vertrat, der Koran müsse das einzige (religiöse) Buch des Islams bleiben. Gleichwohl muss er wohl doch Interesse an den *Mağāzī* entwickelt haben, denn er hat ‘Urwa brieflich Fragen dazu gestellt, deren briefliche Antworten ‘Urwas uns überliefert sind. Diese Briefe, die bei von Stülpnagel in Übersetzung vorliegen,⁷⁰ gehören, nach Horovitz,⁷¹ zu den ältesten Denkmälern arabischer historischer Prosa, wenngleich sie uns aufgrund der Weiterüberlieferung vielleicht nicht mehr im exakten ursprünglichen Wortlaut zugänglich sind.

67 Im 7. Jh. beschreibt Erzbischof Ididor von Sevilla/ Spanien (560–636) den Unterschied zwischen Codices und Rollen wie folgt: „A codex is composed of many books (librorum); a book is of one scroll (voluminis). It is called codex by way of metaphor from the trunks (caudex) of trees or vines, as if it were a wooden stock, because it contains in itself a multitude of books, as it were of branches.“ Vgl. *Wikipedia*, s.v. „History of books“ (ohne Quellenangabe), Stand: 9. Jan. 2015.

68 Schoeler: *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 46.

69 Ebd., S. 47.

70 J[oa]chim Fritz Constantin] von Stülpnagel: *‘Urwa Ibn az-Zubair. Sein Leben und seine Bedeutung als Quelle frühislamischer Überlieferung*, Diss. (masch.), Tübingen 1956, 61 ff.

71 Josef Horovitz: „The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors“, in: *Islamic Culture* 1 (1927), S. 550.

4 Von Ibn Ishāq zu Ibn Hišām

Das Buch, das I.I. verfasste, war – wie viele Bücher jener Zeit – ein handschriftliches Einzelexemplar, geschrieben vermutlich auf Pergament (wohl nicht auf Papyrus). Als solches dürfte es im Besitz des Hofes gewesen sein oder aus Anlass von Vorlesungen in Gebrauch gekommen sein. I.I.s Schüler Yūnus ibn Bukair (†815/199 A.H.) gibt Auskunft darüber, wie I.I. ihm das Buch übermittelt hat:

Alles von Ibn Ishāq's Erzählung (*ḥadīṭ*) ist (auf ihn selbst) ‚gestützt‘ (*musnad*), denn er diktierte es mir (*amlāhu 'alaiya*) oder las es vor mir (*qara'ahū 'alaiya*) oder trug es mir (auswendig?) vor (*ḥaddaṭanī bihī*); was aber nicht ‚gestützt‘ ist, das wurde vor ihm (von einem Schüler) gelesen.⁷²

Einem anderen Schüler zufolge, dem Kufier Ziyād ibn 'Abd Allāh al-Bakkā'ī (†799/183 AH), soll I.I. sein Werk zweimal diktiert haben; al-Bakkā'ī soll, nach einem anderen Bericht, mit I.I. umhergezogen sein, bis er I.I.s Werk *Kitāb al-Mağāzī* vollständig gehört hatte. Schoeler dazu: „Der Überlieferungsweg Ibn Ishāq > al-Bakkā'ī ist deshalb besonders wichtig, weil der Redakteur Ibn Hišām seine gesamten Ibn Ishāq-Materialien von al-Bakkā'ī empfing.“⁷³ Ein weiterer Schüler soll die *Mağāzī* von I.I. zweimal gehört haben. Weil es nur so wenige Exemplare des Originals gab, darf es nicht wundern, wenn wir heute kein solches mehr verfügbar haben. Weder besitzen wir ein Originalexemplar noch liegt uns der Originaltext vor. Was wir haben ist die redaktionelle Bearbeitung Ibn Hišāms sowie verschiedene (teils von Ibn Hišām ausgelassene) Teile der *Mağāzī* anderer Überlieferer, wovon aṭ-Ṭabarī der bekannteste ist.

Während I.I.s Werk als *Kutub al-Mağāzī* („Bücher der Feldzüge“) bekannt ist, kennen wir Ibn Hišāms bearbeitete Version als *Kutub Sīrat rasūl Allāh* („Biographie-Bücher des Gesandten Gottes“). Obwohl auch Ibn Hišāms *Sīra* zunächst im Kollegbetrieb weitergegeben wurde, „können wir sicher sein, dass an Ibn Hišāms Text keine wesentlichen Änderungen mehr stattgefunden haben. Denn Ibn Hišām hatte einen ‚festen Text‘ hergestellt, der von nun an die Grundlage der Weiterüberlieferung bildete.“⁷⁴

In guten Handschriften wird dem Buch Ibn Hišāms ein Eröffnungsisnād vorangestellt, so dass das ganze Buch „gewissermaßen als eine einzige Tradition aufgefasst und mit einem Isnād versehen“ wird.⁷⁵ Um das Werk weiterzugeben, haben Schüler ihrem Meister ihre (mitgeschriebenen oder aus dem Gedächtnis verfassten) Aufzeichnungen vorgelesen, so dass der Meister sie korrigieren konnte. Dies geht aus verschiedenen Eröffnungsisnāden hervor.

72 Aḥmad b. 'Abdalğabbār al-'Uṭaridī: *as-Siyar*, s. „Muḥammad b. Ishāq“, *Kitāb. as-Siyar wal-mağāzī*, s. Zakkār: Beirut 1978, S. 23; zitiert nach Schoeler: *Character und Authentie*, a. a. O., S. 42.

73 Schoeler: *Character und Authentie*, a. a. O., S. 49.

74 Ebd., S. 51.

75 Ebd.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass es zu Zeiten ‘Urwa ibn az-Zubairs noch erhebliche Widerstände gegenüber schriftlichen Aufzeichnungen gab, die in der nachfolgenden Generation weitgehend abgebaut wurden. Ibn Šihāb az-Zuhrī musste seine Aufzeichnungen immer wieder rechtfertigen, was ihn jedoch nicht daran hinderte, entweder selbst Aufzeichnungen zu machen oder seinen Schülern zu diktieren. Bei I.I. schließlich waren schriftliche Manuskripte voll akzeptiert, obgleich die Vorlesungstradition weiterhin lebendig blieb, zumal es jeweils nur wenige handschriftliche Kopien gab. In der Theorie blieb die mündliche Weitergabe weiterhin das Ideal, doch in Wahrheit setzte sich die schriftliche Weitergabe als Medium der Überlieferung immer mehr durch. Regelrechte Bücher wurden durch den „Impuls des Hofes“ angeregt und angefertigt, und I.I.s *Kutub al-Mağāzī* dürfte das vorzüglichste Beispiel dafür sein. Sein Werk darf, aus meiner Sicht, auch als erste arabisch-islamische Historiographie gelten – und I.I. als erster Historiograph –, auch wenn damit noch keine Aussage über die Historizität der darin beschriebenen geschichtlichen Inhalte gemacht wird. Orientalische Geschichtsschreibung war – wie fast jede neuere Historiographie – stets einordnend, deutend, mit einer Absicht versehen und ideologisch gefärbt. Was den Geschichtsschreiber zum Historiker macht, ist weniger die Historizität dessen, was er beschreibt, als vielmehr sein Versuch, die Ereignisse chronologisch sinnvoll darzustellen, zu deuten und zu werten. Darum ist I.I.’s Werk nicht nur als Historiographie, sondern auch als Hagiographie, also als Heilsgeschichte, zu verstehen.

Welche Bedeutung ‘Urwa ibn az-Zubair als Quelle der Sira-Überlieferung hat, wird später noch einmal ausführlicher behandelt werden. Nunmehr ist es aber zunächst an der Zeit, uns einen kurzen Überblick über die wissenschaftliche Diskussion des vergangenen Jahrhunderts zu verschaffen:

d Die wissenschaftliche Diskussion zur Sira

Eine sehr nützliche Zusammenfassung des wissenschaftlichen Diskurses über die Echtheit der *Sira* findet sich in der Einleitung zu Gregor Schoelers *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, an der ich mich nachfolgend auch sehr eng orientiere.⁷⁶

Als frühe „Skeptiker“ hinsichtlich der Zuverlässigkeit der Vita gelten der Italiener Leone Caetani (1869–1935) und der Belgier Henri Lammens SJ (1862–1937), die sich teilweise auf Ignaz Goldziher (1850–1921) beriefen und die islamische Tradition nicht nur hinsichtlich ihrer juristischen, dogmatischen und exegetischen Echtheit in Frage stellten, sondern auch in Bezug auf ihre *historische* Zuverlässigkeit. Nach Lammens ist die *Sira*

76 Schoeler: *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 9ff.

das Produkt der biographischen Überlieferung (*Ḥadīṭ*) und der Koranexegeese (*Tafsīr*) und damit frei erfundenes Interpretationsmaterial zu koranischen Andeutungen.⁷⁷

Gegen diese sehr frühe skeptische Auffassung argumentierten Theodor Nöldeke (1836–1930) und Carl Heinrich Becker (1876–1933), die beide als „gemäßigte Befürworter der Brauchbarkeit der historischen Überlieferung“ gelten (Schoeler).⁷⁸ Sie hielten Caetani und Lammens vor, nur solches Material zu verwenden, das ihre Thesen stützte. „Nöldeke zeigte an konkreten Beispielen auf, dass Caetani und Lammens in vielen Fällen in ihrem Skeptizismus zu weit gegangen waren.“⁷⁹ Die Thesen Caetanis und Lammens haben „noch über die Jahrhundertmitte hinaus nachgewirkt“ (Schoeler⁸⁰) und mögen nicht nur Régis Blachère (1900–1973)⁸¹, sondern vielleicht auch Joseph Schacht beeinflusst haben, der zu einer ähnlich skeptischen Auffassung gegenüber der historischen Tradition kam.⁸² Schachts Untersuchungen zur islamischen Rechtsgelehrsamkeit brachten ihn dazu, seine Skepsis gegenüber der Authentizität des juristischen Überlieferungsmaterials auch auf das historische Material der *Sīra* zu übertragen.⁸³

Joseph Schacht will aufgezeigt haben, dass Überlieferungen, welche angeblich die Lehren von Muhammads Gefährten zum Ausdruck bringen, größtenteils fiktiv seien. Er platziert die Entstehung der meisten juristisch relevanten Traditionen in die erste Hälfte des 2. Jh.s A.H.⁸⁴ Er kommt auch zu dem Schluss, dass die Gewährsmännerketten (*isnād*) der Überlieferungen künstlich erfunden und verlängert wurden. Je besser die *Isnāde*, desto größer die Wahrscheinlichkeit ihrer nachträglichen Erdichtung. „Some of those *isnāds*, which the Muhammadan scholars esteem most highly are the result of widespread fabrications in the generation preceding Mālik.“⁸⁵ „The *isnāds* show a tendency to grow backwards and to claim higher and higher authority until they arrive at the Prophet.“⁸⁶ Allerdings hat Schacht auch beobachtet, dass es für *biographische* Überlieferungen keine oder nur schwache *Isnāde* gibt, so dass biographische Details noch schlechter belegt sind als andere Hadithe. Er sah darüber hinaus ein paralleles Anwachsen von Gewährsmännern und den historischen Traditionen.⁸⁷

77 Henri Lammens: „Qoran et Tradition. Comment fut composée la vie de Mahomet“, in: *Recherches des Sciences Religieuses* 1 (1910), S. 27–51.

78 Schoeler: *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 10.

79 Ebd..

80 Ebd.

81 Régis Blachère: *Le problème de Mahomet. Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam*, Presse universitaires de France: Paris 1952.

82 Siehe Schacht's Publikationen.

83 Joseph Schacht: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press: Oxford 1950, Reprint ACLS History E-Book.

84 Ebd., S. 176.

85 Ebd., S. 163.

86 Ebd., S. 5.

87 Ebd., S. 139.

Trotz dieser skeptischen Positionen blieb die gemäßigte Einstellung Nöldekes und Beckers in der Islamforschung bis in die siebziger Jahre des 20. Jh.s weitgehend bestimmend. Dies galt u.a. auch für Frants [Peder William Meyer] Buhl⁸⁸, W[illiam] Montgomery Watt⁸⁹ und Rudi Paret⁹⁰, die ohne diese gemäßigte Haltung ihre Muhammadbiographien vermutlich kaum hätten verfassen können, denn auch die *Sīra*- und Ibn Ishāq-Forschung der ersten Hälfte des 20. Jh.s war von einer gemäßigten Haltung gekennzeichnet. Dies gilt – nach Gregor Schoeler – für Josef Horowitz und Johann Wilhelm Fück ebenso wie für Alfred Guillaume, M. Watts und R. Paret.

In den siebziger und achtziger Jahren folgte dann eine weitere, ernsthafte Auseinandersetzung um die Echtheit der frühen historischen Überlieferung. Da war zum einen die Auseinandersetzung zwischen Albrecht Noth und Ursula Sezgin – sie ist mit Fuat Sezgin verheiratet – über Nachrichten bezüglich der frühen Kalifenzeit. Zum andern tauchten moderne Skeptiker wie John Wansbrough, Patricia Crone und Michael Cook auf. Sie mögen nicht gleich die gesamte Historizität Muhammads infrage gestellt haben, zweifelten aber doch immerhin einige wichtige Traditionen und Stationen seiner Biographie an.

Noth – er war der Sohn des Alttestamentlers Martin Noth (1902–1968) – griff die „Schulentheorie“ des Alttestamentlers und Orientalisten Julius Wellhausens auf, der die historisch-kritische Methode nicht nur radikal auf die Bibel, sondern auch auf die frühe arabische Überlieferung anwandte. Wellhausen hatte sich sowohl für das Alte Testament (1870) als auch für die Semitistik (1882) habilitiert, war zuerst Professor für Altes Testament und bekleidete später eine Professur für orientalische Sprachen. Er gehört zu den bedeutendsten und einflussreichsten Alttestamentlern. Nach Wellhausen gab es zwei große islamische Traditionsgruppen oder „Schulen“, die ihr je eigenes Überlieferungsmaterial pflegten, und zwar einerseits das der Mekkaner-Medinenser (oder Hiğāzer), mit Ibn Ishāq und al-Wāqidī als prominenten Vertretern, und andererseits das der Iraker mit Abū Miḥnaf und Saif ibn ‘Umar als bekanntesten Repräsentanten. Wellhausen gab der hiğazischen Schule prinzipiell den Vorzug vor der irakischen, die er als legendenhaft einstufte. Noth hingegen wollte nicht von Schulen sprechen, sondern ging lieber von Einzeltraditionen aus. Allerdings kommt auch er zu dem Ergebnis, dass die Traditionen auf ihrem langen Weg vom ursprünglichen Berichterstatte bis hin zum Kompilator

88 Frants [Peder William] Buhl: *Das Leben Mohammeds*. Deutsch von Hans Heinrich Schaefer, Quelle & Meyer: Leipzig 1930 / Quelle & Meyer: Heidelberg 21955. 31961 / Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 31961. = ders.: *Muhammeds Liv*. Med en Indledning om Forholdene i Arabien før Muhammeds Optræden, Gyldendalske Boghandels Forlag (F. Hegel): København 1903.

89 Montgomery Watt: *Muhammad at Mecca*, Clarendon Press: Oxford 1953; und ders.: *Muhammad at Medina*, Clarendon Press: Oxford 1956.

90 Rudi Paret: *Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten*, Urban Taschenbücher: Stuttgart/Berlin 1980.

einem „Verfälschungsprozess“ unterworfen worden seien.⁹¹ Die Verfälschungen⁹² erklären sich durch Zusammenfassungen, Systematisierungen, Erweiterungen, Kürzungen, falsche chronologische und sachliche Anordnungen, Auslassungen, Erfindungen und ähnliche Manipulationen.⁹³ Häufig sollen sich im Verlauf des Überlieferungsprozesses auch stereotyp wiederkehrende Erzählmotive (Topoi) eingestellt haben.⁹⁴ Andererseits stellt Noth auch fest, dass es nicht nur schlechte, sondern auch gute Traditionen gebe. Er will also nicht so weit gehen, die gesamte frühislamische historische Tradition als unzuverlässig und unbrauchbar abzutun. „A central argument of this book will continue to be that the tradition offers much material which, if in need of careful examination, is still of historical value for the early period.“⁹⁵

Nach Schoeler haben die Ideen Noths auf die nachfolgende Forschung einen erheblichen Einfluss ausgeübt, aber „merkwürdigerweise mehr auf englischschreibende Autoren als auf deutschschreibende“.⁹⁶

Gegen Noth argumentierte Ursula Sezgin, dass von einem Verfälschungsprozess keine Rede sein könne. Zwar sei der ursprüngliche Wahrheitsgehalt des überlieferten Materials nicht immer über alle Zweifel erhaben, aber weil die Texte nach einem System überliefert worden seien, „das Überlieferungstreue zur Bedingung machte“,⁹⁷ müsse man von einer solchen Überlieferungstreue durchaus ausgehen. Allerdings gibt sie dann doch zu, dass diese postulierte Überlieferungstreue nicht immer strikt eingehalten worden sei,⁹⁸ so dass ihre Kritik an Noth zu relativieren wäre.

Doch die Auseinandersetzung um die Echtheit des historischen Materials sollte jetzt erst richtig losgehen, und das mit zunehmender Heftigkeit. Skeptiker wie John Wansbrough⁹⁹

91 Vgl. Albrecht Noth: *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung*, Teil I: Themen und Formen, (Bonner Orientalistische Studien. N.s. Bd. 25), Bonn 1973, S. 12 ff.

92 Gregor Schoeler will nicht von „Verfälschungen“, sondern lieber von einem „Veränderungs- oder Umgestaltungsprozess“ sprechen, „da es sich meist nicht um bewusste Verfälschungen handelt“. Vgl. Schoeler: *Charakter und Authentie*, S. 11, Fußnote 36.

93 Noth: *Quellenkritische Studien*, a. a. O., S. 12f.

94 Ebd., S. 101ff.

95 Albrecht Noth: *The Early Arabic Historical Tradition. A Source-Critical Study*, Second Ed., in Collaboration with L.I. Conrad. (überarbeitete englische Übersetzung von Quellenkritische Studien), (Studies in late Antiquity and Early Islam, 3), Princeton 1994, S. 24.

96 Schoeler: *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 12.

97 Ursula Sezgin: *Abu Miḥnaf. Ein Beitrag zur Historiographie der umayyadischen Zeit*, Brill: Leiden 1971, S. 94.

98 Ebd.

99 John Wansbrough: *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford University Press: Oxford 1977; und ders.: *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford University Press: Oxford 1978.

sowie Patricia Crone und Michael Cook¹⁰⁰ gelangten zu der Überzeugung, größere Teile der frühislamischen Tradition verwerfen zu müssen. Wansbrough verwirft (in *Quranic Studies*) sogar die islamische Tradition über die Redaktion des Korantextes; Crone hält die muslimische Tradition für unrealistisch, voller Widersprüche, Ungereimtheiten und Anomalien¹⁰¹ und glaubt dies an vielen konkreten Beispielen belegen zu können. Cook meint, es gebe keine objektiven Echtheitskriterien.¹⁰² „Beide Forscher betonen immer wieder, um die historische Wahrheit zu erkennen, bleibe nur der Weg, auf Belege, die außerhalb der islamischen Tradition stehen (archäologisches Material; nicht-muslimische Quellen) zurückzugreifen.“¹⁰³

Den Argumenten von Wansbrough, Cook und Crone versuchte William Montgomery Watt seine gemäßigten Theorien entgegen zu halten. Schon in seinem frühen Aufsatz „The Materials Used by Ibn Ishāq“¹⁰⁴ von 1962 unternahm er einen ersten Versuch, die Historizität der *Sira* Ibn Ishāqs zu untermauern. 1983 bekräftigte er seine Position in einem Vortrag mit dem Titel „The Reliability of Ibn-Ishāq’s Sources“, diesmal unter Bezugnahme auf „die jüngsten Angriffe auf die Glaubwürdigkeit des gesamten Quellenkorpus für die frühe Geschichte des Islams“.¹⁰⁵

Nach Watt gibt es ein „Grundgerüst“ der *Sira*, das er auch als „Mağāzī-Material“ bezeichnet. Darin würden die Feldzüge aufgeführt, deren Anführer, die Zahl der Teilnehmer, das ungefähre Datum, die Hauptzüge der Schlachten und natürlich die Ergebnisse derselben. Dieses Grundgerüst liege der *Sira* Ibn Ishāqs zugrunde und liefere auch den chronologischen Rahmen. Weil diese Berichte zum Allgemeingut gehörten und von den Arabern allgemein akzeptiert und als glaubhaft tradiert wurden, habe Ibn Ishāq darauf verzichtet, sie mit *Isnāden* auszustatten. Von diesem Material scharf zu unterscheiden seien hingegen die Anekdoten über weniger wichtige Einzelheiten, die Ibn Ishāq in das Grundgerüst eingefügt habe und die stets mit *Isnād* versehen seien. Diese Anekdoten oder Hadithe seien möglicherweise oft unecht, aber von den Autoren der großen Muhammadbiographien habe kaum jemand großen Gebrauch von ihnen gemacht. „Der Hauptfehler von Lammens und Becker – und neuerdings von Cook und Crone – sei es eben gewesen,

100 Patricia Crone: *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge University Press: Cambridge 1980; Michael Cook: *Muhammad*, Oxford University Press: Oxford 1983; ders.: *Early Muslim Dogma. A source-critical study*, Cambridge University Press: Cambridge 1981; Crone und Cook zusammen: *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge University Press: Cambridge 1977.

101 Crone: *Slaves on Horses*, a. a. O., S. 11ff.

102 Cook: *Early Muslim Dogma*, a. a. O. S. 156.

103 Schoeler: *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 14.

104 Montgomery Watt: „The Materials Used by Ibn Ishāq“, in: B. Lewis and P.M. Holt (Hg): *Historians of the Middle East*, Oxford University Press: London 1962/64, S. 23-34.

105 Montgomery Watt: „The Reliability of Ibn-Ishāq’s Sources“, in: *La Vie du prophète Mahomet*, Colloque de Strasbourg (Octobre 1980), Paris: 1983, S. 31-43.

diese grundsätzliche Unterscheidung zwischen (authentischem) *Mağāzī*-Material und (zweifelhaften) *Ḥadīṭen* oder Anekdoten nicht getroffen zu haben.“¹⁰⁶

Gregor Schoeler neigt zunächst gefühlsmäßig dazu, der Annahme Watts von der Zuverlässigkeit des *Mağāzī*-Materials zuzustimmen. Aber erstens, so Schoeler, müsse diese Annahme noch verifiziert werden, bevor sie Geltung erlange. Und zweitens müssten nach heutigem Wissensstand grundsätzliche Bedenken gegen Watts Annahme angemeldet werden. „So kann der chronologische Rahmen mit Sicherheit nicht zu diesem Stoff gerechnet werden.“¹⁰⁷ Schon Johann Fück habe festgestellt, dass die Chronologie weitgehend von Ibn Ishāq stamme.¹⁰⁸ Und auch Schoeler selbst kann gut belegen, dass es Ibn Ishāq war, der dem von ihm bearbeiteten Material eine Chronologie zuordnete.

Den sicheren Beweis liefert das von Watt noch nicht berücksichtigte, in der Zwischenzeit aber im Druck erschienene *K. al-Mağāzī* von Ibn Ishāq's Zeitgenossen Ma'mar b. Rāšid (in der Überlieferung des eine Generation jüngeren 'Abdarrazzāq b. Hammām), das einen konsequenten chronologischen Rahmen vermissen lässt ...¹⁰⁹

Gleichwohl ist die These Watts vom Grundgerüst der *Sīra* offenbar nicht gänzlich von der Hand zu weisen, zumal sie auch in ähnlicher Weise von J. von Stülpnagel vorgebracht wurde.¹¹⁰ Dieser vertritt die Meinung, dass der Traditionsschatz 'Urwa ibn az-Zubairs ein „brauchbares Grundwerk ... für die Leben-Muhammad-Forschung“ darstellt. „Man kann sogar sagen, dass für jenes historische Spezialgebiet (sc. die *Sīra*) die zentralen, der Geschichtswissenschaft auch heute noch als wichtigste Anhaltspunkte dienenden Überlieferungen aus dem Traditionsschatz 'Urwa's stammen“.¹¹¹

Wim Raven hat in seinem „Sira“-Artikel der *Encyclopaedia of Islam* das Material der Biographie I.I.s in sieben Genres kategorisiert: Geschichten über militärische Unternehmungen (*mağāzī*), Berichte über Vorzüge von Prophetengenossen, durch den Koran inspiriertes Material, Prophetenlegenden, Dokumente (Briefe und Verträge), Reden und Predigten Muhammads sowie Gedichte.¹¹² Im Hinblick auf den Quellenwert für die Biographie des Propheten kommt Raven dann zu einer sehr negativen Einschätzung: „The *sīra* materials as a whole are so heterogeneous that a coherent image of the Prophet cannot be obtained from it.“¹¹³ Er begründet diese Einschätzung so (gekürzt):

106 Schoeler: *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 15.

107 Ebd., S. 15.

108 Johann Fück: *Muhammad Ibn Ishāq. Literaturhistorische Untersuchungen*, Dissertation, Frankfurt/M. 1925, S. 38.

109 Schoeler: *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 15.

110 Joachim von Stülpnagel: *'Urwa Ibn az-Zubair. Sein Leben und seine Bedeutung als Quelle frühislamischer Überlieferung*, Dissertation Tübingen 1956.

111 Ebd., S. 54; zitiert nach Schoeler.: *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 16 f.

112 Wim Raven: Art. „Sira“, in: *Encyclopaedia of Islam*, Brill Acad. Publ.: 1997IX, S. 660-663.

113 Ebd., S. 662.

Hardly any *sīra* text can be dated back to the first century of Islam.

4. The various versions of a text often show discrepancies, both in chronology and in contents.
5. The later the sources are, the more they claim to know about the time of the Prophet.
6. Non-Islamic sources are often at variance with Islamic sources.
7. Pieces of salvation history and elaborations on Koranic texts are unfit as sources for scientific historiography.¹¹⁴

Einen anderen Versuch, die *Sīra* auf ihre historischen Quellen und ihre Echtheit hin zu untersuchen, hat Rudolf Sellheim (1928–2013) 1967 unternommen.¹¹⁵ Er entwickelt eine „Schichten-Theorie“, nach der Ibn Ishāq's Material in drei Schichten zerfällt: 1. Historisches Geschehen, 2. Welt der Legende, 3. Niederschläge der parteipolitischen bzw. dogmatischen Auseinandersetzungen. Sellheims historische Grundschrift ist mehr oder weniger mit Watts „*Mağāzī*-Material“ identisch.

Doch auch gegen Sellheim werden Einwände vorgebracht. „Dieses Modell ist eher irreführend als erhellend“, meint Gregor Schoeler, „es handelt sich hier weniger um ‚Schichten‘, die sich aufeinander abgelagert haben, als (bei den ‚Schichten‘ 2 und 3) um Tendenzen, die die historischen Berichte (‚Schicht‘ 1) erfasst, durchdrungen und verändert haben. Später hat sich Sellheim denn auch etwas korrigiert und von „Schichten und Tendenzen“ gesprochen.¹¹⁶ Außerdem, so meint Schoeler, „wird die Echtheitsfrage durch die ‚Schichtentheorie‘ nicht erhellt, geschweige denn gelöst, sondern nur zu einer anderen Frage hin verschoben, der Frage nämlich: Was gehört alles in die historische ‚Grundschrift‘ hinein? Und da gehen die Ansichten eben weit auseinander.“¹¹⁷ Sellheim selbst rechnet zu dieser Grundschrift praktisch alles, was seit Nöldeke als „historisch“ angesehen wird, während Patricia Crone nur wenig mehr als die Gemeindeordnung Medinas hineinlegen möchte.¹¹⁸

Zu einem „regelrechten Schlagabtausch“ (Schoeler) kam es zwischen Patricia Crone und Robert Bertram Serjeant (1915–1993), der im Jahr 1990 über Crones *Meccan Trade* (1987) eine vernichtende, ja kränkende Besprechung veröffentlichte,¹¹⁹ die Crone ebenso heftig, wenn auch weniger polemisch im Ton, erwiderte. Serjeant warf Crone vor, ohne Not die Glaubwürdigkeit der Quellen in Frage gestellt zu haben, während Crone dagegen hielt und argumentierte, erst die Prüfung der Quellen habe zu ihrem negativen Urteil über deren Glaubwürdigkeit geführt. Der Streit loderte heftig und konnte vorerst nicht beigelegt werden. Es standen sich recht unversöhnlich gegenüber die Skeptiker Wansbrough, Crone

114 Ebd.

115 Rudolf Sellheim: „Prophet, Chalif und Geschichte. Die Muhammed-Biographie des Ibn Ishāq“, in: *Oriens* 18-19 (1967), S. 33-91.

116 Rudolf Sellheim: „Muhammeds erstes Offenbarungserlebnis. Zum Problem mündlicher und schriftlicher Überlieferung im 1./7. und 2./8. Jahrhundert“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* [JSAI] 10 (1987), S. (1-16) 3, Anm. 2.

117 Schoeler: *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 18.

118 Vgl. Crone: *Slaves*, a. a. O., S. 14.

119 Robert Bertram Serjeant: „Meccan Trade and the Rise of Islam: Misconceptions and Flawed Polemics“, in: *Journal of the American Oriental Society* [JAOS] 110 (1990), S. 472-486.

und Cook auf der einen Seite und die Verfechter einer gemäßigten Position, namentlich Watt, Serjeant und auch van Ess¹²⁰ auf der anderen Seite.

Für Schoeler, der Mitte der neunziger Jahre einen Blick zurück auf diese Diskussion wirft, liegt der Hase weniger in dem Für und Wider einzelner Argumente und Traditionen begraben als vielmehr in den Denkvoraussetzungen der jeweiligen Forscher. Und weil wir hier vor allem an der hermeneutischen Fragestellung interessiert sind, müssen uns diese Prämissen natürlich erst recht beschäftigen. Schoeler stellt diese Vorverständnisse, teilweise mit eigenen Worten, wie folgt gegenüber. Die Gruppe um Watt und Serjeant gründet ihre Arbeit auf folgenden Grundsatz:

Eine Quelle oder Tradition hat so lange als authentisch, ihr Inhalt als glaubwürdig zu gelten, als stichhaltige Gründe für ihre Verwerfung oder teilweise Verwerfung (z.B. offensichtliche Widersprüche, Wundergeschichten usw.) nicht vorgebracht werden können.¹²¹

Dagegen hatte Cook, stellvertretend für die Gruppe der Skeptiker, im Jahr 1983 mit Bezug auf diese konservative Denkvoraussetzung die folgende Devise ausgegeben:

Es kann jedoch ebenso gut sein, dass wir besser ans Ziel kommen, wenn wir verwerfen, was immer wir nicht spezifische Gründe haben zu akzeptieren.¹²²

Hier stehen sich in der Tat zwei diametral konträre historische Vorverständnisse gegenüber, die auch Gregor Schoeler nicht so ohne weiteres aufzulösen vermag. „Wer hat Recht?“, fragt er. „Kann man Traditionen, die über viele Generationen ohne eine besondere Technik oder Methode überliefert werden, wie gewöhnliche historische Quellen behandeln? Stehen solche Berichte nicht Legenden und Sagen näher, bei denen wir tatsächlich erst dann einen wahren Kern annehmen dürfen, wenn wir ‚äußere‘, z. B. archäologische, Beweise haben (man denke an die Sage vom Kampf um Troja)?“¹²³

Schoeler kann sich zwischen beiden Positionen noch nicht endgültig festlegen. Aber er scheint sich eher auf die Seite der gemäßigten Forscher schlagen zu wollen und beruft sich dabei vor allem auf Ernst Bernheim (1850–1942), der in seinem *Lehrbuch der historischen Methode* die überkritischen Historker des 19. Jh.s mit folgenden Worten in die Schranken wies:

120 Vgl. Josef van Ess: „The Making of Islam“, in: *Times Literary Supplement*, Sept. 8 (1978), S. 997 f.; und ders.: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Bd. I, Walter de Gruyter: Berlin/New York 1991.

121 Schoeler: *Charakter und Authentie*, a.a.O., S. 18. Schoeler sagt zu diesem Grundsatz: „Der Wortlaut des Grundsatzes wurde von mir in Anlehnung an Watt und Serjeant so formuliert.“ (Siehe Fußnote 88 auf S. 18.)

122 Michael Cook: *Muhammad*, Oxford University Press: Oxford 1983, S. 67.

123 Schoeler: *Charakter und Auhtentie*, a. a. O., S. 19.

Man bemerkte ... in der ersten schärferen Kritik der historischen Schriftsteller alsbald, dass deren Angaben über dieselben Begebenheiten ... sich oft genug widersprachen; und anstatt nun zu fragen: lässt sich nicht trotzdem die Wahrheit herausbringen? Gibt es nicht Mittel und Wege, die bemerkten Fehlerquellen zu beseitigen? schoss man weit über das Ziel hinaus, in dem man meinte, angesichts der Unzuverlässigkeit der Überlieferung lasse sich überhaupt keine sichere Kenntnis der Vergangenheit gewinnen ... Und anstatt ... besonnen zu fragen: wie lässt sich Echtes von Gefälschtem unterscheiden?, welche Umstände bewirken und erklären die Fälschungen? verallgemeinerten sanguistisch geistreiche Köpfe die gemachte Erfahrung zu der kühnen skeptischen Behauptung, ganze Epochen der Geschichtsüberlieferung seien systematische Fälschungen ... Offenbar liegt ein eigener phantastischer Reiz darin, unter Verwerfung der Überlieferung gewissermaßen aus freier Hand eine ganz andere Art der Vergangenheit hinzuzeichnen.¹²⁴

Bernheim veröffentlichte sein Lehrbuch im Jahr 1908, also zu einer Zeit, als die historische Wissenschaft im Gefolge Leopold von Rankes noch glaubte, aufgrund zuverlässiger historischer Quellen eine gesicherte Geschichte schreiben zu können – lange bevor Historiker um (und nach) Edward Hallett Carr zu der schmerzhaften Einsicht kamen, dass alle Historie erschaffen sei (siehe das Kapitel "Geschichte und Geschichtsschreibung" im vorliegenden Buch), dass „the facts of history do not exist for any historian till he creates them“ (Carl L. Becker)¹²⁵ und „to write history is the only way of making it“ (Michael Oakeshott).¹²⁶ Der Optimismus der historischen Wissenschaft ist seit geraumer Zeit schon gehörig eingeschränkt, aber eine Reihe von Orientalisten und Islam-Wissenschaftler, die sich als Historiker verdingen, haben sich ihren Optimismus offenbar erhalten – oft schon deshalb, weil sie sonst mit leeren Händen dastünden.

In Anlehnung an Bernheims Zitat befürchtet Schoeler, dass die heutigen kritischen *Sira*-Forscher ebenfalls übers Ziel hinausgeschossen sein könnten. „Wenn man Wansbrough, Cook und Crone etwas vorhalten kann, so dies, dass sie gegen obigen von Bernheim formulierten ‚Grundsatz gesunder Methodik‘ verstoßen haben.“¹²⁷ Andererseits jedoch findet Schoeler es anerkennenswert,

- dass die ‚kritischen Köpfe‘ unseren Blick für die Eigenart der frühislamischen Tradition erneut geschärft haben:
- dass Traditionen auf ihrem langen Weg vom ursprünglichen Berichterstatte bis zum Kompilator des uns vorliegenden Werkes einen Prozess der Umgestaltung mitmachen (Noth),

124 Ernst Bernheim: *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, 3. u. 4. Aufl., Verlag von Duncker & Humblot: Leipzig 1908, S. 175, 180 u. 181; verkürztes Zitat nach G. Schoeler: *Charakter und Authentie*, S. 22 f.

125 Carl L. Becker: „Detachment and the Writing of History“, *Atlantic Monthly* (Oct. 1910), S. (524-536) 528; auch zitiert von: Edward Hallett Carr: *What is History?* Random House: New York 1961, S. 23.

126 Michael Oakeshott: *Experience and Its Modes*, Cambridge University Press: Cambridge 1933, S. 99; zitiert nach Carr: *What is History?*, a.a.O., S. 24.

127 Schoeler: *Charakter und Authentie*, a.a.O., S. 23.

- dass die (absolute) Chronologie in den erhaltenen historischen Quellen nicht altüberliefertes Wissen bewahrt, sondern dass die betreffenden Zahlen Konjekturen von Gelehrten der Generation Ibn Ishāq's und al-Wāqidī's, frühestens aber az-Zuhrī's sind ... und dass deshalb differierende und auch falsche Datierungen bei den Historikern nicht überraschen dürfen,
- dass bestimmte Traditionen, besonders solche, die Ereignisse vor der Hīgra betreffen, legendenhaft sind und qāṣṣ-Material enthalten können (Crone) – selbst wenn sie von so zuverlässigen Überlieferern wie 'Urwa weitergegeben wurden – und dass sie deshalb nicht oder nur mit größter Vorsicht für authentisch gehalten werden können,
- dass glaubhafte Einzelheiten, wenn sie aus legendenhaften Zusammenhängen herausgelöst sind, grundsätzlich nicht für historisch gehalten werden sollten (Crone)
- und dass – um nun noch ein konkretes Beispiel zu bringen – die Isnād-Analyse allein nicht ausreicht, um eine Tradition zu datieren (Cook) oder die Quelle eines Redaktors/Überlieferers mit Sicherheit festzustellen,
- dies alles und noch manches Beachtenswerte mehr uns zum ersten Mal – oder erneut – zu bedenken gegeben zu haben, ist zweifellos ein Verdienst der neuen Generation der ‚Skeptiker‘.¹²⁸

Soweit das Zitat Schoelers, das zeigt, dass er hin- und hergerissen bleibt zwischen den radikalen Einsichten der Skeptiker und der behutsameren Vorgehensweise der Gemäßigten. Wir werden uns später mit diesen hermeneutischen Konflikten und den oben erwähnten, sich widersprechenden Denkvorsetzungen im Rahmen einer gründlicheren hermeneutischen Bestandsaufnahme noch näher zu befassen haben. Hier wollen wir zunächst den Weg nachverfolgen, den Gregor Schoeler in Anlehnung an Albrecht Noth als Ausweg aus dem Dilemma vorschlägt, nämlich: die einzelne Tradition oder den einzelnen Traditionskomplex literarkritisch und überlieferungsgeschichtlich oder, wie Schoeler es nennt, *diachronisch* zu untersuchen.

e Literarkritische Untersuchungen islamischer Traditionen

Angesichts der Unentschiedenheit hinsichtlich der Echtheit vieler islamischer Traditionen, auf denen die Geschichtsdarstellung Ibn Ishāqs – und in seinem Gefolge zahlreicher Muhammad-Biographen – basieren, und auch angesichts der Ungeklärtheit des hermeneutischen Ansatzes in der historisch-kritischen Behandlung von Traditionskomplexen, schlägt Schoeler eine Weiterverfolgung des Noth'schen Ansatzes vor, nämlich einzelne historische Traditionen *diachronisch* unter die Lupe zu nehmen. *Diachronisch* heißt, dass die überlieferten Texte in ihren verschiedenen Ausformungen und geschichtlichen Entwicklungsstufen literarkritisch bzw. überlieferungsgeschichtlich untersucht werden, um durch linguistisch-philologische Vergleiche die Ursprünglichkeit eines Textes gegenüber späteren, veränderten Variationen oder Lesarten herauszukristallisieren.

128 Ebd., S.23 f.

Speziell geht es in unserem Fall darum, die von I.I. oder anderen Überlieferern verwendeten Traditionen und Texte auf ihren Urheber (den ursprünglichen Autor) zurückzuführen und die Echtheit eines Textes zu bestimmen. *Echtheit* meint in diesem Fall allerdings nur, dass der so untersuchte Text in dieser Form tatsächlich von dem Urheber oder ursprünglichen Autor stammt; *Echtheit* in diesem Sinne bedeutet also noch nicht, jedenfalls nicht notwendigerweise, die *Historizität* oder *Authentizität* (Schoeler spricht von *Authentie*) des überlieferten Inhalts.

Zu Beginn einer Untersuchung werden möglichst alle Versionen einer Überlieferung gesichtet und zu einem Korpus zusammengestellt. Dieser Korpus wird gemäß den Überlieferungsketten geordnet, mit denen der allergrößte Teil der Berichte versehen ist; d.h. es werden die am Anfang einer jeweiligen Tradition in den *Isnāden* (Gewährsmännerketten) angegebenen Überlieferungswege in einem Diagramm dargestellt, ähnlich wie dies Schacht und Juynboll vorgemacht haben – und zwar „angefangen vom (wirklichen oder angeblichen) ursprünglichen Berichterstatter bis hin zu den verschiedenen Kompilatoren, die die Tradition in ihr Werk aufgenommen haben“.¹²⁹ Da es bei diesem Diagramm häufig ein gemeinsames Glied, ein *common link* gibt, in dem alle Überlieferungen zusammenlaufen bzw. von dem aus die Überlieferungswege ausfächern, wird von diesem Überlieferer „vorläufig hypothetisch angenommen, dass er die betreffende Tradition schulmäßig verbreitet hat – nicht mehr und nicht weniger“.¹³⁰ (Diese Bemerkung Schoelers richtet sich offenbar gegen jene, die meinen, dieser *common-link*-Überlieferer habe die von ihm verbreitete Tradition selbst erfunden und die Überlieferer vor ihm seien allesamt später hinzugedichtet worden.) Das Neue an Schoeler ist nun, dass er die jeweilige Gewährsmännerkette (*isnād*) (nur) dann als echt ansieht, „wenn sie durch die anschließende Untersuchung der Texte (*mutūn*) der Überlieferungen bestätigt wird“.¹³¹ Schoeler expliziert diese Vorgehensweise wie folgt:

Bei Vorliegen einer längeren Tradition in mehreren Weiterüberlieferungen (Rezensionen, Versionen) lassen sich sehr oft die Abhängigkeitsverhältnisse durch Vergleich der Texte (*mutūn*) – also unabhängig von der Berücksichtigung der Isnāde – klären; und das Stemma¹³², das durch den Isnād gegeben ist, kann nur dann als richtig gelten, wenn es mit dem Stemma, das die Untersuchung der einzelnen Texte (*mutūn*) ergibt, übereinstimmt.¹³³

Mit seinem sauberen methodischen Ansatz hat Gregor Schoeler die noch relativ jungfräuliche historisch-kritische Beschäftigung mit der islamischen Überlieferung auf eine neue qualitative Ebene gehoben. Islamische Theologen tun gut daran, sich bei der Einschätzung und Wahrheitsfindung von islamischen Überlieferungen nicht einfach nur auf die angeb-

129 Schoeler: *Charakter und Authentie*, a.a.O., S. 24.

130 Ebd.

131 Ebd.

132 Das Stemma ist der Stammbaum, also hier der Überlieferungsweg oder die Gewährsmännerkette.

133 Schoeler: *Charakter und Authentie*, a.a.O., S. 24 f.

liche „Wissenschaftlichkeit“ mittelalterlicher Islamgelehrter zu berufen, sondern sich mit diesem modernen historisch-kritischen Ansatz auseinanderzusetzen.

In seinem Buch *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds* hat Schoeler zwei wichtige Traditionskomplexe gemäß seinem methodischen Ansatz untersucht. Da es mir aus Platzgründen nicht möglich ist, die gesamte Diskussion darzustellen, beschränke ich mich hier auf die Problemstellung und die Zusammenfassung seiner Ergebnisse. Dabei sind Vereinfachungen unvermeidlich. Wer die gesamte Untersuchung der beiden Überlieferungen vollständig nachvollziehen möchte, sei auf Schoelers Buch verwiesen.

1 Die Berichte über Muhammads erstes Offenbarungserlebnis

Das erste Beispiel einer diachronischen Betrachtung einer islamischen Überlieferung durch Schoeler befasst sich mit dem Überlieferungskomplex über das erste Offenbarungserlebnis Muhammads.

Schoeler macht sich bei seiner Vorgehensweise zunächst die von Schacht und später von Juynboll angewandte Methode der *Isnād*-Analyse zu eigen. „Meine Studie“, sagt er, „geht aber über die Juynbolls dadurch hinaus, dass sie die formale Untersuchung durch eine inhaltliche ergänzt, bei der auch genaue Textvergleiche durchgeführt werden.“¹³⁴

Textvergleiche zwischen unterschiedlichen Versionen von Überlieferungen haben vor Schoeler schon andere Autoren vorgenommen, so R. Sellheim, der sich gerade zum Offenbarungserlebnis Muhammads geäußert hat.¹³⁵ Da sich Sellheim aber nur auf einige ausgesuchte Versionen stützte, ohne diese überlieferungsgeschichtlich genau einzuordnen, ist Sellheim nach Schoeler „zu mehreren unhaltbaren Teilergebnissen gelangt“¹³⁶, deren Unhaltbarkeit Schoeler in einer längeren Fußnote erläutert.¹³⁷

Um einen besseren Vergleich zwischen den verschiedenen Versionen zu ermöglichen, unterteilt Schoeler die Offenbarungsüberlieferung in etwa ein Dutzend „Erzählungen“: (1) die *tahannut*-Erzählung von Muhammads Traumgesicht; (2) das Kommen des Engels in einer Höhle des Berges Ḥirā'; (3) die zentrale *iqra'*-Erzählung mit der Aufforderung des Engels an Muhammad zu rezitieren und Muhammads Weigerung; (4) die *Ḥadīġa*-Erzählung I über Muhammads Rückkehr zu Ḥadīġa; (5) die *Ḥadīġa*-Erzählung II über Ḥadīġas Lobrede; (6) der Gang der Ehegatten zu Waraqa ibn Naufal; (7) das Gespräch mit Waraqa und dessen Weissagung; (8) die Aufzählung mehrerer Offenbarungen (Sure 96, 68, 74 und 93); (9) die *Waraqqa*-Erzählung über den baldigen Tod Waraqa; (10) die *ufuq*-Erzählung über die Selbstmordabsicht

134 Ebd., S. 60.

135 Rudolf. Sellheim: „Muhammeds erstes Offenbarungserlebnis. Zum Problem mündlicher und schriftlicher Überlieferung im 1./7. und 2./8. Jahrhundert“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* [JSAI] 10 (1987), S. 1-16.

136 Schoeler: *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 60.

137 Ebd., S. 60, Fußnote 203.

Muhammads; (11) die Beruhigung und Verhinderung dieser Absicht durch eine Engelserscheinung; (12) zusätzlicher Bericht des Propheten, erneute Engelserscheinung und Heimkehr Muhammads.

Die Unterteilung der Geschichte in diese verschiedenen Erzählkomponenten ist deshalb sinnvoll, weil diese Komponenten in verschiedenen Überlieferungen an unterschiedlichen Stellen bzw. mal in dieser, mal in jener Reihenfolge erscheinen oder ganz ausgelassen werden. Die wichtigsten Komponenten – man spricht auch von Elementen, Motiven oder Legenden (Tor Andrae) – sind: *taḥannuṭ*, *iqraʿ*, *Waraqa* und *ufuq*.

Schon Tor Andrae hat den wichtigen Hinweis gegeben, dass es sich bei der vollständigen Version des Berichts um ein „Konglomerat“ handelt, dessen Einzellegenden mal so, mal so zusammengefügt wurden. Dies würde m.E. durchaus den Erkenntnissen der oralen Tradition entsprechen, nach der traditionelle Erzähler zahlreiche Motive und Erzählelemente „auf Lager“ (d.h. im Gedächtnis abgespeichert) hatten, die sie je nach Zuhörerschaft zum Einsatz brachten und je nach Bedarf zu neuen Geschichtskompositionen verbanden. „Beweis dafür, dass es sich tatsächlich um ein Konglomerat handelt, ist die Tatsache, dass praktisch alle Elemente in anderer Überlieferung auch isoliert bzw. in Kombinationen mit anderen Motiven vorkommen.“¹³⁸ Es wird noch zu untersuchen sein, wie alt das Konglomerat ist und wie die Existenz der einzelnen Elemente zu werten ist. Doch unser erstes Augenmerk ist auf die Frage gerichtet, wie die Geschichte als ganze überliefert wurde.

Um dies zu untersuchen fertigt Schoeler, Schacht-Juynboll folgend, von den verschiedenen Überlieferungen entsprechend der darin enthaltenen Überlieferungsketten (*isnād*) ein Diagramm an, wie es unten abgebildet ist.¹³⁹ Vergleicht man die Überlieferungsketten, welche die Kompilatoren angeben, so ist zu beobachten, dass sie bei az-Zuhrī zusammenlaufen, von dem wir schon erfahren haben, dass er der wichtigste Informant für I.I. ist. Az-Zuhrī ist also das „gemeinsame Glied“ (GG oder *common link*, *cl*) dieser Überlieferung. Es darf als gesichert gelten, dass az-Zuhrī die Offenbarungstradition schulmäßig verbreitet hat.

Oberhalb des GG (*cl*) befinden sich noch andere Überlieferer, die an einem Verzweigungspunkt höheren Grades im Isnād der Tradition stehen. Diese werden nach Juynboll *partial common links* (*plc*) und nach Schoeler „Teilgemeinglieder“ (oder TGG) genannt. Vom GG und von den TGG gilt, dass sie jeweils ihre Fassung der Überlieferung verbreitet haben, was an der Zahl der Verzweigungen abzulesen ist.

138 Ebd., S. 65.

139 Ebd., S. 64b.

te zwischen einer Kurzversion I (KV I), einer Kurzversion II (KV II), einer Kurzversion III (KV III), einer Langversion I (LV I), einer Langversion II (LV II), einer Langversion III (LV III), dazu einer mittleren Version (MV) sowie natürlich den jeweiligen Erzählelementen, die auch für sich auftreten bzw. als gekürzt wegfallen können. Da die jeweiligen Erzählelemente in unterschiedlicher Textanordnung erscheinen können, ergibt sich dadurch „eine erhebliche Sinnverschiedenheit“¹⁴⁰ zwischen den Varianten. Die Unterschiedlichkeit der Varianten zeigt, dass die angebliche Zuverlässigkeit und Genauigkeit der Wiedergabe, wie sie die islamische Tradition immer wieder behauptet hat, nicht der Wirklichkeit entspricht.

Gleichwohl ist zu sagen, dass die Varianten der höheren Überlieferungskette (also die der TGG) nur geringe Veränderungen aufweisen. Bezogen auf die 'Abd ar-Razzāq-Version, die quasi in Originalgestalt vorliegt, und die sich daraus ableitenden Fassungen sagt Schoeler: „Vergleicht man diese Texte miteinander, so stellt man nur geringe Varianten bei zumeist wörtlicher Übereinstimmung fest.“¹⁴¹ Es zeigt sich, dass – nach Schoelers Stichproben zu urteilen – nach etwa 800 n. Chr. „nur noch geringe Varianten in den Paralleltexten auftreten“.¹⁴²

Etwas anders stellt es sich mit früheren Versionen dar, etwa mit Variationen der Ma'mar-Verzweigung. Hier sind, bei oft wörtlicher Übereinstimmung, auch teilweise erhebliche Abweichungen festzustellen. „Jedenfalls sind die Varianten in der Ma'mar-Verzweigung sehr viel bedeutender als in der 'Abd ar-Razzāq-Verzweigung eine Generation später.“¹⁴³ Es ist offenbar so, als würde die Zuverlässigkeit der Überlieferung mit fortschreitender Zeit zunehmen, was umgekehrt bedeutet, dass es in früheren Stadien des Überlieferungsprozesses größere Übertragungsvarianten gab. Das heißt, dass die Unsicherheit und der Variantenreichtum umso größer ist, je weiter wir zeitlich zurückgehen. Dies ist eine weitere wichtige Erkenntnis, die wir durch Schoelers Untersuchung gewinnen.

Eine weitere interessante Beobachtung ist die Erkenntnis, dass es bei den Varianten zahlreiche Abweichungen gibt, die auf Schreib- oder Lesefehler zurückzuführen sind. Dem entspricht auch die Tatsache, dass die Traditionarier, die sich zur Textgestalt einer Tradition äußern, sich hauptsächlich für graphische Varianten interessieren. Dazu Schoeler:

Dass solche entstehen konnten, zeigt, wie berechtigt, aber auch wie theoretisch, die Forderung der Traditionarier nach ‚gehörter Überlieferung‘ (*ar-riwāya al-masmū'a*) war. Denn alle diese Varianten hätten bei ‚gehörter Überlieferung‘ gar nicht entstehen können. Hier wird deutlich, dass die Praxis ganz anders aussah. Schon in dem Unterricht, den die Kompilatoren der kanonischen Ḥadīṭ-Sammlungen, al-Buḥārī (810–870) und Muslim (817–875), ja selbst Aḥmad b. Ḥanbal (780–855) erhielten, war die Schrift das wichtigere Medium der Überlieferungen geworden.¹⁴⁴

140 Schoeler: *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 69.

141 Ebd., S. 70.

142 Ebd., S. 71.

143 Ebd., S. 75.

144 Ebd., S. 78 f.

Eine essentielle Frage für die Untersuchung ist: Geht die Offenbarungsgeschichte tatsächlich, wie I.I. behauptet, auf das gemeinsame Glied az-Zuhrī zurück? Schoeler kommt aufgrund seiner literarkritischen Untersuchungen zu dem wichtigen Ergebnis, dass dies tatsächlich der Fall ist. Ihm zufolge hat az-Zuhrī die Überlieferung schulmäßig verbreitet. Und von ihm hat auch I.I. seine Informationen, wenngleich Letzterer – und das ist auch beachtenswert – vermutlich selbst einige Kürzungen vorgenommen hat, auch „um Wiederholungen zu vermeiden“.¹⁴⁵ Die Unterschiede in der Geschichte bei az-Zuhrī (wie sie uns durch andere Traditionsstränge als I.I. belegt wird) und bei I.I. sind aber noch von anderer Art:

1. Bei I.I. erfolgt die Offenbarung im Schlaf/Traum; bei az-Zuhrī dagegen im Wachzustand in einer Höhle;
2. Bei I.I. findet der Aufenthalt Muhammads auf dem Berg Ḥirā' nach einer Sitte der Quraiṣ statt, nach der man dort jedes Jahr einen Monat lang *taḥannuṭ* trieb; bei az-Zuhrī begibt sich der Prophet dorthin aus „Liebe zur Einsamkeit“; bei I.I. wird Muhammad von seiner Familie begleitet; bei az-Zuhrī begibt er sich allein dorthin;
3. Bei I.I. wird die Erscheinung des Engels Gabriel bei Muhammads Selbstmordabsicht breit ausgeführt; bei az-Zuhrī ist das stark reduziert; dafür ist der *fatra*-Zusatz bei az-Zuhrī detaillierter;
4. Bei I.I. wird zweimal ausgeführt, dass Muhammad sich nach der Vision für einen Dichter oder Besessenen hält; bei az-Zuhrī heißt es nur, dass er um sich fürchtet;
5. Bei I.I. schickt Ḥadīḡa Boten aus, um Muhammad zu suchen; bei az-Zuhrī fehlt dieses Motiv;
6. Bei I.I. drückt bereits Ḥadīḡa die Hoffnung aus, Muhammad sei ein Prophet, und sie allein geht zu Waraqa; bei az-Zuhrī sagt Ḥadīḡa nichts über Muhammads Zukunft, und gemeinsam gehen sie zu Waraqa;
7. Bei az-Zuhrī gibt es Traumerscheinungen zu Beginn der Erzählung; dies fehlt bei I.I.;
8. Bei az-Zuhrī wird berichtet, der Prophet sei zu Ḥadīḡa gelaufen und habe „Hüllt mich ein, hüllt mich ein!“ gerufen; I.I. weiß nichts davon.¹⁴⁶

Insgesamt enthält I.I.s Version mehr Einzelheiten, aber „trotz des unterschiedlichen Erzählcharakters und trotz aller Abweichungen im Einzelnen ist festzustellen, dass sich die beiden Rezensionen in den Hauptzügen stark ähneln: vor allem sind die das Konglomerat bildenden Motive im Wesentlichen dieselben und stimmen weitgehend sogar in der Reihenfolge überein.“¹⁴⁷

Die Unterschiede zwischen I.I. und az-Zuhrī erklären sich nach der Analyse Schoelers dadurch, dass I.I. nicht nur jene Version kannte, die ihm sein wichtigster Informant az-Zuhrī übermittelte, sondern auch eine andere Version, die vermutlich von 'Ubaid Ibn

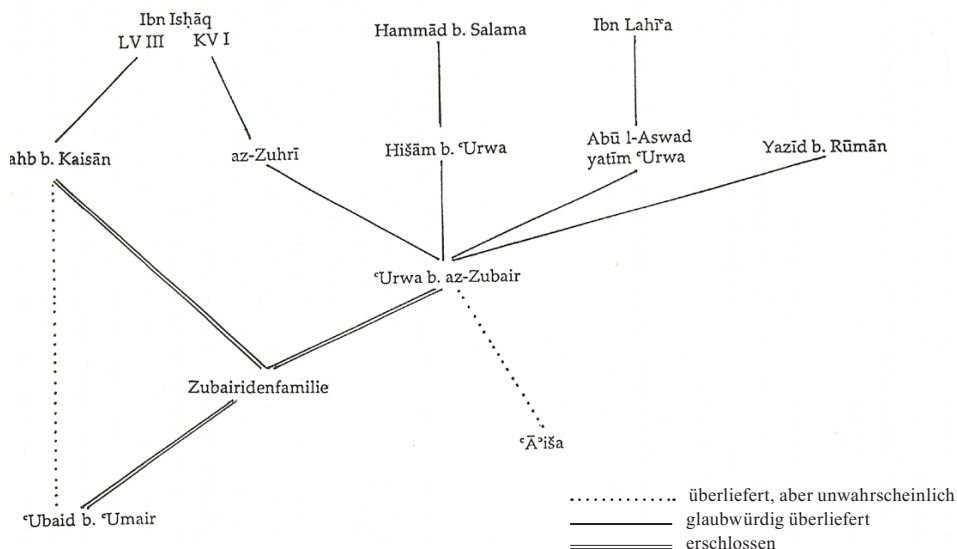
145 Ebd., S. 75 f.

146 Diese Vergleiche stellen eine gekürzte Fassung der bei Schoeler aufgeführten Gegenüberstellung dar: Schoeler, S. 94-96.

147 Ebd., S. 97.

‘Umar herrührte und über die Zubairidenfamilie und Wahb ibn Kaisān an ihn gelangte. Siehe dazu das folgende Diagramm.¹⁴⁸

Die ‘Urwa-Rezension der *iqra*-Erzählung



Eine andere Frage in diesem Zusammenhang ist, ob az-Zuhrī seine Fassung tatsächlich von ‘Urwa ibn az-Zubair überliefert bekam. (Nach den Analysen Juynbolls könnte man ja durchaus erwarten, dass die Gewährsmänner *vor* dem *common link* az-Zuhrī allesamt nachträglich eingefügt wurden.) Diese Frage kann dann beantwortet werden, wenn sich zeigen sollte, dass es unabhängig von az-Zuhrī noch andere Rezipienten gibt, welche das Hadith (oder Teile davon) von ‘Urwa erhielten. Nun, es gibt sie tatsächlich, meint Schoeler. Ibn Sa’d überliefert über den Isnād ‘Affān ibn Muslim < Ḥammād ibn Salama von ‘Urwas Sohn Hišām folgende Tradition seines Vaters:

Der Gesandte Gottes sprach: ‚O Ḥadīḡa, ich sehe Licht und höre eine Stimme. Ich fürchte, dass ich ein Kāhin bin.‘ Da sprach sie: ‚Gott tut dir das nicht an, o Sohn ‘Abdallāhs. Du sprichst die Wahrheit, gibst das anvertraute Gut zurück und versorgst die Verwandtschaft.¹⁴⁹

148 Ebd., S. 100b.

149 Muhammad Ibn Sa’d: K. at-Tabaqāt al-kabīr. *Biographien Muhammads, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230*. Bde. I-IX, hg. von Eduard Sachau, E.J. Brill: Leiden 1905-1940, Bd. I/Theil 1/S. 130; zitiert nach Schoeler: *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 80.

Aber geht diese Tradition tatsächlich auf 'Urwa zurück? „Mit größter Wahrscheinlichkeit: ja“, meint Schoeler. „Denn ihr Isnād trägt ein fast sicheres Echtheitskriterium in sich: Er endet in 'Urwa und ist nicht zu 'Ā'īša ‚aufgestockt‘ worden. Auf alle Fälle haben wir damit eine von der az-Zuhrī-Rezension unabhängige Überlieferung 'Urwa's über die Anfänge der Offenbarung vor uns.“¹⁵⁰ Schoeler führt noch weitere Argumente für die Existenz und Verbreitung einer 'Urwa-Version an und kommt dann zu dem Schluss:

Damit wird aber immer wahrscheinlicher, dass nicht erst az-Zuhrī, sondern bereits 'Urwa das Konglomerat tradiert und dass az-Zuhrī es tatsächlich von ihm empfangen hat. Unsere Tradition vom ersten Offenbarungserlebnis ist also mit großer Wahrscheinlichkeit schon im 1. Jh. der Hīra bekannt gewesen und verbreitet worden.¹⁵¹

Schoeler vermag auch hypothetische Aussagen darüber zu treffen, welche Motive (Elemente) die 'Urwa-Variante gehabt haben dürfte und in welcher Reihenfolge.¹⁵²

Gemäß obiger Grafik dürfte es auch als gesichert gelten, dass 'Urwas Version von diesem nicht etwa erfunden wurde, sondern mit hoher Wahrscheinlichkeit auf 'Ubaid ibn 'Umair († 687-8/68 A.H.) zurückgeht. Dessen Version muss I.I. auch gekannt haben, weshalb sich I.I.s Version von derjenigen az-Zuhrīs unterscheidet. 'Ubaid's Version zeichnet sich nach den Analysen Schoelers durch eine besonders bildhafte, erzählerische Sprache aus, so dass wir es bei 'Ubaid ibn 'Umair mit großer Wahrscheinlichkeit mit einem *Qāṣṣ*, einem traditionellen Geschichtenerzähler (Prediger erbaulicher Erzählungen), zu tun haben.¹⁵³ 'Ubaid's Version war eine Langversion, also ein kunstvoll komponiertes Konglomerat. „Denn von einem Volkserzähler, der sein Publikum erbauen und zugleich unterhalten will, ist eine längere, gut gemachte und spannende Geschichte zu erwarten“, so Schoeler.¹⁵⁴

Hat der Volkserzähler 'Ubaid ibn 'Umair die Geschichte erfunden?, fragt Schoeler und gibt sogleich die Antwort: „Wohl kaum.“¹⁵⁵ Vielmehr ist anzunehmen, so füge ich hinzu, dass auch 'Ubaid seine Geschichte – oder zumindest Elemente derselben – von anderen übernommen hat. Er wird diese Motive zu einem erzählerischen Ganzen, zu einem spannenden Konglomerat zusammengefügt haben. „In der Tat haben, wie Sprenger¹⁵⁶ schon wusste und Juynboll noch einmal gezeigt hat¹⁵⁷, etwa gleichzeitig mit 'Ubaid auch andere Überlieferer Teile oder Varianten der Erzählung verbreitet.“¹⁵⁸

150 Schoeler: *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 80.

151 Ebd., S. 85.

152 Ebd., S. 101 f.

153 Ebd., S. 96 f.

154 Ebd., S. 109.

155 Ebd.

156 Alois Sprenger: *Das Leben und die Lehre des Mohammad: nach bisher unbenutzten Quellen*, Nicolaische Verlagsbuchhandlung: Berlin 1869, Bd. I, S. 342 ff.

157 G[autier] H.A. Juynboll: „Early Islamic Society as Reflected in its Use of Isnāds“, in: *Le Muséon* 107 (1944), S. (151-194) 163.

158 Schoeler, *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 109.

Bei diesen Teilen der Überlieferung handelt es sich, so ergeben weitere Analysen Schoelers, u.a. um Ätiologien, also um erzählerische Erklärungen über die Entstehung von Koranpassagen. Dazu noch einmal Schoeler:

Offenbar gab es schon in der zweiten Hälfte des 1. Jh.s H. feste Motive, die mit den unterschiedlichen Versionen der ‚Geschichte vom ersten Offenbarungserlebnis Mohammeds‘ verknüpft werden konnten. Mit der Schilderung von Sure 96:1-5 als der ersten geoffenbarten ist gewöhnlich die *iqra*‘-Erzählung (die Geschichte vom Engel, der Mohammed in der Höhle auf dem *Ḥirā*‘ zum Nachsprechen zwingt oder auffordert) verbunden; mit der Schilderung von Sure 74 als Erstlingsbotschaft die *ufuq*-Erzählung (die Geschichte vom Engel, der am Horizont erscheint).¹⁵⁹

Aus einem Fundus von Motiven konnten somit mehrere Komponenten frei kombiniert „und in unterschiedlicher Kombination, Auswahl, Ausführlichkeit und Ausgestaltung auf das erste Offenbarungserlebnis übertragen werden“.¹⁶⁰ Schon A. Noth hatte diese „Zusammensetzung heterogener Überlieferungstoffe“ mit einer mosaikartigen „Fotomontage“ verglichen und gemeint, dass es den Überlieferern „weniger um eine korrekte Berichterstattung ging als um die Zeichnung ansprechender und einprägsamer Bilder“.¹⁶¹ Und Schoeler kommt zu dem Schluss:

‘Ubad b. ‘Umais hat eine recht umfangreiche Auswahl aus kursierenden, mit den Anfängen der Offenbarung bekanntermaßen verbundenen und wohl zu seiner Zeit allgemein für wahr gehaltenen Motiven (*taḥannuṭ*, *Ḥadīḡa*-, *iqra*‘-, *ufuq*, *Waraqa*-Erzählung) zu einer zusammenhängenden, erbaulichen und spannenden Erzählung zusammengestellt, wobei er als *qāṣṣ* das eine oder andere Motiv durchaus ausgeschmückt oder erweitert haben wird. Seine Geschichte, die er auch in der Zubairiden-Familie vorgetragen hat, ist als ‚Familientradition‘ von dort aus verbreitet worden.¹⁶²

Schoeler stellt natürlich auch die Frage, ob die Überlieferung, wie in zahlreichen Isnāden angegeben, tatsächlich auf Aischa zurückzuführen sei. Auch wenn Schoeler es (mit Sprenger) grundsätzlich für möglich hält, „dass ‘Urwa mit seiner Tante ‘Ā’iṣa über Mohammeds erstes Offenbarungserlebnis ... gesprochen hat“¹⁶³, hält er die Argumente dagegen jedoch für so gravierend, dass er diese Rückführung auf Aischa für eine nachträgliche Aufstockung hält. Schwerwiegend ist vor allem „die Tatsache, dass nicht alle auf ‘Urwa zurückgehenden Rezensionen den Isnād über ‘Urwa hinaus zu ‘Ā’iṣa ‚aufstocken‘. Hinzu kommt, dass es ein

159 Schoeler, S. 112.

160 Ebd., S. 112.

161 Albrecht Noth: „Isfahan-Niawand. Eine quellenkritische Studie zur frühislamischen Historiographie“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* [ZDMG] 118 (1968), S. (274-296) 294; zitiert nach Schoeler, *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 113.

162 Schoeler: *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 113.

163 Ebd., S. 87.

starkes Indiz dafür gibt, dass der Bericht 'Urwas gar nicht von 'Ā'īša stammt, sondern aus einer anderen Quelle geflossen ist, als az-Zuhrī angibt.¹⁶⁴ (Nämlich: 'Ubaid ibn 'Umair!)

Es sei noch erwähnt, dass es auch eine *europäische* Variante des ersten Offenbarungserlebnisses gibt, auf die Klaus von See in seinem Aufsatz „Caedmon und Muhammad“ hingewiesen hat.¹⁶⁵ Von See hat auf eine erstaunlich genaue Parallele zum Bericht über Muhammads erstes Offenbarungserlebnis hingewiesen, die sich in dem Werk *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* befindet, einem Werk von Beda Venerabilis (*672/673, †735 im St. Paul-Kloster in Jarrow in der Grafschaft Durham in Northumbria), das im Jahr 731 fertiggestellt wurde. Es handelt sich dabei um die Erzählung eines ungelehrten Laienbruders namens Caedmon (er gehört zu den 12 altenglischen Dichtern), der die Gabe empfangt, das Lob Gottes in der englischen Volkssprache zu singen. „Die geschilderten Ereignisse (Engelerscheinung im Traum; der Engel fordert den namentlich Angesprochenen auf zu singen; der ersten Aufforderung folgt zunächst eine Weigerung, der zweiten eine Frage nach dem Was, der dritten ein Lied, das vom Schöpfergott handelt) stimmen hier und dort auch in Einzelheiten überein.“¹⁶⁶ Schoeler hat beobachtet, dass Bedas Geschichte der Version Ibn Ishāqs näher steht als derjenigen az-Zuhrīs. Schoeler ist fest davon überzeugt, dass hier eine eindeutige Abhängigkeit der europäischen Erzählung von der arabischen vorliegt. Von See selbst hatte schon vermutet, dass sich eine Weitergabe dieser Tradition in den Jahren 726 bis 730 vollzogen haben könnte, einer Phase friedlicher Nachbarschaft zwischen Muslimen und Christen in Europa.¹⁶⁷ Nach Schoeler¹⁶⁸ gibt uns die Existenz einer mit der Ibn Ishāq-Version verwandten europäischen Variante einen sicheren Anhaltspunkt dafür, „dass der Bericht über Mohammeds Erstlingsbotschaft – und zwar in jener Form, die ihre klassische Ausgestaltung durch Ibn Ishāq finden sollte ... – schon Jahrzehnte vor der Redaktion von Ibn Ishāq's *K. al-Mağāzī* ... existiert und sich in dieser Form in alle Welt verbreitet hat. – Träger der Verbreitung bis weit ins christliche Europa hinein dürften denn auch *quṣṣāṣ*, Volksprediger, gewesen sein, die mit den muslimischen Armeen die Meerenge von Gibraltar überquert hatten.“

Mir selbst scheint diese Verbindungslinie zwar nicht unmöglich, aber doch unwahrscheinlich zu sein. Denn dass diese Offenbarungsgeschichte sich in so kurzer Zeit von Arabien bis nach England fortgepflanzt haben und sich alsbald in den Traditionsbestand einer englischen Sagenfigur verwandelt haben soll, halte ich buchstäblich „für weit hergeholt“. Ich möchte dem meine Vermutung entgegen halten, dass es sich bei diesem Traditionsmotiv um eine uralte Legende gehandelt haben könnte, die man in Arabien schließlich auf Muhammad und in England auf Caedmon übertrug. Ein Gegenargument

164 Ebd., S. 89.

165 Klaus von See: „Caedmon und Muhammad“, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* [ZfdA], 112 (1983), S. 225–233.

166 Schoeler: *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 61, Fußnote 203.

167 von See: „Caedmon und Muhammad“, a. a. O., S. 232. Die Muslimen waren zu der Zeit bereits im Besitz großer Teile Septimaniens (Küstenregion in Südost-Frankreich)

168 Schoeler: *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 61, Fußnote 203.

wäre freilich die weitgehende Übereinstimmung mit der I.I.-Version der Geschichte, was eher eine Querverbindung der Ishāq-Tradition mit der englischen Tradition nahelegen würde. Wie es tatsächlich gewesen ist, wird man derzeit nicht mit Sicherheit sagen können. Es wäre aber interessant, dies literarkritisch näher zu untersuchen.

Aufgrund seiner Analysen von der Offenbarungsüberlieferung kommt Gregor Schoeler zu einigen wichtigen Erkenntnissen, die ich hier teils verkürzt und teils mit meinen eigenen Worten wiedergebe:

- Vom Offenbarungserlebnis Muhammads gab und gibt es zahlreiche Erzählvarianten;
- Bei der Offenbarungserzählung handelt es sich um ein Konglomerat von immer wieder neu zu kombinierenden festen Motiven (*ufuq, iqra', Waraqa* etc.);
- Konglomerate der Erzählung wurden bereits in der zweiten Hälfte des 1. Jh.s Hidschra kolportiert; eine Version gelangte schon bald nach Europa und ist im ersten Viertel des 2. Jh.s Hidschra in England als christliche Legende aufgetaucht;
- Eines dieser Konglomerate befand sich schon im 1. Jh. der Hidschra im Repertoire eines Volkserzählers;
- Verschiedene Motive der Offenbarungserzählung wurden mit unterschiedlichen Erstlingsoffenbarungen des Korans in Verbindung gebracht, vor allem mit Sure 96,1-5 als Erstlingsoffenbarung;
- Spätere Überlieferer (namentlich 'Urwa, az-Zuhrī und I.I.) haben die Offenbarungserzählung stilistisch überarbeitet und aus einer charakteristischen Volkserzählung (*qiṣṣa*) ein charakteristisches Hadith (*hadīṭ*) gemacht;
- Die Offenbarungserzählung hat nach der ersten Generation gelehrter Überlieferer noch sehr starke Änderungen erfahren, und zwar im Wortlaut, solche redaktioneller Art (teils extreme Kürzungen, Motivumstellungen, Zerlegungen usw.) sowie Änderungen tendenziöser Art (Ausschmückungen, Beschönigungen, Umbiegen von Motiven);
- Diese Veränderungen lassen aber mit fortschreitender Zeit nach: In der zweiten Generation gibt es weniger starke Abweichungen, in der dritten Generation (I.I., Bukair, Ma'mar etc.) ist die Überlieferung stellenweise, wenn auch noch nicht durchgängig, wörtlich übernommen worden;
- Erst ab der vierten Generation ('Abd ar-Razzāq aṣ-Ṣan'ānī [† 827], al-Bakkā'ī, Yūnus ibn Bukair) ist die wortgetreue Überlieferung einigermaßen durchgängig; aber selbst danach hören die Änderungen keineswegs auf, auch wenn sie sich im Wesentlichen auf Kürzungen (die allerdings durchaus den Sinn verändern können) beschränken; erst nach den Redaktionen der großen Überlieferer (Ibn Hišām, aṭ-Ṭabarī) kommen sie ganz zum Stillstand.

Zum Schluss ist, mit Schoeler, noch die Frage zu stellen, ob diese Offenbarungsgeschichte einen historischen Kern habe. „Immerhin“, so Schoeler, „ist ja nicht ausgeschlossen, dass Mohammed in seiner Medinenser Zeit über die Anfänge der Offenbarung gesprochen hat und dass seine Berichte – oder doch einzelne Teile oder Motive – die Grundlage für die späteren Erzählungen oder Legenden gebildet haben.“¹⁶⁹ Auch andere Forscher meinen in dieser Erzählung einen – wie auch immer gearteten – historischen Kern zu erkennen, so

etwa J. Stülpnagel, der in 'Urwas Variante sogar eine von Muhammad selbst autorisierte Version sieht.¹⁷⁰

Wiederum andere Forscher hingegen vermuten, dass die Erzählung, bzw. Teilaspekte davon, sich aus der Interpretation von Koranstellen ergeben haben. So soll die *iqra'*-Erzählung auf Sure 96,1-5 zurückzuführen sein und die *ufuq*-Erzählung auf Sure 53,6-10 herausinterpretiert worden sein.¹⁷¹ Schoeler selbst will sich hier nicht endgültig festlegen, gibt aber aufgrund der *oral tradition*-Forschung dies zu bedenken:

Selbst die ältesten mit einiger Sicherheit zu ermittelnden Gewährsleute für die Geschichte ... haben die Erzählung nicht von einem zeitgenössischen Berichtersteller empfangen, sondern nur vom Hörensagen; was sie wiedergeben, sind 'Erinnerungen an Erinnerungen', also bereits mündliche Traditionen.¹⁷²

In der Tat müssen wir durchaus damit rechnen, dass auch die Berufungsgeschichte Muhammads auf eine alte Erzähltradition zurückgeht und dass es sich um eine Erinnerung an Erinnerungen handelt. Solange diese „Erinnerung“ oral tradiert wurde, wurde sie immer wieder verändert und angepasst. Mit ihrer Verschriftlichung wurden die Veränderungen weniger und weniger, bis sie fast ganz aufhörten. Zwei Dinge können wir m.E. jedoch nicht mit Sicherheit konstatieren: Erstens, dass es sich bei diesen Erzählelementen tatsächlich um eine historische Begebenheit gehandelt habe, und zweitens, dass diese historische Begebenheit, so sie denn historisch sein sollte (was ich für unwahrscheinlich halte), zeitlich sicher in die traditionelle Muhammad-Chronologie eingeordnet werden kann. Der Erzählstoff beduinischer Geschichtenerzähler enthielt selten oder nie chronologische Hinweise, und die zeitliche Einordnung der Berufungsgeschichte geht aller Wahrscheinlichkeit nach auf I.I. zurück.

Wollte man aus der literarkritischen Analyse sowie aus den Isnād-Untersuchungen die Behauptung ableiten, wir seien hier fast bis in die Generation unmittelbar nach Muhammad vorgedrungen und das hier Berichtete sei aufgrund seiner Nähe zu Muhammad für historisch zu halten, so hätten wir es wahrscheinlich wiederum mit einem bereits angedeuteten Zirkelschluss zu tun, bei dem mittels einer offenbar ungesicherten Traditionslage ein Ereignis als historisch vorausgesetzt werden soll, das dann als Auslöser für diese Tradition angesehen wird. Wenn aber diese Überlieferungskomponenten, wie es offenbar der Fall zu sein scheint, was den Wortlaut, den Ablauf und den historischen Kern angeht, sehr ungesichert sind, zumal sie ursprünglich den Charakter von Volkserzählungen hatten, so entschwindet auch jeglicher „historischer Kern“ im Nebel der Ungewissheit.

170 v. Stülpnagel: 'Urwa, a. a. O., S. 134.

171 Vgl. Schoeler: *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 9f.

172 Ebd., S. 114 f.

die Tradition tatsächlich so, oder jedenfalls in ganz ähnlicher Form wie wir sie in den verschiedenen Versionen vorliegen haben, weitergegeben hat“.¹⁷⁴ Es ist also nicht so, dass diese Geschichte erst, wie man annehmen könnte und wohl auch angenommen hat, durch Bucharis Kanonisierung verbreitet wurde, sondern schon rund 100 Jahre vorher.¹⁷⁵

Wenn man sich die Geschichte nach der Version I.I.s ansieht, so zeigen sich einige Besonderheiten, die es wert sind, hier erwähnt zu werden. Zunächst sei nochmal daran erinnert, dass wir I.I.s Version zwar nicht in Originalgestalt besitzen, aber immerhin doch in drei Versionen, nämlich derjenigen in Ibn Hišāms *Sīra* (nach al-Bakkāʾī), dann jener in aṭ-Ṭabarīs *Taʾrīḥ* (nach Salama ibn al-Faḍl) sowie derjenigen in ʿUmar ibn Sabbas *Taʾrīḥ al-Madīna al-munawwara* (nach Ibn ʿUlaiya). Alle drei sind einander offenbar so ähnlich, dass man von den geringen Varianten einmal absehen kann.

Von Bedeutung dagegen sind die Isnāde, die I.I. für diese Geschichte angibt. Er gibt nämlich außer seinem Lehrer az-Zuhrī noch andere Gewährsmänner an, nämlich:

- I.I. < Yaḥyā ibn ʿAbbād < ʿAbbād ibn ʿAbd Allāh ibn az-Zubair < Aischa (ʿĀʾiṣa), sowie
- I.I. < ʿAbd Allāh ibn Abū Bakr < ʿAmra bint ʿAbd ar-Raḥmān < Aischa.

Vergleicht man die Rezension nach I.I. mit den von az-Zuhrī ausgehenden Versionen, so zeigen sich z.T. wörtliche Übereinstimmungen, aber auch einige erhebliche Abweichungen. Die Motive sind anders angeordnet, auch finden sich bei I.I. zusätzliche Motive, die bei az-Zuhrīs Version nicht vorkommen. Auffällig ist auch die chronologische Einordnung: Bei I.I. wird der Aischa-Skandal an das Ende der Razzia gegen die Banuʿl-Muṣṭaliq verlegt, und zwar ins Jahr 627/6 A.H., was bei allen anderen, auf az-Zuhrī zurückgehenden Versionen nicht der Fall ist. Es gibt noch weitere Abweichungen, die allesamt auf die Tatsache zurückzuführen sein dürften, dass I.I. sich nicht nur auf az-Zuhrī, sondern auch auf ʿAbd Allāh ibn Abū Bakr und Yaḥyā ibn ʿAbbād als Informanten berufen konnte.

Dass I.I. im Gegensatz zu az-Zuhrī eine zeitliche Einordnung vornimmt, wird nicht überraschen. Er hat sich als Chronist, als Historiker verstanden. Zwar soll – nach I.I. und Buhari – schon az-Zuhrī die Skandalgeschichte auf die erwähnte Razzia gelegt haben,¹⁷⁶ doch war es offenbar erst I.I., der sie datierte. Es ergibt sich durch diese Datierung allerdings ein anderes chronologisches Problem, das hier jedoch nicht weiter dargestellt werden soll.¹⁷⁷ Wichtig erscheint mir die Schlussfolgerung Schoelers hinsichtlich des Aufkommens eines chronologischen Bewusstseins, der ich mich gerne anschließe:

174 Ebd., S. 123.

175 Ebd.

176 Ebd., S. 131.

177 Für eine ausführliche Diskussion dieser Datierung s. Schoeler, *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 133.

Dass ein solches [Problem] überhaupt aufkam, führt uns wiederum vor Augen, dass die ältesten Sammler, namentlich 'Urwa und seine Generation, kein oder nur wenig Interesse an der Chronologie hatten ... – kaum mehr als ihre Gewährsmänner, die ihnen ‚mündliche Traditionen‘ vermittelten. Der Mangel an einer zuverlässigen Chronologie ist ja geradezu ein Merkmal aller mündlicher [sic] Traditionen. So gaben die ältesten Sammler die von ihnen zusammengestellten Berichte ohne chronologisches Gerüst weiter. Als etwa zwei Generationen danach (in der Generation Ibn Ishāq's, z.T. auch schon in der az-Zuhrī's) ein chronologisches Bewusstsein erwachte und das Interesse an der Chronologie groß wurde, war man häufig auf eigene Überlegungen und Spekulationen angewiesen. So haben die Historiker, weil die Überlieferung ihnen keine Zahlen an die Hand gab, selbst zu erforschen gesucht, wann genau dieses und jenes Ereignis stattgefunden hat. Dabei sind sie oft zu unterschiedlichen Ergebnissen gekommen. Gelegentlich halten ihre Lösungen einer kritischen Nachprüfung nicht stand.¹⁷⁸

Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang auch, dass sich I.I. bei seinen zahlreichen Datierungen nur selten (genau viermal) auf Vorgänger beruft, eine Tatsache, auf die J. Fück hingewiesen hat.¹⁷⁹ Offenbar ist es so, dass durch die Entstehung einer arabischen Schriftsprache und durch die Akzeptanz der Verschriftlichung nun auch eine plausible Chronologie unverzichtbar wurde und zeitliche Ungereimtheiten ausgeräumt werden mussten. Es ging um nichts weniger als um die Umwandlung von Geschichten in Geschichte, von *stories* in *histories*. Anders als eine orale Kultur braucht eine literalisierte Gesellschaft für ihre ethnische Identitätsfindung ein differenzierteres nationales Geschichtsbewusstsein mit einer nachvollziehbaren und in sich stimmigen Chronologie.

Eine weitere Besonderheit dieser Geschichte ist, dass es für den Überlieferungsstrang az-Zuhrī's > Ibn Ishāq gleich vier Gewährsmänner gibt, die sich alle auf Aischa berufen. Juynboll spricht von dieser mehrgleisigen Gewährleistung als einem *inverted common link* (umgekehrtes gemeinsames Glied) und sieht darin einen Anhaltspunkt für die Authentizität der Überlieferung. In I.I.s Sira finden wir insgesamt acht dieser umgekehrten Verzweigungen – alle von großen historischen Ereignissen. Da es nach der damaligen Traditionswissenschaft nicht erforderlich war, mehr als einen Gewährsmann anzugeben, „wird man die betreffenden Quellenangaben Ibn Ishāq's und az-Zuhrī's nicht a priori für fingiert und die Geschichte als wahrscheinlich von den angegebenen Gewährsmännern stammend halten dürfen“.¹⁸⁰ Was zusätzlich für die Echtheit dieses vierfachen Überlieferungsweges spricht, ist die Tatsache, dass einer der vier Gewährsmänner, nämlich 'Urwa ibn az-Zubair, dieselbe Geschichte nicht nur an az-Zuhrī, sondern darüber hinaus auch noch an andere Überlieferer weitergegeben hat (siehe obiges Diagramm auf S. 223).

Die vielleicht wichtigste Frage bei dieser Tradition ist jedoch, ob die vier parallelen Gewährsmänner tatsächlich – wie die Isnāde es suggerieren – die Geschichte allesamt direkt von Aischa selbst gehört haben, von der diese Überlieferung ja handelt. „Im Falle der Skandalgeschichte“, so vermutet Schoeler, „spricht die Wahrscheinlichkeit sehr dafür,

178 Ebd., S. 133 f.

179 Fück: *Muhammad Ibn Ishaq*, a. a. O., S. 38, Anm. 37 (nach Schoeler, *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 134, Anm. 533).

180 Schoeler: *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 144.

denn warum sollte ʿĀʾiṣā mit ihrem Neffen ausgerechnet über diese ihr ganz besonders unter die Haut gehende Geschichte nicht gesprochen haben?“¹⁸¹ Aber selbst wenn dies nicht der Fall gewesen sein sollte, gilt für Schoeler immerhin als sicher, „dass ʿUrwa in der zweiten Hälfte des 1. Jh.s H. eine Redaktion der Geschichte mit stark apologetischer Tendenz für die Hauptbetroffene, die eine nahe Familienangehörige von ihm war, geschaffen und diesen Bericht (mindestens) an zwei Schüler, seinen Meisterschüler az-Zuhrī und seinen Sohn Hišām, weitergegeben hat.“¹⁸²

Dass ʿUrwa diese Geschichte weitergegeben hat, dürfte außer Frage stehen; das ergibt sich aus den Überlieferungssträngen. Dass er sie von Aischa selbst gehört haben soll, ist m.E. jedoch ebenso zweifelhaft wie die Annahme, ʿUrwa sei mit Aischa verwandt; denn auch in diesem Fall dürfen wir nicht *a priori* voraussetzen, was wir erst durch historisch-kritische Untersuchungen herauszufinden wünschen. Genauso gut könnte es sein, dass die hier zugrunde gelegte Chronologie ebenso erdichtet ist wie die angenommenen Verwandtschaftsverhältnisse. Auch Aischa als originäre Berichterstatlerin ist m.E. nicht gesichert; dazu gibt es viel zu viele Beispiele für rückwärtige Verlängerungen der Isnāde und für nachträgliche Zuschreibungen. Angesichts der als Konglomerat auftretenden Geschichte erscheint es mir nicht abwegig, einen viel älteren Ursprung der Geschichte bzw. ihrer Teilmotive anzunehmen. Genau herausfinden wird man das wohl nie, weil wir nicht *vor* die Zeit der verschriftlichten Überlieferungstexte gehen können, um die oralen Überlieferungswege zu untersuchen. Die Mitte des 1. Jh.s (ca. 670) dürfte sich somit als eine natürliche Grenze erweisen, hinter die wir nicht schauen können und die wie eine undurchdringliche Nebelwand vor uns auftaucht. Insofern halte ich die Einschätzung Schoelers in dieser Frage für zu optimistisch. Nach meiner Auffassung müssen wir zumindest die Möglichkeit einräumen, dass es sich um eine uralte Erzählung handelt, die seit Generationen in unterschiedlicher Weise tradiert wurde, die aber nun auf Aischa angewandt und entsprechend datiert wurde. Ausschließen lässt sich diese Möglichkeit jedenfalls nicht. Auch Schoeler bleibt in Bezug auf die islamische Historiographie und Historizität unsicher, will aber die Hauptzüge der Ereignisse nicht in Zweifel ziehen.

Auf der einen Seite gibt Schoeler jenen (etwa Crone und Cook) recht, die auf die Widersprüche der frühislamischen historischen Überlieferung hingewiesen haben:

Dass die Chronologie oft so widersprüchlich und nicht sicher festlegbar ist; dass zu lange zurückliegende Ereignisse, die die Historiker schildern (besonders solche vor der Hiğra, wie das Offenbarungserlebnis, und noch mehr solche vor Mohammeds Geburt), nicht ohne weiteres als real hingenommen werden dürfen; dass bestimmte, manchmal durchaus auch scheinbar wichtige Einzelzüge in beschriebenen historischen Ereignissen so nicht geschehen sein können, – all das ist zweifellos richtig. Die gesamte ‚konservative‘ Geschichtsschreibung darunter M. Watt (um nur einen der bedeutendsten Vertreter zu nennen) ist da sicher oft zu vertrauensvoll gewesen.¹⁸³

181 Ebd., S. 153.

182 Ebd.

183 Ebd., S. 164 f.

Andererseits glaubt Schoeler aber auch, dass „allzu große Skepsis gegenüber den in den Traditionen erzählten Ereignissen nicht am Platz“ sei¹⁸⁴ und dass sich die islamische Geschichtsschreibung „nicht in toto als nicht-authentisch und damit letztlich für die moderne Forschung als wertlos“ einzustufen sei.¹⁸⁵ „An der *Historizität* der Hauptzüge von Berichten über Ereignisse, die eine bis zwei Generationen über die ältesten lebenden Mitglieder in einer Gemeinschaft hinaus zurückliegen, ist normalerweise jedoch nicht zu zweifeln ... Zweifel an der Historizität der Hauptzüge der in solchen Traditionen geschilderten Ereignisse ist übertriebener Skeptizismus.“¹⁸⁶ Bezogen auf den Aischa-Skandal gebe es „keinen Grund, an den *Hauptzügen* der ‘Ā’iša-Geschichte zu zweifeln, obwohl, oder gerade weil, sie so unterschiedlich überliefert ist“.¹⁸⁷

Schoeler begründet seinen Optimismus u.a. damit, dass wir mit Hilfe seiner Methode „die Zeitspanne von 200 Jahren, die meist zwischen Ereignis und vorliegender Geschichtsquelle liegt, auf die Hälfte“ reduzieren können. „Damit sind wir bis in die zweite Hälfte des 1. Jh.s H. zurückgestoßen, wo die Sammeltätigkeit der muslimischen Gelehrten einsetzte. *Es stimmt also nicht, dass die ‚magische Schwelle‘ des 1. Jh.s nicht zu überschreiten ist.*“¹⁸⁸

Man mag zwar geneigt sein, Schoeler darin recht zu geben, dass wenigstens die Hauptzüge der in den Traditionen geschilderten Ereignisse als historisch anzunehmen seien oder doch wenigstens einen historischen Kern haben dürften, aber diese Schlussfolgerung ergibt sich m.E. nicht zwangsläufig, wie Schoeler seine Leser glauben machen möchte, aus seinen literarkritischen Analysen. Solche Analysen können, wie er selbst zu Anfang erläuterte, allenfalls die „Echtheit“ der Traditionen im Sinne der Autorenschaft der in den Isnāden angegebenen Gewährsmänner sichern helfen; sie können aber nicht ohne weiteres Auskunft über die „Historizität“ des Inhalts der Traditionen geben.

Außerdem wird mit Schoelers Schlussfolgerung, dass wir bis auf wenige Jahrzehnte an die zur Diskussion stehenden „Ereignisse“ herankommen, wieder einmal unterstellt, dass diese Ereignisse tatsächlich in jener Zeit stattgefunden haben, in welche die islamischen Chronisten – allen voran I.I. – sie einst datierten. Gerade diese Datierungen stehen aber zur Disposition und sollen ja erst durch diese Untersuchungen verifiziert werden. Ich kann aber nicht erkennen, wie Schoeler diese Verifizierung gelungen sein könnte. Seine diachronischen Untersuchungen, so bahnbrechend und unverzichtbar sie mir erscheinen, vermögen allenfalls die Überlieferungsvarianten, deren Gewährsmänner wir nachzeichnen können, zeitlich einzuordnen. Aber diese Berichte sind in den meisten Fällen nicht mehr als „Erinnerungen an Erinnerungen“, über deren Historizität wir keine gesicherten Angaben machen können, zumal auch die vermeintliche „Nähe“ der Überlieferungen zu den „Ereignissen“ zur Disposition steht.

184 Ebd., S. 164.

185 Ebd., S. 165.

186 Ebd., S. 167.

187 Ebd., S. 164.

188 Ebd., S. 165 (Hervorhebung durch mich).

Gleichwohl bleibt natürlich die Herausforderung bestehen, die Spreu vom Weizen zu trennen und einen Weg zu finden, um zwischen fiktiven Erzählungen und historischen Ereignissen unterscheiden zu können.

3 'Urwa ibn az-Zubair als wichtigste Quelle des *Sīra*-Materials

Gregor Schoeler und sein Schüler Andreas Görke haben sich in ihrer 2008 vorgelegten Studie *Die ältesten Berichte über das Leben Muḥammads* vorgenommen, den Korpus des 'Urwa ibn az-Zubair gesondert zu untersuchen. Schon Alois Sprenger war zu der Überzeugung gekommen, dass 'Urwa als der eigentliche Begründer der Muhammad-Biographie anzusehen sei.¹⁸⁹ „Tatsächlich gibt es in den Quellen zahlreiche *Sīra*-Traditionen, die unter Berufung auf 'Urwa überliefert werden; es steht also ein umfangreiches Korpus an Traditionen zur Verfügung, wodurch Textvergleiche möglich sind.“¹⁹⁰ 'Urwa ist zweifellos die wichtigste Quelle, die in den *Sīra*-Überlieferungen erwähnt wird.

Deshalb haben sich Görke/Schoeler in ihrer neueren Studie auf 'Urwas Material konzentriert. Mit dieser Studie wurden die von Albrecht Noth eingeführten und von Gregor Schoeler konsequent weitergeführten quellenkritischen Methoden auf den ganzen Korpus eines einzelnen, wichtigen Überlieferers angewandt, von dem wir mit einiger Wahrscheinlichkeit sagen können, dass er von 643/44 bis 711–13 (=23–93/94 AH) gelebt hat.¹⁹¹ Um die von Schoeler bereits auf das Offenbarungserlebnis und die Verleumdung Aischas angewandte literarkrisische Methode nun auf das Gesamtkorpus 'Urwas zu applizieren, haben Görke/Schoeler (sowie Tanja Duncker) rund 10.000 Traditionen gesichtet, um dann acht *längere* Überlieferungskomplexe, welche die Tradition auf 'Urwa zurückführt, daraufhin zu untersuchen, inwieweit dieses Material tatsächlich auf 'Urwa zurückgeht. Sie mussten sich auf diese acht konzentrieren, weil es bei der schieren Menge nicht möglich war, die gesamte Tradition zu untersuchen. Diese acht untersuchten Traditionen sind:

- Das erste Offenbarungserlebnis Muhammads;
- Die Reaktionen der Mekkaner auf das Auftreten Muhammads und die daraus folgende Hidschra;
- Der Bericht über den Zug nach Badr;
- Die Schilderung der Schlacht bei Uḥud;
- Die Geschichte von der Verleumdung Aischas;
- Die Grabenschlacht und die anschließende Konfrontation mit den Banū Quraiza;
- Die Berichte über den Vertrag von al-Ḥudaibiyya; und

189 Alois Sprenger: *Das Leben und die Lehre des Moḥammed: nach bisher größtenteils unbenutzten Quellen*, Bd. III, Nicolaische Verlagsbuchhandlung: Berlin 1869, s. LXXIV.

190 Andreas Görke und Gregor Schoeler: *Die ältesten Berichte über das Leben Muḥammads. Das Korpus 'Urwa Ibn az-Zubair*, The Darwin Press: Princeton/NJ 2008, S. 11.

191 Ebd.

- Die Schilderung der Eroberung von Mekka und der anschließenden Züge gegen die Hawāzin bei Ḥunain und gegen at-Ṭā'if.

Bei 'Urwas Traditionsmaterial haben wir es einerseits mit Briefen zu tun, die er fast ausschließlich an 'Abd al-Malik (685–705, *646) adressierte, andererseits mit längeren und kürzeren Überlieferungen, von denen 'Urwa die meisten – vor allem die längeren – fast ausschließlich an seine Schüler Hišām ibn 'Urwa und Ibn Šihāb az-Zuhrī weitergab.

Die Traditionen sind unterschiedlich gut belegt. Die Berichte zur Hidschra, zur Skandalgeschichte Aischas und zum Vertrag von al-Ḥudaibiyya sind allesamt so gut belegt, um behaupten zu können, dass sie in der überlieferten Form auf 'Urwa zurückgehen. Andere Berichte sind weniger gut belegt, dürfen aber dennoch 'Urwa zugeschrieben werden. Bei wieder anderen hat sich die Zuschreibung als wahrscheinlich falsch erwiesen. Dazu gehört der Bericht zu Uḥud.

Bei den Isnāden haben Görke/Schoeler falsche Zuschreibungen sowie Isnāde ausmachen können, „die offensichtlich bewusst fingiert wurden“.¹⁹² „Das trifft insbesondere auf Traditionen zu, die al-Wāqidi anführt, aber auch viele Angaben Ibn Ishāqs sind nicht über jeden Zweifel erhaben.“¹⁹³ Auf der anderen Seite zeigen die Textvergleiche, dass die Überlieferungen von Hišām ibn 'Urwa und az-Zuhrī im Wesentlichen zuverlässig seien. „Sie sind in sich konsistent, das heißt, dass es eine Korrelation zwischen den *isnāden* und den Texten gibt: Je stärker die *isnāde* voneinander abweichen, desto unterschiedlicher sind jeweils auch die Texte.“¹⁹⁴

Es sei auffällig, schlussfolgern Görke/Schoeler, „dass sich ein großer Teil der Berichte 'Urwas auf die medinensische Zeit bezieht“.¹⁹⁵ Geschichten der Zeit vor der Hidschra, „die heute zum klassischen Bestand der Prophetenbiographie gerechnet werden, scheint 'Urwa nicht berichtet zu haben“.¹⁹⁶ Dazu gehören etwa die Geschichte, wie Muhammads Großvater 'Abd al-Muṭṭalib gelobt, seinen Sohn 'Abd Allāh – Muhammads Vater – zu opfern, die Geschichten zur edlen Abstammung der Eltern Muhammads, die Geschichten und Legenden, die sich um die Geburt Muhammads ranken, der Bericht vom Wiederaufbau der Kaaba und der Bericht von der Nachtreise und Himmelsreise Muhammads. „Alle diese [nicht von 'Urwa weitergegebenen] Geschichten haben einen legendären Charakter“, meinen Görke/Schoeler und deuten damit an, dass das von 'Urwa tatsächlich überlieferte Material größtenteils von historischem Wert sein dürfte. Immerhin: „Inhaltlich umfasst das untersuchte Material, das mit Sicherheit oder wahrscheinlich auf 'Urwa zurückgeht, fast sämtliche Hauptelemente der Muḥammadbiographie.“¹⁹⁷

192 Ebd., S. 254.

193 Ebd.

194 Ebd.

195 Ebd., S. 262.

196 Ebd., S. 263.

197 Ebd.

Im Vergleich zu den Prophetenbiographien eines I.I., eines Ibn Hišāms oder eines al-Wāqidis seien die auf 'Urwa zurückgeführten Berichte „sehr nüchtern und sachlich“.¹⁹⁸ Es gebe weniger Ausschmückungen; Wunder spielten kaum eine Rolle (mit Ausnahme des Offenbarungserlebnisses). Die Briefe 'Urwas sind dabei generell nüchterner als die Kollegüberlieferungen, die lebendiger und detaillreicher als die Briefe seien. Auch Koranverse spielen bei 'Urwa „nur eine geringe Rolle“.¹⁹⁹ Görke/Schoeler stellen dann fest:

Es ist also zwischen den ältesten Versionen der Überlieferungen, wie sie am ehesten in den Briefen 'Urwas erhalten zu sein scheinen, bis zu den späteren Prophetenbiographien des Ibn Ishāq, Ibn Hišām und al-Wāqidī eine Entwicklung festzustellen, die von Ausschmückungen, dramatischen Erweiterungen, dem Einfügen von Wundergeschichten und der zunehmenden Bedeutung der Rolle bestimmter Personen in den Geschichten geprägt ist.²⁰⁰

Demnach ist also von einem Korpus 'Urwas auszugehen, der im weiteren Verlauf der Überlieferungen noch ergänzt, erweitert und ausgeschmückt wurde. Allerdings kann „eine einheitliche Urfassung 'Urwas nicht angenommen werden“,²⁰¹ und es gibt auch „keinerlei Anhaltspunkte dafür, dass 'Urwa ein Buch zu diesem Thema verfasst hat. Im Gegenteil kann durch diese Studie endgültig als bewiesen angesehen werden, dass 'Urwa kein solches Werk verfasste.“²⁰² 'Urwa hat auch „keine ausführlichen und Einzelheiten berücksichtigenden ‚epischen‘ Schlachtenschilderungen (mit Mann-für-Mann-Kämpfen) weiterüberliefert“.²⁰³ Diese ausführlichen Berichte erscheinen erst in den späteren *Mağāzī*-Berichten, wie sie uns Mūsā ibn 'Uqba und I.I. vermacht haben.

Wichtig zu erwähnen ist ebenfalls, dass auch nach den neueren Untersuchungen Goerkes und Schoelers 'Urwa „ganz offensichtlich noch kein ausgeprägtes Interesse an der Chronologie“ hatte,²⁰⁴ vermutlich deshalb, weil er seine Überlieferungen meist mündlich weitergab. Erst sein Schüler Ibn Šihāb az-Zuhrī versucht, in die Ereignisse so etwas wie eine chronologische Ordnung zu bringen. „Mit dem offensichtlich erst spät aufkommenden Interesse an einer genauen Chronologie lassen sich die zahlreichen Widersprüche zwischen verschiedenen Quellen, die es bei der zeitlichen Einordnung vieler Ereignisse aus dem Leben Muḥammads gibt, leicht erklären.“²⁰⁵ (Eine Auflistung divergierender Datierungen der *Mağāzī* findet sich bei John Marsden Beaumont Jones (1920–1992) in „The Chronology

198 Ebd., S. 264.

199 Ebd., S. 265.

200 Ebd., S. 264.

201 Ebd., S. 267.

202 Ebd.

203 Ebd., S. 270.

204 Ebd., S. 272.

205 Ebd.

of the *Maghāzī*“.²⁰⁶) Ein wachsendes Interesse an der Chronologie zeigt sich aber erst in der auf az-Zuhrī folgenden Generation.²⁰⁷

Von entscheidender Bedeutung für die Einschätzung der Überlieferungen ‘Urwas sind die Isnāde, also die Überlieferungsketten, die wir bei seinen Nachfolgern vorfinden. Goerke/Schoeler konnten beobachten, dass die Isnāde in den Überlieferungen von ‘Urwas Sohn Hišām meist bei ‘Urwa aufhörten, während sie bei ‘Urwas anderem Schüler az-Zuhrī oft aufgestockt erscheinen. Meist werden bei ihm die Traditionen auf Aischa, zuweilen aber auch auf al-Miswar ibn Maḥrama und Marwān ibn al-Ḥakam zurückgeführt. Insgesamt werden ‘Urwas Traditionen über ‘Urwa hinaus auf insgesamt 30 Gewährsmänner Muhammads zurückgeführt, wobei Aischa am häufigsten genannt wird. Knapp ein Drittel der Überlieferungen enden jedoch bei ‘Urwa. Bei den Briefen endet der Isnād entweder bei ‘Urwa oder bei Aischa. Bei einigen angeblichen ‘Urwa-Überlieferungen stellte sich zwar heraus, dass sie ‘Urwa irrtümlich zugeschrieben sind, aber „für die meisten der untersuchten Fälle lässt sich ... ein Kern ermitteln, der mit Sicherheit auf ‘Urwa zurückgeführt werden kann ...“,²⁰⁸ einem Kern, der „nach bisherigen Erkenntnissen *das älteste Material zur Prophetenbiographie außerhalb des Korans*“ darstellt.²⁰⁹

Es ist nun zu fragen, welche Konsequenzen diese literarkritischen Untersuchungen für die Bewertung der *Sīra* von I.I. haben. Viele dieser Berichte stellt I.I. unter Sammelisnāde. Diese Sammelisnāde verschleiern die Tatsache, dass I.I. Berichte, die er angeblich auf az-Zuhrī > ‘Urwa zurückführte, in Wahrheit anderen Quellen entnommen hatte, oft von Mūsā ibn ‘Uqba. Möglicherweise hatte I.I. sie aus mehreren Quellen in unterschiedlicher Form gehört, aber dann den bekanntesten Überlieferer ‘Urwa angegeben. So kommen Goerke/Schoeler zu dem Schluss: „Die Authentie der Sammelisnāde, aber auch zahlreiche Einzelisnāde Ibn Ishāqs, ist nicht über alle Zweifel erhaben.“²¹⁰ Und da die Überlieferungen Mūsās „viel unbeglaubigtes, anonymes Material“ enthält und I.I. einen großen Teil dieses Materials unter Sammelisnāde stellt, „muss man annehmen, dass auch in Ibn Ishāqs Werk ... viel *qāṣṣ*-Material eingegangen ist“.²¹¹

Die Untersuchungen von Görke/Schoeler zu dem Korpus ‘Urwas haben ergeben, dass es unter den ‘Urwa zugeschriebenen Traditionen solche gibt, die tatsächlich auf ihn zurückgeführt werden können, aber auch solche, „die nicht auf ihn zurückgehen“.²¹² Es konnte somit echtes von unechtem ‘Urwa-Material unterschieden werden.

Soweit sind die Untersuchungen und Schlussfolgerungen von Görke/Schoeler einsichtig und plausibel. Dann aber, in den allerletzten beiden Absätzen ihres Buches, machen die

206 J[ohn] M[arsden] B[eaumont] Jones: „The Chronology of the Maghāzī – A Textual Survey“, in: *Bulletin of the School of Oriental and Asian Studies* [BSOAS], 19 (1957), S. 244-280.

207 Goerke/Schoeler: *Die ältesten Berichte*, a. a. O., S. 273.

208 Ebd., S. 258.

209 Ebd. (Hervorhebung durch mich).

210 Ebd., S. 275.

211 Ebd., S. 276.

212 Ebd., S. 279.

beiden Autoren noch einen gewaltigen gedanklichen Sprung und kommen zu weitreichenden Schlüssen, die ich große Mühe habe nachzuvollziehen. Wegen ihrer Tragweite zitiere ich sie hier in Gänze:

Die mit Sicherheit 'Urwa zuzuschreibenden Überlieferungen sind aber 30 bis 60 Jahre nach dem Tode des Propheten, also im 1. Jahrhundert der Hīġra, zusammengestellt worden; da sie zudem teilweise von Augenzeugen der Ereignisse, durchweg aber von Personen stammen, die in nahem Kontakt zu Muḥammad standen, werden sie das Grundgerüst der Ereignisse noch im Wesentlichen richtig wiedergeben. Wir können also mit Sicherheit annehmen, dass es – um nur diese Beispiele zu bringen – eine Hīġra Muḥammads von Mekka nach Medina gegeben hat und dass der Prophet mit den Mekkanern in al-Ḥudaibiya einen Vertrag geschlossen und bald danach Mekka erobert hat. Und wir können als ebenso sicher annehmen, dass schon 'Ā'īša die Geschichte ihrer Verleumdung sinngemäß so erzählt hat, wie sie ihr Neffe 'Urwa dann verbreitet hat.

Damit müssen die Thesen, dass die *isnāde* generell ein pseudowissenschaftliches Instrument sind und dass die muslimische Überlieferung als historische Quelle für das Leben Muḥammads nahezu unbrauchbar ist, und erst recht die noch weitergehende These, dass Muḥammad keine historische Figur war und seine offizielle Biographie ausschließlich ein Produkt jener Zeit ist, in der sie geschrieben wurde, als widerlegt gelten.²¹³

Man ist geneigt auszurufen: So schnell konnten weder die Preußen noch Görke und Schoeler schießen! Hier scheint mir der Wunsch Vater der Schlussfolgerung zu sein, einer Schlussfolgerung, die als Beispiel dafür gelten kann, wie schon die Auswahl der Forschungsfragen und die Stoßrichtung der Methoden von einer bestimmten Erwartungshaltung bestimmt sind und somit das Ergebnis maßgeblich beeinflussen. Ich will deshalb die beiden Absätze ein wenig sezieren, um die Spreu vom Weizen zu trennen und hermeneutisch-historische Sorgfalt zu üben.

Erstens: Dass die Isnāde ein pseudowissenschaftliches Instrument und für die muslimische Überlieferung unbrauchbar sind, hat m.E. niemand behauptet. Es ist vielmehr davon auszugehen – und Goerke/Schoeler haben dies noch einmal eindrucksvoll belegt – dass die Isnāde in *vielen*, aber keineswegs in *allen* Fällen zuverlässige Belege für *tatsächliche Überlieferungswege* sind. An der Richtigkeit der Isnāde muss nicht grundsätzlich gezweifelt werden. Allerdings gibt es zahlreiche Beispiele für irrtümliche und leichtfertige Zuschreibungen. Es darf auch als gesichert gelten, dass Isnāde im Laufe der Zeit rückwärts anwachsen mit der Tendenz, möglichst nahe an Gewährsmänner oder gar Muḥammad selbst heranzukommen. Dass die Gewährspersonen *vor* dem *common link* meist erfunden seien, darf wohl vermutet werden, ist aber nicht in jedem Fall zwingend sicher; denn auch der *common link*-Überlieferer wird seine Traditionen von irgend jemandem erhalten haben, aber ob von einem Gewährsmann (bzw. -frau) oder von einem unbekannten und unbedeutenden Geschichtenerzähler, muss wohl dahingestellt bleiben. (Nimmt man jedoch einen Gewährsmann als Quelle für das *common link* (cl, auch GG) an und stellt man fest, dass es zwischen dem Gewährsmann und dem *common link* keine Verzweigungen gibt, so

213 Ebd., S. 279 f.

wird man kritisch fragen müssen, warum die Gewährsmänner vor dem *cl* ihre Geschichte nur an je einen einzigen Überlieferer weitergegeben haben. Lassen sich *vor* dem *cl* keine Verzweigungen nachweisen, dürfte – konservativ gesprochen – die Wahrscheinlichkeit groß sein, dass Gewährsmänner *vor* dem *cl* gefälscht wurden.)

Zweitens: Im Falle 'Urwa ist in der Tat davon auszugehen – auch das haben Goerke/Schoeler eindrucksvoll belegt – dass 'Urwa als Überlieferer einen hohen Stellenwert hat, dass er zahlreiche Überlieferungen tatsächlich selbst verbreitet hat und dass er als eine Hauptquelle für I.I.'s Material anzusehen ist. Mit 'Urwa haben wir eine Traditionsquelle, die zeitlich zwei Generationen vor I.I. und damit viel näher an der vermeintlichen muslimischen Zeitenwende liegt, als Orientalisten bisher vermutet haben.

Aber: Dass die 'Urwa zugeschriebenen Überlieferungen bereits ca. 30 bis 60 Jahre nach dem Tode des Propheten entstanden seien, haben Goerke/Schoeler keineswegs aufgezeigt; es lässt sich allenfalls vermuten. Zu konstatieren ist, dass 'Urwa selbst kaum chronologische Einordnungen vorgenommen hat und wir den zeitlichen Abstand zwischen 'Urwa und den von ihm beschriebenen Ereignissen nicht abschätzen können, *wenn* wir nicht voraussetzen wollen, was wir durch historisch-kritische Untersuchungen erst herauszufinden oder abzusichern hoffen: dass und ob nämlich die berichteten Ereignisse und ihre zeitliche Einordnung den Tatsachen entsprechen.

Ähnliches gilt für die von Görke/Schoeler gemachte Behauptung, die von 'Urwa überlieferten Traditionen rührten von Augenzeugen her bzw. von Personen, die in nahem Kontakt zu Muhammad standen. Auch dies scheint mir eine vorschnelle Schlussfolgerung zu sein; denn dass 'Urwa seine Informationen von Gewährsmännern erhalten habe (namentlich von Aischa), wird zwar von zahlreichen Isnāden nahegelegt, aber wir haben gleichwohl feststellen müssen, dass ältere Isnāde meist bei 'Urwa enden, während spätere Isnāde aufgestockt wurden und die Gewährsmänner (einschließlich Aischa) mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit später hinzugedichtet wurden, um den Traditionen mehr Gewicht und Autorität zu verleihen.

Auch die Sicherheit, mit der Görke/Schoeler diverse Ereignisse (wie Muhammads Hidschra, seinen Vertrag mit den Mekkanern oder Aischas Verleumdungsgeschichte) als historisch deklarieren, lässt sich m.E. nicht aus ihren Untersuchungen ableiten. Dass diese Ereignisse denkbar und möglich sind, legen die Überlieferungen zweifellos nahe, aber aus der Tatsache, dass diese Traditionen mit Sicherheit auf 'Urwa zurückzuführen sind, lässt sich noch nicht die Historizität der berichteten Ereignisse absichern; denn auch die Nähe zu den berichteten Ereignissen und zu den in diesen Ereignissen auftretenden Personen steht nicht zweifelsfrei fest. Hier lesen Görke/Schoeler mehr „Historizität“ in die Texte hinein, als sie literarkritisch herausgelesen haben.

Die „Widerlegung“, die Goerke und Schoeler meinen vorgelegt zu haben, erscheint nach diesen Überlegungen voreilig und nicht gelungen zu sein.

f Weitere literarkritische Untersuchungen

Nicht nur Gregor Schoeler und seine Schüler haben diachronische Untersuchungen angestellt, auch andere namhafte Orientalisten und Islamwissenschaftler haben in neuerer Zeit diverse islamische Traditionen literarkritisch und quellenkritisch untersucht. Ein ergiebiger Fundus an solchen Versuchen findet sich in der von Harald Motzki im Jahr 2000 herausgegebenen Anthologie *The Biography of Muhammad. The Issue of the Sources*.²¹⁴ Nach Einschätzung Motzkis zeigen die von ihm herausgegebenen Aufsätze,²¹⁵ dass die aus den traditionellen islamischen Quellen sich ergebende Frage nach der historischen Realität noch nicht in angemessener Tiefe untersucht worden und dass diese historische Frage alles andere als geklärt sei. „Much remains to be done“, um das Geheimnis über Ursprung und Entwicklung der *Sīra* des Propheten zu klären.²¹⁶ Gleichwohl geben die von Motzki herausgegebenen Aufsätze interessante Hinweise, auf die ich hier in gebotener Kürze eingehen möchte.

1 Uri Rubin: al-Hudaybiya und Badr

Uri Rubin (Tel Aviv University), stellt in seinem Beitrag einen literarischen Vergleich von zwei in den Quellen überlieferten historischen Ereignissen dar: Al-Ḥudaybiya (627–8/6 AH) und Badr (623–4/2 AH).²¹⁷

Al-Ḥudaybiya steht für einen Vertrag zwischen den polytheistischen Mekkanern und den aus Medina anrückenden Muslimen, die an der Kaaba (*al-Kaʿba*) ihre kleine Pilgerreise (*ʿumra*) durchführen möchten. In der islamischen Literatur wird dieses Ereignis als historischer Wendepunkt gewertet, weil es Muhammad und seinen Anhängern Zugang zur Kaaba ermöglichte.

In einer Version der Geschichte ist es Muhammad, der erklärt: „Bei Gott, ich werde für die Mission, die Gott mir aufgetragen hat, kämpfen (*ujāhidu* = ich kämpfe), bis Gott die Oberhand gewinnt.“ Gemäß der Tradition wird hier der Heilige Krieg (*ḡihād*) legitimiert.

In einer zweiten Version ist es nicht nur Muhammad, der sich hier Gott im Kampf treu ergeben zeigt, vielmehr kommt hier einer seiner Gefährten ins Spiel. Als Muhammad in einer Beratungsversammlung seine Gefährten um Rat bittet, ist es Abū Bakr, der ihm einen

214 Harald Motzki (Hg.): *The Biography of Muhammad. The Issue of the Sources*, E.J. Brill: Leiden/Boston/Köln 2000.

215 Die Aufsätze gehen auf ein 1997 in Nijmegen, Holland, durchgeführtes Kolloquium aus Anlass des 50. Jahrestages der Gründung der Fakultät „Languages and Cultures of the Middle East“ an der University of Nijmegen zurück.

216 Motzki: *The Biography*, a.a.O., S. XVI.

217 Uri Rubin: „The Life of Muhammad and the Islamic Self-Image. A Comparative Analysis of an Episode in the Campaigns of Badr and al-Ḥudaybiya“, in: Harald Motzki (Hg.): *The Biography*, a.a.O., S. 3-17.

Rat gibt, den Muhammad dann auch befolgt. Diese Version der Geschichte hat Eingang in Bucharis kanonischer Kompilation gefunden.

In einer dritten Version der Geschichte kommt ein weiterer Gefährte, Miqdād ibn al-Aswad al-Kindī (= Ibn 'Amr bzw. Miqdād ibn 'Amr al-Bahrā'ī), zu Wort:

Bei Gott, wir sagen euch nicht, was die Kinder Israels ihrem Propheten sagten: „Gehe hin, du und dein Herr und kämpfe; wir aber bleiben hier sitzen.“ Nein, wir sagen: „Gehe hin, du und dein Herr und kämpfe; wir werden mit dir kämpfen.“²¹⁸

Es handelt sich hier um einen Hinweis auf die Weigerung der Israeliten, aus Angst vor den Riesen des Gelobten Landes in den Kampf gegen diese zu ziehen, was eine 40jährige Wüstenwanderung nach sich zog (vgl. Num 13,25-14,35). Indem die Muslime genau das Gegenteil der feigen Israeliten ankündigen, stellen sie ihren Kampfgeist und ihren *ǧihād* in den Kontext einer von Allāh sanktionierten Heilsgeschichte.

Nach Rubin gibt es noch weitere Versionen dieser Erzählung, in der noch andere muslimische Gruppen sich für den Heiligen Krieg aussprechen.

Wie ist die Erweiterung der Geschichte auf diverse Gefährten zu erklären? Rubin sieht darin den Versuch späterer Ausleger, die Muhammad zugeschriebene Autorität auch auf seine Gefährten zu erweitern. „A typical phenomenon of the *sīra* is revealed: Scenes that revolve solely around Muhammad's own image may be expanded to include his Companions.“²¹⁹ Ein derartiger Vorgang der Erweiterung erlaube es späteren Interpreten, Muhammads Gefährten als Autoritäten für rechtmäßiges Verhalten zu legitimieren.

Ich selbst frage mich indes, ob wir es hier vielleicht weniger um eine Erweiterung von Muhammad auf seine Gefährten zu tun haben, sondern womöglich um eine Erweiterung von „Gefährten“ auf Muhammad. Das würde bedeuten, dass Geschichten, die man sich ursprünglich von bestimmten zeitgenössischen Personen erzählte, später auf den Propheten übertragen wurden, der quasi in die historische Situation einbezogen wird. Freilich: Wenn wir *a priori* von der Historizität eines arabischen Muhammads ausgehen, von dem es zuverlässige Überlieferungen gibt, so erscheint eine Erweiterung auf seine Gefährten durchaus nachvollziehbar. Gehen wir jedoch davon aus, dass die Historizität Muhammads und seine chronologischen Daten erst noch verifiziert werden sollen, so erscheint eine nachträgliche Einbeziehung Muhammads als eine durchaus zu erwägende Möglichkeit. Die meisten islamischen Ausleger ebenso wie die meisten Orientalisten würden dieser Deutung vermutlich skeptisch gegenüber stehen, aber ich halte sie zumindest für denkbar und nicht für abwegig. Die weitere Untersuchung dieser Studie wird sogar zeigen, dass eine nachträgliche Erweiterung von Gefährten-Überlieferungen auf Muhammad eine gewisse Plausibilität besitzt.

Bei seiner Analyse des Kriegsrats zur Schlacht von Badr (2/623/4) untersucht Rubin wiederum eine Reihe recht unterschiedlicher Versionen. Inzwischen überrascht es nicht

218 Ebd., S. 7.

219 Ebd., S. 5.

mehr, dass es so viele abweichende Varianten auch dieser Geschichte gibt. Auch in diesem Fall gibt es deutliche Anspielungen auf die Weigerung der Israeliten, in den Krieg zu ziehen, und die Muslime – quasi die besseren Israeliten – zeichnen sich in dieser Geschichte dadurch aus, dass sie sich mutig dem Kampf stellen.

In der Variante, die von I.I. und al-Wāqidī tradiert wird, verlässt der Prophet Medina, um eine aus Syrien herannahende mekkanische Karawane anzugreifen. Als er durch seine Spione in Erfahrung bringt, dass ein bewaffneter Trupp aus Mekka der Karawane zu Hilfe eilt, hält er Kriegsrat und bittet seine Leute, ihn zu beraten. Daraufhin spricht sich zuerst Abū Bakr, dann auch ʿUmar dafür aus, in den Krieg zu ziehen. Es gibt offenbar zahlreiche Traditionen, in denen diese beiden Gefährten als Muhammads beste Ratgeber gepriesen werden. Aber die beiden sind nicht die einzigen, die sich zu Wort melden. Wie im Falle von al-Ḥudaybiya ist es auch hier der Muhāğir al-Miqdād ibn ʿAmr, der sich für den Kampf ausspricht. Der Prophet lobt ihn dafür. Schließlich bittet Muhammad auch noch die *Anṣār* (die „Helfer, Gehilfen, Jünger“) um ihre Meinung. Ihr Sprecher, Saʿd ibn Muʿāḍ, bringt seine volle Unterstützung zum Ausdruck. (Als *Anṣār* werden die Anhänger Muhammads bezeichnet, die er in Medina gewinnen konnte: *Anṣār* findet im Koran auch für die „Jünger“ Jesu Verwendung. Als *Muhāğirūn* werden indes jene Anhänger Muhammads bezeichnet, mit denen er Mekka verließ, um nach Medina „auszuwandern“, und *Muhāğirūn* wird meist mit „Auswanderer“ übersetzt.)

Nun gibt es andere Versionen der Erzählung, in denen die *Anṣār* in einem weniger günstigen Licht dargestellt werden. Hier sagt ihr Sprecher Abū Ayyūb, sie hätten nicht die Macht, die bewaffneten mekkanischen Krieger zu bekämpfen, sondern nur Stärke, die (unbewaffnete) Karawane aus Syrien zu plündern. Dann meldet sich al-Miqdād von den *Muhāğirūn* zu Wort und sagt: „Wir werden dir nicht sagen, was das Volk dem Moses sagte: ‚Geh hin, du und dein Herr, und kämpfe, wir werden hier sitzen bleiben.‘“ Als die *Anṣār* dies hören, schämen sie sich. Rubin erläutert: „In this specific setting of the episode, a contrast is implied not only between faithful Arabs and insubordinate Israelites, but also between Muhājirūn und Anṣār. While the Muhājirūn agree to fight, the Anṣār refuse, which puts them on a par with the Israelites, and excludes them for the moment from the chosen community.”²²⁰ Diese Version wurde weit verbreitet und fand auch Eingang in Bucharis kanonisierter Version.

Nun gibt es weitere Versionen der Geschichte, in denen die Ehre der *Anṣār* wiederhergestellt wird, diesmal allerdings auf Kosten der *Muhāğirūn*, denen nachgesagt wird, dass sie – anders als die *Anṣār* – sich geweigert haben sollen, in den Krieg zu ziehen. Das gelingt, indem die Anordnung der sich zu Wort meldenden Sprecher umgekehrt wird. Diese unterschiedlichen Versionen scheinen auf Rivalitäten zwischen einzelnen Stammesgruppen hinzudeuten, die die entsprechenden Erzählungen jeweils zu ihren Gunsten (und zu Ungunsten der rivalisierenden Gruppen) zurechtrückten. Nach Rubin gibt es aber auch noch eine Version der Geschichte, die über solche rivalisierenden Stammesperspektiven

220 Ebd., S. 11 f.

hinausgeht und in der die Muslime in ihrer Gesamtheit mit den sich weigernden Israeliten kontrastiert werden.²²¹

Drei Dinge scheinen mir hier nachdenkenswert zu sein: Zum einen wieder die Unterschiedlichkeit der Versionen, die offenbar unterschiedliche Interessen bedienten.

Zum andern die enorme Bedeutung, die hier der Zustimmung zum *Ġihād*, dem heiligen Krieg, beigemessen wird. Der moderne Bürger eines Nationalstaates tut sich schwer mit solcherlei Kampfesmut und Kriegsbereitschaft. Doch muss man sich vergegenwärtigen, dass wir es bei der damaligen Beduinengesellschaft nicht mit einem nationalen Staatswesen mit einem zentralen Macht- und Gewaltmonopol zu tun hatten, sondern mit einem Stammeswesen, in der jeder Stamm seine eigene Souveränität besaß und darauf angewiesen war, sich der Angriffe anderer Stämme durch Kampfesbereitschaft jederzeit zu erwehren. Kriegsbereitschaft war eine absolute Notwendigkeit für das Überleben des Stammes (Sure 2,190-191, 216; 4,74,76). Das jederzeitige Mitführen der eigenen Waffe (Sure 4,102) war somit eine heilige Pflicht. Diese *Ġihād*-Plädoyers dürften somit Ausdruck der militaristischen Werte einer Stammesgesellschaft sein, ohne die vorstaatliche tribale Gesellschaften nicht überleben konnten, von denen sich der moderne Bürger eines nationalstaatlichen Systems mit seinem Gewaltmonopol aber wird distanzieren wollen. Ohne nationalstaatliches Gewaltmonopol bzw. regionale Militärbündnisse muss die kriegerische Auseinandersetzung zum Zweck des Stammeserhalts eine Notwendigkeit erscheinen, der sich die Stammesangehörigen nicht entziehen dürfen.

Schließlich, drittens, schwingt hier angesichts der unterschiedlichen Varianten immer auch die Frage nach der Historizität mit. Was können wir angesichts der Widersprüchlichkeit solcher Erzählversionen für historisch halten? Dienen die abweichenden Wortmeldungen der Gefährten und der Stammesprecher dem Interesse bestimmter Gruppen? Gab es Übertragungen von Muhammad auf Gefährten und Stammesverbände? Liegt gar eine Erweiterung von „Gefährten“ auf Muhammad vor, der bei den Stammeskriegen ursprünglich keine Rolle spielte? Sind die Erwähnungen von spezifischen Personen und Namen vielleicht nur nachträgliche Einfügungen, um die berichteten historischen Ereignisse von gewissen Schlachten und Gefechten lebendig werden zu lassen? Oder handelt es sich womöglich nur um Auslegungen von Korantexten (namentlich derjenigen um die Weigerung der Israeliten, gegen die Kanaaniter in den Krieg zu ziehen), die herangezogen werden, um die Notwendigkeit nicht nur des Stammeskrieges, sondern darüber hinaus auch des Krieges der Muslime gegen die Ungläubigen zu legitimieren? Man wird solche Fragen sicher nicht mit letzter Sicherheit beantworten können. Aber man wird solche Fragen stellen dürfen und müssen. Was historisch ist, bleibt doch noch sehr im Dunkel der Vergangenheit.

221 Ebd., S. 15.

2 Marco Schöller: Die Auseinandersetzung mit den Juden in Medina

In seinem Aufsatz „*Sīra and Tafsīr: Muḥammad al-Kalbī on the Jews of Medina*“²²² setzt sich Marco Schöller mit Überlieferungen des Abu‘n-Naḍr Muḥammad ibn as-Sā‘ib ibn Biṣr al-Kalbī (685–763/66–146 A.H.) auseinander und vergleicht sie quellenkritisch mit der orthodoxen Geschichtsdarstellung, wie wir sie vor allem durch I.I. kennen. Al-Kalbī wird von späteren Generationen als unzuverlässig abgetan, so dass die von ihm überlieferten Darstellungen je später desto weniger zur Klärung juristischer Positionen herangezogen wurden. Von den späteren Hadīth-Gelehrten wurden seine Überlieferungen jedenfalls als zweifelhaft aussortiert. Weil angesichts einer sich ausweitenden Flut von erfundenen Hadithen die Kriterien zur Feststellung ihrer Echtheit im Laufe der Zeit immer strenger wurden, zeigt sich, dass er von frühen Gelehrten öfters zitiert wird als von späteren Gelehrten. Gleichwohl blieb er berühmt und geschätzt wegen seiner Koraninterpretationen.

Schöller hat al-Kalbīs Berichte über die Auseinandersetzungen der Muslime mit den medinensischen Juden unter die Lupe genommen und mit den orthodoxen Berichten verglichen. Zwar gibt es viele Ähnlichkeiten, aber auch einige interessante Abweichungen, welche die Chronologie berühren. Zwar macht al-Kalbī keine chronologischen Angaben, dennoch lässt er eine relative zeitliche Reihenfolge erkennen, die sich von der Darstellung I.I.s abhebt. Nach I.I. gibt es mehrere Episoden von Auseinandersetzungen mit jüdischen Stämmen, und zwar in dieser Reihenfolge: Die Episode mit den Banū Qainuqā‘ folgt der Schlacht von Badr (624). Die Episode mit den Banu‘n-Naḍīr folgt auf die Schlacht von Uḥud (625). Und die Episode mit den Banū Quraiza kommt nach der Grabenschlacht (627).

Bei al-Kalbī fällt zunächst auf, dass die Qainuqā‘-Episode überhaupt nicht erwähnt wird. Sodann gibt es nach Badr gar keine Auseinandersetzung mit den Juden, sondern erst nach der Schlacht von Uḥud. Al-Kalbī unterscheidet im Grunde nicht zwischen den einzelnen jüdischen Stämmen, sondern spricht nur von den „medinensischen Juden“.²²³ Es gibt noch weitere Abweichungen, auf die ich hier nicht eingehe. Die Frage, die sich für Schöller aus dem Vergleich ergibt, lautet: Wie viele Episoden gab es tatsächlich? Neben der Tradition von al-Kalbī gibt es, nach Schöller, noch andere „unorthodoxe“ Überlieferungen, die eine vereinfachte Chronologie unterstützen. So heißt es bei al-Baḡawī, dass Gott den Muslimen half, als sie die Banū Quraiza und die Banu‘n-Naḍīr belagerten. Die zeitgleiche Belagerung der Quraiza und an-Naḍīr soll sich nach der Grabenschlacht abgespielt haben. Diese Darstellung wird auch noch von einer anderen Überlieferung untermauert.

Es zeigt sich: Wo al-Kalbī keine Unterscheidung machte (weder zeitlich noch sachlich), separierte I.I. die an-Naḍīr-Episode zeitlich von der Quraiza-Episode. Nach Analyse der Quellenlage kommt Schöller zu der Überzeugung, dass die unorthodoxe al-Kalbī-Version keineswegs eine unzuverlässige Überlieferung ist, wie später vermutet wurde, sondern es

222 Marco Schöller: „*Sīra and Tafsīr: Muḥammad al-Kalbī on the Jews of Medina*“, in: Harald Motzki (Hg.): *The Biography of Muḥammad. The Issue of the Sources*, Brill: Leiden, Boston, Köln 2000, S. 18–48.

223 Ebd., S. 29.

sich dabei wahrscheinlich sogar um eine sehr viel ältere Darstellung handelt als bei der I.I.-Version. Immerhin enthalten Berichte von I.I.s Vorläufern wie az-Zuhrī und Mūsā ibn 'Uqba noch zahlreiche al-Kalbī-Elemente, die erst bei I.I. fehlen.

Schöllner erklärt dies dadurch, dass die lange anhaltenden juristischen Auseinandersetzungen zwischen den Islamelehrten zur Heranziehung diverser Koranverse führten, die aber unterschiedlich gedeutet wurden. Unterschiedliche Deutungen machten es notwendig, sich auf unterschiedliche Episoden aus dem Leben Muhammads zu berufen, und je mehr Episoden für eine juristische Deutung es gab, desto stärker erschien diese Interpretation. Hinzu kam, dass die aus späteren Episoden zu ziehenden Lehren die aus früheren Episoden gezogenen Lehren aufheben konnten. Dieses Prinzip der Abrogation (*nash*), das wir vor allem von der Koranauslegung her kennen, erschien den Juristen offenbar auch im Hinblick auf Überlieferungen nützlich zu sein, um den eigenen juristischen Standpunkt gegen einen anderen zu bekräftigen. So darf es nicht wundern, meint Schöllner, wenn Episoden mit juristisch relevanten Informationen sich im Laufe der Zeit anhäuften. „Thus episodes offering information on topics as vital as practices of warfare, sharing the booty, and assigning tracts of land ... multiplied, as did the respective interpretations in legal dispute, in order to find the reported practice/legal interpretation that could be considered most valid.“²²⁴ So sei es zu erklären, dass Berichte, die in Korankommentaren (*tafsīr*) erhalten geblieben sind, in der Auseinandersetzung um juristische Feinheiten irgendwann aber keine Rolle mehr spielten und nicht länger tradiert wurden:

The fact that these „unorthodox“ elements have been preserved in works of *tafsīr* as well as in some early *maghāzī* traditions, but are no longer present in the pivotal accounts of Ibn Ishāq and al-Wāqidī, shows to my mind that we are dealing here with an evolutionary process that is rooted in exegesis. Accordingly, we find many (implicit and explicit) traces of the *tafsīr* material in traditions ascribed to *sīra* authorities from the period before Ibn Ishāq ... Due to the lack of interest in solving legal problems, these traditions have been preserved in works of *tafsīr*, whereas they were often pushed aside in the *sīra* and *maghāzī* tradition.²²⁵

3 Adien Leites: Berufungswunder oder Geburtswunder?

Der Sorbonne-Professor Adrien Leites beschäftigt sich in seinem Aufsatz „*Sīra* and the Question of Tradition“²²⁶ mit unterschiedlichen Traditionszusammenhängen. Nach seiner Auffassung stehen einzelne Traditionen in unterschiedlichen ideologischen Kontexten; das bedeutet, dass bestimmte Überlieferungselemente unterschiedlich „assoziert“ werden. Dies bedarf der Erläuterung. Adrien Leites unterscheidet zunächst einmal zwischen „Berichten“ und „Traditionen“. „Berichte“ seien die sprachlichen Gebilde (*verbal units*),

224 Ebd., S. 41 f.

225 Ebd., S. 42.

226 Adrien Leites: „*Sīra* and the Question of Tradition“, in: Harald Motzki (Hg.): *The Biography of Muhammad. The Issue of the Sources*, Brill: Leiden, Boston, Köln 2000, S. 49-66.

die von Generation zu Generation tradiert wurden; „Traditionen“ seien indes gedankliche Bedeutungsgebilde (*units of meaning*), die in gewissen Traditionsgruppen gepflegt und weitergegeben wurden. Es kann sein, dass zwei Bedeutungsgebilde unterschiedlich zusammengesetzt („assoziert“) werden, je nachdem, welchem ideologischen Kontext oder Überbau sie angehören. Ein solcher ideologischer Überbau kann etwa eine Glaubensrichtung wie die Sunniten oder die Schiiten sein. Ein anders gearteter ideologischer Überbau (auch *Konstruktion* genannt) könnte durch rivalisierende Verständnisse vom Prophetentum Muhammads bestimmt werden. So gibt es nach Leites etwa ein *funktionales* Verständnis von der Prophetenrolle Muhammads und ein *ontologisches* Verständnis. Nach dem funktionalen Verständnis wäre Muhammad ein ganz normaler Mensch gewesen, der zu einem bestimmten Zeitpunkt (nämlich seiner Berufung) zum Gesandten Gottes berufen und dem im Zuge dieser Berufung auch der Koran vermittelt wurde. Nach dem ontologischen Verständnis wäre Muhammad von vornherein ein übermenschliches Wesen, das bereits vor seiner Geburt ausersehen und auserwählt war, ein Instrument Allāhs zu sein. Je nach konzeptioneller Tradition dürften bestimmte Bedeutungsgebilde unterschiedlich verknüpft werden, weil sie unterschiedlichen ideologischen Ansprüchen zu genügen haben. Offenbar finden wir das *funktionale* Verständnis vor allem im sunnitischen Raum, während das *ontologische* Verständnis vorwiegend unter Schiiten zu finden war. Zur Erläuterung sei hier kurz ein konkretes Beispiel beschrieben, das Leites entfaltet:

Es gibt im sunnitischen Islam die sogenannte *shooting star tradition*, nach der den bösen Geistern im Himmel das heimliche Zuhören von wichtigen himmlischen Informationen ab dem Augenblick verwehrt wurde, als Muhammad zum Propheten berufen wird. Bis dato hatten die Dschinn und die bösen Engel den Himmelsbewohnern heimlich lauschen dürfen; doch wurden sie nun mit Sternen oder Sternschnuppen beworfen und durften nicht länger unbemerkt zuhören. Dahinter steht nach Leites offenbar die alte Vorstellung, wonach übernatürliche Phänomene eine neue Zeit oder eine neue Ordnung einleiten und einläuten.²²⁷ Mit der Berufung des Propheten Muhammad endet ein Zeitalter und beginnt eine neue Ordnung der Heilsgeschichte, nämlich: die dämonischen Kräfte verlieren ihre heimliche Macht.

Nun assoziieren alle frühen sunnitisch-tradierten Berichte diese *shooting star tradition* ausschließlich mit der *Berufung* Muhammads zum Propheten – bis auf eine einzige Ausnahme.²²⁸ Andererseits bringen sämtliche schiitisch-tradierten Berichte die *shooting star tradition* nicht mit der Berufung, sondern mit der *Geburt* Muhammads in Verbindung. Bei den Schiiten stellt also bereits die Geburt Muhammads das alles entscheidende Ereignis der göttlichen Auserwählung dar, so dass Berufung und Koranempfang nur zwangsläufige Konsequenzen sind.

Weitere Analysen führen Leites nun zu der Erkenntnis, dass die schiitische Verknüpfung der *shooting star tradition* mit der Geburt später auch Eingang in das sunnitische Denken

227 Ebd., S. 55.

228 Die einzige sunnitische Ausnahme ist ein Bericht, der Ibn 'Asākir zugeschrieben wird und auf 'Uthmān Ma'rūf b. Kharrabūdh zurückgeführt wird.

gefunden hat, wovon die einzige, oben erwähnte Ausnahme Zeugnis ablegt. Erst später habe sich dann die schiitische Verknüpfung bei den Sunniten weitgehend durchgesetzt. Aber ursprünglich sei sie nur bei den Schiiten vorzufinden gewesen.

Leites begründet die abweichenden Assoziationen mit unterschiedlichen Konzeptionen des Prophetenverständnisses. Bei den Sunniten überwog das *funktionale* Verständnis, wonach Muhammad seine Prophetenrolle erst bei der Berufung zugewiesen bekam; wohingegen bei den Schiiten das *ontologische* Verständnis vorherrschte, wonach Muhammad schon immer der von Gott auserwählte Prophet war, so dass schon seine Geburt heilsgeschichtliche Bedeutung hatte; demnach war auch schon die Geburt des Propheten die natürliche Konsequenz seiner Erwählung, die schon vor aller Zeit feststand. (Maher Jarrar, der sich mit schiitischem Gedankengut besonders gut auskennt, bestätigt diese Sicht, indem er über die schiitische Vorstellung schreibt: „All the Prophets acquired their status through the light that sprang forth before God created the World.“²²⁹)

Aus alledem ergibt sich für Leites zum einen die Erkenntnis, dass die Entwicklung von Traditionen eine Frage des ideologischen Kontextes ist, dem sich die Tradenten verpflichtet fühlten (eine Erkenntnis, die wir schon bei der Hadith-Diskussion gewonnen hatten); zum andern aber auch jene Erkenntnis, dass wir es bei der *Sīra*-Tradition mit einem dynamischen Prozess zu tun haben, der es notwendig erscheinen lässt, frühere Traditionen sorgfältig von späteren zu unterscheiden, zwischen Berichtsgebilden und Bedeutungsgebilden zu differenzieren, nach unterschiedlichen Verknüpfungen (Assoziationen) Ausschau zu halten und unterschiedliche Konzeptionen zu berücksichtigen.

Indeed, it is the discernment of „traditions“, and the determination of their different „associations“, that lead me to discern collective patterns of selection and, also, to detect in *sīra* the articulation of specific conceptions.²³⁰

Aus meiner eigenen Sicht ergeben sich aus Leites' Überlegungen noch weitere Einsichten:

Die Verknüpfung der *shooting star tradition* mal mit der Berufung, mal mit der Geburt Muhammads erinnert mich ein wenig an das neutestamentliche Phänomen, wonach die Erhebung Jesu zur „Gottessohnschaft“ (Ausdruck für seine königliche Sendung bzw. Messianität) bei Paulus noch mit Jesu Auferstehung verknüpft wurde, bei Markus mit seiner Taufe, bei Lukas mit seiner Geburt und bei Johannes sogar mit seiner präexistenten Rolle als Schöpfungsmediator (griech. *logos* = hebr. *dawar* = Wort). Es fand also eine sukzessive Verschiebung bzw. Vorverlegung der Erhebung zur Gottessohnschaft statt, übrigens im Einklang mit der zeitlichen Abfolge der Autorenschaften (Paulus war der älteste Autor des Neuen Testaments, Markus der älteste Evangelist, Lukas kam danach, Johannes zuletzt). Es wird ein Muster erkennbar: Je größer der zeitliche Abstand von den

229 Maher Jarrar: „*Sīrat ahl al-Kisā* – Early Shīʿī Sources on the Biography of the Prophet“, in: Harald Motzki (Hg.): *The Biography of Muhammad. The Issue of the Sources*, Brill: Leiden, Boston, Köln 2000, S. (98-153) 116.

230 Leites: „*Sīra* and the Question of Tradition“, a.a.O., S. 64.

historischen Ereignissen ist, desto weiter wird die erklärende Aura um den Propheten zeitlich vorverlegt.

Bei der *shooting star tradition* gibt es übrigens einen in diesem Zusammenhang erwähnenswerten engen Bezug zwischen Jesus und Muhammad. In einer Version der Tradition wird davon gesprochen, dass die bösen Geister bei der Geburt Jesu die oberen Himmelsphären verlassen mussten, um auf den unteren Rängen Platz zu nehmen; bei Muhammads Geburt wurden sie schließlich ganz aus dem Himmel vertrieben:

Iblīs²³¹ used to travel across the seven heavens. When Jesus was born, he was debarred from [entering] the three [upper] heavens but still had access to the four [lower] heavens. When the Messenger of God was born, he was debarred from [entering] the seven heavens, and the devils were pelted with stars.²³²

Diese Herabsetzung der bösen Geister sollte offenbar zeigen, dass beide Propheten, Jesus wie Muhammad, heilsgeschichtliche Bedeutung haben, dass hier also ein enger Zusammenhang besteht zwischen dem, was im Himmel beschlossen wird, und dem, was auf Erden stattfindet.

Die unterschiedlichen Konzeptionen im Prophetenverständnis zwischen Sunniten und Schiiten, die Leites mit den Begriffen *funktional* und *ontologisch* belegt, lassen sich übrigens recht anschaulich in den beiden Muhammad-Biographien von Tilman Nagel wiedererkennen. In seinem Buch *Mohammed – Leben und Legende* versucht Nagel, den historischen (sozusagen *funktionalen*) Muhammad aus dem unübersehbaren Sammelurium ungesicherter Hadithe herauszukristallisieren (was ihm m.E. nicht überzeugend gelingt). In seinem Buch *Allahs Liebling* stellt er aber überzeugend die *ontologische* und erklärende Rolle eines mystifizierten Muhammads dar, wie er sich in der – heute kaum noch bekannten – mittelalterlichen Spekulationmuhammadologie zeigt. (Siehe dazu das entsprechende Kapitel zu Tilman Nagel.)

Schließlich will ich hier noch die Frage der Historizität ansprechen. Adrian Leites enthält sich vornehm jeglicher Beurteilung der *shooting star tradition* im Hinblick auf deren Historizität. Er ist lediglich an den inhaltlichen und kontextuellen Unterschieden der Tradition interessiert. Aber ich gehe davon aus, dass er die *shooting star tradition*, also die Bombardierung böser himmlischer Geister mit Sternen oder Sternschnuppen, für einen Ausdruck vormittelalterlicher Geister- und Wundervorstellungen hält, die ein

231 *Iblīs* wird im Arabischen etymologisch zuweilen mit dem Wort *balasa* (بَلَسَ) erklärt, was „verzweifeln“ bedeutet. Somit wird *Iblīs*, der Teufel, als derjenige verstanden, der Verzweiflung bringt, oder als derjenige, der selbst verzweifelt oder enttäuscht war, nachdem Gott ihn aus dem Himmel verbannt hatte. Nach Josef Horovitz geht der Name *Iblīs* für den Teufel jedoch auf griech. *διάβολος* zurück, wobei das *di* als „aramäische Genitivpartikel aufgefasst und, wie auch in anderen griechischen Lehnwörtern, im Aramäischen abgeworfen wurde“. Josef Horovitz: *Koranische Untersuchungen* (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients 4), Walter de Gruyter & Co.: Berlin/Leipzig 1926, S. 87. Es könnte aber auch sein, dass die Vorsilbe *di* erst im Arabischen verschluckt wurde.

232 Zitiert nach Leites: „*Sira and the Question of Tradition*“, a.a.O., S. 57.

aufgeklärter Bürger des 21. Jh.s nur als belustigend empfinden kann, ohne dass Leites das explizit sagt. Doch welche Auswirkungen hat dies auf die Historizität der Berufung Muhammads? Müssen wir streng trennen zwischen der *shooting star tradition* einerseits und der Berufungstradition andererseits: hier eine nachträglich erfundene Geschichte, dort eine im Kern historische Begebenheit? Oder fußen auch die Berichte von der Berufung Muhammads auf ähnlich unsicherem Boden wie die *shooting star tradition*? Gehören nicht beide zu einem insgesamt völlig ungesicherten Überlieferungshintergrund, über dessen Historizität wir im Grunde überhaupt nichts aussagen können? Oder müssen wir, wie strenggläubige Muslime es tun würden, sowohl die Berufungstradition als auch die *shooting star tradition* als „gottgegeben“ und „gottoffenbart“ anerkennen?

4 Gregor Schoeler: Joseph Schacht widerlegt?

In seinem Aufsatz „Mūsā b. ‘Uqbas *Maghāzī*“²³³ beschäftigt sich der Basler Islamwissenschaftler mit dem sogenannten Berliner Fragment Alhwardt Nr. 1554, auch als *Muntakhab* bekannt, das aus 20 Traditionen besteht, die – bis auf eine Ausnahme – Mūsā ibn ‘Uqba (gest. 141/758) zugeschrieben werden. Die Mehrzahl der Traditionen enthalten Äußerungen des Propheten oder berichten über Ereignisse aus seinem Leben. Zu den Wissenschaftlern, die sich mit diesem Fragment zuvor beschäftigt hatten, gehört auch der kritische Orientalist Joseph Schacht.²³⁴ Schacht hatte aufgrund seiner Untersuchungen der juristischen Überlieferungen die These aufgestellt, dass ein erheblicher Teil der gesamten islamischen Überlieferung, wie sie uns in der zweiten Hälfte des 2. Jh.s entgegentritt, ganz rezenten Ursprungs und somit historisch wertlos sei. In Bezug auf das Fragment galt für Schacht Ähnliches. Vor allem glaubte er, dass Mūsās Berufung auf den Gewährsmann az-Zuhrī fiktiv sei und nur als vage kollektive Erinnerung der Gemeinde zu verstehen sei (wenn Mūsā sie nicht selbst erfunden habe). Schoeler glaubt nun zeigen zu können, „dass es sich um tatsächlich auf az-Zuhrī zurückgehende Traditionen handelt. In einem Fall [Tradition IV] konnte sogar nachgewiesen werden, dass der von az-Zuhrī genannte Gewährsmann, ‘Urwa, die betreffende Tradition tatsächlich verbreitet hat, was uns ins 1. Jahrhundert der Hijra zurückführt.“²³⁵ Schoeler weiß allerdings, dass damit noch keine definitive Aussage über die Historizität solcher Traditionen zu treffen ist. Bezogen auf Tradition IV schreibt er: „Dass der Bericht deshalb den historischen Tatsachen genau entspricht, kann freilich nicht mit Sicherheit behauptet werden.“²³⁶ In jedem Fall untermauert Schoeler hier seine

233 Gregor Schoeler: „Mūsā b. ‘Uqbas *Maghāzī*“, in: Harald Motzki (Hg.): *The Biography of Muhammad. The Issue of the Sources*, Brill: Leiden, Boston, Köln 2000, S. 67-97.

234 Joseph Schacht: „On Mūsā b. ‘Uqba’s *Kītab al-Maghāzī*“, in: *Acta Orientalia*, 21 (1953), S. 288-300.

235 Schoeler: „Mūsā b. ‘Uqbas *Maghāzī*“, a.a.O., S. 88.

236 Ebd.

Erkenntnisse, die er aufgrund früherer Untersuchungen gewonnen hatte.²³⁷ Viele Traditionen, die Schacht und andere kritische Orientalisten für spätere Fiktionen hielten, sind offenbar doch viel früheren Ursprungs und reichen sogar bis ins erste Jahrhundert der islamischen Zeitrechnung zurück. Schoeler kommt deshalb zu dem Urteil:

Wenn Schacht seinerzeit eine „revaluation“²³⁸ der islamischen Tradition durchführen wollte, so ist es heute an der Zeit, *seine* Theorien einer „revaluation“ zu unterziehen. Es war unsere Absicht in diesem Beitrag, einen möglichen Weg hierzu aufzuzeigen.²³⁹

Schoeler ist sicher darin zu folgen, dass viele *Sīra*-Traditionen durchaus älteren Ursprungs sind und bereits im 1. Jh. der Hidschra ausgemacht werden können (vermutlich weil dort der Prozess der Verschriftlichung begann). Allerdings dürfen wir auch in diesem Fall keine unmittelbare „Nähe“ zu den Ereignissen um Muhammad konstruieren, da die chronologischen Details der Biographie Muhammads durch eine beschworene „Nähe“ noch keinesfalls gesichert werden können.

5 Uri Maher Jarrar: Die schiitische *Sīra*-Tradition

Der in Tübingen ausgebildete, im Libanon lehrende Maher Jarrar (Māhir Zuhair Ġarrār) beschäftigt sich in seinem Aufsatz „*Sīrat ahl al-Kisā* – early Shī‘ī Sources on the Biography of the Prophet“²⁴⁰ vor allem mit der schiitischen *Sīra*-Überlieferung. Er beschränkt sich in dem Beitrag auf eine Untersuchung der *Imāmī*-Quellen (und lässt Zaidī und Ismā‘īlī Quellen außer acht). Er weist darauf hin, dass die schiitischen Traditionen erst ein ganzes Jahrhundert später verschriftlicht wurden als die sunnitischen. Die frühesten, für die Prophetenbiographie relevanten Quellen finden wir erst im 3./4. Jh. der Hidschra. Im schiitischen Islam haben die Imame eine besondere Bedeutung. Einen speziellen Platz in der schiitischen Hierarchie haben die sogenannten „Zwölf Imame“, die in der Nachfolge Muhammads stehen. Erster Imām – und rechtmäßiger Nachfolger des Propheten – war ‘Alī ibn Abī Tālib, der bei den Sunniten als 4. Kalif gilt. Die zwölf Imāme galten als die wahren Gefolgsmänner des Propheten und als Empfänger geheimer göttlicher Botschaften sowie als rechtmäßige Ausleger des Korans. Ihnen wird gleichsam eine messianische Aufgabe innerhalb der islamisch-schiitischen Heilsgeschichte zugewiesen. Sie haben Zugang zu

237 Siehe: Schoeler: *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Walter de Gruyter: Berlin, New York: 1996. Siehe aber auch die neuere Studie von Görke/Schoeler: *Die ältesten Berichte über das Leben Muhammads. Das Korpus ‘Urwa Ibn az-Zubair*, The Darwin Press: Princeton, N.Y. 2008.

238 Mit diesem Begriff bezieht sich Schoeler auf Schachts Aufsatz „A Revaluation of Islamic Tradition“, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* [JRAS] 49 (1949), S. 143-54.

239 Schoeler: „Musā B. ‘Uqbas Maghāzī“, a.a.O., S. 90.

240 Maher Jarrar: „*Sīrat ahl al-Kisā* – early Shī‘ī Sources on the Biography of the Prophet“, in: Harald Motzki (Hg.): *The Biography of Muhammad. The Issue of the Sources*, E.J. Brill: Leiden, Boston, Köln 200, S. 98-153.

esoterischem Wissen und sind Mittler von Identität, Selbstverständnis, Zurechtweisung und Erlösung. Die Informationen und Traditionen, die von ihnen herrührten, bedurften keiner weiteren Legitimation. Eine besondere Rolle für die Überlieferung kommt dem fünften und sechsten Imām zu, also Muḥammad al-Bāqir (gest. zwischen 114/732 und 117/735) und seinem Sohn, Ġaʿfar aṣ-Šādiq (702–765/83–148 AH). „The words of the Imams and their knowledge are believed to be of a sacred nature and they are recognized as the source of all sciences; hence a considerable number of the Shīʿī traditions on *sīra* and *maḡhāzī* will show chains of transmission which have either of these two Imams as their first narrator.”²⁴¹ Es sollen die Schüler des vierten, fünften und sechsten Imāms gewesen sein, die das islamische Wissen systematisch gesammelt und aufgeschrieben haben. Einen von ihnen, den berühmten Šihāb az-Zuhrī (†742/124 AH), haben wir als Hauptquelle für I.I. bereits kennengelernt. Er war Schüler des vierten Imāms.

Maher Jarrar beschäftigt sich insbesondere mit den Überlieferungen von Abān ibn ʿUṭmān al-Aḥmar (†ca. 790–815). Dieser lebte also eine ganze Generation später als I.I. und müsste dessen Werk gekannt haben. Mehrere Überlieferer berufen sich auf Abān als Quelle. Im Wesentlichen enthält Abāns Werk drei Teile: die Genesis (*mubtadaʿ*), Muhammads Geburt und Berufung (*mabʿaṭ*) sowie seine Feldzüge (*maḡāzī*). Der Genesis-Teil und seine Geschichten wollen nicht nur Muhammad als das Zentrum (Anfang, Mitte und Ende) der göttlichen Heilsgeschichte darstellen, sondern auch die besondere Rolle der Imāme hervorheben.

These stories serve in the Imāmī exegesis still another purpose in that they are a sign of the supremacy of the Imams, whose essence and light stem directly from the light of Muhammad and ʿAlī which was created by God thousands of years before the creation of the world, an idea which constitutes perhaps the most important element of the idea of *wasiyya*.²⁴²

Auch beim zweiten und dritten Teil (Geburt/Berufung und Feldzüge) liegt die Betonung auf einer Hervorhebung der Imāme, insbesondere des ersten Imāms, ʿAlī ibn Abī Ṭālib, der – zusammen mit Muhammad – die letzte Phase der Heilsgeschichte einläutet. Die eigentlichen Begebenheiten unterscheiden sich wenig von den gängigen *Sīra*-Darstellungen jener Zeit, aber Abāns Schilderung zeigt doch deutliche schiitische Tendenzen, „which aim at a more vivid presentation of ʿAlī and are plainly meant to give a paradigmatic illustration of his charisma and ministry which he shares with Muhammad, his partner in the pair of light“.²⁴³ Damit einher geht oft eine Abwertung oder gar Weglassung der Gefährten Abū Bakr und ʿUmar, die ja bei den Sunniten eine leuchtende Rolle einnehmen. „Precedence in crucial events is given to those companions (*ṣahāba*) who either were friendly towards

241 Ebd., S. 100 f.

242 Ebd., S. 110. *Wasiyya* bedeutet „Testament“ oder „Wille“ oder „Vorsehung“.

243 Ebd., S. 111.

‘Alī or fought on his side during the first civil war.”²⁴⁴ “There is as well a tendency to produce new deeds and sayings attributed to ‘Alī.”²⁴⁵

Es ist also davon auszugehen, dass schiitische Traditionen eine andere Tendenz als sunnitische Überlieferungen gewonnen haben.

With this Imamology, there remains no place to seek legitimacy, self-identity or eschatology in the events of the *sira*, for it is the *living* Imam – and starting with the fourth/tenth century, the hidden Imam – who offers light, guidance and redemption. Hence, guidance, self-consciousness and identity should be sought in the lives of these exemplary Imams.²⁴⁶

6 Michael Lecker: Die Bedeutung später Traditionen

In seinem Aufsatz „Did the Quraysh conclude a Treaty with the Ansār prior to the Hijra?“²⁴⁷ vergleicht Michael Lecker von der Hebrew University in Jerusalem drei Überlieferungen mit der gängigen Darstellung von Ereignissen kurz vor der Hidschra. Sein Aufsatz ist der erste von mehreren Beiträgen in Motzkis Sammelband, bei denen es um die historische Zuverlässigkeit des biographischen Quellenmaterials geht. Lecker untersucht Berichte, die von der Zeit zwischen dem ‘Aqaba-Treffen (zwischen Muhammad und den Anṣār) und der Hidschra berichten. In ihnen wird – ganz im Gegensatz zur herkömmlichen biographischen Darstellung – von einem *Vertrag* zwischen den Koraischiten und den Anṣār gesprochen, der Blutvergießen zwischen ihnen wegen der Ausreise verhinderte und eine friedliche Auswanderung von Mekka nach Medina ermöglichte.

Lecker stellt zunächst die Frage, warum es nach dem Treffen auf dem Berg ‘Aqaba (nahe Mekka) zwischen Muhammad und den Anṣār²⁴⁸, die für ihn zu kämpfen gelobten, nicht sogleich zum Auszug nach Medina kam. „Why was the Hijra of Muhammad and his Companions postponed for several months? After all, he could have gone to Medina together with the Ansār during the sacred month of Dhū l-Hijja in which all forms of warfare were forbidden.”²⁴⁹ Muhammad bittet die in Mekka zur Ḥaġġ weilenden Anṣār, nach Medina zunächst ohne ihn zurückzukehren. Nach einigen schiitischen Überlieferungen fragen sie ihn: „Wirst du mit uns kommen?“, worauf Muhammad antwortet: „Mir wurde kein solcher Befehl erteilt (*mā umirtu bihi*).“²⁵⁰ Dieser Wortwechsel findet sich nicht bei Ibn Ishāq.

244 Ebd., S. 112.

245 Ebd.

246 Ebd., S. 117.

247 Michael Lecker: “Did the Quraysh conclude a Treaty with the Ansār prior to the Hijra?”, in: Harald Motzki (Hg.): *The Biography of Muhammad. The Issue of the Sources*, Brill: Leiden, Boston, Köln 2000, S. 157-169.

248 Nach Ibn Ishāq soll es bis zu drei ‘Aqaba-Treffen gegeben haben.

249 Lecker: “Did the Quraysh conclude a Treaty”, a.a.O., S. 158.

250 Vgl. ebd., S. 159.

Lecker untersucht nun drei Traditionen, die zwar erst in späteren Kompilationen zu finden sind (10./16. Jahrhundert), aber beanspruchen, auf alten Quellen (bis zurück ins 2./8. Jh.) zu fußen.²⁵¹ In diesen Berichten ist von der Möglichkeit einer militärischen Konfrontation zwischen den Koraischiten und den Anṣār die Rede, weil die Koraischiten Muhammad noch nicht gehen lassen wollen. Es kommt nach einer Verhandlung zu einer friedlichen Übereinkunft, in der die Koraischiten der Auswanderung zustimmen, sofern sie nur noch um wenige Monate verzögert werde. Nach dem ersten Bericht soll die Ausreise nicht während des heiligen Monats stattfinden. Im zweiten Bericht ist von einer Übereinkunft über eine Wartezeit von drei Monaten, im dritten Bericht von einem Vertrag über vier Monaten die Rede, auf den sich die Koraischiten mit den Anṣār verständigten.

Lecker gibt zu, dass die Traditionen, die von einem Vertrag zwischen den Koraischiten und den Anṣār bezüglich der Ausreise Muhammads nach Medina sprechen, selten sind. Er hält es indes für möglich, dass die muslimischen Biographen solchen Berichten den Vorzug gaben, die ihn als (von den Koraischiten) verfolgten Propheten darstellten. „Their motivation was probably pious: the humbler the Prophet’s starting point, the greater God’s grace and deliverance. Besides, stories of humiliation and danger are more effective than ones of political expediency.“²⁵² Ein Vertrag zwischen Koraischiten und Medinensern hätte da nur gestört. „These reports may have been suppressed in the mainstream of *sīra* literature which preferred a persecuted and humiliated prophet to one whose road to Medina was paved by political compromise.“²⁵³

Aus meiner Sicht zeigen die von Lecker dargestellten Überlieferungen auch, dass man mit je größerer zeitlicher Distanz gegenüber den (vermeintlich) historischen Ereignissen offenbar solchen Berichten den Vorzug gegeben haben könnte, die ein göttliches Eingreifen und göttliche Offenbarungen beinhalteten, während bloße politische Gründe sich für die fromme islamische Erzählkultur weniger eigneten. In dem orthodoxen Bericht Ibn Ishāqs tritt der Teufel ebenso auf wie der Engel Gabriel, und Gott selbst ist es, der Muhammad den Befehl zur Auswanderung erteilt. Das war es offenbar, was der fromme Geschichtenerzähler zum Ausdruck bringen und was das andächtige Publikum hören wollte.

Doch nicht nur die orthodoxen Berichte, sondern auch die hier von Lecker eingeführten Überlieferungen enthalten zahlreiche Fiktivitätssignale, die den narrativen Charakter unterstreichen. Fiktivitätssignale (siehe für eine ausführlichere Diskussion dazu Appendix I) sind stets vermischt mit Komponenten, die *Realitätscharakter* haben, wobei mit *Realitätscharakter* nicht historische Authentizität gemeint ist, sondern nur der Versuch, fiktive Geschichten möglichst realistisch darzustellen.

Was im Falle der Berichte über die Hidschra fiktiv sei und was als historischer Kern zu gelten habe, wird man wohl nie mit Sicherheit sagen können, auch wenn wir bis zum Beweis des Gegenteils davon ausgehen, dass es eine solche Auswanderung von Mekka nach Medina tatsächlich gegeben haben könnte; denn sonst hätten sich wohl kaum so viele

251 Ebd., S. 159-163.

252 Ebd., S. 165 f.

253 Ebd., S. 167.

Überlieferungen um sie gerankt. Aber schon die Rolle Muhammads in dieser Angelegenheit erscheint für meine Begriffe etwas abgehoben bzw. überhöht zu sein.

7 Harald Motzki: Der Mord an dem Juden Ibn Abi'l-Huqaiq

Harald Motzki, der Herausgeber des hier behandelten Sammelbandes, ist Professor für Islamstudien in Nijmegen und legt hier eine Untersuchung vor, die für sich in Anspruch nehmen kann, zur *cutting edge* der Islamforschung zu zählen, denn mit seinen quellenkritischen Studien gehört er (zusammen mit Gregor Schoeler und Andreas Görke) zur Speerspitze der historisch-kritischen Erforschung der frühen Islam-Tradition. Sein fast 70 Seiten umfassender Aufsatz ist überschrieben: „The Murder of Ibn Abī l-Huqayq: On the Origin and Reliability of some *Maghāzī*-Reports.“²⁵⁴

Motzki geht von der Überzeugung aus, dass es – aufgrund von sorgfältigen literarkritischen Untersuchungen – möglich sei, „to reconstruct historical reality – whatever that may mean“. Dass es auf dem Wege dorthin Begrenzungen gibt, macht er allerdings ebenfalls deutlich. Traditionen seien subjektiv, entstammten dem Milieu der Gläubigen und enthielten zahlreiche Vorurteile (*biases*). Viel Material sei im Zuge der Koranauslegung entstanden oder sogar erfunden worden, jedenfalls teilweise, um juristische Standpunkte zu untermauern.

Um solche Vorurteile zu umschiffen, hat sich Motzki auf ein Ereignis konzentriert, das eher am Rande der Prophetenbiographie anzusiedeln sei, weil es für die Bedeutung der Rolle Muhammads nicht konstitutiv ist: Die Expedition einer Gruppe Anṣār nach Ḥaibar, wo sie den Juden Abū Rāfiʿ Sallām ibn Abi'l-Ḥuqaiq ermorden. Der Prophet kommt in dieser Episode nur am Rande vor.

Motzki beklagt, dass diese Geschichte von westlichen Muhammad-Biographien völlig unkritisch übernommen worden sei, ungeachtet der verschiedenen Erzählvarianten, die von diesem Ereignis existieren. Keiner der Autoren habe sich die Mühe gemacht, die Gewährsmännerketten dieser Überlieferungen näher zu untersuchen oder auch nur einen literarkritischen Vergleich anzustellen. Einer, der einen solchen Vergleich angestellt hat, war John Nicholas Mattock, der zu dem Schluss kam, keiner der ihm vorliegenden Berichte sei authentisch. „It is practically impossible to judge which may approximate most closely to the truth.“²⁵⁵

Motzki untersucht nun selbst die verschiedenen Varianten dieser Geschichte, die auf unterschiedlichen Wegen überliefert wurden. Er nennt sein Vorgehen *isnād-cum-matn*-Analyse, macht damit im Grund Ähnliches wie zuvor Gregor Schoeler mit seinen *diachronischen* Untersuchungen. Motzkis Vorgehensweise enthält folgende Schritte:

254 Harald Motzki: „The Murder of Ibn Abī l-Huqayq: On the Origin and Reliability of some *Maghāzī*-Reports“, in: Harald Motzki (Hg.): *The Biography of Muhammad. The Issue of the Sources*, Brill: Leiden, Boston, Köln 2000, S. 170-239.

255 J[ohn] N. Mattock: „History and Fiction“, in: *Occasional Papers of the School of Abbasid Studies* [OPSAS], 1 (1986), S. (80-97) 95; zitiert nach Motzki, a.a.O., S. 173.

- Zuerst werden alle Varianten der Geschichte, die mit einer Gewährsmännerkette (*isnād*) ausgestattet sind, zusammengetragen;
- die Gewährsmännerketten der unterschiedlichen Varianten werden zusammengestellt, um die gemeinsamen Glieder (*common links*) auf den verschiedenen Generationsebenen bestimmen zu können; auf der Basis dieser Untersuchungen werden erste Hypothesen über die Überlieferungsgeschichte aufgestellt;
- sodann werden die Texte (*matn*) der verschiedenen Varianten verglichen, um auf diese Weise Unterschiede hinsichtlich Struktur und Inhalt herauszufinden; auf dieser Basis werden dann gestützte Aussagen über die mögliche Überlieferungsgeschichte gemacht;
- schließlich werden die Ergebnisse der *isnād*-Untersuchungen und die Ergebnisse der *matn*-Untersuchungen miteinander verglichen und Schlussfolgerungen daraus gezogen.²⁵⁶

Auf der Basis dieser Studien hofft Motzki Erkenntnisse zu gewinnen nicht nur hinsichtlich der zeitlichen Einordnung der Entstehung der Überlieferung, sondern auch in Bezug auf die Identifizierung der (tatsächlichen) Überlieferer, welche diese Geschichte zuerst verbreitet haben. Im Zuge dieser Untersuchungen hofft er auch Aussagen darüber machen zu können, in welcher Hinsicht sich der Text im Laufe der Zeit durch wen verändert hat. Und vielleicht kristallisiert sich für ihn auch ein historischer Kern der Geschichte heraus.

Ich kann Motzkis Analyse hier nicht im Detail schildern und muss Interessierte auf den Originalartikel verweisen. Bevor ich zu seinen Schlussfolgerungen komme, sei die Geschichte kurz umschrieben, um die es geht:

Der Prophet entsendet eine Gruppe der Anṣār nach Ḥaibar, um den dort lebenden Juden Abū Rāfiʿ Sallām ibn Abīʿl-Ḥuqaiq zu töten. In Ḥaibar angekommen, erlisten sich die Attentäter im Dunkeln den Zutritt zu Gelände und Gebäude des Juden. Sie verschließen das Tor des Anwesens und auch die jeweiligen Türen, durch die sie sich schleichen. Auf der oberen Etage der Festung angekommen, tritt ihnen die Ehefrau des Juden entgegen, und als sie deren Schwerter sieht, fängt sie an zu schreien, so dass einer der Eindringlinge sein Schwert auf sie richtet, um sie zum Schweigen zu bringen. Einigen Berichten zufolge erinnert sich dieser Eindringling (er wird meist mit dem Namen ʿAbd Allāh ibn ʿAtīk angegeben) an den Befehl Muhammads, Frauen und Kinder am Leben zu lassen, und droht nur, sie umzubringen, wenn sie ihm nicht den Aufenthalt ihres Mannes verrät. Sie verweist ihn auf das Zimmer, in dem sich ihr Mann befindet. Dort eingedrungen, dringt der Attentäter (andere Berichte geben mehrere Attentäter an) in das Dunkel des Zimmers ein und spricht dort den Juden mit seinem Namen an. Als dieser antwortet: „Wer ist da?“, rammt der Eindringling ihm sein Schwert in den Bauch und zieht es wieder heraus (einigen Berichten zufolge gelingt ihm die Tötung wegen der Dunkelheit erst in einem zweiten Versuch). Als der Attentäter flüchtet, verstaucht er sich beim Heruntersteigen der Stufen seinen Fuß (einige Varianten sprechen davon, dass er sich seinen Fuß brach). Um sicherzugehen, dass Ibn Abīʿl-Ḥuqaiq tatsächlich ermordet wurde, verstecken sich die Attentäter noch eine Weile auf dem Gelände, bis einer von ihnen die Ehefrau sagen hört, dass er tot sei. Die Attentäter kehren zu Muhammad zurück, der sich über den gelungenen Ausgang

256 Motzki: “The Murder”, a.a.O., S. 174 f.

der Expedition erfreut zeigt. Er lässt sich das Schwert des Attentäters zeigen und erkennt auf dem Schwert Reste des Mageninhalts des Juden. Einige Überlieferer erklären diesen merkwürdigen Vorgang damit, dass es Streit zwischen den Attentätern gab, wer den Juden tatsächlich ermordet hätte. Indem Muhammad die Schwerter der Attentäter untersucht, kann er den wahren Helden identifizieren. Laut dem Bericht, der vom gebrochenen Fuß des Attentäters spricht, heilt der Prophet ihm diesen Fuß. Auch über die Gründe des Mordes gibt es unterschiedliche Versionen. Einige Berichte nennen gar keinen Grund, sondern sprechen lediglich davon, dass die islamischen Stämme der *Aus* (*Awṣ*) und der *Ḥazrağ* miteinander um die Gunst des Propheten wetteiferten, indem sie die Feinde des Propheten töteten. So kam es, dass die *Aus* zum Propheten gingen und ihm den Mord an dem bedeutenden Anhänger des jüdischen Glaubens, Sallām ibn Abī'l-Ḥuqaiq (=Abū Rāfi'), vorschlugen. Andere Berichte sprechen hingegen davon, dass der Jude mit anderen Stämmen, auch mit solchen in Mekka, gegen den Propheten konspiriert habe und man deshalb einen Anschlag auf ihn verübte.

Nun zu einigen Schlussfolgerungen Motzkis. Die Überlieferungen, die vom Mord an Sallām ibn Abī'l-Ḥuqaiq sprechen, finden sich in einer Reihe von Quellen. Die frühesten sind Mālik's *Muwatta*, al-Wāqidi's *Mağāzī*, 'Abd ar-Razzāqs *Musannağ*, Ibn Hīšāms *Sīra* und al-Bucharis *Ğāmi*'. Aufgrund der Gewährsmännerketten hat Motzki vier verschiedene Traditionskomplexe identifiziert: einer wird auf den Gefährten (*anṣārī*) al-Barā' ibn 'Azib zurückgeführt, ein zweiter auf den Gefährten-Nachfahre Ka'b ibn Mālik, ein dritter auf den Gefährten 'Abd Allāh ibn Unais, und ein vierter auf den Anhänger 'Urwa ibn az-Zubair.

Allein auf der Basis der *Isnād*-Analyse nimmt Motzki an, dass diese Überlieferungen älter sind als ihre schriftlichen Aufzeichnungen, was keine Überraschung wäre. Er schätzt, dass sie zumindest auf die Zeit Abū Ishāqs und az-Zuhrī, die um 125/742 starben, zurückgehen, die beide als *common links* identifiziert wurden.

Die Textanalyse offenbart, dass weder Abū Ishāq noch az-Zuhrī diese Mordgeschichte in einheitlicher Form weitergegeben haben. Überdies zeigen die Übereinstimmungen in den Varianten dieser beiden *common links*, dass ihre Versionen auf eine gemeinsame Quelle zurückgeführt werden muss. Demzufolge muss die Tradition also noch älter sein als az-Zuhrī. „These stories are much older than one would expect“, schreibt er.²⁵⁷ Und weiter: „We have been able to show that the different stories are not directly dependent on each other and must derive from older sources from which all of them borrowed.“²⁵⁸ Er glaubt: Die *common links* „certainly received their stories during the last third of the first/seventh century“.²⁵⁹ Weil zu jener Zeit aber schon sehr unterschiedliche Versionen im Umlauf waren, muss deren eigentlicher Ursprung noch um einiges älter sein.

Wie hält es Motzki mit der Historizität der Geschichte? Er sieht keine Anzeichen dafür, dass diese Geschichte auf koranexegetische, theologische oder juristische Überlegungen zurückgeführt werden kann, die ja bei allerlei *Sīra*-Material eine Rolle gespielt

257 Motzki: „The Murder“, a.a.O., S. 231.

258 Ebd.

259 Ebd.

haben dürften. Er glaubt auch nicht, dass diese Geschichte, wie Peter Jensen und Josef Horovitz 1922 vermuteten,²⁶⁰ auf zwei alttestamentliche Erzählungen (2Sam 4 und Richter 3) zurückgeführt werden kann. Zu diesen alttestamentlichen Stellen gibt es zwar einige Übereinstimmungen, aber auch einige deutliche Abweichungen.²⁶¹

Aufgrund seiner gründlichen Analyse glaubt Motzki, einen historischen Kern der Geschichte ausmachen zu können, die zwar in sehr unterschiedlichen Varianten überliefert ist, aber unterm Strich doch einige (offenbar ursprüngliche) Gemeinsamkeiten erkennen lässt. „In my view, it is not only possible, but probable, that their common elements reflect, at least in part, historical reality. This historical kernel is, however, rather meagre.”²⁶² Motzki gibt dann diesen historischen Kern auf folgende Weise wieder:

It consists of the information that the Prophet sent a few men under the command of ‘Abd Allāh b. ‘Atīk to Abū Rāfī b. Abī l-Huqayq who lived outside Medina in order to kill him. The assassin (or assassins) had to ascend to his apartment and when descending he or another man missed a step and hurt his foot. They did not leave until the death of the victim had been verified.²⁶³

Für Motzki kann diese Geschichte nicht erfunden worden sein. „It does not make sense to assume that someone would have invented such a story at a time when many eyewitnesses of the Prophet’s Medinan period were still alive.”²⁶⁴ Obwohl Motzki hier einen historischen Kern zu erkennen glaubt, kritisiert er zugleich jene von westlichen Autoren verfassten Biographien über Muhammad, welche aus seiner Sicht „do not give a historically reliable picture of his life“.²⁶⁵ Auch was westliche Autoren über den Mord an Ibn Abī l-Huqaiq berichten, „cannot pretend to be historical fact since the authors of these books did not even make an attempt to establish which of the several sources is the most reliable“.²⁶⁶

Zu beachten ist auch Motzkis Bemerkung über die skeptischen Muhammad-Forscher Michael Cook und Patricia Crone. Einerseits seien sie völlig im Recht „in rejecting the claim that historical reality is reconstructed in these books, they are nothing more than arbitrary summaries of the Muslim tradition on their Prophet“;²⁶⁷ andererseits will Motzki ihnen nicht darin folgen, „that it is impossible to reconstruct historical fact on the basis of

260 Vgl. P[eter] Jensen: „Das Leben Muhammeds und die David-Sage“, in: *Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, 12, H. 1-2 (1921), S. (84-97) 91, 95; und J[osef] Horovitz: „Biblische Nachwirkungen in der Sira“, in: *Der Islam*, 12, H. 3-4 (1922), S. (184-189) 185 (vgl. Fußnote Motzkis, a.a.O., S. 229).

261 Motzki: „The Murder“, a.a.O., S. 229.

262 Ebd., S. 232.

263 Ebd.

264 Ebd.

265 Ebd., S. 233.

266 Ebd.

267 Ebd.

the Muslim sources, and that we are on safer ground if we rely on non-Muslim sources”.²⁶⁸ Diese Einstellung findet Motzki angesichts seiner literarkritischen *isnād-cum-matn*-Analysen nicht überzeugend. Er glaubt vielmehr, dass man durchaus noch eine Biographie Muhammads schreiben könne, insofern man sich die Mühe macht, das Überlieferungsmaterial so zu untersuchen, wie er es vorgemacht hat. Allerdings dürfte von dem zu sichtenden Material vermutlich nur wenig wirklich gesichertes Material übrig bleiben. Im Falle der Mordgeschichte sei es noch nicht einmal gelungen, ein ungefähres Datum des Ereignisses zu bestimmen.²⁶⁹ Am Ende dürfte eine solche Biographie wahrscheinlich nur eine sehr dünne sein, „only a very small one“.²⁷⁰

Ich gebe zu, dass ich mit dieser kurzen Darstellung der akribischen Arbeit Motzkis nicht angemessen gerecht werden kann. Noch einmal sei auf den Originalaufsatz verwiesen. Gleichwohl kann ich mich hier nicht nur auf diese stark verkürzte desriptive Darstellung beschränken, sondern möchte auch den Versuch einer knappen Wertung Motzkis vornehmen.

Zunächst sei noch einmal betont, dass wir mit der Zurückverfolgung der Überlieferungen auf ihre *common links* an die schier unüberwindbare Hürde des Übergangs von der oralen zur literalen Tradition stoßen. Die große Variabilität noch zur Zeit der *common links* lässt uns ahnen, wie unterschiedlich solche Erzählungen nicht nur von verschiedenen Überlieferern, sondern oft von einem einzelnen Überlieferer weitergegeben wurden.

Dann muss ich bei Motzki bemängeln, was ich zuvor schon bei Schoeler und Görke kritisiert habe: Auch er geht von der stillen – aus meiner Sicht immer noch unbegründeten – Denkvoraussetzung aus, nach der mit der Zurückverfolgung einer Überlieferung bis ins erste Jahrhundert der Hidschra die Nähe zu Muhammad hergestellt sei. Doch diese Annahme setzt voraus, dass die Chronologie Ibn Ishāqs richtig sei. Nach allem, was wir aber bereits in Erfahrung gebracht haben, gab es unter den Arabern vor I.I. keine detaillierte, nicht einmal eine ungefähre Chronologie, was in einer oralen Tradition auch nicht verwunderlich ist. Es wird also etwas vorausgesetzt, was sich noch nicht verifizieren ließ.

Was unsere spezielle Geschichte über den Judenmord angeht, so teile ich Motzkis Auffassung, dass es sich hierbei im Kern wahrscheinlich um eine historische Begebenheit handelt, die auf Tatsachen beruhen könnte. Keineswegs gesichert erscheint mir hingegen der enge Bezug dieser Geschichte zu Muhammad (wovon Motzki offenbar ausgeht). Vielmehr müssen wir mit der Möglichkeit (wenn nicht sogar mit der Wahrscheinlichkeit) rechnen, dass diese Geschichte erst *im Nachhinein* mit dem Propheten in Verbindung gebracht wurde. Und zwar aus mehreren Gründen: Zum einen würde eine Geschichte ohne diesen Bezug vermutlich schon lange in der Versenkung des Vergessens verschwunden sein. Zum andern wird es den Tradenten vermutlich auch daran gelegen gewesen sein, den grausamen Mord an einem wohlhabenden Juden, für den es kein wirklich überzeugendes Motiv zu geben scheint, im Nachhinein zu rechtfertigen und durch die Zustimmung des Propheten als gerechtfertigt zu deklarieren. Schließlich scheint mir die Geschichte auch

268 Ebd.

269 Ebd.

270 Ebd., S. 234.

aus juristischen Gründen tradiert worden zu sein, denn wer sich auf Muhammad berief, sah sich mit dieser Geschichte in seinem Recht bestätigt, einen ungläubigen Nicht-Muslim ohne Weiteres zu töten, solange er dessen Frau und Kinder verschonte. Insofern könnte die Geschichte der Klärung einer nicht unerheblichen juristischen Streitfrage gedient haben.

Dass diese Geschichte im Nachhinein mit Muhammad verknüpft wurde, zeigt sich m.E. an den fiktiven Elementen, die hier mit Muhammad in Verbindung stehen. Da ist zum einen die Heilung des gebrochenen Fußes, die genauso hinzugedichtet wurde wie der gebrochene Fuß selbst, der höchstwahrscheinlich nur verstaucht war. Da ist zum andern die Prüfung des Schwertes des Attentäters (oder der Attentäter) durch Muhammad, der am Blatt noch Magenreste des Opfers erkannt haben will und damit den wahren Mörder zum Helden macht. Zwar mögen diese offensichtlich fiktiven Elemente erst später hinzu gekommen sein, aber sie zeigen, dass es wünschenswert und für die frommen Zuhörer und Leser dieser Geschichte viel interessanter war, wenn eine solche Geschichte mit einem zunehmend verklärten, wunderwirkenden, wenn auch gleichsam entrückten Muhammad verknüpft wurde. Alles andere wäre ja auch nur barbarisch und heimtückisch gewesen. Nur Muhammad vermochte einen im Grunde bestialischen Akt auf Dauer zur Heldentat verwandeln.

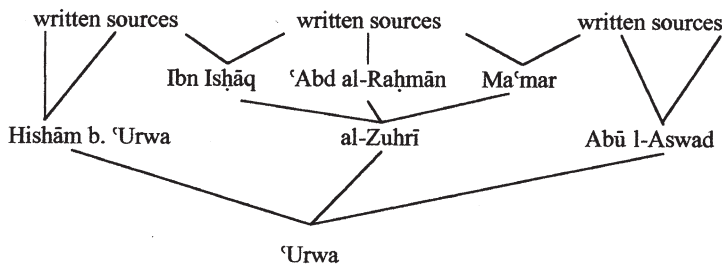
Schließlich will ich hier noch einen aktuellen politischen Gesichtspunkt ins Spiel bringen, auch wenn ich mich damit außerhalb der Grenzen der Wissenschaftlichkeit begeben: Wenn fromme hadithgetreue Muslime von dem Wunsch beseelt sind, ihr Leben nach dem Vorbild und den Weisungen des Propheten auszurichten, dann scheint der Mord an einem nicht-muslimischen Nicht-Araber aufgrund dieser Überlieferung ein legitimer Akt zu sein, solange Frau und Kind verschont werden. Dabei wird aber auch stillschweigend unterstellt, dass eine Stammesgesellschaft zur Zeit der Frühzeit des Islams, die eine absolute Treue zum Stammesverbund erfordert, einen höheren Stellenwert besitzt als etwa ein moderner National- und Rechtsstaat, der nicht auf Selbstjustiz (des Stammesverbundes) ausgerichtet ist, sondern vom Gewaltmonopol und Rechtsverständnis einer modernen Rechtsstaatlichkeit auszugehen hat. Aus der Sicht des modernen Rechtsstaates (und auch eines modernen Muslimen) ist die ethisch-moralische Ausrichtung an der Muhammadbiographie, wie sie sich in den oft fiktiven – auf Stammesmoral zurückgehenden – Überlieferungen niedergeschlagen hat, höchst gefährlich und darum abzulehnen.

8 Andreas Görke: Der Vertrag von Hudaybiya

Andreas Görke, dessen neuestes Buch wir weiter oben bereits kennengelernt haben, hat auch für Motzkis Sammelband einen Beitrag geschrieben, der den Titel trägt: „The Historical Tradition about al-Ḥudaybiya: A Study of ‘Urwa b. al-Zubayr’s Account.“²⁷¹ Hier handelt es sich nicht wie bei Motzkis Beitrag um ein marginales Ereignis der Muhammad-Biographie,

271 Andreas Görke: “The Historical Tradition about Al-Hudaybiya: A Study of ‘Urwa b. al-Zubayr’s Account”, in: Harald Motzki (Hg.): *The Biography of Muhammad. The Issue of the Sources* (Islamic History and Civilization 32), E.J. Brill: Leiden/Boston/Köln 2000, S. 240-275.

sondern um ein durchaus bedeutendes. Görke versucht, 'Urwa ibn az-Zubairs Bericht über al-Ḥudaybiya zu rekonstruieren, ist dieser Bericht doch nicht nur der längste, der über dieses Ereignis berichtet, sondern auch derjenige, auf den sich andere immer wieder berufen haben. Wie wir schon gelernt haben, ist 'Urwa ibn az-Zubair (643/4–712/23–94 A.H.) im Hinblick auf die Prophetenbiographie einer der wichtigsten Zeugen und Gelehrten in der Zeit vor I.I. Wir werden hier darauf verzichten, die wichtigsten Elemente der Geschichte kurz darzustellen. Die traditionelle Darstellung wird als bekannt vorausgesetzt; andernfalls sei auf Görkes Aufsatz verwiesen. Görke hat nun zahlreiche Quellen zusammengetragen, um an eine 'Urwa-Version heranzukommen. Er hat nur solche Versionen berücksichtigt, in deren Isnād 'Urwa auch erwähnt wird. Wie die nachfolgende vereinfachte Grafik²⁷² zeigt, hat 'Urwa seine Geschichte an drei seiner Schüler weitergegeben: Ibn Šihāb az-Zuhrī, Abū'l-Aswad und Hišām ibn 'Urwa. Deren ursprüngliche Versionen existieren nicht mehr und müssen mit Hilfe späterer (schriftlicher) Quellen rekonstruiert werden. Von einem der 'Urwa-Schüler, nämlich az-Zuhrī, haben Ibn Ishāq, 'Abd ar-Raḥmān und Ma'mar ihre Informationen bezogen.



Görke beschreibt nun die formalen und inhaltlichen Abweichungen, die er in den verschiedenen Varianten feststellen konnte und zeigt sich zuweilen überrascht, wie sehr die Versionen sich doch voneinander unterscheiden, selbst bei Varianten, die allesamt auf eine einzelne Person (etwa auf I.I.) zurückgeführt werden können. Er erklärt dies damit, dass die Tradenten ihre Berichte meist nicht nur schriftlich, sondern auch noch mündlich (und dann jeweils in leicht abgewandelter Form) weitergegeben haben dürften.²⁷³ Obwohl der Grundriss der Berichte meist derselbe ist, gibt es zahlreiche Unterschiede in den Details. Bei den Berichten Hišām ibn 'Urwas, az-Zuhrīs und Abū'l-Aswads dürften wir uns, so Görke, ca. 100 Jahre nach den Ereignissen, die sie beschreiben, befinden.²⁷⁴

272 Ebd., S. 243.

273 Ebd., S. 247.

274 Ebd., S. 254.

Nach Untersuchungen des Autors eignet sich der Bericht Abu'l-Aswads nicht, um eine ursprüngliche 'Urwa-Version zu rekonstruieren.²⁷⁵ Also musste Görke sich diesbezüglich auf die Berichte Hišām ibn 'Urwas und az-Zuhrīs verlassen. Beide Versionen unterscheiden sich in vieler Hinsicht, zeigen aber auch zahlreiche gemeinsame Elemente, die auf 'Urwa ibn az-Zubair zurückgehen dürften. 'Urwas Bericht dürfte das widerspiegeln, was man sich in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhundert A.H. über al-Ḥudaybiya erzählte. „His account, however, need not necessarily be a description of what really happened. Changes may have occurred in the process of transmission from eyewitnesses to 'Urwa“, meint Görke.²⁷⁶

Laut Görke bietet 'Urwas Bericht kein homogenes Ganzes, sondern setzt sich vielmehr aus mehreren kurzen Traditionen zusammen. „This is indicated by the fact that some elements were transmitted separately, in some cases with different *asānīd*, and that the order of elements differs in the different variants.“²⁷⁷ Ob 'Urwa an diesen Elementen Änderungen, Kürzungen oder Harmonisierungen vorgenommen haben könnte, kann er nicht sagen, „since we do not have any other reports that draw on 'Urwa's sources“.²⁷⁸

Seine Zweifel an der historischen Zuverlässigkeit an 'Urwas Berichten bringt Görke nicht nur einmal zum Ausdruck:

A study of 'Urwa's material raises considerable doubts about whether his account describes what really happened. The Prophet's image is already transfigured. He miraculously revives the well. Miracles in connection with water are a common motif in the legendary literature about Muhammad and are encountered in various instances ... These glorifications and transfigurations can be observed in the earliest versions, making it difficult to determine what really happened.²⁷⁹

Aber nicht nur die erklärenden Überhöhungen lassen Zweifel an der Historizität der Geschichte aufkommen, auch eine deutlich erkennbare stilistische Formalisierung legt eine längere (orale) Überlieferungsgeschichte nahe, die Anlass gibt, die Historizität in Frage zu stellen.

Signs of formalization call into question the historicity of the events. Geminations²⁸⁰ and triplications occur in all the versions, making it probable that 'Urwa's account already showed some formalization. For example, 'Umar's protest consists of three questions posed twice, the Muslims are ordered three times to perform the sacrificial rites before they obey, and the delegates of the Quraysh are addressed with the same formulae every time.²⁸¹

275 Ebd., S. 257.

276 Ebd., S. 259.

277 Ebd.

278 Ebd.

279 Ebd., S. 260.

280 Wiederholungen

281 Görke: „The Historical Tradition“, a.a.O., S. 260.

Auch lässt sich zeigen, dass bedeutende Personen (*dramatis personae*) in die Geschichte eingeführt wurden, vermutlich um ihre Glaubwürdigkeit und Bedeutung zu unterstreichen. Mehrere spätere Kalifen spielen in der Geschichte ihren Part, und nach Ibn Ishāq wird plötzlich auch ‘Alī eine wichtige Rolle zugewiesen, die er zuvor nicht hatte. „The mention of ‘Alī might be a politically motivated attempt to legitimize and bolster his claim to the caliphate.“²⁸² Die rechtgeleiteten Kalifen wurden ja für die späteren Generationen zu Vorbildern (neben Muhammad) erhoben. „Finally, it was common to use well-known names to enhance the credibility of traditions.“²⁸³

Görke verweist auch auf mögliche Parallelen zu biblischen Geschichten, geht darauf aber nicht näher ein.²⁸⁴ Er sieht zumindest einige Motive (*topoi*), die sich in ähnlicher Form auch andernorts zeigen. So ist von 200 Reitern (der Quraiš) die Rede. Diese kommen aber auch in ganz anderen Erzählungen der *Sīra* vor. „It seems that part of the al-Ḥudaybiya account was composed by adjoining motifs that are more or less independent of (and not in the first instance connected to) al-Ḥudaybiya.“²⁸⁵

Gerade weil die ‘Urwa-Geschichte sich auch in der „kanonischen“ Überlieferung befindet, sind die Zweifel an der Historizität natürlich von gravierender Bedeutung für die ganze Biographie. Allerdings hält auch Görke einen historischen Kern durchaus für möglich.

I would hold that certain elements are in all probability based on historical events, especially those presenting the Muslims in an unfavorable manner or in a way that is contrary to usual patterns. Thus, we can quite safely assume that there was a treaty which comprised at least the clause of the surrender of the fugitives, since there is no apparent motive which would account for its fabrication. It seems that extraditions actually did take place. The place name may be historical as well, especially as it has no specific meaning. However, the special location of the place could signify a fabrication. Several of the other elements might have a historical core which, however, cannot be determined.²⁸⁶

Görke verweist dann noch darauf, dass der Standard-Bericht nicht nur Elemente enthält, die sich auf ‘Urwa zurückführen lassen, sondern auch solche, die sich nur mit anderen Hadithen und auch mit Koranauslegungen erklären lassen. So enthalte Sure 48 fast all die Merkmale des Standard-Berichts, der bei ‘Urwa fehlt. Dazu Görke: „Most likely ... Q 48 did not originally refer to the events reported by ‘Urwa but were applied to them only

282 Ebd.

283 Ebd.

284 Siehe dazu aber: C.E. Dubler und U. Quarella: „Der Vertrag von Hudaibiyya (März 628) als Wendepunkt in der Geschichte des frühen Islam“, in: *Arabische Studien* 21 (1967), 62-81; sowie: R. Sellheim: „Prophet, Chalif und Geschichte. Die Muhammad-Biographie des Ibn Ishāq“, in: *Oriens* 18-19 (1967), S. 33-91.

285 Görke: „The Historical Tradition“, a.a.O., S. 261.

286 Ebd.

later ... The connection seems to have taken place in Ibn Ishāq's generation, or possibly already in al-Zuhrī's time."²⁸⁷

Auch bei den Einflüssen von Hadith-Überlieferungen auf den Standard-Ḥudaybiya-Bericht hat Görke Grund skeptisch zu sein, was deren Historizität betrifft. „Part of this material consists of embellishments of individual elements, for example in the case of the miracle of the well, which is not yet a miracle in the traditions of al-Zuhrī and Hishām. Another part consists of events that are mentioned in other contexts as well. For example, the sacrifice of Abū Jahl's camel is mentioned in connection with both al-Ḥudaybiya and the farewell pilgrimage ...”²⁸⁸

Zusammenfassend kommt Görke zu dem Schluss, dass wir es bei dem rekonstruierten Ḥudaybiya-Bericht 'Urwa mit der ältesten Variante dieser Erzählung zu tun haben, die auf mehrere Erzählelemente zurückgeführt werden muss. Ich zitiere Görkes *Conclusion* in etwas gekürzter Form:

In the first stage of redaction he [‘Urwa] formed a single narrative from these reports. It cannot be established whether all the elements he combined in his account belonged originally to the same historical event. The salient components of his account are the treaty with the clause of the surrender of fugitives, and the subsequent extradition of some people. These elements can be regarded as the historical core of the tradition. Some legendary material can already be observed. Allusions to the Qur’ān, however, are still marginal.

The transmission of the report to ‘Urwa's students al-Zuhrī und Hishām b. ‘Urwa most probably took place orally, presumably in lectures. At any rate, their reports include the same elements in more or less the same order, but are completely different in terms of wording ... Written composition in this case began a generation later with Ma‘mar b. Rāshid, Ibn Ishāq, and ‘Abd al-Rahmān b. ‘Abd al-‘Azīz.

In the next stage of transmission and redaction (al-Zuhri to Ibn Ishāq, Ma‘mar, ‘Abd al-Rahmān and others), significant changes take place. The most important one is the inclusion of the whole Q 48 into the tradition by Ibn Ishāq. Three motifs of the *sūra* – the dream as the cause for the campaign, the Bedouin who refuse to accompany Muhammad, and the *bay‘at al-ridwān* [Treueeid] – are incorporated into the account at this stage ...

Two generations later, numerous themes specific to the *hadīth* literature are incorporated into the al-Ḥudaybiya tradition, as can be observed in al-Wāqidī's work. Some of these elements show an advanced state of jurisprudence, while others occur in different contexts. They certainly have nothing to do with the actual events of al-Ḥudaybiya.²⁸⁹

Andreas Görke vermutet, dass ‘Urwa ibn az-Zubair seine Version (die er für die älteste rekonstruierbare Version hält) höchstwahrscheinlich von mehreren Augenzeugen übernommen hat. Ich halte dies auch für möglich, insofern Ereignis und Abkommen tatsächlich in der vorigen Generation stattfanden. Ich halte dies aber keineswegs für erwiesen, da die Chronologie Ibn Ishāqs ja ohnehin zur Disposition steht. Vielmehr sollten wir die

287 Ebd., S. 263.

288 Ebd., S. 266.

289 Ebd., S. 267 f.

Möglichkeit in Betracht ziehen, dass diese Begebenheit auch älteren Datums ist, zumal die formalisierten Redewendungen durchaus für eine längere orale Tradition sprechen.

Aber selbst wenn wir – mit Ibn Ishāq – davon ausgehen, dass das Abkommen zwischen den Koraischiten und den aus Medina angereisten Muslimen tatsächlich um das Jahr 6/628 geschlossen wurde, so müssen wir, zumindest von einem strengen wissenschaftlichen Standpunkt aus betrachtet, auch die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass auch diese Erzählung erst im Nachhinein mit Muhammad in Verbindung gebracht wurde. Endgültig zu entscheiden ist das aufgrund der unsicheren Quellenlage sicher nicht. Die landläufige Darstellung des überlieferten Berichts spricht immerhin dafür, dass Muhammad offenbar ein integraler Bestandteil der Episode war.

Die beiden restlichen Aufsätze in Motzkis Sammelband haben nicht direkt mit der *Sīra* zu tun. Robert G. Hoyland befasst sich mit den frühesten christlichen Erwähnungen Muhammads; und Andrew Rippin beschäftigt sich mit dem Koran als Quelle für die Muhammad-Biographie. Mit beiden Aufsätzen werden wir uns im Rahmen späterer Kapitel noch zu befassen haben. Deshalb seien sie an dieser Stelle vernachlässigt.

g Schlussfolgerungen

Ich habe mich in diesem Kapitel im Wesentlichen mit der *Sīra* Ibn Ishāqs (I.I.) befasst, wie sie uns über Ibn Hišām überliefert wurde, und mit Überlieferungen, die für die Biographie Muhammads relevant sind. An Hand zahlreicher Beispiele der modernen *Sīra*-Forschung konnte festgestellt werden, dass I.I. sein Material vor allem, aber keineswegs ausschließlich, von Ibn Šihāb az-Zuhrī bezogen hat, der sich wiederum zum großen Teil auf ‘Urwa ibn az-Zubair berufen konnte. Mit diesen Tradenten, so haben wir gesehen, können wir biographische Traditionen bis ins erste Jahrhundert A.H. zurückverfolgen. Damit stehen wir aber auch an der schier unüberwindlichen Schwelle zwischen oraler und literaler islamischer Tradition.

Einige Islamforscher haben die historische Unzuverlässigkeit der *Sīra*-Tradition beklagt. Manche halten sie für völlig unbrauchbar, um daraus eine wissenschaftlich fundierte Muhammad-Biographie zu erstellen. Andere glauben, dass man durch sorgfältige Analysen der Überlieferungen immerhin noch zu so etwas wie einem „historischen Kern“ vordringen kann. Die wissenschaftliche *Sīra*-Forschung hat in den letzten Jahren ein neues Niveau erreicht, indem sie vergleichende Analysen der Gewährsmännerketten (*isnād* bzw. *asānīd*) mit einer vergleichenden Textkritik der unterschiedlichen Überlieferungsvarianten kombiniert hat. Diese literarkritischen Untersuchungen – *isnād-cum-matn*-Analyse oder auch *diachronische* Analyse genannt – haben zutage gefördert, dass die Gewährsmänner, auf die sich Tradenten beriefen, nicht vollends erfunden sind, sondern zu einem großen Teil den Tatsachen entsprechen. Gleichwohl zeigen sich frühere Ergebnisse bestätigt, wonach die Verlängerungen der Isnāde über die gemeinsamen Glieder (*common links*) hinaus – hin zu Gefährten Muhammads und sogar zu Muhammad selbst – in vielen Fällen nachträglich

erfunden sein dürften, um den strengen Kriterien der islamischen Hadith-Wissenschaft gerecht zu werden und auch um juristische Positionen zu untermauern. Man kann hier von einer rückwärtigen Verlängerung der Isnāde sprechen.

Wir haben feststellen können, dass sich die Traditionen, auf denen die Muhammad-Biographie I.I.s aufgebaut wurde, in einer Frühphase noch sehr stark verändert haben und erst später zu einem festen Korpus verfestigten, bei dem sich nur noch relativ wenige Änderungen vollzogen. Selbst im Frühstadium der Verschriftlichung waren diese Veränderungen noch erheblich, so dass Islamforscher sich darüber erstaunt zeigten und sie es in dieser Phase mit einer Fülle von oft deutlich voneinander abweichenden Varianten zu tun haben. Es ist anzunehmen, dass diese Variabilität der Traditionen *vor* der Verschriftlichung noch sehr viel größer war; und aufgrund der Analyse verschiedener Lesarten in den ersten beiden Generationen vor I.I. lässt sich zeigen, dass die bis zu ihm übliche orale Weitergabe von Überlieferungen von großer Fluidität geprägt war.

Mit den Isnād-cum-Text-Analysen konnten Forscher zeigen, dass man die Überlieferungen zuweilen bis in die zweite Hälfte des ersten Jahrhunderts nach der Hidschra zurückverfolgen und damit auch eine Aussage über ihre *Echtheit* treffen kann. *Echtheit* ist hier aber nicht zu verwechseln mit historischer Authentizität (oder Authentie), sondern nur mit dem Befund, dass eine Tradition, die etwa vorgibt, auf 'Urwa ibn az-Zubair zurückzugehen, auch tatsächlich von ihm stammt bzw. von ihm verbreitet wurde.

Über die Historizität solcher Überlieferungen hingegen konnten nur relativ vage Vermutungen angestellt werden. Es gibt Anhaltspunkte für einen „historischen Kern“ ebenso wie für zahlreiche fiktive Elemente, welche die jeweilige Überlieferung insgesamt als fragwürdig erscheinen lassen. Einige Forscher beklagen das, was man die „Lücke“ genannt hat. Zwar gehen sie davon aus, dass sie mit der Zurückverfolgung von *echten* Überlieferungen bis ins erste Jahrhundert A.H. schon in großer Nähe zu Muhammad und zu den Ereignissen gekommen seien, von denen in diesen Berichten die Rede ist, aber es gebe eben doch noch eine Lücke von rund einem halben Jahrhundert, welche die literarkritische Analyse schwerlich überbrücken kann.

Bevor ich noch einmal auf diese „Lücke“ eingehe, möchte ich an dieser Stelle noch eine Grafik anbieten, die C.H. Becker schon 1913 veröffentlichte, in der er seine Theorie von der Entstehung der *Sīra* darstellte. Sie erschien in einem Aufsatz über die Thesen Henri Lammens, dessen extremen Skeptizismus hinsichtlich der historischen Zuverlässigkeit der *Sīra* er kritisierte, auch wenn er selbst eingestand, dass viele der in der *Sīra* verarbeiteten Traditionen nur die Funktion gehabt hätten, spätere Praktiken zu rechtfertigen.²⁹⁰ Seine Grafik geht davon aus, dass sich die *Sīra* einerseits aus Koranauslegungen (*tafsir*) speist, andererseits aus Hadith-Überlieferungen, die auf juristisch-motivierten Überlegungen bzw. auf historischen Erinnerungen fußen. Im Prinzip ist dieser Darstellung nicht zu wi-

290 Carl Heinrich Becker: „Matters of Principle Concerning Lammens's Sira Studies“, übersetzt ins Englische von G.A. Wells in: Ibn Warraq (Hg.): *The Quest for the Historical Muhammad*, Prometheus: Amherst/N.Y. 2000, S. (330-36) 334; Erstveröffentlichung in: *Der Islam*, Bad 4, 1913, S. 263-69.

dersprechen, doch besteht das Problem freilich in der genaueren Grenzziehung zwischen historischem und fiktivem Material:

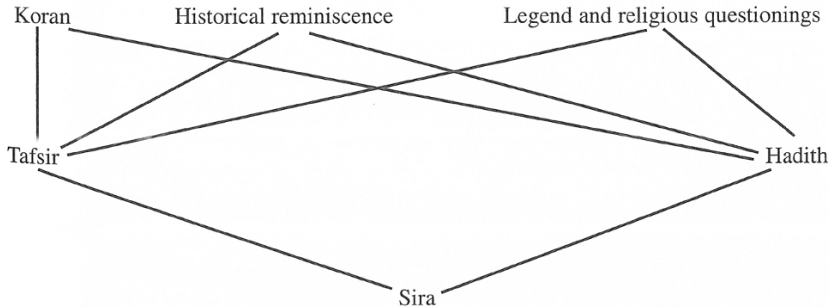


Abb. 8 C.H.Becker's Vorstellung von der Entstehung der Sira.²⁹¹

1 Die „Lücke“

Wie weiter oben bereits erwähnt, hatte schon Rudi Paret im Jahr 1954 auf eine „Lücke“ in der Überlieferung über den Urislam hingewiesen.²⁹² Er berief sich dabei insbesondere auf die Arbeiten von Arent Jan Wensinck (1882–1939)²⁹³ und Joseph Schacht²⁹⁴ und kam zu dem Schluss, dass die Zeit vor 750 (also vor dem Ende der Umayyadenherrschaft), „was die rechts- und dogmengeschichtliche Überlieferung betrifft, ein unbeschriebenes Blatt“ sei. „Am Anfang der Überlieferung über den Urislam klafft eine Lücke.“²⁹⁵ Paret war davon überzeugt, dass Isnāde, soweit sie über das Jahr 100 A.H./718 n. Chr. zurückreichten, „nicht die geringste Beweiskraft“ hätten.²⁹⁶ Er berief sich dafür allerdings auch auf Schacht, der nachgewiesen habe, dass bei gleichbleibendem Inhalt die Gewährsmännernetzen im Laufe der Zeit immer weiter nach rückwärts angewachsen seien, und der auch gezeigt habe, dass das Überlieferungsmaterial nach 750 nicht nur weiter angewachsen sei, sondern dieser Wachstumsprozess seinen Höhepunkt erst in der Zeit nach aš-Šāfi'ī (ca. 800) erreicht habe,

²⁹¹ Ebd., S. 335.

²⁹² Rudi Paret: „Die Lücke in der Überlieferung über den Urislam“, in: *Westöstliche Abhandlungen*. R. Tschudi zum siebzigsten Geburtstag, hg. von F. Meier, Wiesbaden 1954, S. 147-153, insbes. S. 150.

²⁹³ Arent Ja Wensinck: *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development*, Cambridge University Press: Cambridge 1932.

²⁹⁴ Joseph Schacht: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press: Oxford 1950. Reprint ACLS History E-Book.

²⁹⁵ Paret: „Die Lücke“, a.a.O., S. 150.

²⁹⁶ Ebd.

der ja die Rückführung auf den Propheten oder seiner Gefährten zum Echtheitskriterium der Traditionen machte.

Nun spricht Gregor Schoeler in Anlehnung an Paret ebenfalls von einer „Lücke“²⁹⁷, allerdings glaubt er, diese auf ca. 40-50 Jahre reduzieren zu können, nämlich auf die Zeit zwischen den als historisch angenommenen Ereignissen um Muhammad (bis ca. 10/632) und der Sammeltätigkeit 'Urwas ab etwa 50/670, als 'Urwa ca. 25 Jahre alt war. In der Tat dürfte Schoeler (aber auch Motzki und Görke) überzeugend belegt haben, dass die auf 'Urwa zurückgeführten Überlieferungen (einschließlich der von I.I. aufgeschriebenen) „echt“ in dem Sinne sind, dass sie tatsächlich von diesem stammen. Als eher unwahrscheinlich zu gelten habe jedoch die Behauptung späterer Überlieferer, 'Urwa habe seine Informationen von Aischa erhalten. 'Urwa selbst hat sich (in seinen Briefen an 'Abd al-Malik) auf keine Gewährsmänner berufen, auch nicht auf Aischa. Man wird Aischa als Gewährsfrau eher als nachträgliche Erweiterung entsprechender Isnāde deuten müssen.

Freilich wird 'Urwa seine Informationen von irgendwelchen Informanten erhalten haben, seien es nun Gewährsmänner Muhammads oder irgendwelche unbekannten Tradenten. Er wird sich seine Berichte nicht, um mit Paret zu sprechen, „aus den Fingern gezogen“ haben.²⁹⁸ Wenn wir davon ausgehen, dass die von I.I. vorgelegte und von späteren Islam-Historikern nachgezeichnete Chronologie richtig sei (wonach Muhammad im Jahr 632 verstarb), so könnte man durchaus annehmen, dass 'Urwa zumindest mit Muhammads Nachfolgegeneration (Kinder und Kindesinder) im Kontakt gestanden haben mag. Allerdings behauptet er das nirgends, und man wird Paret darum recht geben müssen, wenn er schreibt:

Die Tatsache, dass der älteste zuverlässig nachweisbare Vertreter der Prophetenbiographie mit seiner Lebenszeit bis in das ausgehende 7. Jahrhundert zurückreicht, ist gewiss beachtenswert. Sie hat aber nicht genug Gewicht, um die von ihm (und den folgenden Generationen) überlieferten Nachrichten über die Zeitgeschichte Mohammeds als echt [d.h. historisch authentisch, K.B.] zu erweisen. Man muss sich darüber klar sein, dass auch schon ein halbes Jahrhundert Abstand von einem geschichtlichen Ereignis reichlich genügt, um die Berichterstattung darüber zu trüben oder völlig zu verfärben.²⁹⁹

Selbst wenn wir die Überlieferungen 'Urwas als „echt“ im Schoelerischen Sinne akzeptieren können – dass sie nämlich tatsächlich von ihm als *common link* verbreitet wurden – so können wir sie noch lange nicht als „echt“ im Paretschen Sinne akzeptieren, dass sie unmittelbar von Muhammads Familie stammen oder gar als historisch zu gelten haben. Immerhin haben wir anhand der Untersuchungen Schoelers und anderer gesehen, dass der früheste Prozess der Verschriftlichung in der Zeit um Ibn Šihāb az-Zuhrī und I.I. und bis hin zu Ibn Hišām noch extrem fluide war und dass Inhalt, Reihenfolge, Form und Wortlaut oft teils erheblich voneinander abwichen. Erst zwei bis drei Generationen später verfestigten sich die Traditionen so sehr, dass nur noch unwesentliche Abweichungen

297 Schoeler: *Charakter und Authentie*, a.a.O., S. 21

298 Paret: „Die Lücke“, a.a.O., S. 151.

299 Ebd.

vorkamen und kleinere textliche Änderungen vorgenommen wurden. Wenn also noch bei der Literalisierung der Überlieferungen erhebliche Abweichungen festzustellen sind, um wie viel mehr werden wir davon ausgehen müssen, dass sich die Traditionen *vor* der Verschriftlichung noch in einem fluiden, beweglichen, unfertigen und fragmentarischen Zustand befanden. Wir wissen heute, dass in einer oralen Gesellschaft Überlieferungen trotz hervorragender Gedächtnisleistungen nicht wortgetreu weitergegeben, sondern je nach Anlass und Zuhörerschaft unterschiedlich komponiert, kompiliert und narratiert worden sind.

Hinzu kommt noch, dass auch die stillschweigende Annahme, die historischen Ereignisse um Muhammad seien um 600 bis 630 zu datieren, mit größter Vorsicht zu betrachten ist; denn wenn wir davon ausgehen, dass es vor der Verschriftlichung im Grund noch kein ausgeprägtes chronologisches Bewusstsein gab und dass es erst I.I. war, der die ihm überlieferten Ereignisse in eine zusammenhängende, stimmige chronologische Ordnung brachte, so werden wir nicht einfach voraussetzen dürfen, was noch nicht verifiziert wurde. Geschichte erblüht, indem sie verfasst wird, und Chronologie entsteht, indem sie konstruiert, berechnet und zu Papier gebracht wird. Von einer „Nähe“ (oder auch „Lücke“) zu den Ereignissen können wir nur dann sprechen, wenn wir von der Richtigkeit der Chronologie I.I. ausgehen. Doch die islamische Chronologie steht wie ihre historischen Wurzeln aufgrund der in Frage stehenden Zuverlässigkeit der Traditionen gerade zur Disposition. *Wir können nicht als Denkvoraussetzung annehmen, was es erst zu überprüfen und zu verifizieren gilt!* Insofern könnte es durchaus sein, dass die „Lücke“, von der Paret und Schoeler sprachen, sehr viel größer ist als beide vermuteten, nämlich dann, wenn sich die Chronologie I.I.s als fehlerhaft oder gar fiktiv herausstellen sollte, womit man nach Lage der Dinge durchaus rechnen muss.

Nun muss man allerdings einräumen, dass viele, wenn auch nicht alle der von I.I. beschriebenen Ereignisse durchaus den „Klang des Historischen“ haben, was auch schon Paret einräumte.³⁰⁰ Ein ansehnlicher Teil in den Werken Ibn Hišāms, at-Tabarīs, al-Wāqidīs und Ibn Sa'd klang für Paret „historisch wahrscheinlich“, auch wenn er gleich zugab, dass „ein solches Werturteil stark subjektiv bedingt“ ist.³⁰¹ „Aber auch wenn man den denkbar strengsten Maßstab anlegt“, so Paret, „bleibt doch immer noch eine Menge von Nachrichten übrig, die im wesentlichen als historisch gelten müssen, z. B. der Bericht über die sog. Gemeindeordnung von Medina, oder die Tradition über den Zug nach Ḥudaibiya, oder die vielen Nachrichten über die muslimischen Kriegs- und Raubzüge.“³⁰² Es wäre ja auch kaum denkbar, wenn Berichterstatter wie az-Zuhrī und ‘Urwa keine Kenntnis der Ereignisse ihrer Zeit und der ihrer Vorfahren gehabt hätten und die auf sie zurückgeführten Berichte nicht zumindest einen historischen Kern gehabt hätten. Dennoch bleiben angesichts der Erzählkultur und des zu jener Zeit noch fehlenden chronologischen Bewusstseins erhebliche Zweifel im Hinblick auf viele legendenhaft anmutende Berichte und deren Datierungen

300 Ebd.

301 Ebd.

302 Ebd.

bestehen. Immerhin war Paret davon überzeugt, dass sich aus dem überlieferten Material zumindest so etwas wie eine zuverlässige Grundlage rekonstruieren ließe;³⁰³ und nur auf der Basis einer solchen gesicherten Grundlage könne man dann, so glaubte er, auch den Koran als Geschichtsquelle zu Rate ziehen. Ähnlich wie Paret sehen es moderne *Sīra*-Forscher wie Schoeler, Motzki und Görke. Sie zeigten zwar, dass große Teile der biographischen Überlieferung zahlreiche Ungereimtheiten und fiktive Elemente enthalten, sie aber auch einen historischen Kern enthalten dürften, ohne den diese Überlieferungen kaum einen Sinn machen. Allerdings erscheint dieser historische Kern so dünn und vage, dass sich daraus, so meine ich, bisher kaum eine nennenswerte Biographie Muhammads ableiten lässt.

2 Ausblick

Eine Reihe von Forschern haben aus diesen Gründen die gängigen Muhammad-Biographien als unbrauchbar kritisiert, schon weil deren Autoren keine gründlichen Überlieferungsanalysen vorgenommen haben, sondern in vielen Fällen die Standard-Berichte für bare Münze nahmen. Manche sind der Meinung, man könne aufgrund der unsicheren Quellenlage heute überhaupt keine wissenschaftliche Biographie Muhammads mehr schreiben. Andere Forscher, wie Motzki, Schoeler und Görke, sind zuversichtlich, im Zuge diachronischer Untersuchungen (d.h. *isnād-cum-matn*-Vergleiche) des gesamten biographischen Überlieferungsmaterials noch an einen historischen Kern herankommen zu können. Dieser Aufgabe wird man sich zweifellos in den nächsten Jahren widmen müssen. Ob es gelingt, einen wissenschaftlich abgesicherten historischen Kern herauszufiltern, bleibt abzuwarten. Skepsis ist allerdings angebracht.

Angesichts dieses Dilemmas gab es manche Forscher, die glaubten, dass man sich auf das beschränken müsse, was der Koran als Quelle für die Muhammad-Biographie hergibt. Dieser Auffassung war etwa Tilman Nagel, der vorschlug, „den Blick wieder auf den Koran zurückzuwenden und aufs neue nach seinem Quellenwert für eine Lebensgeschichte des Propheten des Islams zu fragen“;³⁰⁴ und Nagel sah erste Anzeichen eines Erfolges. „So wird es denn doch wieder möglich, eine Geschichte Muhammads zu schreiben, deren Hauptquelle der Koran bleibt.“³⁰⁵ Nagel schrieb das im Jahre 1998, doch als er später daran ging, selbst eine Muhammad-Biographie zu schreiben³⁰⁶, beschränkte er sich keineswegs auf das, was ihm der Koran an biographischem Material bereitstelle, sondern berief sich immer wieder auf Traditionen und Hadithe, so dass sein Werk (siehe meine Besprechung weiter unten) insgesamt keine saubere Trennung von historischem Kern und fiktivem Material darstellt. Dass er seine Muhammad-Biographie mit dem Untertitel „Leben und Legende“ versieht,

303 Ebd., S. 152.

304 Siehe dazu Tilman Nagel: *Die islamische Welt bis 1500*, R. Oldenbourg: München 1998, S. 147.

305 Ebd., S. 148.

306 Nagel: *Mohammed. Leben und Legende*, Oldenbourg: München 2008.

belegt nur, dass man offenbar zwischen gesicherter Historie und Legendenbildung nicht trennen darf, will man überhaupt eine Prophetenbiographie verfassen.

Die Inkonsistenz dieses Dilemmas hat einige skeptische Forscher die Forderung aufstellen lassen, sich im Hinblick auf die frühe Islamgeschichte ausschließlich auf außerislamische und außerkoranische Quellen zu berufen. Doch bevor ich diesen Weg beschreibe, möchte ich mich zunächst noch zwei anderen Aufgaben widmen: Zum einen möchte ich mich im nächsten Kapitel mit den Ergebnissen Tilman Nagels befassen, der davon überzeugt ist, einen erfolgreichen Versuch unternommen zu haben, einen historischen Kern der Biographie Muhammads herauszuarbeiten. Und zum anderen möchte ich im darauffolgenden Kapitel prüfen, ob der Koran als Geschichtsquelle für den Propheten in Frage kommt und welche biographischen Informationen sich aus dem Koran bergen lassen.

Seit einigen Jahren gibt es eine Reihe von Forschern, die aufgrund der unsicheren Quellenlage die Historizität der herkömmlichen Biographie Muhammads in Zweifel gezogen haben. Zu nennen wären hier insbesondere die Autoren Patricia Crone und Michael Cook¹, die Saarbrücker Schule um den Religionswissenschaftler Karl-Heinz Ohlig, den Koranforscher Gerd-Rüdiger Puin und den Philologen Christoph Luxenberg;² der Niederländer Hans Jansen, dessen Biographie *Mohammed* eigentlich keine ist;³ aber auch der deutsche Islamforscher Sven Kalisch (ehemals: Muhammed Sven Kalisch), Inhaber des ersten Lehrstuhls für islamische Theologie an der Universität Münster (2004–2010, jetzt: Professor für „Geistesgeschichte im Vorderen Orient in nachantiker Zeit“), dem der Koordinierungsrat der Muslime in Deutschland (KRM) wegen seiner Infragestellung der Historizität Muhammads die Unterstützung versagt hatte. Kalisch hat sich inzwischen ganz vom Islam losgesagt.

Einer der führenden Orientalisten, die diesen kritischen Thesen öffentlich energisch widersprochen haben, ist Tilman Nagel (*1942), emeritierter Professor für Arabistik und Islamwissenschaft der Universität Göttingen. „Die Diskussion entbehrt die Voraussetzung

- 1 Siehe: Patricia Crone und Michael Cook: *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge University Press: Cambridge 1977; Patricia Crone: *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge University Press: Cambridge 1980; Michael Cook: *Early Muslim Dogma. A Source-Critical Study*, Cambridge University Press: Cambridge 1981; Michael Cook: *Muhammad*, Oxford University Press: Oxford 1983; Patricia Crone: *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton University Press: Princeton 1987;
- 2 Siehe: Karl-Heinz Ohlig u. Gerd-R. Puin (Hg.): *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam* (Inārah 1), Schiler: Berlin 2005; Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen* (Inārah 2), Schiler: Berlin 2007; Karl-Heinz Ohlig u. Markus Groß (Hg.): *Schlaglichter. Die ersten beiden islamischen Jahrhunderte* (Inārah 3), Schiler: Berlin 2008; dies.: *Vom Koran zum Islam. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran* (Inārah 4), Schiler: Berlin 2009; dies.: *Die Entstehung einer Weltreligion I* (Inārah 5), Schiler: Berlin/Tübingen 2010; dies.: *Die Entstehung einer Weltreligion II* (Inārah 6), Schiler: Berlin/Tübingen; dies.: *Die Entstehung einer Weltreligion. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam III* (Inārah 7), Schiler: Berlin/Tübingen 2014. Vgl. auch: Christoph Burgmer (Hg.): *Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe*, Schiler: Berlin 2007.
- 3 Hans Jansen: *Mohammed. Eine Biographie*, C.H.Beck: München 2008.

des Wissenschaftlichen, denn solche Zweifel müssen auch begründet sein“, sagt Nagel zu dieser Debatte. Wenn man den Koran im historischen Kontext lese, so Nagel, sei die Vorstellung, dass Muhammad nicht gelebt habe, nicht nachvollziehbar. „Das sollte einen historisch-kritischen Forscher zum Nachdenken bringen, ob er sich nicht auf dem Holzweg befindet.“⁴ Im Klappentext zu Nagels Muhammadbiographie wird zum „von Legenden überwucherten“ Bild Muhammads gefragt: „Ist er überhaupt eine historische Gestalt? Er ist es! So lautet das Ergebnis langjähriger Forschungsarbeit ...“⁵

Nagel gilt durch seine zahlreichen Veröffentlichungen⁶ als ausgewiesener Islamexperte und Spezialist für Islamgeschichte. Erst 2008 hat er noch zwei umfangreiche biographische Werke zu Muhammad vorgelegt, weshalb ich ihn hier auch unter Berücksichtigung seiner hermeneutischen Denkvoraussetzungen in relativer Kürze nachzeichnen möchte, auch wenn dies seiner beeindruckenden Gelehrsamkeit auch nicht im Ansatz gerecht werden kann. Ich tue dies auch in Befolgung der Empfehlung des Historikers Edward Hallet Carr, der, wie oben bereits erwähnt, dazu riet: „Study the historian before you begin to study the facts.“⁷ Ich beschränke mich im Folgenden vor allem auf Nagels neuere Publikationen.

a „Die islamische Welt“

In seinem Werk *Die islamische Welt bis 1500* (1998)⁸ schildert Nagel auf den ersten 25 Seiten zunächst die arabischen Eroberungen während und nach der Zeit Muhammads bis ins frühe 8. Jh., wie sie im Wesentlichen von den überlieferten Quellen geschildert werden. Obwohl Nagel die islamische Geschichte bis 1500 darstellt, kann er doch, was die Ausbreitung des Islams angeht, feststellen: „Kurz nach der Wende zum 8. Jahrhundert erlahmt der Expansionsdrang des Arabertums.“⁹ (Deshalb macht es im Rahmen dieser

4 Quelle: *Katholische Nachrichten Agentur* (KNA) zum Vortrag Nagels am 22. Juni 2009 vor der Hamburger Katholischen Akademie, siehe: <http://www.islamische-zeitung.de/?id=12059> (Stand: Juli 2009).

5 Nagel: *Mohammed. Leben und Legende*, R. Oldenbourg: München 2008; Klappentext Papierreinband 1. Umschlagseite.

6 U.a.: Tilman Nagel: *Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert*, C.H.Beck: München 1988; ders.: *Timur der Eroberer und die islamische Welt des späten Mittelalters*, C.H.Beck: München 1993; ders.: *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, C.H.Beck: München 1994; ders.: *Die islamische Welt bis 1500*, R. Oldenbourg Verlag: München 1998; ders.: *Der Koran. Eiknführung Texte Erläuterungen*, C.H.Beck: München 2002; ders.: *Mohammed. Leben und Legende*, R. Oldenbourg: München 2008; ders.: *Allahs Liebling. Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammedglaubens*, R. Oldenbourg: München 2008.

7 Edward Hallet Carr: *What is History?*, a. a. O., S. 26.

8 Tilman Nagel: *Die islamische Welt bis 1500*, R. Oldenbourg Verlag, München 1998.

9 Ebd., S. 24.

Untersuchungen Sinn, die Entstehung des Islams auf die 100 Jahre zwischen Muhammads überlieferter Berufung um das Jahr 610 bis ca. 710, dem vorläufigen Ende des Expansionsdrangs, zu begrenzen.)

Die Darstellung Nagels weicht in ihren wichtigsten Eckpunkten nicht von dem bereits weiter oben geschilderten historischen Gerüst ab. In seiner noch relativ knapp gehaltenen Beschreibung beschränkt sich Nagel vor allem auf die historisch relevanten Ereignisse, welche die arabisch-muslimische Expansion vorangetrieben haben. Außen vor lässt er in dieser Schilderung anekdotische Berichte über das Leben Muhammads, die für ihn in Bezug auf die historischen Expansionsbemühungen wenig Relevanz haben. Nicht zu eigen macht er sich als Wissenschaftler den ideologischen Unterbau der traditionellen arabisch-islamischen Historiographie, welche „die sich überstürzenden Siege der Jahrzehnte zwischen etwa 630 und der Wende zum 8. Jahrhundert ganz allein dem Wirken des Propheten Muhammad (gest. 632)“ zuschreibt. „Die Berufung des Propheten setzt demnach die islamische Geschichte in Gang.“ Dem gegenüber versucht Nagel die historischen Voraussetzungen und gesellschaftlichen Konstellationen aufzuhellen, die geeignet waren, dem islamischen Arabertum zum Durchbruch zu verhelfen.

Eine der Besonderheiten der arabischen Expansion sieht Nagel interessanterweise in der Auseinandersetzung zwischen Nomadentum und Sesshaftigkeit. (Das erinnert an die von Karl Jaspers eingeführte Theorie der „Achsenzeit“, von der im Kapitel über die Entstehung der Religionen die Rede war¹⁰ und gemäß der die großen Religionen als Reaktion auf den weltweit sich vollziehenden Wechsel von den Jäger-und-Sammler-Kulturen [Nomadengesellschaften] hin zu den sesshaften Agrargesellschaften entstanden sein dürften.) „Im Raum der islamischen Geschichte beobachten wir mithin einen Zweikampf verfeindeter, einander letzten Endes ausschließender Lebensformen“, meint Nagel.¹¹ Allerdings wehrt er sich entschieden gegen die zuweilen formulierte Unterstellung, der muslimische Glaube und das auf ihm fußende politische System sei im Wesentlichen ein „beduinisches“. „Diese Ansicht, das sei mit allem Nachdruck gesagt, ist irrig.“¹² Eine Begründung dafür gibt er leider nicht, aber es dürfte als gesichert gelten, dass es in Südarabien schon lange vor dem Islam zumindest punktuell (vorwiegend in den Städten) hochkulturelle Enklaven gab, die sich u.a. auch durch Schriftsprachen auszeichneten (etwa die Schriftsprachen des Tamudischen, des Safaitisch-Altnordarabischen und das Dedanisch-Lihyanischen). Folgen wir dem Prinzip der Achsenzeit, so wäre es gerade der Übergang von der arabischen Stammeskultur zur arabischen Hochkultur samt der (klassischen) arabischen Schriftsprache, die zur Herausbildung der neuen islamischen Weltreligion geführt hat.

In einem zweiten Teil befasst sich Nagel mit Grundproblemen und Tendenzen der neueren Forschung. Darin geht es vor allem um die Bewertung der Quellen. Zunächst zeigt Nagel auf, dass sämtliche Quellen, aus denen wir die historischen Ereignisse hervorzukehren suchen, Geschichte stets als Heilsgeschichte betrachten. „Die Muslime begreifen das Welt-

10 Siehe S. 21 ff. dieser Arbeit.

11 Tilman Nagel: *Die islamische Welt*, a. a. O., S. 25.

12 Ebd., S. 25.

geschehen in seiner Gesamtheit als eine Heilsgeschichte, innerhalb der ihnen von Gott ein ganz bestimmter Ort zugewiesen wurde.“¹³ Wesentlich für die Heilsgeschichte ist danach die Idee, dass „das Auftreten eines neuen Propheten mit einer Bestrafung des verdorbenen Teils der Menschheit verknüpft [wird], der für die Botschaft nur Hohn und Spott übrig hat“.¹⁴ „Dieser Aufriss der Menschheitsgeschichte“, so Nagel, „bleibt für die islamische Historiographie verbindlich.“¹⁵ Dies gelte für die Muhammadbiographie Ibn Ishāqs und für die Annalen des aṭ-Ṭabarī ebenso wie für die übrigen Überlieferungen (Hadithe).

Im weiteren Verlauf beklagt Nagel einen „Mangel an Originalurkunden“,¹⁶ insbesondere Herrscher- und Privaturkunden. Einen wichtigen Grund dafür sieht er unter anderem „in der erheblichen Instabilität der politischen Verhältnisse“.¹⁷ Insofern dürfte es nicht wundern, wenn die herkömmliche Historiographie des Islams fast ausschließlich von den islamischen Überlieferungen her bestimmt wird.

Eine wissenschaftliche Beschäftigung mit der islamischen Historiographie gibt es laut Nagel erst seit der Mitte des 19. Jh.s, als man die Notwendigkeit erkannte, eine kohärente und möglichst widerspruchsfreie Geschichte zu entwerfen, pflegten doch die frühen arabischen Geschichtsschreiber

die Nachrichten über ein bestimmtes Ereignis nicht zu einer in sich geschlossenen Erzählung zu verschmelzen; vielmehr zitierten sie Aussagen von Gewährsmännern, die als Zeitgenossen, wenn nicht gar als Augenzeugen ausgewiesen wurden. Gibt es für ein Ereignis mehr als einen solcher Berichte, wurden diese aneinandergereiht, so dass unterschiedliche, vielfach auch widersprüchliche Zeugnisse zu finden sind.¹⁸

Problematisch sind in diesem Zusammenhang aber nicht nur die unterschiedlichen Berichte, sondern auch die vielen „nicht selten fiktiven Augenzeugen“,¹⁹ so Nagel, etwa bei aṭ-Ṭabarī. Zwar gab es Versuche, die verschiedenen Traditionen in unterschiedlich glaubwürdige „Überlieferungsschulen“ zu unterteilen, doch hat dieses Bemühen am Ende nicht zu einer gesicherten Historiographie geführt. „Da, wie angedeutet, keine der ‚Schulen‘ ein durchgängiges Muster der Deutung der Geschichte erkennen lässt, zerfällt die Überlieferung in eine unübersehbare Anzahl von Aussagen, deren gegenseitige Abhängigkeit und Verweiskraft auf den ersten Blick unergründbar bleiben.“²⁰

Angesichts dieses Dilemmas müsse die modernere Islamforschung laut Nagel Kriterien erarbeiten, „die geeignet sind, der Einzelaussage ihren erratischen, einer Auslegung un-

13 Ebd., S. 122.

14 Ebd., S. 122.

15 Ebd., S. 122.

16 Ebd., S. 125.

17 Ebd., S. 126.

18 Ebd., S. 127.

19 Ebd., S. 123.

20 Ebd., S. 129.

zugänglichen Charakter zu nehmen“.²¹ Immerhin hätten schon die islamischen Geschichtsschreiber (wie aṭ-Ṭabarī oder Ibn al-Aʿīn) den disparaten Stoff „in einen annalistischen Rahmen“ gespannt, wobei die „Gewaltsamkeit dieses Vorgehens noch vielfach spürbar“ sei. Die annalistische Historiographie habe weithin unangefochten das Feld behauptet.²² Kennzeichen der annalistischen Historiographie sei es, alle Ereignisse stillschweigend „auf den muslimischen Dreh- und Angelpunkt der Geschichte, auf das Wirken des Propheten“, zu beziehen.²³

In Bezug auf den islamischen Religionsgründer meint sogar Tilman Nagel, dass die Beschäftigung mit der historischen Gestalt des Propheten Muhammad „wie kaum ein anderer Gegenstand der Geschichtsforschung mit Erschwernissen belastet“ sei.²⁴ Eines dieser Erschwernisse ist für Nagel die dogmatische Festlegung der Geschichte Muhammads durch mittelalterliche Muhammad-Historiker:

Im 12. Jahrhundert wurde gleichsam dogmatisch festgelegt, welche Begebenheiten aus dem Leben des Propheten und welche Kennzeichen seines Handelns und Sprechens für wahr gehalten werden mussten und was auf keinen Fall über ihn ausgesagt werden durfte, damit seine Autorität, diejenige des wichtigsten Bürgen für die Richtigkeit und Heilswirksamkeit von Recht und Sitte, nicht angetastet oder auch nur in ein schiefes Licht gerückt würde. Verstöße gegen diese Pflicht des Fürwahrhaltens sind streng geahndet worden, und bis auf den heutigen Tag gilt es in der islamischen Welt als verwerflich, das überaus reiche Quellenmaterial zum Leben Muhammads in einem historisch-kritischen Verfahren zu durchleuchten, das aufdeckte, dass ein großer Teil der für den Muslim bindenden Überlieferung erst in der Zeit nach dem Tod Muhammads entstanden ist. Glaube und Erkenntnis treten hier notgedrungen auseinander, ein für ein Muslim unerträglicher Sachverhalt, gehört es doch zum Kern seines Selbstverständnisses, dass sich zwischen der islamischen Religion (arab. *ad-din*) und dem Wissen bzw. allem wahren Wissbaren keine Kluft auftun kann und darf.²⁵

Nagel hat die dogmatische Festlegung dessen, was über Muhammad als wahr geglaubt werden sollte, in seinem neuesten Werk *Allahs Liebling. Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammedglaubens* näher erläutert, auf das wir weiter unten noch zu sprechen kommen werden. In seinem früheren Werk *Die islamische Welt bis 1500* geht er auf die „Leben-Muhammad-Forschung“ des 19. Jh.s ein, darunter auch auf George Sale (1697–1736), Gustav Weil (1808–1889), Aloys Sprenger (1813–1893), Theodor Nöldeke (1836–1930) und Ignaz Goldziher (1850–1921). Insbesondere Sprenger schuf mit seinem dreibändigen Werk *Das Leben und die Lehre des Mohammed*, bei dem er sich ausgiebigst der Hadith-Literatur bediente, eine farbenreiche Schilderung der Lebensumstände Muhammads. Doch schon Ende des 19. Jh.s zeigte Goldziher, dass den Hadithen trotz der großen Zahl der in ihnen aufgeführten Gewährsmänner keine hohe Glaubwürdigkeit und Historizität beizumessen

21 Ebd.

22 Ebd., S. 131.

23 Ebd., S. 130.

24 Ebd., S. 133.

25 Ebd.

sei. Er habe nachgewiesen, „dass das *ḥadīṭ* voller Anachronismen steckt und in vielfacher Weise dem Propheten Stellungnahmen zu Parteikämpfen der Epoche der vier rechtgeleiteten Kalifen und der Omaïjadenzeit in den Mund legt. Damit war einer Schilderung des Lebens Muhammads, wie Aloys Sprenger sie vorgelegt hatte, zunächst der Boden entzogen.“²⁶ Das focht Muslime freilich nicht an, weiterhin unbeirrbar an der traditionellen Historiographie festzuhalten. Nagel weiter dazu:

Zwar hat auch die muslimische *ḥadīṭ*-Wissenschaft schon seit ihrer Entstehung im ausgehenden 8. Jahrhundert erkannt, dass ein großer Teil der Muhammad zugeschriebenen Aussprüche und Handlungen nicht wirklich von ihm stammen kann, doch schuf sie sich mit der Wissenschaft von den Gewährsmännern ein rein die formale Seite des *ḥadīṭ* kritisierendes Werkzeug; es sollte festgestellt werden, ob die Glieder der Überlieferungskette unter Zugrundelegung ihrer Lebensdaten miteinander in Verbindung gestanden haben konnten und ob sie als glaubwürdig angesehen werden ... eine historisch-kritische Sichtung lag selbstverständlich gar nicht im Gesichtskreis jener Gelehrsamkeit.²⁷

Aber nicht nur die Brauchbarkeit der Hadith-Literatur geriet ins Wanken, sondern auch der wichtigste Stützpfiler der Leben-Muhammad-Forschung, die islamische Prophetenvita des von Ibn Hišām überarbeiteten Werkes von Ibn Ishāq († 767). Es war Hubert Grimme (1864–1942), der eine gegenüber Sprenger stark geschrumpfte Muhammad-Biographie vorlegte, in der er näher auf die Hauptquelle aller Muhammad-Biographien, die Vita Ibn Ishāqs, einging. Nagel über Grimme:

Sein Argument für die Unzuverlässigkeit der dort überlieferten Nachrichten gewinnt er nicht wie Goldziher aus offenkundigen Anachronismen, sondern aus der einfachen Beobachtung, dass Ibn Ishāq ähnliches Material verarbeitet, wie man es in den *ḥadīṭ*-Sammlungen findet. Keiner der Gewährsmänner könne aber tatsächlich Zeuge des Vorgefallenen gewesen sein, denn unter ihnen finden sich merkwürdigerweise gerade die ältesten Prophetengefährten nicht. Grimme nimmt also das von den Muslimen entwickelte *isnād*-System beim Wort und entdeckt, dass es bei diesem Gegenstand augenscheinlich versagt.²⁸

Aber nicht nur wegen der Gewährsmännerkette ist die Ibn Ishāq-Biographie bei Grimme in Verruf geraten, sondern auch, weil viele Erzählungen Ibn Ishāqs als „oberflächliche und gewaltsame Koranexegese“ (so Grimme) nachgewiesen werden können. Dass die *Sīra* Ibn Ishāqs eine Art Mischung zwischen Hadith-Literatur und Korankommentierung aufzufassen sei, ist eine Meinung, die sich bis heute unter zahlreichen Islamforschern durchgehalten hat.²⁹ Andere Forscher, wie Carl Heinrich Becker (1876–1933), wollten in der Vita Ibn Ishāqs wenigstens einen historischen Kern entdecken. Henri Lammens (1862–1937) hingegen ließ als authentische Quelle zum Leben Muhammads nur den Koran

26 Ebd., S. 137.

27 Ebd.

28 Ebd., S. 138.

29 Vgl. z.B. Jansen: *Mohammed*, a. a. O., 2008.

gelten. Da jedoch die *Sīra* im Wesentlichen eine Verklärungsbiographie sei, könnten, so Lammens, gerade die negativen Berichte über Muhammad durchaus als authentisch gelten. Doch erntete Lammens dafür seitens Becker energischen Widerspruch, gemäß dem je nach Überlieferung auch negative Nachrichten gefälscht sein könnten.

Waren aber nun die Hadithe und sogar die Vita Ibn Ishāqs in Zweifel zu ziehen, so blieb offenbar nur der Koran als Quelle für die Leben-Muhammad-Forschung übrig. „Klar war nur“, sagt Nagel, „dass man lernen musste, den Koran besser als bisher als eine historische Quelle zu nutzen.“³⁰ Und so galt das Bemühen der Islamforschung mehr denn je der Erforschung des Korans nicht nur als literarisches Werk, sondern auch als historische Quelle. Doch zeigte sich, dass der Koran sich einer sinnvollen chronologischen Ordnung entzog. „Die unsichere Chronologie der Offenbarungen stellt sich nicht nur der Nutzung des Korans als einer historischen Quelle entgegen. Sie belastet auch die Frage nach dem eigentlichen Sinn der Aussagen.“³¹ Es sei, so Nagel, zu einer *communis opinio* unter Islamforschern geworden, „der Koran sei nach dem Tode Muhammads mehr oder weniger willkürlich aus einer unüberschaubaren Anzahl von Bruchstücken zusammengefügt worden“.³² Für den amerikanischen Islamwissenschaftler John Edward Wansbrough (1928–2002), der an der School of Oriental and African Studies (SOAS) der University of London lehrte, sei der Koran ein zwischen dem 7. und 9. Jh. „zusammengewachsener Korpus von prophetischen *logia*; diese seien bereits vielfach kommentiert und auch für den Zweck der Verkündigung zurechtgeformt worden“.³³ Nagel kommentiert den Forschungsstand der skeptischen Koranforscher Mitte des 20. Jahrhunderts so:

Alles dies führte zu einem radikalen Zweifel am Quellenwert auch des Korans; ja, es wurde die Frage aufgeworfen, ob er überhaupt als eine Textsammlung begriffen werden könne, die mit einer historischen Gestalt namens Muhammad in Verbindung zu bringen sei ...

Der Leben-Muhammad-Forschung war auf diese Weise nicht nur ihre wichtigste Grundlage, sondern auch ihr eigentlicher Gegenstand abhanden gekommen. Die islamische Geschichte begann in einem seltsamen Leerraum, der mit Hypothesen aufgefüllt wurde ... Allenfalls als eine idealtypische Verkörperung einer zum Eingottglauben strebenden Form nahöstlicher Religiosität, als eine Kunstfigur mithin, ist Muhammad nach Meinung dieser Forschungsrichtung noch aufzufassen.³⁴

Trotz dieses unbefriedigenden, ja desolaten Zustands der Muhammad-Forschung betrieb die Islamwissenschaft weiter ihre Studien, indem sie etwa die historischen Hintergründe der vorislamischen Zeit erforschte (hier sei Meir Jacob Kister [1914–2010] zu nennen) oder indem sie die Komposition des Korans literarisch analysierte (Nöldecke, Neuwirth). So habe die literarische Erforschung des Korans u.a. ergeben,

30 Tilman Nagel: *Die islamische Welt*, a. a. O., S. 145.

31 Ebd., S. 146.

32 Ebd.

33 Ebd., S. 146 f.

34 Ebd.

dass die Verschriftlichung der Offenbarung bereits in Mekka begann, dass der Prophet jedoch in Medina immer wieder in den Text mekkanischer Suren eingriff, um ihn den veränderten Gegebenheiten anzupassen. Offenbarung war für ihn kein einmaliger, sondern ein seit dem Augenblick der Berufung zeit seines Lebens fortdauernder Vorgang. Die Eingriffe sind durch die Autorität des Propheten gedeckt.³⁵

Diesem Zitat liegt freilich die Annahme zugrunde, Muhammad sei – ganz wie die islamische Tradition seit jeher gelehrt hat – der Urheber des Korans. Diese Unterstellung Nagels kommt für mich – nach allem bisher Gesagten – allerdings etwas zu unvermittelt und ist aus meiner Sicht nur schwer nachvollziehbar. Denn wenn es doch gerade darum geht, die historischen Details der Biographie Muhammads, ja sogar seine Historizität insgesamt, sicherzustellen, und wenn zu diesem Zweck nicht nur die Hadithe und die Vita Ibn Ishāqs auf dem Prüfstand stehen, sondern neuerlich sogar der Koran als Quelle für das Leben Muhammads in Zweifel geraten ist, so kommt es m. E. einem gefährlichen Zirkelschluss gleich, wenn Muhammad *a priori* als Autor des Korans angenommen wird und ihm sogar Eingriffe in den Text unterstellt werden. Wird hier nicht etwas vorausgesetzt, was erst durch die Forschung untersucht und verifiziert bzw. falsifiziert werden soll? Aber der Fall zeigt, wie unvorstellbar es selbst für westliche Wissenschaftler ist, einen Sachverhalt verifizieren zu sollen, den die Altvorden schon immer als gegeben voraussetzten – islamische Historiographen ebenso wie westliche Islamforscher.

Ähnlich schwer tue ich mich aber auch mit der Schlussfolgerung, zu der Nagel aufgrund der Erkenntnisse und Entwicklungen der neueren Koranforschung kommt:

Diese Ergebnisse legten es nahe, den Blick wieder auf den Koran zurückzuwenden und aufs neue nach seinem Quellenwert für eine Lebensgeschichte des Propheten des Islams zu fragen ... So wird es denn doch wieder möglich, eine Geschichte Muhammads zu schreiben, deren Hauptquelle der Koran bleibt.³⁶

Weil Hadithe, Ibn Ishāq und andere islamische Überlieferungen in den Augen Nagels keine sichere Biographie Muhammads hergeben, muss nun für eine solche doch auf den Koran rekuriert werden, glaubt Nagel. Und so schreibt er denn auch ein wichtiges Buch über den Koran:

35 Ebd., S. 147.

36 Ebd., S. 147 f.

b „Der Koran“

Mit seinem 2002 herausgegebenen Werk „Der Koran. Einführung, Texte, Erläuterungen“³⁷ legt Nagel nicht nur eine exzellente Einführung in den Koran vor, er versucht darin u.a. auch, über den Koran einen Zugang zur Geschichte Muhammads und zum frühen Islam zu gewinnen. Für unseren Zweck sind insbesondere jene Aussagen Nagels relevant und erhellend, die seine Herangehensweise und Denkvorsetzungen offenbaren.

In seiner Einführung verdeutlicht Nagel gerade dem nicht-muslimischen Leser, dass diesem beim Lesen des Korans nicht das „Assoziationsfeld“ zugänglich sein wird, das den meisten muslimischen Lesern überaus vertraut ist. Damit meint er jenes Verständnis vom Koran, das sich nicht aus dem koranischen Text *per se* ergibt, sondern den Muslimen erst durch spätere islamische Deutungen und Interpretationen (mittels *ḥadīṭ*, *sīra* und *tafsīr*) vertraut gemacht worden sei. Es ist ein „Assoziationsfeld, welches beim Muslim während des Hörens eines bestimmten Verses mitschwingt“.³⁸

Nagel unternimmt in diesem Buch nun den Versuch, „den Inhalt des Korans ohne Berücksichtigung späterer Deutungen, selbst wenn diese allgemeine Anerkennung gefunden haben sollten, hervortreten zu lassen“.³⁹ Damit distanziert er sich von einer Deutungs- und Wirkungsgeschichte des Korans, wie sie sich in den Jahrhunderten nach seiner Entstehung im Zuge der islamischen Tradition entfaltet hat. „Denn“, so begründet Nagel seinen Purismus, „welches der historischen Assoziationsfelder [von denen es offenbar mehrere gibt, K.B.] könnte für sich beanspruchen, es sei das am ehesten gültige?“ Offensichtlich keines. „Nur das offenbarte Wort im Rahmen der koranischen Gedankenfügung vermag uns die Grundzüge der prophetischen Gotteserfahrung und Weltanschauung zu enthüllen.“⁴⁰ Es geht Nagel also hier „um den Inhalt des Korans in seinem ursprünglichen Sinne“.⁴¹ Er glaubt, dass man nur durch Ausschluss der späteren Assoziationsfelder die Grundlagen des Islams wirklich verstehen könne. Mit seiner Herangehensweise erweist sich Nagel als jemand, der, anders als ein devoter Muslim, in kritische Distanz zu den islamischen Überlieferungen tritt, und zwar nicht nur, was die Biographie Muhammads betrifft, sondern auch was spätere Korandeutungen angeht.

In einem Absatz, der „Das Leben Muhammads im Spiegel des Korans“ überschrieben ist, legt Nagel sein Grundverständnis hinsichtlich Koran und Muhammad dar:

Der Koran ist das authentische Quellenzeugnis der tiefen und vielgestaltigen religiösen Erfahrung des arabischen Propheten. Der Koran ist daher zugleich die zuverlässigste Quelle über Muhammads Leben.⁴²

37 Tilman Nagel: *Der Koran. Einführung Texte Erläuterungen*, C.H.Beck: München 2002.

38 Ebd., S. 10.

39 Ebd., S. 11.

40 Ebd.

41 Ebd., S. 12.

42 Ebd., S. 87.

Dieses Zitat könnte vielleicht der Schlüssel zum Verständnis des Lebenswerks Tilman Nagels sein. Es offenbart seine grundsätzlichen Denkvoraussetzungen. Er geht zunächst ganz eindeutig von der Existenz eines arabischen Propheten namens Muhammad aus. Seine Historizität wird nicht in Frage gestellt. Sodann sieht Nagel in Muhammad unzweifelhaft den Urheber des Korans, auch wenn dieser selbst keine einzige Sure niedergeschrieben haben mag. Der Koran ist „authentisches Quellenzeugnis“ Muhammads und zeugt von dessen religiöser Erfahrung. Da der Koran selbst aber nicht explizit von Muhammad als seinem Urheber spricht, muss Nagel zumindest für diese Denkvoraussetzung stillschweigend die Richtigkeit der sonst als legendenhaft und unzuverlässig geschmähten islamischen Überlieferung akzeptieren, nach der der Koran eben diesem arabischen Muhammad offenbart wurde und er diesen Inhalt an andere weitergegeben habe.

Der zweite Satz des Zitats ist ebenso grundlegend wie der erste. Indem Nagel den Koran als „die zuverlässigste Quelle über Muhammads Leben“ bezeichnet, bringt er implizit die Unzuverlässigkeit der anderen überlieferten Quellen zum Ausdruck. Auf Ibn Ishāqs Vita und die Hadithe ist offenbar kein Verlass. Nur der Koran, der doch durch Muhammad selbst übermittelt wurde, ist für Nagel eine Quelle, auf die man bauen kann. Deshalb hat sich Nagel im Laufe seines Schaffens immer wieder intensiv mit der Biographie Muhammads „im Spiegel des Korans“ auseinander gesetzt. Allerdings erwähnt Nagel selbst sogleich drei Hindernisse, die dieses Bemühen für ihn erschweren:

[1] Freilich ist es nicht möglich, aus Angaben des Korans einen lückenlosen Lebenslauf zusammenzustellen. Dazu fehlt schon eine eindeutige Chronologie vieler wichtiger Ereignisse, die im Koran erwähnt werden. [2] Zudem lassen sich manche Wendungen erst dann als bedeutsam für die Biographie des Propheten erkennen, wenn man die frühislamische Geschichtsüberlieferung zu Rate zieht. Sie gibt uns unzählige wertvolle Hinweise zu Einzelfragen, die allein mit Hilfe des Korans nicht oder nur unvollständig zu lösen wären. [3] Außerdem hat sie das gesamte zum Leben Muhammads überlieferte Nachrichtengut – auch die koranischen Quellenzeugnisse – in ein chronologisches Gerüst eingepasst. Dieses Gerüst ist allerdings erst in den Jahrzehnten nach Muhammads Tod errichtet worden ...⁴³

Diese Erschwernisse, gepaart mit seinen oben bereits unterstellten (aber keineswegs belegten) Denkvoraussetzungen, machen Nagels Bemühungen um eine auf dem Koran fußende Muhammad-Biographie zu einer enormen Herausforderung – wenn nicht gar zu einem fragwürdigen und sogar zum Scheitern verurteilten Unterfangen. Er selbst ist gleichwohl überzeugt: „Die großen Linien des Lebenslaufes Muhammads, die wir hier anhand koranischer Quellen erhellen wollen, können aber als gesichert angesehen werden.“ Nagel folgt darin dem Urteil vieler anderer Islamwissenschaftler, die zahlreiche Details der Überlieferung aufgrund üppiger Legendenbildung zwar in Frage stellen, die großen historischen Züge aber dennoch akzeptieren.

Dafür ein konkretes Beispiel: „Die außerkoranische Überlieferung zur vorislamischen Geschichte Mekkas trägt legendenhafte Züge. Doch lässt sich ihr entnehmen, dass die

43 Ebd., S. 87 f.

Quraish dort um 500 n. Chr. die Führung an sich gerissen hatten.⁴⁴ Wir haben wieder das übliche Muster: Die konkreten Ereignisse werden als legendenhaft, aber die großen Linien als gesichert eingestuft. Grundsätzlich ist man zu fragen geneigt: Wo hören die gesicherten Linien auf und wo fangen die ungesicherten Details an? Dies zu entscheiden, dürfte die eigentliche Herausforderung jedes Muhammad-Biographen sein.

Sehr vorsichtig ist Nagel in Bezug auf den jungen Muhammad: „Über die Jahre vor seiner Berufung zum Propheten gibt uns der Koran weiter keinen Aufschluss. Die spätere Prophetenvita füllt diese Lücke mit Legenden ... Diese Überlieferungen haben keinen unmittelbaren Quellenwert für die Prophetenbiographie, sind jedoch für die Erforschung des Prophetenbildes im Frühislam von Wichtigkeit.“⁴⁵

Einerseits finden wir bei Nagel Urteile wie: „Allzu viel ist auf derartige Überlieferungen nicht zu geben.“⁴⁶ Andererseits kommt er nicht umhin, sich dieser Überlieferungen immer wieder zu bedienen, weil die koranischen Andeutungen ohne dieselben nicht eindeutig und aussagekräftig genug sind. Und so scheint sich Nagel m.E. in einen schier unauflösbaren Widerspruch zu verstricken, wenn er sich bei seiner Koranauslegung einerseits der traditionellen „Assoziationsfelder“ entledigen möchte, sie aber andererseits gerade im Hinblick auf Muhammads Biographie immer wieder zu Rate zieht. Das Leben Muhammads, wie Nagel es „im Spiegel des Korans“ schildert, lässt sich, so meine ich, schlichtweg nicht vom Koran allein her erstellen, sondern nur unter Zuhilfenahme der – immer wieder als fragwürdig und legendarisch apostrophierten – Überlieferungen.

Wenden wir uns nun dem vielleicht wichtigsten Werk Nagels zu:

c „Mohammed. Leben und Legende“

Nagels biographisches Mammutwerk *Mohammed. Leben und Legende*⁴⁷ dürfte mit seinen über 1000 Seiten nicht nur das umfangreichste, sondern auch das arbeitsintensivste Werk des nunmehr emeritierten Islamwissenschaftlers und Arabisten sein, der das Zustandekommen dieser Biographie einem einjährigen Forschungsaufenthalt am Historischen Kolleg in München verdankt, bei dem er parallel dazu noch einen zweiten Band, „Allahs Liebling“, vorbereitete, in dem es ihm vor allem um Ursprung und Erscheinungsformen des (mittelalterlichen) Muhammadglaubens geht. Beide Werke wurden 2008 veröffentlicht.

In einem „Hinweis für den Leser“ gleich zu Anfang seiner Muhammadbiographie gibt Nagel seinen hermeneutischen Startpunkt bekannt: „Im Koran, dem vielschichtigen Selbstzeugnis Mohammeds, steht dem Historiker ... eine höchst farbige Quelle zur Verfügung,

44 Ebd., S. 88.

45 Ebd., S. 89.

46 Ebd., S. 93.

47 Tilman Nagel: *Mohammed. Leben und Legende*, R. Oldenbourg Verlag: München 2008.

die ihm Gelegenheit gibt, mit den Augen jenes Mannes auf die Vorgänge zu blicken.“⁴⁸ Auch hier geht Nagel unzweifelhaft von Muhammad als dem Urheber des Korans aus. Zwar kann und will er sich als Wissenschaftler nicht, wie dies ein gläubiger Muslim täte, dazu bekennen, im Koran eine unmittelbar auf Allāh zurückzuführende Offenbarung zu sehen, aber für Nagel gilt als „gesichert“, „dass die Worte des Korans von Mohammed ausgingen“ und „dass er sie als Rede Allahs verstanden wissen wollte“.⁴⁹

Schon der Titel seiner Muhammadbiographie lässt erahnen, dass Nagel sich nicht nur mit dem Koran als Quelle für eine Muhammadbiographie befasst, sondern auch intensiv mit den islamischen Überlieferungen auseinandersetzt und dass es bei dieser Auseinandersetzung vor allem darum geht, Leben und Legenden Muhammads voneinander zu scheiden. Seine frühere Tendenz, nur den Koran als sichere Quelle für eine Muhammadvita anzusehen, scheint er damit zu relativieren. Ohne die überlieferten Quellen scheint er nicht auskommen zu können. „Geschichtsschreibung entsteht aus der hartnäckig bohrenden Auseinandersetzung mit dem, was die Quellen berichten“, schreibt Nagel und fügt hinzu: „Erst nach der ins einzelne gehenden Kenntnisnahme des Überlieferten sind verallgemeinernde Schlüsse möglich.“⁵⁰ Die Beschäftigung mit den umfangreichen Überlieferungen, so Nagel, darf nicht übergangen oder vernachlässigt werden, geht es doch letztlich darum, „dass die Schlüsse, die aus der Überlieferung zu ziehen sind, plausibel werden“.⁵¹ Es ist wichtig zur Kenntnis zu nehmen, dass Nagel keine „harten Fakten“ anstrebt, sondern um Plausibilität bemüht ist.

In einer „Einführung in den Gegenstand“ nimmt Nagel noch einmal Stellung zum Stand der Muhammadforschung. Er beklagt zwei gegenläufige Tendenzen der heutigen Muhammadwissenschaft: Zum einen eine „beklemmende Beständigkeit“ der Ergebnisse, etwa wenn spätere Muhammad-Biographen die Ergebnisse früherer Biographen mehr oder weniger unverändert übernehmen.

Als Beispiel beklagt Nagel, dass der in der Neuausgabe der *Enzyklopädie des Islam* in Bd. 7 (1993) unter dem Stichwort „Muhammad“ erschienene Artikel „sich als eine nur unwesentlich überarbeitete Version der schon 1941 für unübertreffbar erachteten Darlegungen“ entpuppt. Mit dieser „Darlegung“ von 1941 bezieht sich Nagel auf den Beitrag zu Muhammad im *Handwörterbuch des Islam*,⁵² welcher der Feder des Dänen Frants Buhl entstammt. In jenem *Handwörterbuch* vereinte man Artikel der älteren Ausgabe der *Enzyklopädie des Islam* (1913–1936),⁵³ die sich vornehmlich der Religion widmeten. „Viele dieser Artikel hielt

48 Ebd., S. 17.

49 Ebd.

50 Ebd.

51 Ebd., S. 18.

52 *Handwörterbuch des Islam*, hg. v. A[rent] J[an] Wensinck u. J[ohann] H[endrik] Kramers, E.J. Brill: Leiden 1941 (Nachdruck 1976).

53 *Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, Bde. I–IV (Bd. II E–K 1927), E.J.Brill: Leiden 1913–1938.

man damals für verbesserungswürdig, nicht so jedoch denjenigen über Mohammed.“⁵⁴ Bd. II jener älteren *Enzyklopädie des Islam* mit dem „Muḥammad“-Artikel Buhls wurde 1927 herausgegeben. Buhls selbst hatte seine Muhammad-Biographie bereits 1903 in dänischer Sprache herausgegeben (eine deutsche Übersetzung erschien erst 1930). Somit hat sich, nach Nagels Darstellung, die biographische Arbeit Buhls aus dem Jahr 1903 in fast unveränderter Form bis in die neunziger Jahre erhalten. „Hat es über fast ein Jahrhundert hinweg keine neuen Erkenntnisse gegeben?“, fragt Nagel.⁵⁵

Zum andern beklagt Nagel eine in jüngster Zeit zu beobachtende Disparatheit „in Methodik und Darstellung“ der Muhammadforschung. „Der wissenschaftliche Konsens über die Frage, ob und falls ja, wie das Abfassen einer Biographie Mohammeds möglich sei, ist seit langem zerbrochen.“ Auf der einen Seite gebe es schwärmerische Nacherzählungen (Beispiele: Karen Armstrong: *Muhammad. Religionsstifter und Staatsmann*,⁵⁶ oder Martin Lings [1909-2005]: *Muhammad. Sein Leben nach den frühesten Quellen*⁵⁷); auf der anderen Seite die Leugnung der Historizität Muhammads (Beispiele: Cook und Crone⁵⁸: *Hagarism*, oder Karl-Heinz Ohlig [Hg.]: *Die dunklen Anfänge*). Angesichts dieses Auseinanderfallens der Muhammadforschung tut für Nagel ein „Neuanfang“ not „und zu diesem Zweck sind zunächst die methodologischen Probleme nüchtern zu resümieren, die die Forschung in das scheinbar ausweglose Dilemma geführt haben“.⁵⁹

Im Kern, so Nagel, waren diese Probleme schon dem Dänen Buhl bewusst, der beklagt hatte, dass der Koran und die Überlieferungen (Hadithe) einander vielfach widersprächen, und der lebhaft die Schwierigkeiten empfand, die einem bei der Darstellung eines korrekten Muhammad-Bildes auf Schritt und Tritt begegneten. Deutlicher noch als Buhl erkannte William Montgomery Watt (1909–2006) „das Problem der Unvereinbarkeit“ der Aussagen des Korans mit den Hadithen und unterschied klar zwischen der relativen Glaubwürdigkeit der *Sīra* von Ibn Ishāq und der *Mağāzī* von al-Waqīdī einerseits und den unzuverlässigen Hadithen andererseits, zumal *Sīra* und *Mağāzī* leichter mit dem Koran in Einklang zu bringen waren als die Hadithe. Doch auch diese Unterscheidung Watts habe sich als nicht haltbar erwiesen, gab es doch zahlreiche Überschneidungen zwischen der *Sīra* und den Hadithen, so dass die bisherige Forschung auf die Frage, wie wir den Koran auf den Lebensweg Muhammads beziehen könnten, nur eine „entmutigende Antwort“ geben konnte, nämlich: „Wir können es gar nicht!“⁶⁰

54 Nagel, *Mohammed*, a. a. O., S. 835.

55 Ebd.

56 Karen Armstrong: *Muhammad. Religionsstifter und Staatsmann*, Heyne: München 1991.

57 Martin Lings: *Mohammed. Sein Leben nach den frühesten Quellen*, Spohr: Lympha/Freiburg i.B. 2004.

58 Nach Holger M. Zellentin soll Patricia Crone aber inzwischen die Historizität Muhammads anerkannt haben, vgl.: Holger Michael Zellentin: *The Qur'ān's Legal Culture. The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure*, Mohr Siebeck: Tübingen 2013, S. XXIII.

59 Nagel: *Mohammed*, a. a. O., S. 835.

60 Ebd., S. 837.

Hinzu kam noch erschwerend, dass nicht nur die Überlieferungen, sondern auch der Koran selbst auf den Prüfstand gehoben und seine Urheberchaft angezweifelt wurde. „Das Verschwinden des historischen Mohammed ... steht in einem unmittelbaren Zusammenhang mit einer seit den späten 70er Jahren Aufsehen erregenden Wendung in der westlichen Koranforschung.“⁶¹ Insbesondere die Studien von Cook und Crone⁶² und John Wansbrough⁶³ legten nahe, dass ein Bezug des Korans zu einer Person namens Muhammad nicht mehr nachzuvollziehen sei. „Der Koran sei vielmehr ein in einem über Jahrhunderte verlaufenden anonymen Redaktionsgeschehen zusammengewachsenes Korpus von Texten kerygmatischen und erbaulichen Inhalts.“⁶⁴

Nagel hat sich nun vorgenommen, diesen kritischen Tendenzen der Muhammadforschung seine eigene Forschung entgegen zu setzen. Die Schlussfolgerungen von Cook, Crone und Wansbrough, die er allerdings für „bestens ausgewiesene Kenner der einschlägigen arabischen Quellen“ hält, glaubt er „mittels einer weiter vorangetriebenen Analyse“ entkräften zu können, was für ihn „durchaus im Bereich des Möglichen liegt.“⁶⁵

Karl-Heinz Ohlig und die Saarbrücker Schule werden von Nagel noch weitaus kritischer gesehen und sind ihm zufolge mit den bisherigen Forschungen ganz und gar nicht kompatibel. Nagel tritt ihnen mit großer Skepsis gegenüber, zumal diese „die Kenntnisnahme des arabischen Quellenmaterials zur Vita Mohammeds und zur frühen Geschichte des Islams für entbehrlich, ja überhaupt für irreführend“ halten. Er verweist dazu auch auf die fehlenden Arabisch-Kenntnisse des Religionswissenschaftlers Ohlig. Überhaupt kann er die Ungeheuerlichkeit der von der Saarbrücker Schule vorgetragenen Hypothesen ganz und gar nicht nachvollziehen.

Wohl nur wenn man das vor- und frühislamische arabische Schrifttum nicht kennt, kann man auf den Gedanken verfallen, es hätten sich einige Leute zusammengesetzt und gut einhundertfünfzig Jahre Vergangenheit mit Tausenden von handelnden Personen, mit widereinander streitenden religiösen und politischen Strömungen, mit unterschiedlichen Auslegungen ein und desselben Ereignisses usw. zusammenfabuliert. Ein solcher ungewöhnlicher, in der Weltgeschichte wohl einmaliger Vorgang bedürfte einer näheren Ergründung und Begründung. Diese wird einem jedoch vorenthalten.⁶⁶

Die Saarbrücker Thesen kann Nagel somit nicht akzeptieren, zumal für ihn nicht nur die Eliminierung Muhammads aus der Weltgeschichte erklärungsbedürftig ist, sondern auch sein Auftauchen. „Es bleibt im übrigen die viel schwieriger zu beantwortende Frage, wie

61 Ebd., S. 837 f.

62 Cook/Crone: *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge University Press: Cambridge 1977.

63 Wansbrough: *Quranic Studies*, a. a. O.; ders.: *The Sectarian Milieu*, a. a. O.

64 Tilman Nagel: *Mohammed*, a. a. O., S. 838.

65 Ebd.

66 Ebd., S. 839.

der zuvor aus der Weltgeschichte ausgestoßene Mohammad dann schließlich doch als ein Schemen von erstaunlicher Wirkmächtigkeit in sie hineinkommt.“⁶⁷

Ohne hier auf die Thesen und Begründungen der Saarbrücker Schule einzugehen (das werden wir später nachzuholen haben), sei darauf hingewiesen, dass Nagel zum Zeitpunkt der Verfassung seiner Muhammadbiographie (2008) und damit der obigen Zitate nur den ersten von der Saarbrücker Schule herausgegebenen Band (*Die dunklen Anfänge*) kannte, nicht jedoch die weiteren Bände (*Der frühe Islam, Schlaglicher, Vom Koran zum Islam*, sowie *Die Entstehung einer Weltreligion*, Bände I bis III, alle erschienen im Hans Schiler-Verlag in Berlin bzw. Tübingen).

Jedenfalls sieht sich Nagel mit der Tatsache konfrontiert, dass die moderne Muhammadforschung in eine Sackgasse geraten, zumindest von einem schwer lösbaren Dilemma betroffen ist. Nagel zitiert dazu Harald Motzki, der in einem Vorwort zum Sammelband *The Biography of Mohammad. The Issue of the Sources*⁶⁸ den Tenor aller in seinem Band zu Wort kommenden Autoren so wiedergibt: „Einerseits sei es unmöglich, eine Prophetenvita zu schreiben, ohne von den Fachgenossen der unkritischen Nutzung der Quellen bezichtigt zu werden; andererseits verhindere der kritische Gebrauch der Quellen das Abfassen einer Biographie Mohammeds.“⁶⁹ Nach Motzki böten die Muhammadviten aus der Feder der modernen Historiker kein vertrauenswürdigen Bild, und eine „geschichtliche Wirklichkeit“ werde in den bisher erschienenen Muhammadviten nicht geboten. Trotzdem sei Motzki überzeugt, dass man sich nicht in einer ausweglosen Lage befände. Man müsse nur sorgfältig die überlieferten Texte und die entsprechenden Gewährsmännerketten gegeneinander abwägen.

Dieser Anregung Motzkis steht Nagel wiederum kritisch gegenüber, weil dies doch im Wesentlichen die althergebrachte Methode der Hadith-Gelehrten gewesen sei und diese die Zuverlässigkeit der Überlieferungen häufig gerade *nicht* nach Gewährsmännern, sondern nach inhaltlichen und theologischen Kriterien bestimmt hätten. Insofern kommt auch Nagel zunächst zu einem ernüchternden Befund: „Ein Durchbruch zu einer befriedigenden Gesamtdeutung steht jedoch noch aus.“⁷⁰ Ein solcher Durchbruch setze allerdings voraus, dass man in Bezug auf die Muhammadvita den Koran in ein plausibles Verhältnis zu den Hadithen setzt, um „damit zugleich die Zweifel an der Geschichtlichkeit seiner Gestalt“ zu beheben. Und es erscheint ihm überdies als eine „Binsenweisheit“,

dass derartiges nur im Rahmen einer Hermeneutik zu leisten ist, die den gesamten Komplex ‚Mohammed und die Entstehung des Islams‘ in den Blick bekommt ... Und zu einer solchen Hermeneutik wird man nur vorstoßen, wenn man es auf sich nimmt, aufmerksam und umsichtig zu registrieren, was die Quellen in ihren mannigfaltigen Gattungen uns eigentlich mitteilen.⁷¹

67 Ebd.

68 Motzki (Hg.): *The Biography of Muhammad*, a. a. O.

69 Ebd., s. XIV, auch zitiert bei Nagel: *Mohammed*, a. a. O., S. 840.

70 Tilman Nagel: *Mohammed*, a. a. O., S. 843.

71 Ebd.

Mit diesen Aussagen dürfte Nagel den Boden für seine eigene, weitere Forschung bereitet und auch die Aufgabe für seine umfangreiche Muhammadbiographie abgesteckt haben: Sein Weg führt somit nicht an den traditionellen islamischen Quellen *vorbei*, sondern durch sie *hindurch*!

Und so unternimmt Nagel auf mehr als 700 Seiten den beeindruckenden Versuch, der Wirklichkeit des historischen Muhammad unter Zuhilfenahme der traditionellen islamischen Überlieferungen und unter Auswertung des Korans als einer auf Muhammad zurückgehenden Schrift nahe zu kommen. Nagel dokumentiert damit, was schon andere Muhammad-Biographen vor ihm aufzeigten: dass man eine Muhammadbiographie nicht schreiben kann, ohne die traditionelle Literatur ernst zu nehmen.

Das Ergebnis, zu dem Nagel kommt, entspricht nun allerdings dem Untertitel seiner Biographie: „Leben und Legende“ können nicht getrennt dargestellt werden, und zuweilen scheint weder dem Autor noch dem Leser klar zu sein, wo die Legenden aufhören und das authentische Leben Muhammads beginnen soll. Dabei geraten aber nicht nur die Hadithe und die Vita Ibn Ishāqs in den Verdacht der Legendenbildung, sondern auch der Koran, etwa wenn in Sure 105 auf die Legende von Abrahams Kriegselefanten angespielt wird, die von den Steinen der Vögel erschlagen werden.⁷² Oder wenn aus dem biblischen Isaak, den (nach der biblischen Genesis) Abraham zu opfern bereit war, kurzerhand Ismael, der arabische Stammvater, gemacht wird. Insgesamt jedoch gesteht Nagel dem Koran eine weit größere Vertrauenswürdigkeit zu als den Überlieferungen, da er ihn für das authentische Zeugnis Muhammads hält.

Problematisch ist für Nagel nicht nur die Scheidung von Leben und Legende, sondern auch die Tatsache, dass die islamische Tradition in vielen Fällen einander widersprechende Berichte überliefert – oft mit gleicher Autorität der Gewährsmänner untermauert, so dass Nagel zuweilen solche Aussagen machen muss wie:

- „Nur unter großem spekulativem Aufwand lassen sich die bisher angeführten Nachrichten Ibn Ishāqs und Hišām b. al-Kalbīs harmonisieren.“⁷³ Oder diese:
- „Wahrscheinlich sind beide Fassungen gelogen.“⁷⁴
- „Die angesehensten zwei *ḥadīṭ*-Sammler, und sicher nicht erst sie, bogen sich die Nachrichten über den Anfang des Prophetentum Mohammeds ... zurecht.“⁷⁵
- „Dass dies alles [gemeint sind die Berichte über Muhammads Karawanenreise] fromme Erdichtung sei, darf man, was die Person Mohammeds betrifft, behaupten.“⁷⁶

72 Abrahams Kriegselefanten könnten, wenn man Daniel A. Beck folgt, ein Motiv sein, das den Makkabäer-Büchern entlehnt wurde. Siehe dazu: Daniel A. Beck: „Maccabees, not Mekka: The Biblical Subtext of Sūrat al-Fīl“, Aufsatz zugänglich unter: academia.edu.

73 Ebd., S. 77.

74 Ebd., S. 82.

75 Ebd., S. 91.

76 Ebd., S. 106.

Immerhin kann Nagel aus den zahlreichen Legenden folgendes Fazit ziehen: „Man lernt aus diesen Legenden, wie eifrig sich schon die frühen Muslime bemühten, die Vergangenheit zum Nutzen ihres Propheten und seiner Sippe umzugestalten.“⁷⁷ Nagel schildert zahlreiche, in der islamischen Literatur überlieferte Geschichten, die sich um die Gestalt Muhammads rankten, freilich in der Hoffnung, den jeweiligen historischen Kern freizulegen. Insbesondere die Kindheit Muhammads scheint von Legenden überwuchert zu sein. Für Nagel hat das eine innere Logik:

Mohammed wurde ab der Mitte des 7. Jahrhunderts zum einzigen Vermittler von Heilswissen erhoben, und was unter Heilswissen zu verstehen sei, das wurde immer ausgreifender interpretiert. Nicht nur die Rede Allahs, auch sämtliche Worte und Handlungen, die von seinem Propheten ausgegangen waren oder ausgegangen sein sollten, wurden zu Belegen für dessen Monopol auf das Heilswissen und auf die Verkündigung dieses Wissens. War aber sein ganzer Lebenslauf erst einmal hierfür in Anspruch genommen, dann mussten sich seit seiner Geburt, am besten sogar seit der Zeugung, Zeichen der Erwähltheit finden.⁷⁸

So kommt es – will man der Überlieferung Glauben schenken –, dass sich schon der junge Muhammad von der Idolatrie der Mekkaner abwandte und sich weigerte, den Götzen Opfer darzubringen. „In der muslimischen Erinnerung möchte man den Zeitpunkt der Abkehr Mohammeds von der überkommenen Kultpraxis ... möglichst weit zurückverlegen.“⁷⁹

Wir können Nagels Muhammadbiographie hier freilich nicht inhaltlich nachzeichnen. Das wäre schon vom Umfang her nicht möglich. Aber es wäre auch deshalb schwierig, weil es offenbar nicht nur dem Autor, sondern auch dem Leser nach Durchsicht von Nagels Biographie schwer fällt, das Leben Muhammads aus der legendenhaften Überwucherung herauszufiltern. Die entscheidende Frage an Tilman Nagel muss wohl sein: Gelingt es ihm überhaupt, durch das Dickicht der Legendenbildung hindurch ein authentisches historisches Muhammadbild zu entwerfen?

Eine Schwierigkeit auf dem Weg dorthin ist, so darf ich hier anmerken, dass man die islamische Überlieferung nicht einfach nur von offensichtlichen Legenden bereinigen kann, um dann ein gesichertes historisches Minimum herauszufiltern. Was sind schon offensichtliche Legenden? Sollte man alles, was einer aufgeklärten Vernunft des 21. Jh.s als legendenhaft erscheint, eliminieren und alles, was für uns den vermeintlichen Anstrich des Historischen hat, akzeptieren? So einfach kann es nicht sein. Erschwerend kommt hinzu, dass die vermeintlichen Legenden oft genauso gut mit Gewährsmännern untermauert sind wie Berichte, die keinen Legendencharakter haben. Welche Rolle soll man dem Gewährsmänner-Prinzip also zubilligen?

Oder wie sieht es mit den widersprüchlichen Überlieferungen aus? Sollte man alles, was in der Überlieferung durch unauflösliche Widersprüchlichkeiten unglaubwürdig wird, aussortieren und nur das anerkennen, was nicht widersprüchlich erscheint? Oder

77 Ebd., S. 82.

78 Ebd., S. 96. Siehe zu diesem Sachverhalt vor allem: Nagels Parallelband: *Allahs Liebling*.

79 Tilman Nagel: *Mohammed*, a. a. O., S. 159.

sollte man sich für eine der sich widersprechenden Varianten entscheiden? Aber nach welchen Kriterien? Nach Gewährsmänner-Kriterien oder nach inhaltlichen? Bei zwei sich widersprechenden Berichten kann man sich entweder für den einen oder für den andern entscheiden; man kann aber auch beide Berichte für fiktiv und unhistorisch halten. Man ist somit immer wieder vor die Frage gestellt: Soll man die Kriterien der islamischen Gelehrten ernst nehmen, sie gar in Gänze akzeptieren? Oder soll man das ganze System hinterfragen? Wenn Letzteres, stehen freilich auch die nicht-widersprüchlichen und die nicht-legendarischen Berichte auf dem Prüfstand. Und was hat man dann noch in der Hand?

Was soll man etwa von den Überlieferungen über Muhammads Nachtreise mit dem geflügelten Reittier Burāq nach Jerusalem und von der von dort (oder nach anderen Überlieferungen: von Mekka) aus stattfindenden Himmelfahrt halten? Die Geschichten sind bestens durch Gewährsmänner belegt, und sie begründen überdies die Legitimation der rituellen islamischen Gebetspraxis. Die ursprünglich getrennt tradierten Geschichten von Nachtreise und Himmelfahrt wurden später zusammengefügt, weil Muhammad ja irgendwie nach Jerusalem gelangen musste. Auf einer Leiter wird Muhammad, von den Engeln Gabriel und Michael begleitet, durch alle sieben Himmel hindurchgeführt, um einen Blick ins Paradies und in die Hölle zu werfen, bevor er, unterstützt von Mose, mit Allāh die Anzahl der von den Muslimen zu verrichtenden Gebete aushandelt. Welche Bedeutung, so wäre zu fragen, käme der islamischen Gebetspraxis noch zu, wenn die Berichte über ihre Legitimation als „legendarisch“ wegfallen? Und was ist dann noch von dem Korantext (Sure 17,1) zu halten, der angeblich von der Nachtreise Zeugnis ablegt („Preis sei dem, der seinen Knecht des Nachts vom geheiligten Gebetsplatz [an der Kaaba] zum fernsten Gebetsplatz [in Jerusalem] reisen ließ.“)?

Was hält Tilman Nagel davon? Er neigt dazu, Nachtreise und Himmelfahrt als „visionäre Erfahrungen“⁸⁰ Muhammads zu deuten; aber wichtiger noch als die Herkunft dieser Geschichten ist für Nagel deren Bedeutung als Untermauerung der rituellen Kultpraxis des Islams. „Völlige Klarheit über die Herausbildung der fünf Pflichtgebete lässt sich aus dem Koran und auch aus der Prophetenbiographie nicht gewinnen: wichtig ist jedoch die Erkenntnis, das Mohammed gegen Ende seines Wirkens in Mekka an einer Umgestaltung der überkommenen Riten arbeitete ...“⁸¹ Für Nagel stellen die Riten sozusagen den Brückenkopf dar zwischen dem jüdisch-christlichen Monotheismus und dem arabischen Hanifentum (von arab. *al-ḥanīf* = der Heide, also: Heidentum⁸²). Schon einige Araber vor Muhammad (Zaid ibn ‘Amr und Abū Qais ibn al-Aslat) suchten offenbar einen Ausgleich

80 Nagel: *Allahs Liebling*, R. Oldenbourg: München 2008, S. 79.

81 Nagel: *Mohammed*, a. a. O., S. 249.

82 Der Ausdruck ḥanīf ist aber mit „Heide“ nur ungenau wiedergegeben. Er wird auch für einen vorislamischen Monotheismus verwendet, dem beispielsweise Abraham zugeordnet wird (vgl. Q. 3,67). Die Hanifen werden auch mit den Sabiern von Harran, einer die Gestirne anbetende Sekte, in Verbindung gebracht (das syrische Wort *ḥanpē* wird aus christlicher Sicht im Sinne von „Heiden“ oder „Götzenanbeter“ verwendet).

zwischen dem durchaus überzeugenden Eingottglauben und der traditionellen arabischen Kultpraxis:

Die Riten dieser beiden Religionen werden von Zaid b. 'Amr und Abū Qais b. al-Aslat als fremdartig empfunden, sie suchten eine eigenständige, einem monotheistischen „Heidentum“ angepasste Kultpraxis; dank dieser noch nicht gefundenen neuartigen Kultpraxis sollte das, was die Juden und Christen geringschätzig als das arabische Heidentum bezeichneten, umgewandelt und aufgewertet werden. Immerhin erkannte das arabische Heidentum bereits in Abraham eine Gestalt, die religiöse Verehrung verdiente: Abraham war als „Heide“ von Allah erwählt worden ... Als „Heide“ wurde Abraham zum Inbild des Allah gehorsamen Menschen, suchte und fand er doch Allahs Gnade ... Wenn die Araber nur die ihnen eigentümlichen, mit Tieropfern verbundenen Pilgerriten vollziehen können, die ihnen so sehr am Herzen liegen, dann wollen sie sich gern auf einen Eingottglauben einlassen.⁸³

Somit ist Muhammad für Nagel eben jener Prophet, der Monotheismus und arabischen Kult (einschließlich Kaabakult) miteinander verbindet. „Mohammed stellte sich in Mekka einige Zeit nach seiner Berufung ausdrücklich in die Tradition der heidnischen Gottsucher.“⁸⁴ Und in diesem Zusammenhang dient die Himmelfahrt Muhammads der islamischen Volksfrömmigkeit vor allem dazu, die (vereinfachte) arabische Gebetspraxis zu sanktionieren, zu legitimieren und zu zementieren. „Mohammed brachte aus dem Himmel die Einzelschriften für die rituellen Gebete herab, die wichtigsten kultischen Handlungen des Islams ... Die Gestalt des Propheten als des Übermittlers der gottgewollten Riten trat somit in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, denn mittels der Riten trat die Einheit zutage, und diese war ausschlaggebend für die Legitimität des ‚Stellvertreters Allāhs‘.“⁸⁵

Wie sind nun für Nagel die in der islamischen Überlieferung tradierten Legenden auf die Geschichte Muhammads zu beziehen? Für Nagel verschwindet der historische Muhammad hinter dem islamischen.⁸⁶ „Der Mohammed des *ḥadīṭ* steht für eine Religion und eine Gesellschaft, die nicht diejenige des Korans und somit auch nicht diejenige des historischen Mohammed ist.“⁸⁷ Die unbeschränkte Autorität, welche die Nachfolger Muhammads ihm später zuordnen und den Gläubigen abverlangen, „deckt nicht mehr das, worum es dem geschichtlichen Propheten gegangen war“, meint Nagel.⁸⁸ Der geschichtliche Muhammad, der in Mekka Ablehnung erfuhr und der seiner neuen Religion nur durch Kampf und Krieg zum Durchbruch verhilft, steht laut Nagel vor allem für den „Dschihad“, also das Ringen um Anhänger. Doch nach einer Zeit der Ausdehnung und Etablierung des Islams „konnte der Dschihad nicht mehr der Bezugspunkt der durch den Propheten gestifteten Religion

83 Nagel: *Mohammed*, a. a. O., S. 164 f.

84 Ebd., S. 165.

85 Ebd., S. 720.

86 Ebd., S. 719.

87 Ebd.

88 Ebd.

sein. Die tagtägliche Glaubenspraxis, in der sich die ‚beste Gemeinschaft‘ unabhängig von kriegerischen Aktivitäten manifestierte, wurde die gleichsam natürliche Lebensmitte.“⁸⁹

In der Überlieferung markiert die *hiğra* – die Ausreise von Mekka nach Medina – diesen Wechsel vom Dschihad (*ğihād*) zur rituellen Praxis und wird somit zum Scheidepunkt zwischen Leidenszeit und Triumph. „Was vor der Hedschra war, war das Widergöttliche, unter dem der Kündler der Wahrheit leiden musste. Mit der Hedschra wird die Leidenszeit beendet, die Epoche der Triumphe bricht an.“⁹⁰ Mit der Epoche der Triumphe bricht aber auch die Zeit der sanktionierten Kultpraxis an. Insofern wundert es nicht, wenn die Himmelfahrt, bei der die Zahl der Gebete ausgehandelt wird, unmittelbar vor der Hedschra datiert wird.

Mit dieser Wende vollzieht sich aber auch eine Veränderung in der Wahrnehmung der Person Muhammads: War Muhammad zunächst vor allem der „Überbringer“ der Botschaft Allāhs, so wird er später selbst zum „Dreh- und Angelpunkt“,“⁹¹ auf den sich der Glaube der Muslime zu beziehen hat. Die Berichte „rücken nun die Person Mohammeds derart in den Vordergrund, dass der flüchtige Leser den Eindruck gewinnt, alles erfolge allein um des Propheten willen.“⁹² Nicht nur die Botschaften Allāhs, sondern auch die Person Muhammads wird zum Erweis der religiösen Wahrheit und Autorität. Dazu passt, dass Muhammad schon lange vor seiner Berufung auf seine künftigen Aufgaben vorbereitet wurde. „Dem Kleinkind reinigen Engel die Brust, woraus abzuleiten ist, dass Mohammed, noch ehe man von ihm den Gebrauch des Verstandes erwarten durfte, von aller Falschheit und allem Eigensinn frei war – so muss ein zuverlässiger Bote sein.“⁹³

Es wundert also wenig, wenn der historische Muhammad hinter diesem „imaginierten Propheten“⁹⁴ verschwindet. Dennoch glaubt Nagel ihn, den historischen Muhammad, hinter den Legenden und den ideologisch verbrämten Überlieferungen durchaus erkennen zu können, wenn er beispielsweise schreibt:

Der geschichtliche Mohammed, der in Mekka für die Umgestaltung der Riten nach Maßgabe der ihm zuteil gewordenen Einsichten in das Wirken Allahs kämpfte, der in Mekka scheiterte und in Medina eine zweite Gelegenheit zur Verfolgung seiner Ziele bekam und der schließlich unter Billigung der quraisitischen Machtpolitik die Dschihadbewegung ins Leben rief – dieser Mohammed ist, wie schon mehrfach betont wurde, nicht der Erläuterer des Islams, der, von Jerusalem aus in den Himmel emporgehoben, mit Allah die Riten ausgehandelt und sie dann die Gläubigen lehrt. Der geschichtliche Mohammed ist der Verkündiger der kämpferischen Gläubigkeit und derjenige, der sich weiter reichende Ziele steckte, sobald er in Mekka eingezogen war und die Wallfahrt nach seinen Vorstellungen geregelt hatte.⁹⁵

89 Ebd..

90 Ebd., S. 731.

91 Ebd., S. 727.

92 Ebd.

93 Ebd.

94 Ebd., S. 736.

95 Ebd., S. 725.

Für Nagel ist der „geschichtliche“ Muhammad zweifellos eine historische Realität, aber er ist doch deutlich zu unterscheiden von dem imaginären, legendenhaften, überhöhten und in seiner unbeschränkten Autorität alles andere überschattenden Muhammad der reichhaltigen – und dem gläubigen Muslim oft als verbindlich verordneten – islamischen Hadith-Tradition.

Nagel vermag diese Unterscheidung freilich nur aufgrund von zwei Denkvoraussetzungen zu treffen, die er sich zu eigen gemacht hat: Zum einen geht er ganz selbstverständlich davon aus, dass Muhammad der Urheber des Korans ist, der ihm Zugang zum geschichtlichen Muhammad verschafft (womit sich Nagel a priori in die islamische Tradition einreihet); und zum andern glaubt er als moderner, aufgeklärter Wissenschaftler ebenso selbstverständlich, dass man die von großer Legendenbildung durchsetzte islamische Überlieferung einer historisch-kritischen Durchleuchtung unterziehen darf und sollte. Und diese kritische Durchleuchtung der islamischen Überlieferung ist auch Gegenstand von Nagels Werk „Allahs Liebling“, auf das wir jetzt noch zu sprechen kommen:

d „Allahs Liebling“

In seinem Werk „Allahs Liebling“ unternimmt Tilman Nagel den Versuch, einen Überblick „über die Geschichte der muslimischen Auffassungen von Mohammed“ zu geben und die „Hauptmerkmale des Kernbereichs muslimischer Religiosität und Weltauslegung“ zu beschreiben. Er „versucht also eine Antwort auf die Frage zu geben, was es bedeutet, dass der Bekenner des Islams in allem, was er denkt und tut, mehr noch auf seinen Propheten als auf seinen Gott angewiesen ist“.⁹⁶ Nagel beleuchtet in diesem Werk „den Inhalt einiger bis in die Gegenwart oft benutzter Werke“, um greifbar zu machen, aus welchem Material „Woche für Woche die Freitagspredigten zusammengestellt werden“ und so „das Welt- und Selbstverständnis der erdrückenden Mehrzahl traditionsverwurzelter Muslime“ bis heute prägen.⁹⁷ Mit diesem Band gibt Nagel quasi im Zeitraffer höchst wertvolle Einblicke in die Gedankenwelt zahlreicher muslimischer Theologen vergangener Jahrhunderte, um dem Leser die graduelle Entwicklung sowohl der islamischen Theologie wie auch der „Dogmatisierung der Prophetenvita“ vor Augen zu führen.

Durch Nagels Wiedergabe der islamischen Literatur wird die „ideologische Allzuständigkeit Mohammeds“⁹⁸ deutlich. Für Nagel kommt es dabei auf Folgendes an:

Im Mittelpunkt steht demnach nicht der geschichtliche Mohammed, sondern die Gestalt des Propheten im muslimischen Glauben – die Gestalt des Propheten als des einen Ursprungs

96 Tilman Nagel: *Allahs Liebling. Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammedglaubens*, R. Oldenbourg Verlag München 2008, S. 13.

97 Ebd., S. 13 f.

98 Ebd., S. 20.

einer verbindlichen, allumfassenden und bis ins kleinste Detail ausgearbeiteten Ordnung, die den Lebensvollzug in einen eindeutigen erkennbaren Rahmen einfügt ... Das Augenmerk ist ... auf die Frage gerichtet, wie Mohammed den Muslimen zum einzigen Quell der religiösen, ja überhaupt aller wissenschaftlichen, normativen und weltanschaulichen Erkenntnis werden konnte.⁹⁹

Indem ich nun versuche, den Inhalt dieses bemerkenswerten und für meine Begriffe wichtigen Bandes hier auf knappstem Raum darzustellen, kann ich freilich weder Tilman Nagel noch den von ihm beschriebenen islamischen Autoren wirklich gerecht werden, hat er diese doch bereits in geraffter Form wiedergegeben. Insofern kann ich nur einige inhaltliche Linien und Highlights herausfiltern, die deutlich machen, wie sehr sich der (von Nagel in seiner Muhammadbiographie beschriebene) geschichtliche Muhammad von dem (in der islamischen Theologie der nachfolgenden Jahrhunderte entwickelten) überhöhten, übergeschichtlichen Muhammad unterscheidet.

Der Titel „Allahs Liebling“ spielt auf einen überlieferten Ausspruch Muhammads an, den Ibn al-Ğauzī (1116-1201) so wiedergibt: „Allah nahm Abraham zu seinem Freund, mit Mose hielt er Zwiesprache. Mich aber erwählte er zu seinem Liebling!“ Darauf sich beziehend schwört Allāh: „Bei meiner Macht! Ich ziehe ganz gewiss meinen Liebling dem Freund und dem Vertrauten vor!“¹⁰⁰ Als Muhammad während seiner Himmelsreise Allāh „bis auf einen Abstand von zwei Bogenspannweiten“¹⁰¹ nahekommt, sagt dieser: „Mein Liebling! Mohammed!“¹⁰² Und informiert ihn darüber, dass er der letzte der Propheten sei und seine Anhänger die letzte Gemeinde der Übrigen konstituiere. „Allahs Liebling“ steht somit für die Vorrangigkeit Muhammads vor allen anderen Gesandten und Wesen und für den einzigartigen Platz, den er bei Allāh innehat. „Aus diesem Vorrang Mohammeds ergibt sich die Pflicht, ihm zu gehorchen, ja, ihn mehr zu lieben als den eigenen Vater oder den eigenen Sohn, mehr als sich selbst.“¹⁰³

Zumindest der sunnitische Islam geht davon aus, dass nicht nur der Koran Wort für Wort Allāhs Rede ist, sondern dass auch die *sunna*, also die Gesamtheit der islamischen Tradition, von Allāh herrührt. Durch Koran und Tradition empfangen Muslime sowohl die Heilsbotschaft Allāhs als auch das für das praktische Leben notwendige Regelwerk. „Und Mohammed ist ihnen der unanfechtbare Bürge für die Wahrheit dieses Regelwerkes.“¹⁰⁴ Wie es dazu kam, ist Gegenstand von „Allahs Liebling“. „Wie dieser Anspruch entstand und wie seine Plausibilität über die Jahrhunderte hinweg gewahrt“ wurde, versucht Nagel durch seine Sichtung der islamischen Literatur herauszufinden. Die sich über die Jahrhunderte immer detaillierter entfaltende Prophetenvita hat darum nicht nur den Zweck, das bloße

99 Ebd..

100 Ebd., S. 202.

101 Vgl. Sure 53,9.

102 Tilman Nagel: *Allahs Liebling*, a. a. O., S. 202.

103 Ebd., S. 203.

104 Ebd., S. 29.

Gedenken an den Gesandten Allāhs zu erleichtern, sondern ihn als „Leitbild gottgewollten Lebenswandels“ zu propagieren.¹⁰⁵ Kern dieses Lebenswandels ist seit frühester Zeit das rituelle Gebet. „Es ist daher nicht verwunderlich“, sagt Nagel, „dass die nach Mohammeds Tod in Umlauf gekommene Fassung der Legende von der Himmelfahrt des Propheten die Übermittlung der Gebetsriten zum Hauptgegenstand hat.“¹⁰⁶

Nagel weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass es im Islam – anders als im Christentum – keine der Kirche vergleichbare Institution gibt, die den Gläubigen die rituelle Kultur vorschreiben würde. Daher sei der Muslim auf das gesamte überlieferte Wissen Muhammads angewiesen, das nicht nur im Koran niedergeschrieben, sondern auch in den Hadithen tradiert wurde. „Was von Mohammed ausging und in den Überlieferungen der Prophetenvita und in den *ḥadīth*-Sammlungen zu Buche geschlagen ist, das soll wie der Koran selbst ein für allemal gültig und ewig wahr sein.“¹⁰⁷ Damit wird Muhammad zur „alles beherrschenden Figur des gelebten wie des intellektuellen Islams“, was „die erdrückende Mehrheit der Muslime geradezu immun macht gegen eine ernsthafte Beschäftigung mit nicht von ihrem Propheten garantiertem Gedankengut“.¹⁰⁸ Angesichts solcher ausschließlichen Konzentration auf das, was dem Propheten zugeschrieben wird, fragt der dem Islam sonst so wohlgesonnene Nagel kritisch, pointiert und wortgewandt:

Ist solcher Mohammedanismus – eine auf den Islam gut zutreffende Bezeichnung! – nicht eher als die abgründige Angst von Menschen zu verstehen, die, gefangen im Irrgarten ihrer selbstreferentiellen Scheinsicherheiten, das Scheitern ihrer Zuversicht zu ahnen beginnen, sich aber ein Schwimmen in der Brandung nicht zutrauen und mit desto wütenderer Emphase in die Welt hinausschreien, dass sie recht hätten.¹⁰⁹

In einer frühen Phase, in der sich der Islam gegenüber Kritik von außen absichern musste, konzentrierten sich islamische Theologen des 8. und 9. Jh.s darauf, die göttliche Herkunft des Korans argumentativ zu untermauern. Nicht nur die unnachahmliche Poesie des Korans wird dazu ins Feld geführt, sondern auch die arabische Sprache selbst. Einer der islamischen Autoren, al-Ġāḥiẓ (†869), „zweifelt nicht daran, dass Allāh zu diesem Zwecke das Arabische geschaffen habe“.¹¹⁰ Der Sprachstil des Korans und seine hohe Dichtkunst werden als Erweis der göttlichen Herkunft angeführt. Allerdings fragt sich der Arabisch-Kenner Nagel in diesem Zusammenhang, „wieso man die gleichen [dichterischen] Einzelheiten nicht an zahllosen anderen Beispielen arabischer Poesie oder

105 Ebd., S. 30.

106 Ebd., S. 41.

107 Ebd., S. 78 f.

108 Ebd., S. 78.

109 Ebd., S. 79.

110 Ebd., S. 91.

rhetorisch überformter Prosa aufweisen können soll“.¹¹¹ Dass islamische Gelehrte wie al-Ḥaṭṭābī eine Gegenüberstellung koranischer und profaner Prosa tunlichst vermeiden, überrascht Nagel nicht. Andere Gelehrte hingegen versuchen, die Poesie des Korans gegenüber der alten arabischen Dichtkunst als unnachahmlich zu behaupten, wobei es ihnen letztlich gar nicht so sehr auf den Stil als vielmehr auf die Inhalte ankomme, sei doch der Koran „Quelle alles Wissens“, wie ar-Rāzī seinen Lesern versichert, so dass die von Menschen gemachte Poesie „nicht im entferntesten mit dem Koran zu vergleichen ist“.¹¹² Aus heutiger, zumal nicht-muslimischer Sicht ist dieses Argument, jedenfalls für Nagel, nicht überzeugend:

Bringt man den Gesichtspunkt des Wissens ins Spiel, dann wird der wesensmäßige Unterschied zwischen der Rede Allahs und den Worten der Dichter unverzüglich einsehbar – allerdings nur dem Muslim, dem ja die göttliche Herkunft des Korans ein Glaubenssatz ist. Der Zirkel ist damit geschlossen. Für sich allein genommen, wäre das Argument der unübertrefflichen Sprachkunst des Korans nicht tragfähig.¹¹³

Aber nicht nur die Herkunft und Unnachahmlichkeit des Korans bedürfen der argumentativen Untermauerung und Vergewisserung, auch die göttliche Berufung des Gesandten bedarf der Beweisführung. Und dies geschieht u.a. durch Aufzählung zahlreicher Wunder, die sich im Laufe der Jahrhunderte um die Person Muhammads ranken. Nagel zeigt auf, wie die verschiedenen Autoren die zahlreichen Wundergeschichten immer wieder neu erzählen, um den Lesern die Bedeutung Muhammads vor Augen zu führen. Nach Ibn al-Ğauzī (†1201) beispielsweise wusste Muhammad

von Ereignissen, die sich räumlich oder zeitlich fern von ihm zutrugen, ohne dass er darüber hätte unterrichtet werden können; er wirkte zahlreiche Speisungswunder; Kieselsteine, die er in die Hand nahm, priesen Allah; Feinden, die ihn angriffen, entschwand er aus den Augen; manche, die ihn gekränkt hatten, starben eines überraschenden Todes; der für den Propheten zuständige Satan konnte ihm nichts anhaben, weil er auf Allahs Geheiß den Islam angenommen hatte; Gazellen und Eidechsen redeten mit Mohammed; er beantwortete den Juden Fragen, über die nur ein Prophet Bescheid wissen konnte; er sah im Dunkeln so gut wie im Hellen; und nicht zuletzt, wenn er Allah um etwas anflehte, wurde es ihm gewährt.¹¹⁴

Der Gesandte redete mit Tieren; Bäume und Steine wandten sich ihm zu, um ihm den Friedensgruß zu entbieten; er vermochte Hungernde und Dürstende auf wundersame Weise zu sättigen; und vor seinem Tode sagte er noch die Zukunft in allen Einzelheiten voraus. Mochte Jesus Tote zum Leben erweckt haben, Muhammad hat sogar die Materie belebt, „wie man der Geschichte vom Seufzen des Balkens in der Moschee von Medina entnehmen

111 Ebd., S. 96.

112 Ebd., S. 101.

113 Ebd.

114 Ebd., S. 202.

kann, der sich nach dem Rücken des Gesandten Allāhs sehnte, mit dem dieser sich vor der Fertigstellung der Predigtkanzel während des Gottesdienstes an ihn gelehnt hatte.“¹¹⁵

Nicht nur Muhammads Leben nach seiner Berufung als Allāhs Prophet ist von Wundern gekennzeichnet, sondern auch sein Leben davor, einschließlich seiner frühen Kindheit. „Beschnitten und mit abgetrennter Nabelschnur“ sei Muhammed zur Welt gekommen.¹¹⁶ Als er geboren wurde, „erglänzte die Erde, erstrahlte in deinem Licht der Horizont“.¹¹⁷ Ungewöhnlich schnell soll er herangewachsen sein, in einem Monat reifte er so viel wie ein gewöhnliches Kind in einem Jahr. Immer wieder wird von der Öffnung seiner Brust durch den Engel Gabriel erzählt, der ihm „das Herz aus der Brust nimmt, ein Blutgerinsel (arab.: *al-alaqa*) daraus entfernt, das Herz im Wasser des Zemzem-Brunnens wäscht und es dann dem Knaben wieder einsetzt“.¹¹⁸ Die Geschichte ist offenbar so gut belegt, dass an ihrer Wahrheit keine Zweifel anzumelden sind.

Nicht nur die Wunder belegen die Ausnahmestellung Muhammads; auch sein Charakter, sein Benehmen, seine Heilkunst, seine Potenz und seine Kriegskunst zeigen seine Vorrangstellung. Sein „Körpergeruch war erquicklich“. „Sein Charakter: Bedachtsamkeit, Weisheit, Bescheidenheit, Freigebigkeit, Mut, Jovialität, Barmherzigkeit und was es sonst an guten Eigenschaften geben mag, alles fand sich bei ihm in höchstem Maße.“¹¹⁹ Er war enthaltsam. „Am Aufspeichern irdischer Güter war ihm nichts gelegen; nur wenn es um Waffen ging, betrieb er Vorsorge.“¹²⁰ Ein erfolgreicher Kriegsheld war er: Siebenundzwanzig Feldzüge weiß Ibn al-Ğauzī aufzuzählen. Aber nicht nur auf dem Schlachtfeld, auch im Bett war er potent: Er hatte die Manneskraft „von dreißig gewöhnlich Sterblichen“ und vermochte „hintereinander seine elf Gattinen zu befriedigen“¹²¹

Auch in Bezug auf die Pflichtgebete und den Ritenvollzug ist Muhammad vorbildlich für den gläubigen Muslim, dem Ibn al-Ğauzī rät:

Der Kultus muss von einer Stimmung tiefster Demut, von skrupelhafter Selbstkritik und von Furcht geprägt sein; jeglicher Hoffnung auf einen guten Ausgang des Gerichts soll sich der Muslim entschlagen. Wolken, Blitz und Donner sollen ihn zutiefst ängstigen, erinnern sie ihn doch an Allahs Zorn. Am besten seufze der Muslim in fortwährender Zerknirschung über seine Unvollkommenheit und flehe Allah bei jeder Gelegenheit um Verzeihung an.¹²²

Zur gesteigerten Sonderstellung Muhammads gehört auch sein lückenloser Stammbaum. Schon ‘Abd Allāh ibn ‘Umar (†692/3) hat Muhammad angeblich sagen lassen: „Allah er-

115 Ebd., S. 306.

116 Ebd., S. 255.

117 Ebd.

118 Ebd., S. 256.

119 Ebd., S. 203.

120 Ebd.

121 Ebd., S. 204.

122 Ebd., S. 203.

wählte seine Geschöpfe: Unter ihnen erkor er die Söhne Adams, unter diesen die Araber, unter diesen die Quraišiten, unter diesen die Banū Hāšim. Unter ihnen wählte er mich aus. Ein ums andere Mal gehöre ich zu den Erwählten. Wenn nun jemand die Araber liebt, so liebt er sie um der Liebe zu mir willen, und wenn jemand sie hasst, so wegen des Hasses gegen mich.“¹²³ Nach einer anderen Quelle soll Muhammad sich so gerühmt haben: „Aus den Söhnen Abrahams erwählte Allah den Ismael, unter dessen Nachkommen die Banu Kinana, unter diesen die Quraiš, unter diesen die Banu Hašim erkor er mich.“¹²⁴

Ganz ähnlich wie bei Jesus von Nazareth entwickelt die islamische Gelehrsamkeit der nachfolgenden Jahrhunderte eine Art Präexistenz Muhammads. Noch ehe Allāh dem Adam den Odem einhauchte, erschuf er Muhammad. Die Ausnahmestellung des Propheten innerhalb der Menschheit wird in eine ferne Vergangenheit hinein verlängert. Für Ibn al-ʿAbbās war Muhammad das uranfängliche Licht:

„Der Lebensodem des Propheten war ein Licht vor Allah, und zwar zweitausend Jahre, bevor er Adam schuf. Dieses Licht pries Allah, und dies taten auch die Engel entsprechend seinen Lobpreisungen. Als Adam von Allah geschaffen wurde, legte er Adam jenes Licht in das Rückgrat. Allah schickte mich im Rückgrat Adams auf die Erde hinab, verpflanzte mich dann in das Noahs, später in das Abrahams, und dann übertrug mich Allah immerfort von einem edlen Rückgrat in ein anderes, von einem reinen Mutterleib in einen anderen, bis er mich von meinen Eltern her (ins diesseitige Leben) hinausführte.“¹²⁵

Muhammad hatte einen unirdischen Wesenskern, den Allāh in ihn schon vor Erschaffung der Welt hineingelegt hatte. Dies erklärt, warum nicht nur Muhammad, sondern auch alle Propheten vor ihm nicht erst seit ihrer Berufung, sondern schon von jeher gegen den Unglauben gerüstet waren. „Es darf nicht sein“, sagt Nagel, „dass Mohammed zu irgendeinem Zeitpunkt seines Lebens nicht den wahren Glauben bekannte. Schon vor der Berufung waren alle Propheten gegen jede Regung des Unglaubens oder des Zweifels gefeit ... Im Akt der Verpflichtung hat Allah den künftigen Propheten Mohammed bereits als von allem Unglauben rein erklärt, führt al-Qušairi aus.“¹²⁶ Das bringt es mit sich, dass Muhammad auch dann in „Beziehung zu dem göttlichen Walten und Entscheiden verharre, selbst wenn der Leib vom Schlaf übermannt oder von Leiden gepeinigt werde“.¹²⁷ Es ist sein „übermenschlicher Wesenskern“, der Muhammad schützt, so der in Ceuta geborene Qāḍī Ayyāḍ ibn Mūsā (1083–1149).

Den Gipfel des Übergeschichtlichen erklimmt Muhammad offenbar bei (Aḥmad Ibn Muḥammad) al-Qaṣṭallānī (†1517), der vom Propheten als dem edelsten Spross des Menschengeschlechts spricht, vom „Augapfel der Allerbesten“, der „verborgene Kern alles göttlichen Heilswirkens“, „Allahs wohlerrichtetes Pilgerhaus“, der „Ursprung aller

123 Ebd., S. 157.

124 Ebd.

125 Ebd., S. 157.

126 Ebd., S. 163.

127 Ebd., S. 166.

Quellen von Weisheit und Erkenntnis“. Um Muhammad kreist die Schöpfung, „denn du bist ihre Achse, du bist der Leuchtturm der Wahrheit, hoch und aufrecht. Dein Herz ist die Wallfahrtsstätte Allahs, das Haus all seines Wissens“, „eine Pforte, durch die hindurch man zur Wahrheit gelangt“. Muhammad ist gleichsam der „Gipfel des Absoluten“. „Bei der Wahrheit, die du bist – nie könnte ich deinen Verlust verschmerzen, nie mich von dir wenden! Dir gelte das Gebet Allahs!“ Muhammad ist das Licht, nach dessen Schauen es alle Schöpfung verlangt: „Der Mond sehnte sich, ihn zu erblicken, und spaltete sich.“ „Ihm gebühren die vorzüglichsten Gebete, der gedeihlichste Friedensgruß, die herrlichsten Gastgeschenke.“ Er war vor aller Zeit, sein Gesandtentum stand „schon in den fernsten Epochen der Einsheit Allahs“ fest.¹²⁸

Nach Einschätzung Nagels tritt Muhammad „in den obigen Sätzen ganz vor Allah ... Alles Wissen, jegliche Huld werden durch Mohammed vermittelt ... so ist Mohammed auch das eine Urgeschöpf, durch das Allah Zugang zu seinem Werk findet ... Ohne Mohammed, so darf man ohne Übertreibung sagen, wäre Allah nicht Allah“. Darum spricht Allāh „über den letzten aller Propheten fortwährend rituelle Gebete – wie dies die Muslime in der Eulogie, die sie dem Namen des Gesandten Allahs bei jeder Nennung anfügen, unablässig erleben“.

„Vom Beginn des Schöpfungshandelns Allahs bis zur Geburt Mohammeds“, so beschreibt Nagel die Kosmologie al-Qaṣṭallānīs, „war der Zeitenlauf dadurch gekennzeichnet, dass der Prophet, in sein den Kosmos umgreifendes Wesen gleichsam eingehüllt, im Seinsbereich des Offenkundigen nur mittelbar erfahren werden konnte; lediglich der obersten Ratsversammlung war er als der Polarstern des ganzen von Allah gewirkten Schöpfungsgeschehens erkennbar“.¹²⁹ Erst mit seiner Geburt „manifestierte sich Mohammed in seiner Ganzheit, als Leib und Geist“. Doch schon vorher war sein Wert den Eingeweihten des Himmels bewusst, nur durch ihn wird „die göttliche Fügung wirksam“, und „von nirgendwoher als von ihm geht Gutes aus“. „Wahrlich“, so al-Qaṣṭallānī, „wer schon König und Herr war, als Adam noch zwischen Wasser und Lehm verharrte, das ist der aus der Senke von Mekka kommende Mohammed – im obersten Himmel genießt er ererbten wie neuerworbenen Ruhm.“¹³⁰ Muhammad war – nach Ibn al-Ğauzī – der „Erwählte“ (arab.: *al-muṣṭafā*) vor aller Zeit und Schöpfung, dazu bestimmt, als letzter und endgültiger Prophet den Menschen den Willen Gottes kundzutun.

Auch für den Theologen al-Būṣṭīrī (1211–1294) – sein Grabmal befindet sich in Alexandrien – ist Muhammad unauflöslich mit dem Schöpfungshandeln Allāhs verbunden; seine Schöpfungstheologie fasst Nagel so zusammen:

Um Mohammeds willen ist das Diesseits da, durch ihn als die Urschöpfung hindurch gelangte und gelangt alles ins offenkundige Sein ... Die grundsätzliche Verbundenheit aller Schöpfung mit dem Schöpfer wird durch den Propheten gewährleistet ... Bis zum Augenblick der Zeugung

128 Ebd., S. 238–40.

129 Ebd., S. 243.

130 Ebd.

Mohammeds war der Heilszustand des Offenkundigen latent ... Die Heilsbestimmtheit des Diesseits konnte fortan, nicht zuletzt dank der durch Mohammed übermittelten Rede Allahs, vollständig erfasst werden; die Welt hatte gleichsam zu sich selbst gefunden ... Weil in der Gestalt des kosmischen wie des irdischen Mohammed die wahren Intentionen des Schöpfers greifbar sind, verfügt der nach seinem Tod entrückte Prophet am Tag des Gerichts über das Recht wirksamer Fürsprache für alle die, die sich zu ihm bekennen; die Hölle muss auf sie verzichten.¹³¹

Der eigentliche Muhammad ist der überirdische, der übergeschichtliche, der überzeitliche. Die Prophetenvita des irdischen Muhammad dient lediglich dazu, den Gläubigen diesen übergeschichtlichen Muhammad, den Allāh als das uranfängliche Geschöpf hervorbrachte, nahezubringen. Darum hat die Prophetenbiographie keinen Selbstzweck, sondern ihren Sinn nur darin, dem Muslim den Inhalt der Gottesoffenbarung glaubhaft zu machen. Erst „durch die Gestalt des islamischen Propheten ist dieser Inhalt den Geschöpfen endgültig zu Bewusstsein gebracht worden“.¹³² Erst „die Beschäftigung mit der sīra erschließt dem Muslim das mohammedsche Licht, versichert Al-Qastallani“.¹³³

Für Tilman Nagel ist klar: Der geschichtliche Muhammad, der nur kurze Zeit auf Erden wandelte, ist aus Sicht der islamischen Theologie nur ein kleiner Ausschnitt des „übergeschichtlichen Muhammad“, der schon war, noch bevor Adam erschaffen wurde. „Das ganze Leben Mohammeds lässt sich als eine Manifestation des Übergeschichtlichen begreifen.“¹³⁴ Ordnet man „das Auftreten Mohammeds in die Weltgeschichte ein, die von der Schöpfung bis zum Jüngsten Gericht verläuft, dann sind jene etwas mehr als zwei Jahrzehnte als der Kern der von Allah gelenkten Historie darzustellen“.¹³⁵

Aus dem Glauben an den übergeschichtlichen Muhammad, der bei der Schöpfung ebenso präsent war wie beim Jüngsten Gericht, bei dem er der Fürsprecher der Gläubigen, ja sogar Abrahams Fürsprecher sein wird, ergibt sich auch, dass Muhammad die Worte Allāhs in absolut zuverlässiger Weise wiedergegeben und in fehlerfreier Manier an seine Nachkommen weitergereicht hat. Diese Weitergabe der Offenbarung Allāhs ist unfehlbar wie die Offenbarung selbst. Und daraus wiederum ergibt sich für die islamischen Theologen zwangsläufig auch Muhammads eigene Unfehlbarkeit. Die Irrtumslosigkeit des Korans und die Unfehlbarkeit Muhammads bedingen einander und gehen nebeneinander her. Doch damit nicht genug, erläutert Nagel: Die „Unfehlbarkeit in der Weitergabe des Wissens schließt die Sündlosigkeit ein, der arabische Begriff *al-isma* umfasst beides“.¹³⁶

Doch Unfehlbarkeit und Sündlosigkeit stellen für die islamischen Theologen durchaus ein Problem dar, gibt es doch genügend Hinweise darauf, dass Muhammad fehlbar war. Nach einer Überlieferung soll er gesagt haben: „Wenn ich euch einen Befehl erteile, der mit

131 Ebd., S. 325 f.

132 Ebd., S. 240.

133 Ebd., S. 245.

134 Ebd., S. 219.

135 Ebd.

136 Ebd., S. 172.

der Glaubenspraxis zu tun hat, dann befolgt ihn. Wenn ich euch einen Befehl nach meiner eigenen Ansicht gebe, nun, dann gilt, dass ich nur ein Mensch bin.“¹³⁷ An anderer Stelle habe er sich so geäußert: „Ich bin nur ein Mensch. Was ich euch von Allah her übermittle, das ist die Wahrheit. Was ich darüber aus mir selber heraus sage (muss nicht stimmen), denn ich bin nur ein Mensch; einmal irre ich, ein anderes Mal treffe ich das Richtige.“¹³⁸

Ebenso schwer tun sich muslimische Gelehrten mit den so genannten „satanischen Versen“, einer überlieferten Lesart der 53. Sure, wonach Muhammad einmal die Fürsprache für die traditionellen heidnischen Göttinnen al-Lāt, al-‘Uzzā und al-Manāt erbat. In der Überlieferung wird erklärend darauf hingewiesen, dass Satan ihm diese irrigen Worte eingeflüstert haben müsse, so dass Gabriel ihn später korrigieren musste. Ayyād ibn Mūsā, meistens Qādī Ayyād (1083–1149), einer der größten Gelehrten des Islams, versucht dieses Ärgernis auf zweierlei Weise zu lösen: Zum einen dürfte an der Echtheit der Überlieferung und dem unzureichenden Grad ihrer Verbürgung gezweifelt werden; zum anderen könnte es sein, dass die Überlieferung zwar echt sei, Muhammad die anstößigen Worte aber nur deshalb gesprochen habe, um in ironischer Absicht die Andersgläubigen zu tadeln.

Problematisch ist für die Gelehrten auch der Hinweis von Sure 48, gemäß dem Allāh „dir [Muhammad sei gemeint] deine früheren und deine späteren Verfehlungen“ vergibt. Des Öfteren redet der Koran davon, dass Muhammad Buße tut (Sure 7,143) oder Allah um Verzeihung bittet (Sure 26,82). „Nimmt man solche Sätze wörtlich, dann kann man nicht mehr die Sündlosigkeit Mohammeds verfechten“, meint Nagel.¹³⁹ Manche Deuter halten diese Verfehlungen hingegen lediglich für „Versehen, Unachtsamkeiten, Missverständnisse“, also keine echten Fehler oder Sünden. Noch einmal Nagel:

Am einfachsten werden jene unter ihnen mit der Frage der Sündlosigkeit fertig, für die allein die Zeit ab der Berufung von Belang ist, und dies auch nur insoweit, als es um die Weitergabe der Offenbarung sowie um Aussagen und Taten Mohammeds geht, die für die Scharia-wissenschaft Gewicht haben. At-Tabari und al-Quṣairi begnügen sich mit dieser Feststellung und lassen den Propheten im übrigen einen Menschen sein. Ihnen stehen as-Samarqandi und as-Sulami gegenüber. Die Prophetenverehrung, die sie bezeugen, speist sich aus den Lehren, die Mohammed für die Einkörperung des vor dem unserer Erfahrung zugänglichen Diesseits geschaffenen Lichtes erachten. Beide Auffassungen bestanden seit früher Zeit nebeneinander.¹⁴⁰

Trotz der oben geschilderten Probleme ist die Unfehlbarkeit Muhammads immer wieder nicht nur behauptet, sondern sogar als Voraussetzung zum ewigen Seelenheil vorgeschrieben worden. „Nur wer Mohammeds Unfehlbarkeit richtig einschätzt und nicht anzweifelt, wird dem Höllenfeuer entgehen. Der Satan ist darauf erpicht, den Muslimen diesbezüglich Argwohn ins Herz zu streuen. Da mag es, klagt der Qadi Ijad, manch einen Toren geben,

137 Ebd., S. 174.

138 Ebd.

139 Ebd., S. 172.

140 Ebd., S. 173.

der meint, die Lehre von der Unfehlbarkeit Mohammeds gehe ihn nichts an, ja, man sollte zu diesem Thema am besten schweigen. Welch ein Irrtum!¹⁴¹

Die behauptete Unfehlbarkeit und Sündlosigkeit des Propheten zieht beinahe zwangsläufig das Verbot nach sich, den Gesandten Allāhs zu denunzieren und zu beleidigen. Dies zu tun ist kein Kavaliersdelikt, sondern mit der Todesstrafe zu ahnden. Der Qāḍī Ayyāḍ bekräftigt: „Die Glaubensgemeinschaft ist geschlossen zu der Ansicht gelangt, dass der Muslim, der ihn herabsetzt oder beschimpft, zu töten ist.“¹⁴² Und wem das noch nicht deutlich genug war, dem wird gesagt:

Jeder, der den Propheten beschimpft, entehrt, ihm einen Mangel hinsichtlich seiner Person, seiner Genealogie, seiner Glaubenspraxis oder irgendeiner anderen Gegebenheit nachsagt, ihn betreffend (herabsetzende) Andeutungen macht oder ihn mit irgendetwas vergleicht, um ihn zu beschimpfen, verächtlich zu machen, seine Bedeutung zu verringern, sein Ansehen zu schädigen oder ihn zu schmähen, verunglimpft ihn und unterliegt deswegen dem Urteil, das die Scharia über den fällt, der Mohammed beschimpft: Er wird getötet.¹⁴³

Doch nicht nur Verunglimpfungen und Verwünschungen sind zu ahnden. „Auch die Erwähnung von in der islamischen Historiographie ausdrücklich überlieferten Einzelheiten kann tödliche Folgen haben“, so Nagel. Gemäß dem Qāḍī Ayyāḍ sei es nicht erlaubt, den Propheten auch mit versteckten Kleinigkeiten herabzusetzen. Selbst der Hinweis, er sei eine Waise, ist unzulässig. Zwar werde Muhammad in Sure 93 ausdrücklich als Waise bezeichnet, doch schließe sich die Bemerkung an, Allāh habe ihm ein Zuhause geschenkt. Insofern sei der Hinweis auf sein Waisentum irreführend und herabwürdigend.

In gleichem Sinne sage ich: Jemand, der ihn verächtlich macht oder ihn schmäht, indem er darauf verweist, dass der Prophet das Vieh gehütet, ein Versehen oder eine Vergesslichkeit begangen habe, verhext worden sei oder eine Verwundung oder mit einem seiner Heere eine Niederlage erlitten habe, von seiten seines Feindes geschädigt, durch harte Zeiten bedrängt, von dem Verlangen nach seinen Frauen gepeinigt worden sei – das Urteil für jede einzelne dieser Aussagen kann mit Bezug auf jemanden, der damit den Propheten herabsetzen will, nur auf Tötung lauten.¹⁴⁴

Damit diese Tötungspflicht nicht nur als persönliche Meinung missverstanden und missachtet werde, führt Qāḍī Ayyāḍ auch noch ein überliefertes Muhammad-Wort an: „Wer einen Propheten beleidigt“, soll Muhammad gesagt haben, „den tötet! Und wer meine Genossen beleidigt, den peitscht aus!“¹⁴⁵ Für Nagel hat sich diese Tötungsverpflichtung erst im Laufe der Zeit herausgebildet. „Die wuterfülle, mit absichtlicher Grausamkeit voll-

141 Ebd., S. 179.

142 Ebd., S. 180.

143 Ebd.

144 Ebd., S. 184.

145 Ebd., S. 185.

streckte Ahndung von Aussagen über Mohammed, die dem Glauben der Schutzgenossen entsprechen, scheint erst eine Sache des 9. Jahrhunderts zu sein.“¹⁴⁶

Das Ahndungsgebot und die damit korrespondierende Unfehlbarkeit/Sündlosigkeit Muhammads haben freilich den Sinn, dem Muslim ein Leben in Frömmigkeit und Rechtschaffenheit zu ermöglichen. Muhammad ist der Maßstab. Er soll den Gläubigen allgegenwärtig sein. Darum verweist er nach Ibn al-Ğauzi (†1201) auch nicht in seinem Grab; im Gegenteil: „In Träumen erscheint er den Muslimen, und wenn sie ihn im Traum sehen, dann sehen sie tatsächlich ihn und nicht ein ihm ähnliches Schattenbild.“¹⁴⁷ Nach einer Überlieferung soll Muhammad selbst gesagt haben: „Wer mich im Traum sieht, der hat mich (wirklich) gesehen. Denn der Satan kann sich mir nicht ähnlich machen.“¹⁴⁸ Muhammad soll dem gläubigen Muslim allzeit im Herzen und vor Augen sein, um sein Leben nach ihm auszurichten. „Die Geschichte des Islams“, schreibt Nagel, „erscheint so als eine Geschichte der Ausbreitung und des Triumphes eines mohammedschen – genauer: Mohammed zugeschriebenen – Frömmigkeitsideals, dessen Grundzüge die Prophetenvita bereits in unübertrefflicher Weise verbürgt.“¹⁴⁹ Die Vita des Propheten, wie sie von den verschiedenen muslimischen Theologen immer wieder aufs neue und immer verklärter geschildert wurde, hat nur den Zweck, den Muslim auf das islamische Frömmigkeitsideal einzuschwören. Sie hat nicht den Sinn, eine irdische Biographie mit ihren Spannungen, Erfolgen, Rück- und Fehlschlägen zu schildern. Über Yūsuf aṣ-Ṣāliḥīs (†1535/942 AH), der eine geraffte, von jedem überflüssigen historischen Beiwerk bereinigt *Sīra* vorlegte, die er „Wege des rechten Wandels“ betitelte, schreibt Nagel:

Die Ereignisgeschichte, der historische Mohammed, ist in diesem Werk nahezu verschwunden unter der Anhäufung von Überlieferungen, die der Vergegenwärtigung seiner Gestalt dienen. Den Lebensweg des Propheten des Islams verfolgt as-Salihi nicht ... Im ganzen ... ist Mohammed für den Verfasser keineswegs ein Mensch, der sich seinen Pfad bahnen muss, hier und dort auf Widerstand stößt, oft scheitert, sei es aus eigenem Unvermögen, sei es aus Gründen, die sich seinem Einfluss entziehen: Mohammed hat nur Erfolg, und das nicht, weil er klug und vorausschauend handelt, sondern weil er Mohammed, der erwählte Prophet ist. Jeder andere Gedanke liegt as-Salihi – und wahrscheinlich jedem frommen Muslim – ganz fern, widerspräche er doch der Auffassung vom Kosmos und von Allahs Wirken darin.¹⁵⁰

Die Entfaltung ihrer Theologie basierten die islamischen Ausleger zu einem großen Teil auf die ihnen vorliegenden Hadithe, sie brachten aber auch ihre eigenen subjektiven Deutungen in diesen Prozess hinein. Die Frage ist: Haben die islamischen Gelehrten die Überlieferungen unbesehen und unkritisch übernommen und hegten sie keinerlei Zweifel an der Glaubwürdigkeit der tradierten Texte? Doch, sie hatten ihre eigenen Zweifel und

146 Ebd., S. 192.

147 Ebd., S. 200.

148 Ebd., S. 279.

149 Ebd., S. 252 f.

150 Ebd., S. 295 f.

untersuchten oft mit sorgfältiger Akribie die Aussagen der Traditionen ebenso wie die Glaubwürdigkeit ihrer Gewährsmänner. Al-Baihaqī (994–1066) beispielsweise „fühlt sich gedrängt, sehr genau hinzuschauen und Aussagen abzulehnen, die durch Männer verbürgt werden, deren Glaube Anlass zu kritischen Fragen gegeben hatte“.¹⁵¹ Auch der Umstand, dass manche Berichte nur von einzelnen Tradenten herrührten, beunruhigt Al-Baihaqī, sollen doch die Inhalte von möglichst vielen Seiten her bezeugt sein. Doch er beruhigt sich: „Weisen sie nicht alle auf ein und dasselbe hin, auf die Wundertätigkeit Mohammeds? Diese ist demnach auf so vielen Wegen verbürgt, dass es sich nicht um die Erfindung einzelner handeln kann.“¹⁵² Das wiederum sieht Nagel kritisch: „Die Selbstbezüglichkeit des Redens über die Fundamente des Islams wird von al-Baihaqī hinter einer Fassade scheinbarer Sachlichkeit versteckt, deren Brüchigkeit ihm entgeht ...“¹⁵³

Neben der Zahl der Gewährsleute wurde zunehmend auch deren „Rechtschaffenheit“ als Kriterium in Betracht gezogen.¹⁵⁴ Doch Rechtschaffenheit war kein eindeutiges, unstrittiges Kriterium, und die Urteile darüber waren keineswegs einheitlich. „Eine fein ausgearbeitete Skala von Bewertungen kommt in Gebrauch und füllt die einschlägigen Standardwerke.“¹⁵⁵ Letztlich, so glaubt Nagel, sind es jedoch weder die gute Verbürgung durch zahlreiche Gewährsmänner oder deren behauptete Rechtschaffenheit, welche die muslimischen Autoren bewegen, gewisse Überlieferungen abzulehnen und andere zu akzeptieren, sondern fast immer sind es inhaltliche Gesichtspunkte. So hält Aḥmad ibn Ḥanbal ein gut belegtes Hadith darüber, dass der junge Muhammad ein Götzenbild berührte, für gelogen, angeblich, weil die Überliefererkette mangelhaft sei – gemäß Nagel „ein schönes Beispiel dafür, dass die Auswahl der gesunden *Ḥadīṭe* nach inhaltlichen Gesichtspunkten erfolgte und die Behauptung, der *isnād* (Tradentenkette) sei unzureichend, erst nach gefällter Entscheidung diese zu rechtfertigen hatte. Ein dem Götzendienst huldigender Mohammed, das ging einfach nicht.“¹⁵⁶ Es durfte nicht sein, dass Muhammad zu irgendeinem Zeitpunkt den wahren Glauben verraten hätte.

In einem Epilog am Ende von „Allahs Liebling“ versucht Tilman Nagel, den umfangreichen Stoff seines Buches noch einmal auf einen kurzen Nenner zu bringen. Der theologische Pfad vom ursprünglichen, historischen Muhammad zum überhöhten, übergeschichtlichen war ein weiter; der Weg von der ursprünglichen Botschaft des Korans zur dogmatisierten und verbindlichen Theologie der Hadithe ein langer:

Etwa vier Jahrhunderte dauerte dieser Vorgang. Dann war die Unterwerfung der muslimischen Auslegung der Welt unter die mit der Gestalt Mohammeds verknüpften und als überzeitlich angesehenen Normen vollendet und war die zirkuläre Argumentation der Absicherung dieser

151 Ebd., S. 106.

152 Ebd.

153 Ebd.

154 Ebd., S. 123.

155 Ebd.

156 Ebd., S. 154 f.

Unterwerfung nicht mehr aufzubrechen. Es war nunmehr das Fundament gelegt worden, auf dem man eine Mohammeddogmatik errichten konnte, die ... ganz bewusst von der Geschichtlichkeit des Gesandten Allahs absah ... Ein historisches Interesse an Mohammed durfte es nur noch insofern geben, als die Berichte der *sīra* immer vollständiger in die übergeschichtliche Wahrheit des *ḥadīth* einzufügen waren.¹⁵⁷

e Schlussfolgerungen

Tilman Nagel ist als Islamforscher und Arabist zweifellos von hohem Kaliber. Seine Werke weisen ihn als kundigen Orientalisten aus, und seine Publikationen zeugen von Kenntnisreichtum und akribischem Arbeitseifer. Ich habe die Inhalte seiner neueren Veröffentlichungen dargestellt, auch um ihn als Historiker und Muhammad-Forscher zu würdigen. Nagel steht in sympathisierender Nähe, aber auch in kritisch-wissenschaftlicher Distanz zum Islam. Den „heilsgeschichtlichen“ Blick auf Muhammad und die islamische Historiographie, so typisch für den Islam, macht er sich als Wissenschaftler nicht zu eigen. In seinem Bemühen um eigene Versionen zur Islamgeschichte und zur Muhammadvita beklagt er einen Mangel an Originalurkunden, so dass er angewiesen bleibt auf die Verwendung und Durchleuchtung der muslimischen Überlieferungen (*Hadithe* und *Sīra*) und vor allem des Korans als des für Nagel zuverlässigsten und authentischsten Quellenzeugnisses für Muhammads Leben, auch wenn es ihm nicht möglich erscheint, allein aus dem Koran einen Lebenslauf zusammenzustellen. Leider ist für ihn die Zuverlässigkeit der *Sīra* Ibn Ishāqs ebenso in Frage zu stellen wie die übrigen Hadithe, die aus Nagels Sicht gleich von mehreren Schwächen betroffen sind: Es gibt fiktive Augenzeugen, die Kriterien für die Gewährsmännerkette sind nicht eindeutig und werden auch nicht durchgängig angewandt, die Hadithe widersprechen sich häufig und sind von vielen Anachronismen gekennzeichnet; unterm Strich, so Nagel, komme es den Islamgelehrten nicht auf eine eindeutige und zuverlässige Gewährsmännerkette an, sondern auf die akzeptablen Inhalte, womit sie seiner Meinung nach einer Selbstbezüglichkeit zum Opfer fallen, wonach letztlich nur diejenigen Inhalte und Überlieferungen akzeptiert werden, die ohnehin mit den eigenen Vorstellungen übereinstimmen.

Auch wenn Nagel nur im Koran eine zuverlässige Quelle für das Leben Muhammads sieht, entwirft er seine eigene Muhammadbiographie („Leben und Legende“), indem er die Aussagen des Korans, die er allerdings von den althergebrachten Deutungen und Assoziationen zu befreien sucht, sorgfältig mit den Hadith-Überlieferungen abgleicht, die er ihrerseits von ihrem legendarischen Beiwerk bereinigen möchte. Sein Bemühen soll der Muhammadforschung aus einem Dilemma heraushelfen: Auf der einen Seite stellt er in Bezug auf die Muhammaddarstellung eine beklemmende Wiederholung der Ergebnisse fest, auf der anderen Seite sieht er eine unvereinbare Disparatheit von Methode und Dar-

157 Ebd., S. 358.

stellung. Eine Lösung glaubt er in einer Hermeneutik zu sehen, welche die Muhammadvita und die Entstehung des Islams gleichzeitig in den Blick nimmt.

Den Kern seines historischen Muhammads sieht er in dem Bemühen des Propheten, die traditionelle arabische Ritualpraxis, wie sie etwa im Mekka der vorislamischen Zeit üblich war, nach Maßgabe der ihm zuteil gewordenen Einsichten (vor allem im Hinblick auf den Eingottglauben) umzugestalten, zu propagieren und notfalls im Kampf durchzusetzen.

Nagels Bemühen um eine plausible Muhammadvita erlaubt es ihm, die Unterschiede zwischen dem geschichtlichen Muhammad, wie er ihn aus Koran und Überlieferung selbst herauszufiltern meint, und dem übergeschichtlichen Muhammad, wie er ihn in den Überlieferungen und theologischen Abhandlungen der nachfolgenden Jahrhunderte vorfindet, zur Kenntnis zu nehmen und zu beschreiben. Innerhalb weniger Jahrhunderte wandelt sich der historische Muhammad zu einem übergeschichtlichen, überzeitlichen, überdimensionalen Heilsbringer, in dessen irdischem Leben zahlreiche Wunder passierten; der bereits vor der Schöpfung von Allāh erschaffen wurde, dessen einmalige Stellung, Unfehlbarkeit und Sündlosigkeit nur unter Androhung der Todesstrafe in Zweifel zu ziehen sind und der als Quelle alles Wissens und Heilswissens sogar Allāh selbst in den Hintergrund drängt. Die diversen Darstellungen des in die Geschichte hineingekommenen Muhammads haben ihren Zweck offenbar nur darin, auf den übergeschichtlichen „Liebling Allahs“ als Vorbild für islamische Lebensführung und rituelle Praxis zu verweisen. Diese Herausbildung der Übergeschichtlichkeit Muhammads und seiner Heilsfunktion für den gläubigen Muslim, verbunden mit der Dogmatisierung seiner irdischen Vita, war, wie Nagel anschaulich und überzeugend in „Allahs Liebling“ dokumentiert, eine theologische Entwicklung, die sich über einen Zeitraum von mindestens 400 Jahren hinzog.

Bei alledem zweifelt Nagel nie an der Historizität des arabischen Propheten, auch nicht an Muhammads Urheberschaft des Korans, wobei er diese beiden Vorverständnisse nicht glaubt belegen zu müssen, sondern als selbstverständlich voraussetzt, zumal es bis zum 21. Jh. auch kaum einen ernsthaften Wissenschaftler gab, der diese Prämissen ernsthaft in Zweifel gezogen hätte. Neue Erkenntnisse oder zeitgenössische Belege für Muhammads Historizität liefert Nagel nicht, wohl aber glaubt er, mit seiner kritischen Sichtung von Koran und Überlieferungen ein historisch plausibles Minimum vorlegen zu können, das der Muhammadwissenschaft aus ihrem Forschungsdilemma heraushilft. Ob ihm das gelungen ist, wird sich zeigen müssen. Immerhin, so meint der Islamkenner Ludwig Ammann in einer Rezension,¹⁵⁸

erfüllt Nagel unsere Sehnsucht nach einer gut erzählten Zusammenschau, welche die reichen islamischen Quellen nach Möglichkeit nutzt, statt sie pauschal zu verwerfen. Weist Nagel damit einen Ausweg aus dem Forschungszwist? Leider nur bedingt – weil er manche eklatanten Widersprüche nicht lösen kann und darum überspielt ... *Wir stehen also nach wie vor*

158 Ludwig Ammann in einer Rezension von Nagels Muhammad-Biographie. Siehe: www.ludwigammann.de/downloads/Muhammad.doc (Stand Feb. 2013).

ganz am Anfang einer umfassenden Revision unseres Wissens von Mohammed als Gründer einer Weltreligion. (Hervorhebung durch mich)¹⁵⁹

Mit dem letzten Satz hat Amman – das Wortspiel sei mir erlaubt – „dem Nagel auf den Kopf getroffen“ und den Ruf nach einer Revision erklingen lassen, die ich hier in Angriff zu nehmen versuche. Gerade angesichts der neueren historisch-kritischen Islamforschung liefert Nagel in Bezug auf die von einigen Forschern in Zweifel gezogene Historizität Muhammads und die herkömmliche islamische Historiographie zu wenig Neues an wirklich historisch belegbaren Erkenntnissen, um die aufgekommenen Zweifel ausräumen zu können. Die Berufung auf den Koran und die Hadithe scheint dafür nicht auszureichen. Seine Muhammadbiographie bleibt ein undurchdringliches Konglomerat an historisch Möglichem und legendarisch Unwahrscheinlichem. So ist auch Angelika Neuwirth zuzustimmen, wenn sie schreibt:

So detailliert Nagels umfangreiche Studien Einzelheiten aus dem Leben des Propheten darlegen, so selektiv und letztlich willkürlich bleibt doch die Darstellung selbst, die sich bei ihrer Benutzung von Hadithtraditionen über den von der modernen Hadithforschung geforderten methodischen Schritt der *isnād-cum-matn*-Analyse hinwegsetzt und spätes Material mit frühem vermischt.¹⁶⁰

Neuwirth kritisiert zu Recht, dass Nagel das massenhaft entstandene Hadithmaterial zur Sprache kommen lässt, „ohne dass dadurch allerdings die faktische Wirkung der Persönlichkeit Muhammads erklärbar würde. Die immense Stoffmasse darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Materialien eine spätere Imagination reflektieren.“¹⁶¹

Es ist das Verdienst Tilman Nagels, vor allem dank seines Werks „Allahs Liebling“ auf die phänomenale theologisch-biographische Überhöhung und quasi-Vergottung des Propheten durch muslimische Theologen in der Zeit zwischen dem 9. und 15. Jh. hingewiesen zu haben. Nagel hat auch deutlich gemacht, dass die mittelalterlichen Theologen (des 12. Jh.s) die Biographie Muhammads gleichsam dogmatisch festlegten und vorschrieben, „welche Begebenheiten aus dem Leben des Propheten und welche Kennzeichen seines Handelns und Sprechens für wahr gehalten werden mussten ... Verstöße gegen diese Pflicht des Fürwahrhaltens sind streng geahndet worden, und bis auf den heutigen Tag gilt

159 Ammann gibt für einen solchen Widerspruch ein Beispiel: „Die Überlieferung bietet Berichte davon, dass die Stämme in Medina sich heftig bekriegten – und auch davon, dass sie ihren Führer gerade zum König krönen wollten. Was davon stimmt? Geeint oder zerstritten? Bei Ibn Ishāq erklärt das eine, warum die Medinenser Mohammed als Schlichter einladen – und das andere, warum der um die Königswürde geprellte Führer zum Gegner des Propheten wird. Jede Geschichte für sich ist plausibel, beide gehen auf den gleichen Damaszener Geschichtenerzähler zurück – und mindestens eine ist frei erfunden oder hat sich im Laufe des Erinnerns vom tatsächlich Vorgefallenen weit entfernt!“ Ebd.

160 Angelika Neuwirth: *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Verlag der Weltreligionen: Berlin 2010, S. 85

161 Ebd., S. 110.

es in der islamischen Welt als verwerflich, das überaus reiche Quellenmaterial zum Leben Muhammads in einem historisch-kritischen Verfahren zu durchleuchten ...“¹⁶²

Was die heutige historisch-kritische Betrachtung der Biographie Muhammads angeht, beklagt Nagel zu Recht ein Mangel an Originalurkunden,¹⁶³ aber auch die Disparatheit und Widersprüchlichkeit nicht nur der islamischen *Hadīt*-Überlieferung, sondern auch des *Sīra*-Materials, zumal die *Sīra* Ibn Ishāqs nach Auffassung vieler Islamforscher eine Mischung zwischen *Hadīt*-Literatur und Korankommentierung (*tafsīr*) sei. Angesichts dieser Quellenlage war es für Nagel klar, „dass man lernen musste, den Koran besser als bisher als eine historische Quelle zu nutzen“.¹⁶⁴ Der Koran sei „das authentische Quellenzeugnis“ der religiösen Erfahrung des Propheten. „Der Koran ist daher zugleich die zuverlässigste Quelle über Muhammads Leben.“¹⁶⁵ Doch muss auch Nagel sich der Tatsache stellen, dass der Versuch, mittels des Korans eine Biographie des Propheten zu entwerfen, zum Scheitern verurteilt bleibt. In seinem Werk *Muhammad. Leben und Legende* sieht er sich zurückgeworfen auf die umfangreiche Traditionsliteratur, deren historischer Wert auch für ihn zweifelhaft bleibt, so dass er im Ergebnis nur eine Mischung von Legenden und einem nirgends gesicherten historischen Kern zustande bringt. Das Ergebnis ist vom Standpunkt des modernen Historikers mehr als ernüchternd.

162 Tilman Nagel: *Die islamische Welt*, a. a. O., S. 133.

163 Ebd., S. 126.

164 Ebd., S. 145.

165 Nagel: *Der Koran*, a. a. O., S. 87.

Der Zweck dieses Kapitels ist es, nach dem Ertrag des Korans als Geschichtsquelle zu fragen. Für Hartmut Bobzin, den Erlanger Islamwissenschaftler, „enthält der Koran eine Fülle von Material, das historisch von großer Bedeutung ist und mit dessen Hilfe man nicht nur Rückschlüsse auf die sozialen und religiösen Verhältnisse in Mekka und Medina zur Zeit Mohammeds ziehen kann, sondern auch auf Mohammeds Wirken als Prophet“.¹ Kann der Koran wirklich als zuverlässige Quelle für den frühen Islam und insbesondere für die Prophetenbiographie herangezogen werden? Was lässt sich aus dem Koran an biographischem Material herauslesen? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir nicht nur nach dem Wesen des Korans fragen, sondern auch nach der Autorenschaft des Heiligen Buches.

Auch wenn westliche Forscher aufgrund ihres wissenschaftlichen Anspruches sich nicht zum *göttlichen* Ursprung des Korans bekennen können (wie etwa Tilman Nagel es eingesteht), gehen sie doch nahezu unisono – und im Einklang mit dem traditionellen Islam – davon aus, dass Muhammad der *irdische* Urheber des Korans ist. Diese Denkvoraussetzung wurde jedenfalls bislang nur von wenigen Islamforschern in Zweifel gezogen.

Nun müssen wir aber erkennen, dass die islamische Überzeugung vom *göttlichen* Ursprung des Korans aufs Engste verwoben ist mit der Traditionsgeschichte von der Rezeption des Korans durch den *irdischen* Muhammad. Sie sind sogar so sehr ineinander verschränkt, dass mit dieser Verwobenheit nicht nur die Biographie Muhammads steht und fällt, sondern auch die traditionellen Überzeugungen über den Ursprung des Korans. Denn wenn nicht Muhammad es wäre, dem wir den Koran zu verdanken haben, welchen Stellenwert hätte der Koran dann noch? Könnte er noch göttlichen Ursprungs sein? Könnte man am göttlichen Ursprung des Korans festhalten, wenn sich die Urheberschaft Muhammads als trügerisch erwiese? Müsste die Infragestellung der Urheberschaft Muhammads nicht eine Infragestellung der islamischen Überlieferung nach sich ziehen und damit auch der göttliche Ursprung zur Disposition stehen? Steht bei der Frage nach der Urheberschaft des Korans durch Muhammad nicht zugleich die islamische Prämisse von der doppelten Offenbarung (von Koran und Überlieferung) auf dem Spiel? Ursprung und Bedeutung des Korans sind jedenfalls eng miteinander verknüpft.

Und noch eines muss man in diesem Zusammenhang berücksichtigen: Der Koran ist kein gewöhnliches Buch, sondern ein in Reimprosa abgefasstes Werk: Es ist zwar nicht

1 Hartmut Bobzin: *Mohammed*, C.H.Beck: München 2000. 22002. 32006. (42011), S. 41.

nach strengen metrischen Gesichtspunkten verfasst, doch enden mehrere Verse oftmals auf einem bestimmten Reim. Damit unterscheidet sich der Korantext von altarabischer Poesie, die gewöhnlich nach metrischen Strukturen aufgebaut ist. Wie ist das zu erklären? Hatte Muhammad eine besondere poetische Begabung, so dass er seine ihm eingeflüßten Gedanken instantan in Reimprosa verfassen konnte, was zweifellos eine schier unglaubliche literarische Leistung wäre? Oder wurde ihm diese Reimprosa tatsächlich, wie die Überlieferung es will, vom Engel Gabriel Wort für Wort eingegeben, also im Zuge einer von Gott beauftragten Verbalinspiration? Müsste die literarische Form des Korans in diesem Fall nicht gleichsam als Beweis seines göttlichen Ursprungs gewertet werden? Und müssten dann nicht alle Islamwissenschaftler und Orientalisten zu gläubigen Muslimen konvertieren? Oder gibt es für die Entstehung dieses literarischen Werkes noch alternative Theorien, und wenn ja, welche?

Bei aller Selbstverständlichkeit, mit der muslimische wie nicht-muslimische Gelehrte davon ausgehen, dass der Koran von Muhammad stammt, sei hier – weil es uns ja um die Zuverlässigkeit und Authentizität der frühen Islamgeschichte und die Verifizierbarkeit der Biographie Muhammads geht – diese Prämisse aus wissenschaftlich-historischer Perspektive zunächst in Zweifel gezogen und auf den Prüfstand gestellt. Woher, so ist also zu fragen, wissen wir, ob bzw. dass der Koran dem Propheten Muhammad offenbart wurde – oder, wenn nicht offenbart, so doch ihm zugeschrieben werden muss? (*Notabene:* Indem ich dies als wissenschaftliche Frage stelle, möchte ich den Koran keinesfalls als „Gottes Wort“ diskreditieren; denn ob ein Buch – sei es der Koran, die Bibel oder eine andere heilige Schrift – als „Wort Gottes“ anzusehen ist, erschließt sich nicht im Zuge einer wissenschaftlichen Betrachtung, sondern nur im Vollzug des persönlichen Glaubens.)

a Muhammad und der Koran

Die Frage, ob Muhammad als der irdische Autor des Korans angesehen werden kann, ist, wie oben schon angedeutet, eng verknüpft mit der hier ebenfalls zu behandelnden Frage, welche biographischen Informationen über das Leben Muhammads wir dem Koran entnehmen können. Kann uns der Koran zuverlässige Einsichten über die Vita des Propheten liefern? Das sind die Fragen, denen ich mich nun zuwende. Dabei ist dem schon mehrfach angesprochenen *circulus vitiosus* auszuweichen, bei dem oft das vorausgesetzt wird, was erst noch verifiziert werden soll.

1 Die orthodoxe Position zur Urhebererschaft

Dass der Heilige Koran das dem Propheten Muhammad durch den Engel Gabriel übermittelte Wort Gottes sei, ist die Überzeugung aller Muslime. Die folgende Aussage ist kein Sonderfall:

The Qur'ān is divine in origin. It was revealed to the Prophet in short und long passages over a period of 23 years through the angel Jibrīl.²

Dieses Zitat von Muḥammad Muḥar 'Alī (1932–2007), einem Islamgelehrten an der Islamic University in Medina, legt klar die Prämisse nieder, auf denen die islamische Religion und Religionsgeschichte aufgebaut ist. Ohne die Gültigkeit dieser Prämisse fiel in sich zusammen, was sich an theologischem, ethischem, juristischem und historischem Gedankengut seit der Entstehung des Islams herausgebildet hat. Es gibt aber noch weitere Denkvoraussetzungen hinsichtlich des Korans:

As it [the Qur'ān] was revealed the Prophet committed each and every passage to memory ... It was also during his life-time that he arranged the passages of the Qur'ān into *sūrahs* and sections in their present form, according to divine guidance received through Jibrīl [Gabriel] ... The Prophet took early care to have the passages of the Qur'ān written on suitable and available materials like tree-leaves, bark, hides, bones, stones and such other objects ... Thus the Qur'ān was preserved in memory as well as in writing.³

Es ist festzustellen, dass Muḥar 'Alī, dessen zwei Bände über die *Sīra* fast 1000 Seiten umfassen und unzählige Fußnoten enthalten, sich in keiner Weise genötigt sieht, für diese Aussagen irgendwelche Belege angeben zu müssen, da es sich offenbar um selbstverständliche, axiomatische Wahrheiten handelt, die man nicht näher belegen muss. Der Autor erläutert, dass der Koran ein völlig zuverlässiges, authentisches und (bezogen auf den Propheten) absolut zeitgenössisches Dokument sei.

The Qur'ān is thus the most authentic and absolutely contemporary record relating to the Prophet. Anyone desiring to understand the *sīrah* must constantly refer to it. It must not be supposed, however, that it is a book of history, far less an autobiography ... Nevertheless, it contains information on the life and activities of the Prophet in many ways. In the first place, it represents the corpus of the teachings and messages he delivered to mankind ... Secondly, it contains very clear references to specific events and incidents of his life, both public and private ... In fact, each passage or part of the passage of the *Qur'ān* was revealed on specific occasions and incidents of his life.⁴

Muḥar 'Alī betont nochmals: Der Koran „does not elaborate any event, nor does it give the details of the Prophet's life and activities. For these as also for the chronology we have to turn to *ḥadīth*, also termed *sunnaḥ*.“⁵ Und er unterstreicht die Wichtigkeit und Zuverlässigkeit der Hadithe: „These reports are of prime historical importance, being the

2 Muḥammad Muḥar 'Alī: *Sīrat al-Nabī and the Orientalists. With Special Reference to the Writings of William Muir, D.s. Margolioth and W. Montgomery Watt*, King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an: Madinah 1417/1997, S. 3.

3 Ebd., S. 3 f.

4 Ebd., S. 6 f.

5 Ebd., S. 8.

statements and accounts given by eye-witnesses and participants in the events. Often these reports are so vivid and detailed that there should be no question as to their authenticity.“⁶ Der Gedanke, dass die Detailliertheit der Überlieferungsberichte mit der lebendigen Erzählkunst und -technik arabischer *Quṣṣās* zu tun haben könnte, kommt ihm in diesem Zusammenhang nicht.

Ähnliche Auffassungen wie Muhar ‘Alī vertreten die Herausgeber von zwei deutschen Koran-Übersetzungen:

Der Qur’ān – vom Propheten Mohammad in einer Zeitspanne von 23 Jahren Wort für Wort empfangen – vermittelte der Welt zum erstenmal das unverfälschte, reine, unmittelbar gesprochene Wort des Allmächtigen. Beim Qur’ān – dem Buch der Bücher – handelt es sich nicht um sogenannte Inspiration von oben, die von einem Menschen in Worte gekleidet worden wären.⁷

So Ḥaḍrat Mīrẓā Masrūr Aḥmad (*1950), Oberhaupt der Ahmadiyya Gemeinde, in seinem Vorwort zur achten Auflage jener Koran-Übersetzung, die unter der Leitung seines Großvaters Ḥaḍrat Mīrẓā Baṣīr ad-Dīn Maḥmūd Aḥmad (1889–1965) entstand. Es geht nicht um Gedankeninspiration, sondern um eine wortgetreue Verbalinspiration, bei der der Prophet die von Gott gesprochenen und vom Engel Gabriel diktierten Worte memorisiert und zur Niederschrift weitergibt. Und hier noch weitere seiner Zitate, welche die Einmaligkeit und Zuverlässigkeit des Korans garantieren:

Was dem Qur’ān seine Einzigartigkeit verleiht, ist die Tatsache, dass er durch alle Jahrhunderte hindurch von jener Verwitterung verschont geblieben ist, deren andere religiöse Bücher durch menschliche Eingriffe ausgesetzt waren.

Der Qur’ān ist frei von Widersprüchen. Und das stellt ihn über die andern Schriften, die auch heute als Gottes Wort angepriesen werden, obwohl sie ihren ursprünglichen Charakter und die Echtheit ihres Textes längst eingebüßt haben. Innere Widersprüche mindern den Wert eines Werkes ganz erheblich; sie schleichen sich dort ein, wo der Mensch sich bemüht. Nicht so in dem von Gott abgefassten Qur’ān ...⁸

Der Heilige Prophet lernte alle ihm zukommenden Offenbarungen auswendig, und schließlich memorierte er regelmäßig den ganzen Qur’ān von Anfang bis zu Ende dergestalt, dass ihm der Text stets gegenwärtig blieb. Außerdem traf er Vorkehrungen zu dessen Sicherung und Erhaltung.⁹

Ähnlich äußert sich Murad Wilfried Hofmann, der die Koran-Übersetzung von Max Henning (1861–1927) überarbeitet und neu herausgegeben hat:

6 Ebd.

7 Hadhrat Mirza Masroor Ahmad: „Vorwort zur ersten Auflage“, in: *Koran. Der Heilige Qur-ān*, Verlag der Islam: Frankfurt/Main 1954/2009.

8 Ebd.

9 Ebd., S. 16.

Da der Koran als Verbalinspiration Gottes eigenes Wort ist – wie die Muslime es bezeugen –, kann von „Koran“ im eigentlichen Sinne überhaupt nur die Rede sein, wenn sein Text in der Originalfassung vorliegt: so wie er von 610 bis 632 dem Propheten Muhammad Stück für Stück „in klarer arabischer Sprache“ geoffenbart worden ist.¹⁰

Es trifft nun tatsächlich zu, dass unter allen sog. heiligen Schriften der Koran die einzige ist, die keine historischen oder naturwissenschaftlichen Fehler enthält.¹¹

Es verhält sich mit dem Koran insofern anders als mit den Schriften des Alten und Neuen Testaments ... Im Gegensatz dazu ist der Koran der bestbezeugte Text aus der Spätantike überhaupt. Er ist nicht nur aus einem Guss, sondern hat – komputergestützte Sprachanalyse erhärtet es – einen einzigen Verfasser.¹²

Kaum ein westlicher Leser kann denn auch das nachvollziehen, was für den muttersprachlich arabisch sprechenden Gläubigen offensichtlich ist: Dass der Koran von so unnachahmlicher sprachlicher Schönheit ist, dass seine Rezitation zu Tränen rühren kann.¹³

Aber nicht nur Muslime gehen von der grundsätzlichen Prämisse der Ursprungsgeschichte des Korans aus; auch viele westliche Forscher stellen die Autorenschaft durch Muhammad nicht in Frage. So etwa William Montgomery Watt:

In a sense the primary source for the life of Muhammad is the Qur'ān. It is contemporary and authentic ... For the most part, the 'revelations' came to Muhammad in comparatively short passages ... *The use of the Qur'ān as a historical source thus presupposes a knowledge of the general outline of Muhammad's life.*¹⁴ (Hervorhebung durch mich)

Hier bei Watt begegnet uns wieder ein Zirkelschluss, den wir tunlichst vermeiden wollen: dass nämlich der Koran als historische Quelle für das Leben Muhammads die Kenntnis der Biographie Muhammads voraussetzt. Aber wie sollen wir Kenntnis von der Biographie Muhammads gewinnen, wenn wir angesichts der Unsicherheiten der Traditionsliteratur auf den Koran angewiesen sind? Dies gelingt doch nur, wenn wir die *Tafsīr*-Kommentare zu Rate ziehen, die in erheblichem Maße von Überlieferungen Gebrauch machen. Das Dilemma des Zirkelschlusses wird deutlich: Nur seine Inkaufnahme ermöglicht es Watt, den Koran als historische Quelle zu nutzen. So hält er Sure 53, die von Offenbarungen an Gottes Gesandten spricht, für einen zuverlässigen Bericht vom Offenbarungsgeschehen Muhammads:

This must be an authentic account of Muhammad's fundamental experiences. This was how the matter appeared to him when he looked back. It was his supreme justification for thinking that he was 'the messenger of God'. The visions are mentioned in the Qur'ān to confirm the assertion that the passages which Muhammad is making public and which he claims to

10 Murad Hofmann: „Vorwort“, in: *Der Koran*, Random House: München 1998, s. XI.

11 Ebd., s. XVII.

12 Ebd., s. XX-XXI.

13 Ebd., s. XIV.

14 William Montgomery Watt: *Muhammad. Prophet and Statesman*, Oxford University Press: London, Oxford, New York 1961, S. 241.

be revelations from God, indeed have objective validity, and are not delusions or deliberate inventions. They must have meant much to Muhammad himself.¹⁵

Auch die renommierte Religionswissenschaftlerin Karen Armstrong, die sieben Jahre lang der Kongregation „Society of the Holy Child Jesus“ angehörte, geht ganz selbstverständlich von der Autorenschaft Muhammads aus, etwa wenn sie von dem Berufungserlebnis erzählt, bei dem

... Muhammad aufwachte und sich von einer gewaltigen Wesenheit überwältigt fühlte, die ihn so lange eng umklammerte, bis er hörte, wie seine Lippen die ersten Worte einer neuen arabischen Heiligen Schrift bildeten ... Der Koran wurde Muhammad während der nächsten zwanzig Jahre offenbart, Vers um Vers, *aja* für *aja*, oft als Reaktion auf eine Krise oder eine Frage, die in der kleinen Gemeinde der Gläubigen aufkam.¹⁶

Armstrong sieht diese Begebenheit als Teil der Geschichte des Islams, die sie allerdings nicht historisch-kritisch hinterfragt, sondern etwa so darstellt, wie sie von Muslimen tradiert wird.

Neuerlich ist es Tilman Nagel, der – wie oben bereits ausführlich expliziert – ebenfalls fest von der Autorenschaft des Korans durch Muhammad ausgeht:

Im Koran, dem vielschichtigen Selbstzeugnis Mohammeds, steht dem Historiker ... eine höchst farbige Quelle zur Verfügung, die ihm die Gelegenheit gibt, mit den Augen jenes Mannes auf die Vorgänge zu blicken, die in die Herausbildung eines neuartigen Gemeinwesens mit einem eigentümlichen religiös-politischen Charakter münden.¹⁷

Und noch einmal Nagel:

Der Koran ist das authentische Quellenzeugnis der tiefen und vielgestaltigen religiösen Erfahrung des arabischen Propheten. Der Koran ist daher zugleich die zuverlässigste Quelle über Muhammads Leben.¹⁸

Nagel spricht vom Koran auch als der „Sammlung der an den Propheten Muhammad (568/9–632) ergangenen Offenbarungen“¹⁹ oder von der Gestalt „des Muhammad geoffenbarten Gotteswortes“.²⁰ In seinem Koranbuch rückt Nagel das heilige Buch „als die alleinige Quelle für die Erkenntnis der Gotteserfahrung und der Weltanschauung des Propheten Muhammad in den Mittelpunkt der Betrachtung“.²¹

15 Ebd., S. 14 f.

16 Armstrong: *Islam. A Short History*, Modern Library: New York 2002, S. 4 f.

17 Nagel: *Mohammed – Leben und Legende*, a. a. O., S. 17.

18 Nagel: *Der Koran*, a. a. O., S. 87.

19 Ebd., S. 15.

20 Ebd., S. 17.

21 Ebd., S. 12.

Auch wenn Nagel hier von „Offenbarungen“ oder vom „Gotteswort“ oder von der „Gotteserfahrung“ des Propheten spricht, ohne diese Begriffe in Anführungszeichen zu setzen, geht er keineswegs davon aus, dass es sich – zumindest aus seiner wissenschaftlichen Sicht – um tatsächliche Gottesoffenbarungen handelt. Für ihn (wie für andere westliche Forscher) beschreiben diese Vokabeln lediglich die subjektive Erlebniswelt des Propheten. Ob diese Offenbarungen tatsächlich göttlichen Ursprungs sind, erschließt sich Nagel nicht, zumindest muss dies aus seiner wissenschaftlichen Sicht offen bleiben. Muhammads Erleben hingegen mag Nagel nicht in Zweifel ziehen. Er geht wie andere Forscher davon aus, dass Muhammad tatsächlich Empfänger von Botschaften war, die er für „gottinspiert“ hielt.

Der Glaube der Muslime, dass der Koran Allahs unmittelbare Rede sei, ist selbstverständlich jeder wissenschaftlichen Beurteilung, jeder Falsifikation oder Verifikation, unzugänglich. Die Forschung muss sich an das halten, was als gesichert gelten kann, nämlich dass die Worte des Korans von Mohammed ausgingen, dass er sie als Rede Allahs verstanden wissen wollte ...²²

Reza Aslan, iranischer Religionssoziologe an der University of California, Riverside, geht von „Visionen“ Muhammads aus. „Muhammads verstörende Visionen waren offensichtlich begleitet von der Wahrnehmung von Stimmen.“²³ Aus der Sicht eines aufgeklärten Orientalisten macht sich Aslan Gedanken über die Art dieses Offenbarungsgeschehens; doch was ist legendenhafte Überwucherung und was darf als „gesichert“ gelten?

Vielleicht überkam die Offenbarung Muhammad tatsächlich wie eine „hereinbrechende Morgendämmerung“, wie die Überlieferung behauptet. Vielleicht gewann er aber auch erst allmählich, durch unbeschreibliche übernatürliche Erlebnisse, ein prophetisches Bewusstsein. Wir können es nicht wissen. *Sicher jedoch scheint*, dass Muhammad, wie alle anderen Propheten vor ihm, vor Gottes Ruf zunächst zurückschreckte. Er war so verzweifelt über sein Erlebnis, dass er daran dachte, sich zu töten.²⁴ (Hervorhebung durch mich)
Von seinem Erlebnis in der Höhle erschüttert und am ganzen Körper zitternd, machte sich Muhammad auf den Heimweg, warf sich seiner Frau in die Arme und rief: „Schütze mich, schütze mich!“²⁵

2 Außerkoranische Quellen zur Autorenschaft

Worauf berufen sich islamische und westliche Forscher, wenn sie von der Autorenschaft Muhammads für den Koran ausgehen? Für die Autorenschaft Muhammads spricht zunächst vor allem die islamische Tradition, die uns in Gestalt der *Sīra* und der *Hadithe* überliefert

22 Nagel: *Mohammed*, a. a. O., S. 17.

23 Reza Aslan: *Kein Gott außer Gott. Der Glaube der Muslime von Muhammad bis zur Gegenwart*, Piper: München/Zürich 2005, S. 57.

24 Ebd.

25 Ebd., S. 58.

wurde. Es sind aber auch diverse Koranstellen, die mit den Offenbarungen des Propheten in Verbindung gebracht werden.

Wir sahen bereits, dass die in Ibn Ishāqs *Sīra* dargestellten biographischen Informationen offensichtlich auf Hadithen basieren, über deren Authentizität und Historizität schon seit langem Zweifel geherrscht haben, sowohl bei den alten islamischen Rechtsgelehrten als auch bei modernen Islamforschern. Auch die Offenbarungsgeschichte Muhammads ist auf diese Weise in Zweifel gezogen worden. Da wir uns weiter oben bereits ausführlich mit den literarkritischen Analysen der Offenbarungsgeschichte durch Gregor Schoeler beschäftigt haben (siehe S. 260), wollen wir hier noch einmal kurz die wichtigsten Erkenntnisse dieser Analyse zusammenfassen:

Schoeler zeigte, dass es vom Offenbarungserlebnis zahlreiche, teils sehr unterschiedliche Erzählvarianten gibt, bei denen es sich meist um Konglomerate einzelner Motive (oder Teilerzählungen) handelt. Es darf als gesichert gelten, dass Geschichten vom ersten Offenbarungserlebnis bereits in der zweiten Hälfte des ersten Jh. der Hidschra bekannt waren und weitertradiert wurde – wahrscheinlich von typischen Volkserzählern (*quṣṣāṣ*). Eine solche Version wurde von ‘Urwa ibn az-Zubair aufgegriffen und wahrscheinlich stilistisch überarbeitet. Eine ähnliche Geschichte muss schon sehr früh nach Europa gelangt sein, da sie schon im 8. Jh. in England zur christlichen Legende umgeformt wurde. Mit der Rückführung auf ‘Urwa rückt die Geschichte in eine sehr große Nähe zu Muhammad (wenn wir von der traditionellen Chronologie Muhammads ausgehen), da ‘Urwa kurz nach dem Tode Muhammads geboren wurde. Dies könnte für einen historischen Kern dieser Erzählung sprechen (obwohl dann die oft recht unterschiedliche Zusammensetzung der Konglomerate zu erklären wäre). Allerdings gibt ‘Urwa nirgends zu erkennen, dass er mit Muhammad oder dessen Gefährten vertraut gewesen sei. Die frühe Datierung des Konglomerats könnte aber – *aus meiner Sicht* – auch für ein sehr viel größeres Alter der Erzählung als üblicherweise angenommen sprechen (in welchem Fall die Datierung Muhammads und seines vermeintlichen Offenbarungserlebnisses in Frage stünden).

Nach Schoeler machten spätere Überlieferer (namentlich ‘Urwa ibn az-Zubair, az-Zuhrī und I.I.) aus einer charakteristischen Volkserzählung (*qiṣṣa*) ein charakteristisches Hadith (*ḥadīṭ*). Die Erzählung hat im 1. und 2. Jh. der Hidschra noch starke Veränderungen erfahren (Motivumstellungen, Ausschmückungen, Beschönigungen, Umbiegung von Motiven); diese Änderungen nahmen aber von Generation zu Generation ab, bis sie in der Zeit von Ibn Hišām und aṭ-Ṭabarī praktisch ganz zum Stillstand kamen und die Texte fortan fast wortgetreu überliefert wurden.

Ist es möglich, einen wahren Kern der Berufungsgeschichten ausfindig zu machen? Schoeler verweist diesbezüglich einerseits auf Forscher wie etwa J. von Stülpnagel, die dies durchaus für möglich halten, aber auch auf andere, die vermuten, dass diese Erzählungen aus verschiedenen Koransuren (insbesondere Suren 96, 53 und 81) „herausinterpretiert“ worden seien.²⁶

Schoeler selbst beklagt am Ende seiner gründlichen Untersuchung:

26 Schoeler, *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 114.

Wir kommen an diesem Punkt nicht weiter. Drücken wir den herausgearbeiteten Überlieferungsgeschichtlichen Sachverhalt in den Begriffen der oral tradition-Forschung aus, so müssen wir feststellen: Selbst die ältesten mit einiger Sicherheit zu ermittelnden Gewährsleute für die Geschichte (namentlich 'Ubaid b. 'Umair; erst recht 'Abdallāh b. Suddād und Abū Maisara) haben die Erzählung nicht von einem zeitgenössischen Berichterstatter empfangen, sondern nur vom Hörensagen; was sie wiedergeben, sind ‚Erinnerungen an Erinnerungen‘, also bereits mündliche Traditionen. Das betreffende Ereignis geschah nicht während ihrer Lebenszeit, sondern lag lange Zeit vor ihrer Geburt.²⁷

Nach Schoeler ist die Auffassung, der Prophet selbst habe über sein erstes Offenbarungs-erlebnis in der überlieferten Weise berichtet, „nicht mehr und nicht weniger als eine Hypothese, neben der es andere Hypothesen gibt und schon in frühislamischer Zeit gab“.²⁸

Das alles spricht eigentlich für eine längere Traditionsgeschichte, und aus meiner Sicht sogar für eine noch längere *oral history*, als sogar Schoeler sie einzuräumen geneigt ist. Ein historischer Kern der Berufungsgeschichten bleibt also im Dunkeln, zumal der Verdacht nicht ausgeräumt werden kann, dass diese Überlieferungen auf Interpretationen von Koranstellen basieren, insbesondere auf Sure 96,1-5 und auf Sure 53,6-10. Zuverlässig belegen lässt sich also weder ein historischer Kern der Geschichte noch ihre Datierung ins 7. Jh.; denn zu einer Zeit, da solche Erzählungen ausschließlich mündlich tradiert wurden, kann weder die Historizität noch die Chronologie als gesichert angenommen werden.

Gleichwohl wollen wir uns an dieser Stelle noch einmal einige konkrete Beispiele der traditionellen Berufungsgeschichten ansehen, auch im Hinblick auf die Frage, welcher Art die „Offenbarungen“ gewesen sein könnten, die Muhammad nach der Tradition empfing.

Nach den Hadith-Berichten Bucharis handelt es sich mal um *Träume*, mal um *sinnliche Eingebungen*, mal um *visionäre Erscheinungen*, mal um *Erlebnisse, die physisch-real anmuten*. Auf Aischa werden die folgenden Berichte zurückgeführt:

Al-Harīṭ Ibn Hišām ... fragte den Gesandten Gottes (S): „O Gesandter Gottes, wie erreicht dich die göttliche Offenbarung?“ Der Gesandte Gottes (S) erwiderte: „Manchmal kommt sie über mich wie Glockengeläute ... Manchmal erscheint mir der Engel in Gestalt eines Mannes. Er spricht zu mir, und ich präge mir seine Worte ein.“²⁹

Einmal sah ich [Aischa] den Gesandten Gottes (S), als ihm gerade offenbart wurde. Es war ein sehr kalter Tag. Als die Offenbarung vorüber war, tropfte der Schweiß von der Stirn.³⁰

Die erste Offenbarung für den Gesandten Gottes (S) war ein frommer Traum während des Schlafs. Seine Träume erschienen ihm immer wie das Frühlicht der Morgendämmerung ...³¹

Die göttliche Wahrheit kam über ihn, als er sich in der Höhle von Ḥirā' aufhielt. Der Engel Gabriel (Ġibrā'īl) erschien ihm und sagte: „Trag den Menschen die göttliche Offenbarung

27 Ebd., S. 114 f.

28 Ebd., S. 115.

29 Ferchl, Dieter (Hg.): *Saḥīḥ al-Buḥārī: Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad*, Reclam: Stuttgart 1991, S. 23.

30 Ebd.

31 Ebd., S. 24.

vor!“ Der Prophet (S) entgegnete: „Ich werde nichts vortragen!“ Das weitere Geschehen erzählte mir der Gesandte Gottes (S) mit folgenden Worten:
 „Da packte der Engel mich und würgte mich, dass ich beinahe die Besinnung verlor. Darauf ließ er von mir ab und sagte: ‚Trag den Menschen vor!‘ Ich erwiderte: ‚Ich werde nichts vortragen!‘ Er ergriff mich erneut und würgte mich, dass ich schon glaubte, es sei der Tod. Dann aber ließ er mich los und sagte: ‚Trag den Menschen vor!‘ Ich antwortete: ‚Ich werde nichts vortragen!‘ Und wieder packte er mich und drückte mir ein drittes Mal die Kehle zusammen. Schließlich ließ er von mir ab und sagte: ‚Trag vor, im Namen deines Herrn, der erschaffen hat, der den Menschen aus geronnenem Blut erschaffen hat! Trag vor! Und dein Herr ist allgütig!“ (al-‘alaq – 96,1-3)³²

Was ist von solchen Hadith-Berichten zu halten, die für viele Muslime als kanonisch und darum als authentisch und historisch gelten?

Zunächst ist zu sagen, dass die Berufung auf Aischa als Gewährsfrau für diese Berufungsgeschichten nicht als authentisch angesehen werden darf. „Auf keinen Fall darf ‘Ā’iṣā zu den ‚ältesten mit einiger Sicherheit zu ermittelnden Gewährleuten‘ für die Geschichte gezählt werden; der Verdacht, dass ihr Name im Isnād ergänzt ist (die Überlieferungskette mithin zu ihr ‚aufgestockt‘ wurde) ist zu groß.“³³

Dann ist etwas zur Glaubwürdigkeit der Geschichten selbst zu sagen. Wer sich ein wenig mit Fiktivitätsmerkmalen in der Belletristik und in der oralen Überlieferung beschäftigt hat, dem fallen in diesen Berichten durchaus einige Fiktivitätsmerkmale auf (siehe Anhang I für eine ausführlichere Diskussion zu Fiktivitätsmerkmalen). Da ist zum einen die direkte Rede, welche eine Erzählung sehr viel lebendiger macht, als wenn nur indirekte Rede übermittelt wird. Direkte Rede vermittelt den Eindruck, der Erzähler sei unmittelbar „dabei“ gewesen. Traditionelle Ausleger haben die Detailliertheit der islamischen Überlieferungen als Beleg dafür angeführt, dass es sich um Augenzeugenberichte handelt. Das Gegenteil dürfte der Fall sein: Je weiter weg sich der Erzähler vom Ursprung der Geschichte bewegt, desto lebendiger und detailreicher werden oft die Geschichten.

Der Hinweis, dass es ein „sehr kalter Tag“ war, soll die von der Stirn des Propheten herabtropfenden Schweißperlen offenbar von dem Verdacht befreien, mit dem sonst sehr heißen Arabien in Verbindung gebracht zu werden; sie sollen vielmehr als Beleg für ein außergewöhnliches, übernatürliches Offenbarungserlebnis angesehen werden. Der Hinweis, dass dem Propheten der Traum wie das „Frühlicht der Morgendämmerung“ erschien, könnte ebenfalls als Fiktivitätssignal interpretiert werden, da die Berichterstatter offenbar die Gedanken und Gefühle des Propheten sehr genau kennen, ohne dass deutlich wird, wie ihnen dies vermittelt wurde. Außerdem scheint diese Formulierung eher die poetisch-metaphorische Redeweise eines erfahrenen Geschichtenerzählers zu sein.

Schließlich ist offenkundig, dass der zuletzt zitierte Bericht eng mit Sure 96,1-3 verknüpft wird, so dass sich die Vermutung aufdrängt, hier könne es sich um eine ätiologische Ursprungsdeutung für die Entstehung dieser Sure handeln. Der Verdacht legt sich nahe,

32 Ebd.

33 Schoeler: *Charakter und Authentie*, a. a. O., S. 115, Fußnote 449.

dass die Verknüpfung der Erstlingsoffenbarung mit Sure 96 im Zusammenhang mit dem hier mehrfach vorkommenden Verb *qara'a* (lesen, rezitieren) stehen könnte, das ja dem Wort *Qur'an* (Koran) zugrunde liegt, welches vermutlich soviel wie „Lesung“, „Vorzutragendes“, „Rezitation“ oder „Schriftlesung“ bedeutet. Etymologischer Hintergrund könnte das syrisch-aramäische *qrā* sein, das soviel wie „lesen“, „studieren“ und „rezitieren“, aber auch „ankündigen“ und „verkündigen“ bedeutet.³⁴ Es dürfte nicht weit hergeholt sein zu vermuten, dass eine ätiologische Herkunftslegende der Erstlingsoffenbarung Muhammads aufgrund dieser sprachlichen Brücke entstand.

In den Koranauslegungen begegnen wir solchen ätiologischen Interpretationen auf Schritt und Tritt. Eine ähnliche Ätiologie im Zusammenhang mit den Offenbarungen des Propheten könnte dieser, ebenfalls von Buchari tradierte Bericht sein, in dem Muhammad wie folgt zitiert wird:

„Ich war in der Umgebung von Mekka unterwegs, da hörte ich plötzlich eine Stimme, die vom Himmel herabhallte. Ich schaute nach oben und sah den Engel, der mir in der Höhle von Hīrā' erschienen war. Er saß auf einem Thron zwischen Himmel und Erde. Ich schreckte zusammen, eilte nach Hause und rief: ‚Bedeckt mich! Deckt mich zu!‘ Darauf offenbarte Gott der Erhabene die Verse: ‚O du, der du dich mit dem Mantel zugedeckt hast! Steh auf und warne! Und preise deinen Herrn, reinige deine Kleider und meide den Greuel des Götzendienstes!‘“ (al-muddatīr – 74,1-5)³⁵

Diese Ätiologie ist allerdings wenig glaubhaft, sondern vielmehr von einer naiven inhärenten Inkonsistenz gekennzeichnet, da weder der Grund für das Erscheinen des Engels vermittelt wird noch die von der Stimme des Engels übermittelte Botschaft. Vielmehr geht es hier offenbar ausschließlich um eine – allerdings nicht besonders überzeugende – biographische Herleitung für die ersten Verse von Sure 74, die ja nicht bei der Erscheinung des Engels am Himmel, sondern erst viel später übermittelt werden – nun allerdings, ohne dass gesagt würde, wie diese Übermittlung zustande kam.

Dennoch: Für treuerherzige muslimische Leser des Korans sind solche Assoziationen von Korantexten mit biographischen Einzelheiten aus dem Leben des Propheten so geläufig, dass sie den Korantext kaum ohne diese Verknüpfungen zu lesen vermögen. Nicht-muslimische Leser des Korans wundern sich indes, wie man solche Assoziationen herstellen kann, ohne dass die Texte das *per se* hergeben. Zu Recht schreibt Tilman Nagel: „Wenn daher der christliche Leser Zugang zum Koran sucht, so muss er sich vergegenwärtigen, dass die Schwierigkeiten des Verständnisses, die sich ihm entgegenstellen, nicht zuletzt daher rühren, dass ihm das Assoziationsfeld, welches beim Muslim während des Hörens eines bestimmten Verses mitschwingt, unbekannt ist.“³⁶ Umgekehrt sollten muslimische Leser lernen, die Korantexte losgelöst von diesen (ja vornehmlich auf Hadithen und *Tafsīr*-Auslegungen basierenden) Assoziationen zu lesen, um auf diese Weise die Texte

34 J[essie] Payne Smith (Hg.): *Syriac Dictionary*, Clarendon Press: Oxford, 1903/1979, s.v. qar'a.

35 Ferchl: *al-Buhārī: Nachrichten*, a. a. O., S. 26.

36 Nagel: *Koran*, a. a. O., S. 10.

in ihrer ganz ursprünglichen Kraft und Bedeutung zu verstehen. Manchmal wird sich den Lesern diese ursprüngliche Bedeutung leicht erschließen können, manchmal werden die Texte ihnen dunkel und verschlossen erscheinen. Vieles von dem, was wir im Koran lesen, wird nur angedeutet beziehungsweise als den Lesern bekannt vorausgesetzt, so dass sich die Bedeutung eines koranischen Textes nicht wie von selbst erschließt, sondern nach einer Deutung verlangt. Von dieser Möglichkeit der Deutung oder „Hineininterpretation“ (*Eisegese* statt *Exegese*) haben die islamischen Gelehrten der ersten Jahrhunderte nach der Hidschra ausgiebig Gebrauch gemacht, als sie ihre *tafsīr*-Kommentare schrieben. Aber nicht immer trafen sie dabei den ursprünglichen Text und seine Intention. Richtig ist freilich auch, dass schon für die ersten Hörer der ursprünglichen Suren ein bestimmtes Assoziationsfeld anklang, wenn etwa auf biblische oder pseudepigraphische Geschichten angespielt wurde, die – weil bei den Hörern als bekannt vorausgesetzt – nicht in Gänze nacherzählt werden mussten, so dass oft nur einzelne Details herausgepickt wurden, um auf diese Weise einen Lernpunkt zu setzen.

Sure 74,1-5 könnte beispielsweise einfach so zu verstehen sein, dass hier nicht Muhammad, sondern der gläubige Muslim im Allgemeinen angeredet wird, der durch seinen Glauben (an den wahren Gott) das Gewand der Rechtschaffenheit angezogen hat und nun aufgefordert wird, seine arabischen Mitmenschen zu warnen, doch ebenfalls ihre verunreinigten Kleider zu reinigen, indem sie den Greuel des (polytheistischen) Götzendienstes aufgeben.

3 Koranische Erstlingsoffenbarungen

Beide schon genannten Stellen, Sure 96 und Sure 74, sind von der Tradition als die erste(n) Offenbarung(en) Muhammads bezeichnet worden. Spätere Gelehrte suchten diese sich widersprechenden Ansprüche zu harmonisieren, indem sie Sure 74 als die erste Offenbarung nach einer längeren Pause (nach der Offenbarung von Sure 96) bezeichneten. Murad Hoffman bezeichnet Sure 74 als die zweitälteste Offenbarung.³⁷ Montgomery Watt vermutet, dass die Muslime sich am Ende von Muhammads Leben vermutlich nicht mehr genau erinnerten, welches die erste Eingebung des Propheten war.³⁸ Schon Tor Andrae konnte belegen, dass es insgesamt sieben Koranstellen gibt, die in der Tradition als Erstlingsbotschaften ausgegeben wurden.³⁹ Es sind dies: (1) Sure 96, (2) Sure 74, (3) Sure 1, (4) Sure 68, (5) die Basmala-Formel, (6) Sure 73, und (7) Sure 95.

Da ich Sure 96 und 74 bereits kommentiert habe, seien nachfolgend noch die übrigen Stellen beleuchtet, die als Erstlingssuren in Betracht gekommen sind:

37 Siehe seine Fußnote zur Sure 74.

38 Watt: *Muhammad*, a. a. O., S. 20.

39 Tor Andrae: „Die legenden von der berufung Muhammeds [sic]“, in: *Le Monde Oriental Archives pour l'histoire et l'ethnographie, les langues et littératures, religions et traditions de l'Europe orientale*. Tidskrift för Öst-Europas ock Äsiens historia ock etnografi, språk ock litteraturer, religioner ock folkdiktning, 6 (1912), S. 5-18.

Sure 1, die Eröffnungssure des Korans (*al-Fātiḥa*), besteht aus der Basmala-Formel (die sich zu Beginn aller Suren befindet) und den übrigen sechs Versen. Dass diese Sure die Erstlingssure Muhammads gewesen sein soll, belegen zahlreiche Überlieferer, von denen insbesondere Abū Ishāq als berühmter und zuverlässiger Tradent bekannt ist.⁴⁰ Eine Reihe von Gewährsmännern, die dieser Meinung waren, stammten aus Kufa, so dass diese Deutung nach Andrae „eine kufische Lokaltradition gewesen sein“ könnte.⁴¹ Die Eröffnungssure ist offensichtlich ein ritualisierter Gebetstext, der selbst keinerlei Hinweise darüber verrät, ob und in welcher Weise er wem offenbart wurde. Von einem literarkritischen Standpunkt aus betrachtet, setzt der Text bereits eine liturgische Praxis voraus.

Sure 68 als Erstlingsoffenbarung war offenbar umstritten. Einerseits gaben die ersten Verse der Sure Anlass dafür, hier eine Mitteilung an Muhammad zu vermuten. Die Sure beginnt mit den Worten: „Beim Schreibrohr und (bei) dem, was man (damit) niederschreibt! Du bist dank der Gnade deines Herrn nicht besessen (wie die Ungläubigen behaupten).“ (Verse 1-2 nach Paret) Wird Muhammad als der Angeredete angenommen, könnte hier der Prozess des Niederschreibens anklingen. Dafür spräche auch der Hinweis, dass der Prophet wegen der ihm übermittelten Offenbarungen nicht „besessen“, sondern begnadet sei. Gegen diese Deutung sprach indes, dass Muhammad nach der Überlieferung angeblich nicht lesen und nicht schreiben konnte. Dazu wurde gerne Sure 7,157 herangezogen, was sich bei Henning/Hofmann so liest: „Jene, die dem Gesandten, dem des Lesens und Schreibens unkundigen Propheten, folgen werden ...“ Allerdings ist die Übersetzung von *ummī* als „des Lesens und Schreibens unkundig“ (also im Sinne von analphabetisch) sehr umstritten. Es kann freilich auch sein, dass der Text sich nicht an Muhammad richtet, sondern ganz allgemein an den Gläubigen, dem versichert wird, dass er nicht besessen sei, sondern rechtgeleitet ist; nicht *er* sich irre, sondern diejenigen, die die Wahrheit leugnen.

Dass die Basmala-Formel (*bismi 'llāhi 'r-raḥmāni 'r-raḥīmi*: „Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes“) als Erstlingsoffenbarung gedeutet wurde, ist ebenfalls belegt, allerdings haben wir es hier, wie bei Sure 1, mit einer sehr formelhaften Ausdrucksweise zu tun, die eher für ihren liturgisch-rituellen Charakter spricht.

Sure 73 wurde auch als Erstlingsoffenbarung eingeschätzt, hat sich als solche aber nicht durchsetzen können. Immerhin hält sie Murad W. Hofmann für eine der ältesten Suren. Der Text legt dies durchaus nahe. Ich zitiere hier große Teile der Sure:⁴²

O du Verhüllter. Steh während der Nacht (im Gebet) ... und trage den Koran vor, bedächtig und deutlich. Wahrlich, Wir werden dir ein gewichtiges Wort anvertrauen. Fürwahr, das Gebet in der Nacht macht stärkeren Eindruck und lässt leichter das richtige Wort finden. Während du am Tage lange den Geschäften nachgehen kannst.

40 Ebd., S. 16.

41 Ebd.

42 Bei den in der Folge zu zitierenden Koran-Texten bediene ich mich diverser deutscher Übersetzungen, wobei ich großen Wert auf Verständlichkeit und Klarheit lege. Ich gehe dabei stets von der Plene-Schreibung des Kairiner Standardtextes aus.

So gedenke des Namens deines Herrn und widme dich Ihm voll und ganz. Der Herr des Ostens und des Westens! Es gibt keinen Gott außer Ihm ... Dein Herr weiß wohl, dass du fast zwei Drittel der Nacht oder ihre Hälfte oder ein Drittel davon (im Gebet) stehst, wie auch ein Teil derer, die bei dir sind. Allah bemisst die Nacht und den Tag. Er weiß, dass ihr nicht die ganze Nacht im Gebet verbringen könnt, und so wandte Er sich euch voll Nachsicht zu. So tragt ein bequemes (Stück) vom Koran vor. Er weiß, dass unter euch Kranke sind und andere im Trachten nach Allahs Gaben im Land reisen und andere auf Allahs Weg kämpfen. So tragt ein bequemes (Stück) von ihm [dem Koran] vor ... (Übersetzung nach Henning/Hofmann)

Sure 73 ist eine der Suren, in der der „Koran“ explizit erwähnt wird, hier im Zusammenhang mit der Gepflogenheit, ihn (nachts) zu rezitieren. Wenn angenommen wird, dass der Sprecher hier Gott selbst ist (so dass, wie bei Hofmann, das „Wir“ groß geschrieben wird) und Muhammad als der Angeredete angenommen wird, so kann man nachvollziehen, wenn der Satz „Wir werden dir ein gewichtiges Wort anvertrauen“ auf den Beginn der Koranoffenbarung bezogen werden konnte. Dagegen sprechen jedoch einige gute Gründe: Von einem (nachts) zu rezitierenden „Koran“ zu sprechen, wenn es ihn (zu jener Zeit) noch gar nicht gab, macht wenig Sinn.

Wird der Begriff „Koran“ aber in seiner ursprünglichen Bedeutung (*al-qurʾān* = Lesung, Rezitation, vorzutragender Text) verstanden, wie hier wohl anzunehmen ist, so kann es sich auf den nachts aufzusagenden (liturgischen?) Text beziehen. Von einem aufzusagenden *Qurʾān*, d.h. von einem zu rezitierenden Rezitationstext zu sprechen macht nur dann Sinn, wenn ein solcher (in welcher Form auch immer) bereits vorlag, um nachts rezitiert zu werden. Außerdem darf angezweifelt werden, dass Gott selbst hier als der Sprecher und Muhammad als der Angesprochene gemeint sind. Das „Wir“ könnte auch als ein kollektives „wir“ der muslimischen Gemeinschaft gegenüber dem Einzelnen verstanden werden, zumal in den späteren Versen von Gott ohnehin nur noch in der dritten Person gesprochen wird. Der Satz „Wir werden dir ein gewichtiges Wort anvertrauen“ muss dann auch nicht auf Muhammad als dem Angeredeten bezogen sein, dem die ganze Koranoffenbarung angekündigt wird, sondern dürfte sich auf jeden gläubigen Muslim beziehen, der hier instruiert wird, die nächtliche Rezitation vorzunehmen. Der Satz könnte (nach Paret) auch schlicht lauten: „Wir werden dir etwas [Wichtiges] zu sagen aufgeben“ und sich auf das nachts zu Rezitierende beziehen.

Schließlich ist noch Sure 95 (die Feige, *at-Tīn*) zu erwähnen, die nach Tor Andrae ebenfalls als Erstlingsoffenbarung Erwähnung fand. Die Gründe dafür erschließen sich mir nicht. Andrae zitiert einen gewissen Halebī⁴³ mit den Worten: „Einige Ausleger meinen, die Sure at-tīni sei die erste, Gott weiß es aber am besten.“⁴⁴

43 Gemeint ist vermutlich ʿAbd al-Wāḥid b. ʿAlī al-ʿAskarī al-Ḥalabī (d. 351/962), auch bekannt als Abū l-Ṭayyib al-Lughawī, weil er ein arabischer Linguist und Spezialist für Semantik und Lexikographie (= ʿilm al-lughā) war.

44 Tor Andrae: „Die legenden von der berufung Muhammeds“, a. a. O., S. 18.

Bezogen auf die als Erstlingsoffenbarungen gehandelten Suren lässt sich zusammenfassend sagen, dass keine der erwähnten Suren aus sich selbst heraus zu erkennen gibt, dass es sich um Erstlingsoffenbarungen handeln würde. Es ist auch nicht zwingend, dass sie überhaupt den Offenbarungsprozess zum Gegenstand haben; jedenfalls scheinen die Texte dies nicht unbedingt nahezulegen. Ja, sie belegen nicht einmal die Autorenschaft Muhammads! Für all dies sind wir ausschließlich auf die Überlieferung angewiesen, die – unsicher, widersprüchlich und oft fiktiv, wie sie sich uns nun einmal darstellt, – uns hier nicht als sichere historische Informationsquelle dienen kann.

Gleichwohl wollen wir uns noch weitere Suren ansehen, die zwar nicht als Erstlingsoffenbarungen in Frage kommen, aber doch eng mit dem Offenbarungsprozess in Verbindung gebracht wurden.

4 Sure 53

Die wohl wichtigste Koranstelle, die mit dem Offenbarungsgeschehen Muhammads verknüpft wird, ist Sure 53:

*Bei dem Stern, wenn er sinkt!
 Eurer Gefährte irrt nicht und wurde nicht getäuscht,
 Noch spricht er aus eigenem Antrieb.
 Er ist nichts anderes als eine ihm geoffenbarte Offenbarung.
 Die ihn der überaus Mächtige gelehrt hat,
 Der überaus Weise, Aufrecht stand er da
 Am höchsten Horizont.
 Dann näherte er sich und kam nahe
 Bis auf zwei Bogen(schüsse) entfernt oder noch näher
 Und offenbarte seinem Diener, was er zu offenbaren hatte.
 Sein Herz erlog nicht, was er sah.
 Wollt ihr ihm denn bestreiten, was er sah?
 Und wahrlich, er sah ihn noch ein zweites Mal.
 Bei dem Lotusbaum am äußersten Ende
 Neben dem Garten der Geborgenheit,
 Als den Lotosbaum verhüllte, was ihn verhüllte.
 Da wich der Blick nicht aus, noch schweifte er ab.
 Wahrlich, er sah einige der größten Wunder seines Herrn!*

Es ist offenkundig, dass hier von einem Offenbarungsgeschehen die Rede ist. Es soll sich um eine reine, unverfälschte Offenbarung handeln – durch einen Mächtigen, der am Himmel, am Horizont erscheint, aufrecht stehend und sich herablassend, bis er nur noch zwei Bogenlängen von „eurem Genossen“ oder „Gefährten“ (*ṣāhibikum*) beziehungsweise „seinem Knecht“ (*‘abdiḥī*) entfernt ist, um ihm eine Offenbarung einzugeben.

Was können wir aus dieser Passage lernen? Zunächst: Dass es sich bei dem Gefährten und Knecht um Gottes Gesandten und Propheten (Muhammad?) handelt, scheint selbstverständlich zu sein. Er ist es, dem sich Gott in besonderer Weise genähert hat (hier scheinbar buchstäblich), um ihm seine Offenbarungen anzuvertrauen. Dass es sich bei dem Mächtigen am Horizont um den Engel Gabriel gehandelt haben könnte, wie es etwa Murad Hofmann annimmt,⁴⁵ ist vom Text her kaum zu rechtfertigen. Vielmehr dürfte es sich hier eher um Gott selbst handeln, der doch das Thema der gesamten Sure ist. (Dieser Auffassung ist jedenfalls der Koranübersetzer Hadhrat Mirza Masroor Ahmad.)⁴⁶ Angelika Neuwirth⁴⁷ sieht hier einen Bezug zu Jes 6,1-11, wo es heißt:

Im Todesjahr des Königs Usija, da sah ich den Herrn auf einem hohen und aufragenden Thron sitzen. Seraphim standen über ihm ... und die ganze Erde ist erfüllt von seiner Herrlichkeit ... Und ich hörte die Stimme des Herrn, dass er sprach: Wen soll ich senden, wer will unser Bote sein? Ich sprach: Hier bin ich, sende mich! Und er sprach: Geh hin und sprich zu diesem Volk ...

Neuwirth sieht Parallelen ebenso wie Unterschiede zur Sure 53. Sie verweist u.a. darauf, dass in beiden Berichten der Geschaute (aufrecht) auf seinem (erhabenen) Thron sitzt.⁴⁸ Unterschiede sieht sie darin, dass bei Jesaja mit der Offenbarung eine Berufung („Sendung“) einhergeht, in Sure 53 hingegen nur eine (reine) Offenbarung vermittelt wird. Ein weiterer Unterschied sei, dass die Jesaja-Vision eher statisch sei, während sich im Koran der Geschaute auf den Seher zubewegt. Wie H. M. Masroor Ahmad geht auch Neuwirth davon aus, dass es sich bei dem Geschaute von Sure 53 um Gott selbst handelt. Die muslimischen Kommentatoren sind sich indes nicht einig, ob hier Gott selbst oder nur Gabriel dem Diener/Knecht erschien. Watt/Bell hatten schon darauf hingewiesen, dass der in Vers 10 vorkommende Begriff „Diener“ oder „Sklave“ (*‘abd*) stets das Verhältnis des Menschen zu Gott, nie jedoch das Verhältnis des Menschen zu einem Engel bezeichnet.⁴⁹

Der Grund dafür, hier nicht Gott, sondern Gabriel zu vermuten, dürfte darin zu sehen sein, dass andere Koranstellen die unmittelbare Begegnung mit Gott für ausgeschlossen halten. So heißt es in Sure 6,103: „Kein Blick erfasst Ihn [Allah]. Er aber erfasst alle Blicke. Und Er ist der Unfassbare ...“ Und in Sure 42,51 lesen wir: „Und es steht keinem

45 Siehe *Koran* (hg. M. Hofmann), a. a. O., Fußnote zu Vers 5.

46 Siehe *Koran* (hg. H.M. Marroor Ahmad): hier wird „Gott“ ausdrücklich (in Klammern) erwähnt (S. 53,9), und es wird auch angedeutet, dass sich Gott „auf den Thron“ setzt (sieh dort 53,7).

47 Angelika Neuwirth: *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Verlag der Weltreligionen/Insel Verlag: Berlin 2010, S. 126 ff.

48 Rudi Paret übersetzt *fa-stawaa* mit „Er stand aufrecht da“; H.M.M. Ahmad übersetzt es mit „setzte er sich/sitzt fest (auf einem Thron)“.

49 W[illiam] Montgomery Watt/Richard Bell: *Introduction to the Qurʾān*, Edinburgh University Press: Edinburgh 1970, S. 19.

Menschen zu, dass Allah mit ihm spricht, es sei denn durch Eingebung (*al-wahy*) oder von hinter einem Schleier oder durch Entsendung eines Gesandten ...“

Dies erinnert an ein ähnliches Problem im Buch Exodus der jüdischen Tora, wo es heißt: „Der Herr aber redete mit Mose von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann mit seinem Freunde redete.“ (Ex 33,11). Doch dann wird diese Aussage – vermutlich durch einen späteren Erzähler – dahingehend korrigiert, dass Gott auf die Bitte des Mose, ihn doch Seine Herrlichkeit schauen zu lassen (Vers 18), ihm antwortet: „Ich will meine ganze Schönheit vor dir vorüberziehen lassen ... [Doch] du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben.“ (Vers 19-20) Und dann lässt Gott Mose im Vorübergehen nur Seinen „Rücken“ sehen. Die Besonderheit, dass allein Mose das Privileg eingeräumt wird, Gott zu schauen, muss aus späterer Sicht umgedeutet werden, als man sich Gott nicht länger anthropomorph vorstellte. Man wird in Bezug auf die Gottesoffenbarung am Sinai eine Zäsur erkennen müssen, insofern die anthropomorphen Gotteserscheinungen der alten Vätergeschichten nunmehr hinübergeführt werden in die Vorstellung von einem Gott, der sich vor allem im Wort offenbart, das sich im steinernen Dekalog niederschlägt. So jedenfalls deutet der Deuteronomist (Dt 4,12 f.) das Sinai-Erlebnis: „Und Jahwe redete mit euch aus dem Feuer. Ihr habt seine Worte gehört, saht aber keine Gestalt, nur eine Stimme war da. Und er verkündete euch einen Bund, den er euch zu halten gebot, nämlich die Zehn Worte, die er auf zwei steinerne Tafeln schrieb.“ Der Deuteronomist wird im Allgemeinen in die nachexilische Zeit (6. Jh.) datiert, nachdem die Exil-Juden inmitten heidnischer Kultbilder ihr Bilderverbot konsolidiert hatten, ein Bilderverbot, das in der Rückschau als eines der von Gott geoffenbarten Zehn Gebote tradiert wurde. So verwandelte sich eine anthropomorphe Gottesvorstellung durch das Bilderverbot zu einer vergeistigten Gottesvorstellung von einem sich vor allem im Wort offenbarenden Gott. Dazu der Alttestamentler Gerhard von Rad: „Das rücksichtslose Zerschlagen liebgewordener Vorstellungen von Gott, mit dem wir die vorexilischen Propheten beschäftigt sehen, steht in einem, vielleicht verborgenen, aber doch tatsächlich engen theologischen Bezug zum Bilderverbot.“⁵⁰

So ähnlich dürfte der Transformationsprozess auch hier im Koran verlaufen sein: Auch wenn in Sure 53 der Gesandte Gott selbst begegnet, sahen sich spätere Koraninterpreten genötigt, eine Umdeutung vorzunehmen und in diese Epiphanie nicht Gott, sondern Gabriel hineinzudeutieren. Auch Watt/Bell hatten bereits auf diese Umdeutung hingewiesen.⁵¹

Das alles ändert aber nichts an der eigentlichen Botschaft der Sure, die doch recht eindeutig ist: Nicht mit den Göttinnen al-Lāt und al-‘Uzzā und Manāt hatte es unser Gefährte und Gesandte zu tun, sondern mit Allāh selbst. Darum soll Allāh angebetet werden, und er allein. „Und Allahs ist, was in den Himmeln und was auf Erden ist. Er belohnt diejenigen, die Böses tun ihren Taten entsprechend, und die, welche Gutes tun, mit dem Besten.“ (53,31 Hofmann).

50 Gerhard von Rad: *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, Chr. Kaiser Verlag: München 1978, S.231.

51 Watt/ Bell: *Introduction to the Qurʾān*, a. a. O., S. 19.

Gleichwohl: Weder gibt sich Gott als der Sprecher dieser Sure aus, noch ist der Prophet der Angeredete. Beide werden nur in der dritten Person erwähnt. Angeredete sind vielmehr diejenigen, die sich noch nicht zu Allāh als dem Einzigen bekannt haben und die noch im Anbetungskult von al-Lāt, al-‘Uzzā und Manāt verhaftet sind. Die Sure gipfelt in der Aufforderung: „Fallt lieber nieder vor Allah und verehret ihn.“

Exkurs zu den drei Göttinnen und zu den „satanischen Versen“

Die drei Göttinnen wurden offenbar überall in Arabien verehrt, „sie waren weit lebendiger und wichtiger als alle männlichen Götter, Allah allein ausgenommen“.⁵² Von den drei vorislamischen Göttinnen war Manāt vermutlich die älteste; einigen Traditionen zufolge soll ihr ein großer kultischer Stein „in der Küstengegend unweit von al-Muschallal in Qudaïd zwischen Medina und Mekka“ gewidmet gewesen sein.⁵³ Zahlreiche Araber nannten sich *Abd Manāt* (Diener Manats). Einigen Traditionen zufolge sollen zahlreiche Mekka-Pilger in früherer Zeit ihre *Ḥaġġ* erst bei dem Kultstein in *Qudaïd* beendet haben. Nach dem Umlauf um die Kaaba und dem Lauf von ‘Arafa schoren sie ihr Haar erst bei Manāt.⁵⁴ Die Göttin Al-Lāt war vermutlich jünger als Manāt, und ihr war, Traditionen zufolge, ein viereckiger Felsblock nahe dem Ort Taif gewidmet.⁵⁵ Um diesen Felsen herum gab es – wie auch sonst um andere Kultobjekte – „heilige Bezirke“ (*al-ḥimā* genannt), die, durch Steine abgegrenzt, auf das Tabu aufmerksam machten. Trotz dieser Örtlichkeiten wurden die Göttinnen auch anderswo in Arabien verehrt. Nach Herodot ist *Αλίλατ* die arabische Hauptgöttin. Al-Lāt könnte mit *Ilāhat* identisch sein, der in sabäischen Inschriften vorkommenden „Sonne“.⁵⁶ Dazu Wellhausen: „Die Naturbestimmtheit der Götter verliert sich leicht, und man hält sich dann lediglich an den Unterschied der Namen. So ist es denn auch gekommen, dass die Araber sogar Al-Lāt und Ilāhat unterschieden, weil sie die Namen nicht mehr identifizierten.“⁵⁷ Die jüngste Göttin soll al-‘Uzzā gewesen sein. Al-‘Uzzā wurde mit dem Tal *Suqām* sowie mit einem Hain bei *Nachla* nahe Mekka in Verbindung gebracht. Die Quraisch und die Araber in Mekka sollen keine Göttin so verehrt haben wie al-‘Uzzā.⁵⁸ Sie sollen ihr ein jährliches Fest gewidmet haben. Obwohl die jüngste der drei Göttinnen, soll al-‘Uzzā die anderen beiden in den Schatten gestellt haben, vielleicht weil sie als Göttin der

52 Julius Wellhausen: *Reste arabischen Heidentums*, Georg Reimer: Berlin 1887. 21897, S. 24.

53 Ebd., S. 25 ff.

54 Ebd.

55 Ebd., S. 29.

56 Ebd., S. 33.

57 Ebd.

58 Ebd., S. 37.

Liebe verehrt wurde; denn sie ist auch als *Aphrodite* und *Kaukabta* (=Venus oder Morgenstern) bezeichnet worden.⁵⁹

In Bezug auf Sure 53 gibt es bekanntlich einen Streit über die Rolle, die den drei mekkanischen Göttinnen eingeräumt wurde, sowie über die hier angeblich ausgelassenen *satanischen Verse*,⁶⁰ die sich auf die drei Göttinnen beziehen sollen: „Das sind die erhabenen Kraniche (Schwäne); auf ihre Fürbitte darf man hoffen.“ Nach einer von at-Ṭabarī und Ibn Sa’d übermittelten Überlieferung müssen diese Verse im Anschluss an Vers 19 gestanden haben, sollen Muhammad aber von Satan eingegeben worden sein, worüber ihn der Engel Gabriel noch am selben Tage aufklärte.⁶¹ Nach Meinung mancher Forscher dürften erst spätere Koran-Editoren die anstößigen Verse gelöscht haben, weil diese, den Propheten kompromittierenden Verse kaum erfunden worden seien.⁶² Diejenigen, die den heutigen, autorisierten Koran für den ursprünglichen halten, gehen freilich davon aus, dass dieser ursprüngliche Koran diese Verse nicht enthalten haben kann. Diejenigen jedoch, die meinen, der Koran habe im Zuge einer Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte mehrere Rezensionen (Lesarten) durchlaufen, halten den Einschub und seine spätere Entfernung für durchaus denkbar. Allerdings ist, aus meiner Sicht, auch die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, dass sich diese merkwürdige Geschichte im Zuge von Koranauslegungen um mehrere Koranstellen, insbesondere 17,73-75 und 22,52, gerant haben könnte. Wie es genau gewesen ist, werden wir kaum rekonstruieren können. Sollten die satanischen Verse tatsächlich in einer frühen Koran-Rezension vorhanden gewesen sein, so würden sie – nach meinem Dafürhalten – inhaltlich durchaus zum übrigen Text von Sure 53 passen, da sie lediglich als *Aussage über die gängige koraischitische Auffassung über ihre Göttinnen* zu verstehen wären. Sie müssten keineswegs als Zugeständnis Muhammads an den mekkanischen Polytheismus verstanden werden. Sie würden darum Muhammad als (angenommenem) Empfänger der Verse auch gar nicht kompromittieren, da sie ja nicht die muslimische Überzeugung, sondern nur die koraischitische Ansicht wiedergegeben hätten. Ob die satanischen Verse nun ursprünglich im Koran standen oder nicht, ändert jedenfalls nichts an der Tatsache, dass Sure 53 ein ausdrückliches Plädoyer für die Anbetung Allahs ist, und zwar auf

59 Ebd., S. 40 ff.

60 Die Bezeichnung *satanische Verse* geht auf den britischen Islamforscher Sir William Muir (1819–1905) zurück, der auf der Basis orientalischer Quellen 1856–1861 eine vierbändige, später sehr populäre Muhammad-Biographie veröffentlichte, die heute auch online verfügbar ist. (Siehe: <http://www.answering-islam.org/Books/Muir/Life1/index.htm>.) Die Erwähnung der *satanischen Verse* befindet sich in Bd. II, Kapitel 5, S. 152. (Vgl. auch diese Internet-Quelle: <http://www.answering-islam.org/Books/Muir/Life2/chap5.htm>)

61 Siehe: at-Ṭabarī, *Annalen* I, S. 1192–1196, u. a., vgl. Rudi Paret's Koranausgabe, Kommentarband, S. 461.

62 So etwa W. Montgomery Watt: *Muhammad at Mecca*, Oxford University Press: Oxford 1960, S. 103: „It is unthinkable that the story could have been invented later by Muslims...“

Kosten der drei Gottheiten. Und dafür ist „unser Gefährte“, Gottes „Diener“, der Prophet, ein zuverlässiger Zeuge.

Gleichwohl gibt es in dieser Sure – und das ist eine für uns wichtige Erkenntnis – keinen zuverlässigen Hinweis darauf, dass Muhammad der Urheber dieser Sure oder des Korans als Ganzes sei. Der hier erwähnte Visionär wird als Empfänger einer Gottesoffenbarung bzw. einer göttlichen Epiphanie beschrieben, nicht mehr und nicht weniger.

5 Sure 81

An Sure 53 wird man erinnert, wenn man Sure 81 liest. Ab Vers 19 lesen wir: „Dies ist in Wahrheit das Wort eines edlen Gesandten, der bei dem Herrn des Thrones mit Macht und Ansehen ausgestattet ist und dem man dort gehorcht und vertraut. Euer Gefährte (*ṣāhib*) ist nicht besessen. Er hat ihn ja deutlich am Horizont gesehen.“

Man denkt hierbei an die Theophanie von Sure 53, und auch hier in Sure 81 stellt sich die Frage, ob der Gesandte, der Gefährte, Gott selbst sah oder nur Gabriel, den Engelsboten, wie einige Ausleger meinten. Zwar werden in nach-alttestamentlicher Zeit Offenbarungen fast immer mittels des „Engels des Herrn“ (vgl. dazu Lk 1: Ankündigung der Geburt von Johannes und Jesus) überbracht, doch der, den „euer Gefährte“ hier in Sure 81 deutlich am Horizont gesehen hat, wird als „Herr des Thrones“ bezeichnet. Der Engel Gabriel wird nirgends erwähnt, und dieser „Herr des Thrones“ kann eigentlich nur Gott selbst sein. (Um dem Tabu auszuweichen, niemand habe Gott je gesehen, wird man diese Schau freilich als eine Vision deuten müssen.) Der die Epiphanie zu Gesicht bekam, wird hier nicht explizit als *Gesandter*, sondern auch hier nur als *Gefährte* bezeichnet, was ihn ebenfalls in die Nähe von Sure 53 bringt, wo ja auch vom *Gefährten* (aber auch vom Diener/Knecht) die Rede ist.

Sure 81 spricht in malerischen Worten vom Weltende und fordert seine Hörer heraus, sich zwischen (Höllen-)Feuer und (Paradies-)Garten zu entscheiden (Verse 12-13). Und dazu ist es gut, auf das Wort des Gefährten zu hören, der sich aufgrund der Theophanie als der Gesandte Gottes ausweist (vgl. wiederum mit Jes 6,1-11).

6 Sure 51

Auch diese Sure ist ein Appell, sich nicht für die Hölle, sondern für das Paradies zu entscheiden. So sicher der Wind weht, sagt dieser Text, so sicher wird das Gericht eintreffen. Am Tag des Gerichts wird darüber entschieden, wer sich zwischen Gärten und Quellen (also im Paradies) wiederfindet oder durch das Feuer (der Hölle) gepeinigt werden soll. Wer Gutes zu tun pflegte und schon vor Tagesanbruch um Vergebung nachsuchte, dem wird der Himmel verheißen. Um die Hörer dieser Texte zum Glauben anzuregen, werden ihnen mahnend einige Ereignisse in Erinnerung gerufen, die Zeugnis davon ablegen, wie Menschen warnende Boten und Botschaften in den Wind geschlagen und deshalb – wie vom Winde verweht – vernichtet wurden. Vor allem von Abraham ist da die Rede, zu dem

geheimnisvolle Gäste einkehren, die er bewirtet und die ihm und seiner betagten Frau dann nicht nur einen klugen Sohn verheißen, sondern eine lange Rede halten. Zunächst wird uns nur eine kurze, rohe und unvollständige Zusammenfassung von Gen 18 und 19 geboten. Die Botschaft der Männer lautet: „Siehe, wir wurden zu einem sündigen Volk entsandt. Um Steine aus Ton auf sie niedergehen zu lassen ... Und wir ließen alle die Gläubigen, die dort waren, fortgehen. Allein Wir fanden dort nur *ein* Haus von den Gottergebenen ...“ Weiter in der Wir-Form redend, wird an Mose erinnert, den „Wir zu Pharao sandten mit Vollmacht“. Doch Pharao sieht in Mose nur einen Zauberer und Besessenen. „Da fassten Wir ihn und seine Heerscharen und warfen sie ins Meer.“ Ferner ist hier vom ‘Ād-Volk die Rede (V.41), dem „Wir den verheerenden Wind“ sandten, und von den Ṭamūd (V.43), die der Donnerschlag ereilte. „Auch das Volk Noahs (vernichteten Wir) ... Sie waren wirklich ein frevelhaftes Volk.“

Was wir in dieser Sure nicht lesen, aber von der Tora her kennen sollten, ist, dass es sich nach dem Genesis-Text bei den Gästen Abrahams um drei „Männer“ handelt, von denen zwei „Engel“ sind und einer Gott (Jahwe) selbst. Während es von Jahwe heißt, dass er wegging, „nachdem er aufgehört hatte, mit Abraham zu reden“ (Gen 18,33), gingen die zwei Engel zu Abrahams Neffe Lot, um ihn aus der Stadt Sodom zu holen, über die Jahwe alsbald Schwefel und Feuer (lt. Koran: Steine aus Ton) niederregnen ließ (Gen 19).

Das „Wir“ von Sure 51:32-49 ist insofern konsequent, als der Koran hier der Tora-Tradition folgt und im Besuch der Männer die Anwesenheit Gottes erkennt und, wie im Buch Genesis, Gott selbst zu Wort kommen lässt. Die Sure unterstreicht diese Gleichsetzung der Besucher Abrahams mit Gott sogar noch dadurch, dass aus dem „Wir“ der drei Männer ein *Pluralis Majestatis* für einen überzeitlichen, übergeschichtlichen Gott wird, der für sich in Anspruch nimmt, nicht nur Noahs und Abrahams widerspenstige Zeitgenossen vernichtet zu haben, sondern auch die Ungläubigen von ‘Ād und Ṭamūd⁶³ und wo sonst in Arabiens sie auch gewesen sein mögen und in Zukunft noch sein würden.

Die direkte Rede Allāhs, die mit Vers 32 begonnen hatte, hört mit Vers 49 abrupt auf. Ab Vers 50 wechselt der Duktus, und nicht mehr Gott spricht hier in der „Wir“-Form, sondern der Gesandte, sich auf die vorangegangene Rede beziehend, redet nun in der „Ich“-Form und spricht von Gott in der dritten Person: „Darum flieht zu Allāh! Seht, ich bin zu euch als ein offenkundiger Warner von Ihm (entsandt). Und setzt Allāh keine anderen Götter zur Seite! Seht, ich bin zu euch als ein offenkundiger Warner von Ihm (entsandt) ...“ Ob diese Rede des Gesandten erst mit Vers 50 einsetzt (und die Verse 1-31 aus der Sicht der muslimischen Umma zu sehen sind) oder diese schon mit Vers 1 begonnen hatte (und

63 Von den *Ād* und *Ṭamūd* glaubte man, dass sie aufgrund ihres Unglaubens Naturkatastrophen (vermutlich Erdbeben) zum Opfer fielen (Sure 7,78, sowie 51,44 u. 69,5). Die in Felsen geschlagenen Gräber von Egra (lat. Hegra, al-Ḥiğr) in der Nähe der Oase al-‘Ulā (= Dedan, ca. 400 km nördlich von Medina) wurden in späterer Zeit mit dem im Koran (Sure 7 u.11) erwähnten und zu den Ṭamūd gesandten Propheten Ṣāliḥ verknüpft und erhielten den Namen „Ṣāliḥs Städte“ (Madā’in Ṣāliḥ). Die Felsgräber, die als Stadtanlage missverstanden wurden, stammen aus nabatäischer Zeit.

nur von der direkten Rede Gottes unterbrochen wurde), muss wohl offen bleiben. Beides scheint möglich.

Die Verse 56-57 machen, oberflächlich betrachtet, den Eindruck, als redete hier wiederum Gott selbst: „Ich habe die Dschinn und die Menschen nur dazu geschaffen, dass sie mir dienen; ich will keine Versorgung von ihnen, noch wünsche ich, dass sie mich speisen.“ Die meisten Übersetzer deuten dies als Rede Gottes, wohl weil hier von der Erschaffung der Himmels- und Erdenwesen die Rede ist, und haben „Ich“ und „Mich“ im Deutschen entsprechend kapitalisiert (was Paret allerdings nicht tut). Ich bin mir nicht so sicher, ob es hier einen Subjekt-Wechsel gab; denn der nächste Vers (58) schließt sich inhaltlich nahtlos an und redet von Gott in der dritten Person: „Allah ist der große Versorger, der Allmächtige, der Starke.“ Könnte es nicht sein, dass sich der Gesandte hier zwar als (der präexistente) Erschaffer von Dschinn und Mensch betrachtet, aber nicht möchte, dass man ihn vor lauter Ehrfurcht mit Götzenspeisen versorge, weil doch Allāh allein der große Versorger sei?

Kann uns diese Sure Aufschluss über die Frage nach der Autorenschaft des Korans geben, um die es uns ja geht, oder Auskunft über Muhammad selbst?

Dass Allāh als der himmlische Urheber des Korans verstanden werden konnte, wird nachvollziehbar und verständlich aufgrund langer Koran-Passagen, in denen sich Gott selbst zu Wort meldet – wie hier in Sure 51, wo Gott zunächst in Gestalt der Gäste Abrahams auftritt und dann seine Perspektive weitet, um seine Rolle bei der Vernichtung all der Ungläubigen und Widerspenstigen zur Zeit Noahs, Abrahams, Lots usw. zu betonen. Aber es scheint mir – zumindest für Sure 51 – offensichtlich zu sein, dass es sich bei dieser Rede Gottes (mit dem Plural erst als Redeweise der drei Besucher und dann als allgemeiner *Pluralis Majestatis*) um einen literarisch-poetischen Kunstgriff handelt. Ähnliches dürfte wohl für die direkte Redeweise des Gesandten in der Ich-Form gelten. Da der Koran (hier und andernorts) davon ausgeht, dass es keinen [anderen] Gott gibt als nur Gott allein und dass Muhammad [nur] Sein Gesandter sei, muss es nicht wundern, wenn diese beiden Hauptpersonen (Allāh und sein Gesandter) immer wieder, so auch hier, als Subjekte in direkter Rede auftreten, auch wenn man daraus keinen schlüssigen Beweis ihrer unmittelbaren Urheberschaft ableiten kann. Zu häufig wird anderswo von ihnen in der dritten Person gesprochen, als dass sich aus diesen Ich-Zitaten eine direkte Autorenschaft ergeben würde.

7 Sure 3

Kann die dritte Sure (*al-Imrān*) Aufschluss über die Urheberschaft des Korans liefern? Nach der Basmala-Formel folgen zunächst die *singulae litterae* A.L.M. (أَلَمْ), die zu den „geheimnisvollen Buchstaben“ des Korans gehören. Die Sigle A.L.M. kommt im Koran sechsmal vor. Gemäß dem *Dictionary of the Holy Qur'ān* sollen die drei Buchstaben für

Anā Allāh 'Alīm stehen, also für: „Ich bin Allah, der Allwissende.“⁶⁴ Das Problem dieser Deutung ist freilich, dass die drei Wörter nicht mit den Buchstaben beginnen, durch die sie angeblich repräsentiert werden.

Nach einer Deutung von Abū Mūsā al-Ḥarīrī könnte das Kürzel auf die syrisch-aramäische Formel *emar lī māryā* = arabisch قال لي الرب / *qāla li'r-Rabb* mit der Bedeutung „Es sprach zu mir der Herr“ zurückzuführen sein,⁶⁵ eine Formel, die häufig in prophetischen Texten des Alten Testaments vorkommt (so in Dt 1,19; 2,9; 10,1; Jes 8,11; Jer 13,1; 17,19; Am 7,8; 8,2). Sollte diese Deutung richtig sein, würde dies einerseits erklären, warum sich viele Ausleger keinen Reim auf diese Sigle machen konnten. Es wäre andererseits auch ein erster Hinweis auf den göttlichen Ursprung des nun folgenden Textes, auch wenn von Allāh hier in der 3. Person die Rede ist:

Allāh – es gibt keine Gottheit außer Ihm, dem Lebendigen, dem Ewigen. Er hat auf dich das Buch (die Schrift) in Wahrheit herabgesandt, bestätigend, was ihm vorausging. Und Er sandte hinab die Tora und das Evangelium ...
... Er ist es, der euch im Mutterleib bildet, wie Er will. Es gibt keinen Gott außer Ihm, dem Erhabenen, dem Weisen! Er ist es, der auf dich das Buch (die Schrift) herabsandte. In ihm sind eindeutig klare Verse – sie sind die Urschrift (umm al-kitāb = „die Mutter des Buches“) – und andere, mehrdeutige. Die aber, die in ihrem Herzen zur Abkehr neigen, suchen gerade jene (Stellen) heraus, die verschiedener Deutungsfähig sind, um Verwirrung zu stiften und eigene Deutungen zu entwickeln. Aber niemand weiß es (wirklich) zu deuten außer Allāh. Und diejenigen, die in ihrem Wissen fest gegründet sind, sagen: „Wir glauben daran. Alles (was in der Schrift steht) stammt von Gott, unserem Herrn.“ Aber nur diejenigen, die (das rechte) Verständnis haben, lassen sich mahnen.

Zu diesem Text bedarf es einiger Erläuterungen:

1. Die Formulierung, Gott habe „auf dich“ das Buch herabgesandt, kann zwar, muss aber nicht auf Gottes Gesandten hinweisen. Die 2. Person Singular kann genauso gut den Hörer bzw. Leser dieser Worte meinen. Einen sicheren Hinweis, wer hier angesprochen sein könnte, gibt es nicht. Beides ist möglich.
2. Der Hinweis, Gott habe auf dich „das Buch“ herabgesandt, wird verknüpft mit der Aussage, dass Gott zuvor auch die Tora und das Evangelium herabgesandt hatte. Tora, Evangelium und „das Buch“ stehen in einer Reihe von Offenbarungen, die gleichermaßen von Gott stammen. Diese göttliche Herkunft der drei heiligen Schriften („Herabsendung“

64 'Abdul Mannān 'Omar (Hg.): *Dictionary of the Holy Qur'ān*, NOOR Foundation International Inc.: Hockessin/Rheinfelden 2003/2008, s.v. ALM, S. 5.

65 Vgl. dazu: <http://www.inarah.de/cms/die-geheimnisvollen-buchstaben-im-koran-2-teil.html>, aber auch Arthur Jefferey: „The Mystic Letters of the Koran“, in: *The Muslim World*, Bd. 13 (1924), S. 247-260.

ist im Sinne von „Offenbarung“ zu deuten) kann unterschiedlich ausgelegt werden: als wortwörtliche Offenbarung im Sinne einer irrtumslosen Verbalinspiration, wie sie von fundamentalistischen Juden, Christen und Muslimen gleichermaßen für ihre jeweiligen Heiligen Schriften angenommen wird; oder sie kann im Sinne eines Zusammenspiels von menschlicher und göttlicher Autorenschaft verstanden werden, wobei sich irdische und göttliche Verfasserschaft nicht widersprechen müssen. Da wir wissen, dass der hebräische *Tanach* und auch das christliche Neue Testament von diversen Autoren verfasst wurde und beide Schriften gleichwohl als „von Gott herabgesandt“ gelten, mag auch Ähnliches vom Buch der Muslime angenommen werden. Das würde bedeuten, dass auch das arabische „Buch“ selbst dann als „von Gott herabgesandt“ gelten dürfte, wenn erwiesen wäre, dass es von einem irdischen Autor oder gar von mehreren Schreibern verfasst worden wäre. Es wäre analog zu der im Koran verschiedentlich angedeuteten Vorstellung, dass der Mensch zugleich als Geschöpf Gottes und auch als das Ergebnis eines natürlichen Befruchtungsprozesses begriffen werden kann: „Er ist es, der die beiden Geschlechter, das männliche und das weibliche, aus einem Samentropfen schuf, der (bei der Begattung) ausgestoßen wird.“ (Sure 53,45-46). Analog zu dieser leiblich-spirituellen Redeweise würden sich auch die menschliche und die göttliche Verursachung des Offenbarungsprozesses einander nicht ausschließen.

3. Nach Auffassung des Korans wurde die Tora Mose offenbart und das Evangelium ʿĪsā ibn Maryam (Jesus) (Sure 5,14; 57,27), selbst wenn es als erwiesen gelten darf, dass weder Mose der Verfasser der Tora war (die ja in der 3. Person über Mose Leben und sogar über seinen Tod berichtet) noch Jesus der Autor des Evangeliums sein konnte, der nie als Autor des Evangeliums irgendwo erscheint. Offensichtlich schließt der Koran hier vom biographischen Inhalt dieser Schriften auf deren (spirituelle) Autoren. So muss es keineswegs wundern, wenn spätere Muslime annahmen, dass auch der Koran, der ja neben Allāh vor allem den Gesandten zum Inhalt und Thema hat, von eben diesem empfangen worden sein soll.
4. In diesem Zusammenhang mag auch darauf hingewiesen werden, dass im Koran immer nur von *einem* oder *dem* „Evangelium“ die Rede ist, obwohl das Neue Testament ja vier Evangelien kennt (deren Autoren als Matthäus, Markus, Lukas und Johannes angegeben werden). Dies dürfte dadurch zu erklären sein, dass Araber meist nur von einem *inğīl* der Christen gehört hatten. Dafür gibt es zwei Erklärungen: (a) Es könnte sich um das in syrischer (auch griechischer und später auch in arabischer) Sprache vorliegende, die vier Evangelien vereinheitlichende *Diatessaron* handeln (von griech. *dia* und *tessaron* = „[eins] aus vier“, lat. *unum ex quattuor*). Diese Evangelienharmonie des Syrsers Tatian (120–180 n. Chr.) blieb lange Zeit (vom 2. bis zum 5. Jh.) vermutlich das einzige Evangelium, das in den syrisch-sprachigen Gemeinden in Syrien und Mesopotamien liturgisch im Gebrauch war (Ephraem Syrus [ca. 303–373 n. Chr.] verfasste einen Kommentar zu Tatians *Diatessaron*), bis es ab dem fünften Jh. von einem komplett übersetzten (und vielleicht auch in einem einzigen Buch zusammengefassten)

syrisch-aramäischen Neuen Testament (Peschitta Version) verdrängt wurde.⁶⁶ Vom Diatessaron gab es später (spätestens ab dem 11. Jh.⁶⁷) auch eine arabische Version, die heute nur noch in Teilen erhalten ist und die z. Zt. der Entstehung des Islams wohl nur in mündlicher Form tradiert wurde. (b) Es könnte aber auch sein, dass es sich bei dem koranischen *inğīl* nicht um das *Diatessaron*, sondern um ein (möglicherweise abgewandeltes) Matthäus-Evangelium handelte, das wohl als erstes in Gebrauch war. Für ein „Matthäus-Evangelium“ als das *eine* Evangelium des Korans könnte die Tatsache sprechen, dass die Ebioniten, eine jüdisch-christliche Sekte im östlichen Jordanland, welche die Gottheit Jesu leugneten, nach Auskunft von Irenaeus (ca. 135–202), dem aus Smyrna (İzmir) stammenden Bischof von Lugdunum (Lyon), ausschließlich das Evangelium des Matthäus benutzten.⁶⁸ (Es gibt übrigens auch eine arabische Übersetzung, die als MS 13 im Vatikan erhalten ist und die neben dem Matthäusevangelium noch das Markus-Evangelium und sogar die paulinischen Briefe enthält, nicht jedoch die Apostelgeschichte und die katholischen Briefe. Das Manuskript soll um 800 n.Chr. von einer früheren Version kopiert worden sein, die im Laufe des 8. Jh. entstanden sein dürfte.⁶⁹) Man wird jedenfalls annehmen dürfen, dass die in Syrien und im Hedschas (*al-Ḥiğāz*) lebenden Araber keine explizite Kenntnis der vier Evangelien, sondern nur des *Diatessarons* oder einer Kurzversion des NT hatten, so dass sie von einem einzigen „Evangelium“ sprechen konnten. Auch Jan M.F. Van Reeth hat auf diese mögliche Herkunft des koranischen *inğīl* hingewiesen.⁷⁰ Jedenfalls scheint die koranische Rede-weise von dem *einen* Evangelium Jesu nahezulegen, dass hier kein allwissender Autor am Werk war und dass der Koran möglicherweise aus einer Zeit stammt, als eben nur dieses eine Evangelium unter den Arabern bekannt war.

5. In Vers 7 ist von der *umm al-kitāb* die Rede, also von der „Mutter des Buches“. Orthodoxe Muslime gehen bis heute davon aus, dass der Koran, der ja auf den Gesandten Gottes „herabgesandt“ (ihm offenbart) wurde, droben im Himmel bereits in seiner

66 Die ältesten Manuskripte der Peschitta (Bedeutung von pšīttā/ ܦܫܝܬܬܐ = „einfach“ oder „allgemein“) stammen aus dem 5. Jh., doch ist anzunehmen, dass Teile davon schon früher existierten. Die ersten Peschitta-Versionen dürften nur die vier Evangelien und die Paulus-Briefe enthalten haben.

67 Das arabische *Diatessaron*, im 11. Jh. von Abul Faraj Al Tayyib aus dem Syrischen übersetzt, ist online verfügbar unter: http://sepehr.mohamadi.name/download/Diatessaron_Arabic.pdf

68 Bei Irenaeus heißt es: „They use Matthew’s gospel only, and repudiate the Apostle Paul, maintaining that he was an apostate from the law.“ Irenaeus: *Haer.* 1, 26.2. Ob es sich bei dem von Irenaeus erwähnten Evangelium des Matthäus wirklich um das uns bekannte Matthäus-Evangelium gehandelt hat oder um das, was apokryph als Evangelium der Hebräer oder Evangelium der Ebioniten bekannt wurde, muss dahingestellt bleiben.

69 Vgl. Hikmat Kashouh: *The Arabic Versions of the Gospels. The manuscripts and their families*, de Gruyter: Berlin/Boston 2012, S. 133–167; und: Sidney H. Griffith: *The Bible in Arabic. The Scriptures of the ‘People of the Book’ in the Language of Islam*, Princeton University Press: Princeton/Oxford 2013, S. 144 ff.

70 J[an] M.F. van Reeth: „L’Évangile du Prophète“, in: *Acta Orientalia Belgica*, 3, 2004, S. 156–74.

Urfassung vorhanden war, die gerne *umm al-kitāb* genannt wird.⁷¹ Die Formulierung „Mutter von ...“ deutet im Arabischen auf das Ursprüngliche, das Anfängliche, das Verbindliche, das Echte, das Original einer Sache hin. Deshalb sehen konservative Ausleger hier einen Hinweis auf die (auf steinernen Tafeln geschriebene unerschaffene) Urfassung des Korans im Himmel. Allerdings wird diese Auslegung wohl eher in den Text hineingelesen. Was hier gemeint sein dürfte ist vielmehr, dass die eindeutigen, klaren Verse von entscheidender, grundlegender und damit verbindlicher Bedeutung sind, während die mehrdeutigen, dunklen Verse von nachrangiger Gewichtung seien. Die Azhar-Übersetzung übersetzt *umma al-kitāb* darum wohl richtig mit „Kern des Buches“.

6. Die Hinweise darauf, dass es im arabischen Buch sowohl klare, eindeutige Verse von grundlegender Bedeutung gibt als auch Texte mit uneindeutigen, unklaren Versen, die als zweitrangig gewertet werden, scheint darauf hinzudeuten, dass es beim Verfassen dieser Zeilen bereits einen wie auch immer gearteten Buchtext oder einen wie auch immer gearteten Koran (also eine festgefügte Rezitation) gegeben haben musste, der solche dunklen Verse enthielt. Das spricht nicht nur für eine frühe Entstehung des Korans (oder eines Koran-Vorläufers), es ist auch nur schwer mit einer Autorenschaft des Korans durch den Gesandten in Einklang zu bringen. Denn es legt nahe, dass es bereits bei der Verschriftlichung des Korans Stellen gab, die sich dem Leser in ihrer Bedeutung nicht recht erschlossen.

Da wir hier einerseits die Frage nach der Autorenschaft des Korans untersuchen, andererseits aber auch den Koran als historische Quelle überprüfen wollen, lohnt auch ein Blick auf eine Passage der Sure, in der es eine Konfusion von Namen zu geben scheint. Die Sure, als *al-Imrām* bekannt, spricht in Vers 33 von der göttlichen Erwählung von *Adam*, *Noah*, *Abraham* und *Imram*. Imram (oder hebr. *Amram*) war der Vater von Mose, dem politischen Führer des Volkes Israels, und von Aaron, dem ersten Hohenpriester Israels (nach biblischer Tradition). Es wird berichtet, wie Imrams Frau gelobte, das (erste) Kind, das sie in sich trägt, dem Herrn zu weihen. Löbnisse dieser Art wurden meist im Hinblick auf einen Jungen ausgesprochen. Doch dann gebiert sie ein Mädchen und betet: „Mein Herr, ich habe ein Mädchen geboren ... und ich habe es Maria (Miryam) genannt, und ich empfehle sie und ihre Nachkommen deiner Obhut an.“ (Vers 36) Aus der Tora wissen wir, dass die Frau Imrams nicht nur Maria (Miryam) zur Welt bringt, sondern hernach auch noch ihre Brüder Mose und Aaron.

Nun kommt aber im Text eine völlig unerwartete Wendung. In Vers 37 wird nämlich gesagt, dass Zacharias sich der Maria (Miryam), Tochter Imrams, annahm und sie pflegte. Zacharias ist aber eine Gestalt aus dem Neuen Testament. Er gilt als Vater von Johannes, dem Täufer, und als Verwandter von Maria, der Mutter Jesu. Der Tradent dieser Passage macht also einen (von ihm selbst nicht bemerkten) Sprung über 1000 Jahre hinweg von der Tora zum Evangelium beziehungsweise von Maria (Miryam), der Schwester Moses

71 Vgl. dazu etwa: <http://sufiyya.blogspot.com/2010/02/umm-al-kitab-surat-al-raad-13-39.html>. Siehe auch Fußnote zu Sure 3,7 in Murad Hofmanns Koranbearbeitung.

und Aarons, zu Maria (Miryam), der Mutter Jesu. Der Überlieferer zeigt keine Kenntnis der biographischen und chronologischen Zusammenhänge. Er erwähnt nicht, dass Imram nicht nur der Vater Marias (Miryams), sondern auch von Mose und Aaron ist, und weiß auch nicht, dass deren Mutter (lt. Tora) als *Jochebed* bekannt war. Er scheint nicht zu wissen, dass diese Maria (Miryam) nicht identisch sein kann mit Maria (Miryam), der Mutter Jesu, und es stört offenbar auch nicht, dass rund 1000 bis 1500 Jahre zwischen ihnen liegen.⁷² Er erwähnt weder, dass Zacharias' betagte Ehefrau *Elisabeth* hieß noch dass Maria (Miryam) einen Mann namens *Joseph* hatte. Der Autor dieses Textes dürfte nur eine kursorische Kenntnis von der Tora und dem Evangelium gehabt haben.⁷³ Solche biographisch-chronologischen Ungenauigkeiten deuten m.E. auf eine orale Tradition hin, in der eine Chronologie noch keine große Rolle spielte. Hier schöpft der Koran (bzw. die ihm zugrunde liegende Tradition) offensichtlich aus der den Zuhörern bekannten Überlieferung bzw. den legendarischen Geschichten, die natürlich viel älter als der Koran sind. Das würde aber für ein höheres Alter dieses Textes sprechen als gemeinhin angenommen.

Eine Verwechslung zwischen Maria (Miryam), der Schwester Aarons, und Maria (Miryam), der Mutter Jesu, scheint auch in Sure 19,28 vorzuliegen, wo die Jungfrau Maria (Miryam), mit „O Schwester Aarons“ angeredet wird. Orthodoxe Ausleger stören sich indes nicht an derartigen Ungereimtheiten. So erklärt H.M. Masroom Ahmad diesen Vers so:

Es ist ein Irrtum, anzunehmen, der *Qur'ān* habe Maria, die Mutter Jesus', mit Miriam, der Schwester Moses' verwechselt. In der Tat pflegten die Israeliten ihren Kindern die Namen ihrer verstorbenen Propheten und Heiligen zu geben, wie es auch bei den anderen Völkern Brauch ist. So kann auch Maria einen Bruder Namens Aaron gehabt haben. Im übrigen werden in den semitischen Sprachen die Wörter wie „Vater“, „Bruder“, „Schwester“ ohne weiteres auch auf die Nichtblutsverwandten angewandt.⁷⁴

Diese wenig überzeugende Argumentation verfolgt den Sinn, den offenkundigen *lapsus memoriae* zu negieren, was verständlich ist, denn sein Eingeständnis hätte weitreichende hermeneutische Konsequenzen, vor denen Ahmad aber aus guten Gründen zurückschreckt.

Von dem von der Maria (Miryam) geborenen Messias-Jesus (Vers 45) heißt es hier (Sure 3) weiter, dass Gott „ihn das *Buch* lehren wird und die *Weisheit* und die *Tora* und das *Evangelium*; und wird ihn als *Gesandter* den Kindern Israels schicken ...“ (Verse 48-49)

72 Das rabbinische Judentum datiert Mose ins 13./14. Jhrd. v.Chr.; Hieronymus datiert ihn ins 16. Jh. und Bischof Ussher sogar ins 17. Jh.. v.Chr. Wann Mose tatsächlich gelebt haben soll, ist in der Bibelwissenschaft ebenso umstritten wie seine Historizität.

73 Suleiman Mourad ist der Auffassung, die Darstellung der Maria-Geschichte in Sure Al-Imrām gehe auf das Protovangelium des Jakobus (oder dessen Überarbeitung als Pseudo-Matthäus) zurück, weil hier Parallelen vorliegen, die bei Lukas (bzw. beim Diatessaron) nicht vorhanden sind. Siehe: Suleiman A. Mourad: „Mary in the Qur'ān. A reexamination of her presentation“, in: Gabriel Said Reynolds: *The Qur'ān in Its Historical Context*, Routledge: London/New York 2008, S. (163-174) 166.

74 Fußnote zu Sure 19,28; in: *Koran*, übersetzt von H.M.Marsoor Ahmad, Ahmadiyya Muslim Jamaat, 2009, S. 642.

Der Eindruck wird erweckt, als solle der angekündigte Jesus nicht nur die Tora kennenlernen, sondern auch das Evangelium und sogar das Buch (*al-kitāb*), so als ob ihm hyperbolisch die gesamte Gottesoffenbarung zuteil würde.⁷⁵ Dass der historische Jesus zwar die *Tora*, nicht aber das *Evangelium* (als Buch) oder das *Buch* (den Koran?) gekannt haben konnte, wird dabei nicht weiter reflektiert. Dass Jesus der Empfänger „des Buches“ (also des Korans) gewesen sei, wird noch einmal in Sure 19,30 betont. Da spricht der noch in der Wiege liegende Jesus die Worte:

*Ich bin ein Diener Allahs, Er hat mir das **Buch** gegeben und mich zu einem Propheten gemacht. Er machte, dass ich, wo ich auch sein mag, gesegnet sei, und Er befahl mir, das Gebet (*ṣalāt*) zu verrichten und Almosen (*zakāt*) zu geben, solange ich lebe.*

Jesus, der Säugling, wird hier nicht nur als Empfänger des Buches (etwa des Korans?), sondern auch als betender und Almosen-gebender Muslim geschildert. Eine offenbar (bereits vor der Entstehung dieses Koran-Textes!) etablierte Praxis des Betens und des Almosengebens wird in den neugeborenen Jesus als verinnerlichter Gotteswille rückprojiziert. Für diese Art der Rückprojektion findet man im Koran zahlreiche Beispiele.

Jesus als der sprechende Säugling kommt ja auch schon in Sure 3,46 vor: „Er wird zu den Menschen in der Wiege reden“, heißt es dort. Woher hatte der Überlieferer dieser Worte Kenntnis davon? In dem apokryphen *Arabic Infancy Gospel* heißt es gleich am Anfang:

Jesus spake even when he was in the cradle, and said to his mother: Mary, I am Jesus the Son of God, that word [Logos], which thou didst bring forth according to the declaration of the angel Gabriel to thee, and my father hath sent me for the salvation of the world.⁷⁶

75 Dass hier das Buch (*al-kitāb*) neben der Torah und der Weisheit (*hikma* = hebräische Weisheitsbücher) zu stehen kommt, könnte auf die drei Bestandteile des Alten Testaments hindeuten, von denen der dritte Teil hebr. *Ketubim* genannt wurde. Es könnte aber auch das arabische *al-kitāb* gemeint sein, das entweder in oraler Form oder in einer vor-koranischen Verschriftlichung vorlag. In jedem Fall wird *al-kitāb* ganz in der Kontinuität von *Tora* (AT) und *Evangelium* (aber vermutlich ohne die neutestamentlichen Briefe) gesehen.

76 „The First Gospel of the Infancy of Jesus Christ“, Kapitel 1,2-3; in: *The Forbidden Books of the New Testament. The Suppressed Gospels and Epistles of the original New Testament of Jesus the Christ and other Portions of the Ancient Holy Scriptures. Now extant, attributed to His Apostles, and their Disciples, and venerated by the Primitive Christian Churches during the first four centuries, but since, after violent disputations forbidden by the Bishops of the Nicene Council, in the reign of the Emperor Constantine and omitted from the Catholic and Protestant editions of the New Testament, by its compilers, translated from the original tongues, with historical references to their authenticity, by Archbishop [William] Wake and other learned Divines*, WingSpan Classics 2009. Vgl. auch: <http://www.gutenberg.org/ebooks/6516>

Auf der Basis einer im Orient kolportierten Kindheitslegende Jesu⁷⁷ meldet sich von christlicher Seite der in der Wiege liegende Jesus als „Ich bin Jesus, der Gottessohn, der Logos“ zu Wort, während er sich im Korantext als „Ich bin ein Diener Allahs“, zu erkennen gibt und hinzufügt: „Er hat mir das Buch gegeben und mich zu einem Propheten gemacht.“

Was hier mit Jesus, dem Sohn der Maria, im Sinne einer Rückprojektion geschieht, könnte durchaus auch ein Hinweis dafür sein, was die Tradition mit Muhammad, dem Diener und Gesandten, machte: Sie könnte ihn kurzerhand zum Empfänger des Buches erklärt haben.

Sure 3 enthält mehrfach das Wort *Gesandter*. In Vers 49 wird von Jesus als dem zum Volk Israel Gesandten gesprochen, und noch einmal in Vers 53. Jesus ist gekommen, dass er die Tora erfülle (Vers 50), ganz im Sinne von Matthäus 5,17. Im Zusammenhang mit der Geschichte Jesu überrascht es nicht, wenn in dieser Sure vor allem die Juden angesprochen sind: „O Volk der Schrift, warum leugnet ihr die Zeichen Allāhs, wo ihr sie doch bezeugt?“ (Vers 70) Und Allāh wird, die Juden ansprechend, mit den Worten zitiert: „Ich habe euch zwar Schriften und Weisungen gegeben, aber wenn ein Gesandter zu euch kommt, der die Offenbarungen, die ihr besitzt, bestätigt, müsst ihr fest an ihn glauben...!“ (Vers 81) Die Aufforderung an die Juden wird sehr eindringlich. „Wie könnt ihr Ungläubige werden, wo euch die Zeichen Allāhs vorgetragen werden und Sein Gesandter unter euch ist? Und wer da an Allāh festhält, der wird auf den geraden Weg geleitet.“ (Vers 101). Die Botschaft an das Volk Israel ist klar: Bisher waren sie die Empfänger der Offenbarung und glaubten an Allāh, doch nun drohen sie in die Irre zu gehen, weil sie dem Gesandten, der zu ihnen gesandt ist, nicht glauben. Der Gesandte hier muss, wie auch in den früheren Versen, Jesus sein. Noch einmal der Appell an die Juden: „Ihr seid das beste Volk, hervorgebracht zum Wohl der Menschheit; ihr gebietet das Gute und verwehrt das Böse und glaubt an Allāh. Und wenn das Volk der Schrift auch (diese Anweisung Allāhs) annähme, wahrlich würde es besser für sie. Manche von ihnen nehmen sie an, doch die meisten von ihnen sind ungehorsam.“ (Vers 110) Der Text spiegelt die Berichte des Neuen Testaments wieder, dass viele ihn (Jesus) verwarfen, einige ihm aber glaubten. „Unter dem Volke der Schrift ist eine Gemeinde (*umma*), welche die Verse Allāhs zur Zeit der Nacht verlesen und sich dabei niederwerfen.“ (Vers 114) Die Warnungen werden immer eindringlicher:

Und fürchtet das Feuer, das für die Ungläubigen bereitet ist. Und gehorcht Allāh und dem Gesandten, auf dass ihr Gnade finden möget. Und wetteifert miteinander im Trachten nach der Vergebung eures Herrn und einem Paradiese, dessen Preis Himmel und Erde sind, bereitet für den Gottesfürchtigen, die da spenden, ob es ihnen gut geht oder schlecht, die den Zorn unterdrücken und ihren Mitmenschen vergeben ... (Verse 131-134)

77 Das „First Gospel of the Infancy of Jesus Christ“ wurde offenbar im 6. Jh. n.Chr. zusammengestellt, wohl basierend auf dem Kindheitsevangeliem nach Thomas und dem Protoevangelium des Jakobus. Vgl. *Wikisource* unter: „Arabic Infancy Gospel“.

Konsequenterweise müsste der hier erwähnte Gesandte ebenfalls als Jesus identifiziert werden, aber es scheint auch hier einen fließenden Übergang zu geben zwischen Jesus, dem Gesandten, und Muhammad, dem Gesandten. Nirgendwo fällt ein Bruch auf, mit dem man ganz bewusst von Jesus, dem Gesandten, auf Muhammad, den Gesandten, gewechselt wäre. Auch die Juden als Angeredete verschwimmen mit anderen, die ebenfalls gemeint sein könnten: Christen, Araber, Ungläubige aller Art. Und dann kommt einer der wenigen koranischen Verse, in denen Muhammad namentlich erwähnt wird: „Muhammad ist nur ein Gesandter, dem andere Gesandte vorausgingen. Werdet ihr euch von ihm abwenden, wenn er sterben oder getötet werden sollte?“ (Vers 144) Später wird der Gesandte noch einmal erwähnt, diesmal ohne den Zusatz „Muhammad“:

Wahrlich, Allāh hat den Gläubigen Gnade erwiesen, in dem Er unter ihnen aus ihrer Mitte einen Gesandten erweckte, der ihnen Seine Zeichen vorträgt und sie reinigt und sie das Buch und die Weisheit lehrt; und zuvor waren sie in offenkundigem Irrtum. (Vers 164)

Wenn hier von den *Gläubigen* die Rede ist, aus deren Mitte Allāh einen Gesandten erweckte, scheint auch hier wieder vom Volk der Juden die Rede zu sein, wohl nicht von den Arabern, so dass auch dieser „Gesandte“ Jesus sein muss. Auch in Vers 187 und 199 ist eindeutig vom Volk Israel die Rede, so dass sich auch die weiteren Erwähnungen des *Gesandten* (Verse 183 und 184) auf Jesus beziehen dürften.

Welche Schlussfolgerungen sind nach Durchsicht von Sure 3 zu ziehen? Das Thema der Sure ist vor allem die Mahnung an Israel, das auserwählte Volk, dem aus ihrer Mitte kommenden Gesandten Jesus zu gehorchen und darin Allāh zu dienen. Der oftmals erwähnte *Gesandte* ist in den allermeisten Fällen Jesus von Nazareth. Merkwürdig mutet die einzige, unvermittelte Erwähnung von Muhammad, dem Gesandten, in Vers 144. Man fragt sich, warum ausgerechnet an dieser Stelle so nachdrücklich betont wird, Muhammad sei „nur“ ein Gesandter. Gab es etwa Leute, die mehr als das in ihm zu sehen meinten? Bei Jesus, den die europäischen Christen zum Gottessohn und sogar zur zweiten Person der Gottheit erklärt hatten, hätte man den Einwand ja sofort verstehen können, aber bei Muhammad? Hat irgendjemand in Muhammad mehr als einen Menschen gesehen? Wohl kaum. Liegt hier womöglich eine Verwechslung vor?

8 Sure 13

Die Sure beginnt mit der Sigle A.L.M.R. (الم). Folgt man der „syrischen“ Lösung, so würden diese „geheimnisvollen Buchstaben“ auf die syro-aramäische Formel *emar lī Māryā*

rabbā zurückzuführen sein, was arabisch *قال لي الرب العظيم* (*qāla lī ar-Rabb al-‘aẓīm*) heißen und „Es sprach zu mir der großartige Herr“ bedeuten würde.⁷⁸ Dann folgen die Worte:

Das sind die Verse des Buches. Und was zu dir von deinem Herrn herabgesandt wurde, ist die Wahrheit. Doch die meisten Menschen glauben es nicht. (Vers 1)

Die Aussage, dass die meisten Menschen nicht an die Verse des hier erwähnten Buches glauben, setzt zum einen die Existenz eines solchen Buches (oder einer solchen „Schrift“) voraus und zum andern die Erfahrung, dass eine Anzahl von Menschen dieses Buch zwar gehört, ihm aber nicht geglaubt haben. Diese Ungläubigen fragen dann törichterweise: „Warum ward nicht ein Zeichen von seinem Herrn zu ihm herabgesandt?“ (Vers 7) Die Antwort lautet: „Du bist nur ein Warner.“ Der Forderung nach einem Zeichen (=Wunder) sah sich bekanntlich Jesus ausgesetzt, der sich solchen Forderungen aber stets widersetzte (siehe etwa: Mt 16,1+4; Mark 8, 11-12; Luk 11, 16.29-32; Joh 6,30). Es könnte hier also durchaus von Jesus die Rede sein. Explizit erwähnt wird er hier allerdings nicht. Ab Vers 30 ist nun aber von dem die Rede, der zum Volk gesandt wurde:

Also haben Wir dich zu einem Volk (umma) gesandt, dem andere Völker vorausgegangen sind, auf dass du ihnen verkündigst, was wir dir eingegeben haben; und doch glauben sie nicht ... (Vers 30) Und gäbe es auch einen Offenbarungstext (einen Qur’ān), der Berge versetzte, die Erde spaltete oder die Toten zum Sprechen brächte [so würden sie doch nicht glauben] ... (31) Und gewiss sind schon vor dir Gesandte verspottet worden, doch Ich gewährte Frist denen, die ungläubig waren. Dann erfasste ich sie, und wie war meine Strafe! (32) ... Und die aber, denen die Schrift gegeben wurde (die Schriftbesitzer, die Juden?), freuen sich über das, was dir (als Eingebung) herabgesandt wurde; doch gibt es unter ihnen (den Verbündeten, al-ahzāb) einige, die einen Teil davon leugnen. Sprich: „Mir wurde geboten, Gott allein zu dienen und Ihm keine Gefährten zur Seite zu stellen. Zu Ihm rufe ich (Ihn bete ich an), und zu Ihm kehre ich zurück.“ Also haben Wir ihn [den Koran, die Lesung] als klare Weisung herabgesandt ... (36) Wahrlich, schon vor dir entsandten Wir Gesandte, denen wir Frauen und Nachkommenschaft gaben. Und kein Gesandter wirkt (selbst) ein Zeichen [für seine Glaubwürdigkeit], es sei denn auf Gottes Geheiß ... (38) Und die Ungläubigen sprechen: „Du bist kein Gesandter Gottes!“ Sprich: „Gott soll mir genügen als Zeuge zwischen mir und euch und den Schriftbesitzern.“ (43)

Das „Wir“ in diesem Passus, also der *Pluralis Majestatis*, mit dem Gott hier als der Redende zitiert wird, alterniert in dieser Sure mit Aussagen über Gott in der dritten Person (Verse

78 Christoph Luxenberg: „Die syrische Liturgie und die ‚geheimnisvollen Buchstaben‘ im Koran“, in: Markus Groß u. Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*, Schiler: Berlin 2008, S. (411-456) 450. Vgl auch: <http://www.inarah.de/cms/die-geheimnisvollen-buchstaben-im-koran-2-teil.html>.

1-29 und 39-43). Man kann annehmen, dass es sich um stilistisch-literarische Modifikationen handelt. Beides gilt für den Gläubigen, der diese Texte (re)zitiert, als „Gottes Wort“, unabhängig davon, ob Gott selbst der (in direkter Rede) Redende ist oder ob Aussagen *über* Gott gemacht werden.

In dieser Sure wird der Gesandte stets nur angeredet („Du bist nur ein Warner“ oder „Also haben wir dich zur *umma* gesandt ...“), aber die Anrede „du“ dürfte sich an anderen Stellen auf den Gläubigen im Allgemeinen beziehen (etwa Vers 5: „Wenn du dich wunderst ...“)

Dass der Gesandte zur *umma*, also zur „Gemeinde“, gesandt wird, verwundert ein wenig, denn der Begriff *umma* impliziert im Koran ja meist eine Glaubensgemeinschaft. Insofern kann die ethnische arabische Stammesgemeinschaft wohl kaum gemeint sein, da sie sich ja noch nicht als die islamische Glaubensgemeinschaft konstituiert hat. Die späteren Verse der Sure legen indes sehr nahe, dass es sich hier vielmehr um die jüdische Glaubens- und Volksgemeinschaft handelt, zu welcher der Gesandte gesandt wird und von der ja auch gesagt wird, dass einige dem Gesandten glaubten, gewisse Gruppen unter ihnen ihn aber ablehnten. Mit denen, „denen wir die Schrift gegeben haben“ (Vers 36), könnten sehr wohl die Juden gemeint sein. Insofern erscheint es mir auch in diesem Fall sinnvoller, hier an Jesus als Gesandten zu denken, ähnlich wie in Sure 3, wo ebenfalls Jesus gemeint war. In Vers 36 heißt es dann: „Sprich: ‚Mir ward nur geboten, Allāh zu dienen, und nicht, Ihm Götter zur Seite zu stellen. Zu Ihm rufe ich und zu Ihm kehre ich zurück.‘“, (Vers 36) Auch dies deutet auf Jesus hin, der der Knecht Gottes genannt wird und von dem hier insinuiert wird, dass er Allāh keine anderen Götter beigesellt hat. Auch die Rückkehr zu Gott (Himmelfahrt?) deutet auf Jesus hin. Der Text könnte allerdings auch als Anrede an den Gläubigen gemeint sein, von dem ja auch erwartet wird, dass er Allāhs Diener sei und Ihm keine Götter beigesellen würde wie dies byzantinische Christen taten.

Auch diese Sure 13, die von der Herabsendung des Buches spricht, ist an keiner Stelle ein zwingender Beleg für die Urheberschaft Muhammads. Vielmehr spricht in diesem Fall einiges dafür, in dem hier erwähnten Gesandten Jesus zu sehen, der dem Volk der Juden als Warner gesandt wurde. Doch nur einige hörten auf ihn. Andere forderten ein Zeichen von ihm, das er ihnen nicht bereit war zu geben.

9 Sure 16

Diese Sure (*an-Nahl* – „Die Biene“) beginnt mit einem Lobpreis des Schöpfers (1-21), der eine enge Verwandtschaft mit Psalm 104 erkennen lässt. In Vers 22 der Sure wird die monotheistische Auffassung bekräftigt: „Euer Gott ist ein einziger Gott“. Dieser Satz hört sich wie das Schibboleth der antitrinitarischen Kritik an. Dies wird bekräftigt in Vers 27:

Am Tag der Auferstehung wird er sie zuschanden machen und sagen: „Wo sind nun meine ‚Teilhaaber‘, um deretwillen ihr strittet?“

Klingt hier nicht der jahrhundertelange Streit um die Gottgleichheit Jesu an? „Allāh hat gesprochen: Habt nicht zwei Götter. Er ist der Einzige Gott. So fürchtet Mich allein. Und Sein ist, was in den Himmeln und was auf Erden ist, und Ihm (allein) gebührt Gehorsam auf immer. Wollt ihr also (noch) einen anderen zum Beschützer nehmen als Allāh?“ (Verse 51-52)

Dieser Vers ist ein gutes Beispiel für die unvermittelte Wechselhaftigkeit der Redeweise von und über Allāh: Zunächst wird Allāhs Rede angekündigt, und Er wird zitiert mit den Worten: „Habt nicht zwei Götter. Er ist der Einzige Gott. So fürchtet mich allein.“ (Vers 52) Schon dieses „Zitat“ lässt die Inkonsequenz der Verwendung von Personalpronomina erkennen. Wenn Allāh spricht, spricht er von sich zuerst in der dritten, dann in der ersten Person; danach wieder in der dritten Person: „Und Sein ist, was in den Himmeln und was auf Erden ist ...“ Die konsistente Nutzung der Pronomina ist sicherlich kein vorrangiges Anliegen des Korans. Daraus folgt aber auch, dass sich eine direkte Urhebererschaft aus den Pronomina nur schwerlich oder gar nicht ableiten lässt. Für diesen Wechsel der Pronomina gibt es übrigens bei den Propheten der hebräischen Bibel Vorbilder. Die alttestamentlichen Propheten gaben vor, im Namen Jahwes zu reden, so dass sie zuweilen als Jahwe in der Ichform und von Jahwe in der Erform sprachen.

Obwohl die obigen Verse eine Polemik gegen den Naturenstreit Jesu und die Trinitätslehre nahelegt, ist in den Versen danach von „Göttern“ die Rede, die Allāh „zur Seite gestellt“, und sogar von „Töchtern“, die Ihm angedichtet werden (Verse 54 und 57). Dies scheint nun eher eine Anspielung auf den vorislamischen Götterglauben und Götzendienst zu sein.

In Vers 63 und 64 wird vom Gesandten gesprochen und vom Buch: „Wir schickten wahrlich schon Gesandte zu den Völkern vor dir ... Und Wir haben dir das Buch nur deshalb hinabgesandt, dass du ihnen [den Streitenden] klarmachst, worüber sie uneins sind ...“

Es folgen einige Gleichnisse, die an Gleichnisse Jesu erinnern. Das Gleichnis vom Sklaven und Freien (Vers 75) erinnert an das bei Lukas zu findende Gleichnis vom Herrn und Knecht (Luk 17,7-10). Das Gleichnis vom stummen und unfähigen Knecht und seinem Herrn (Vers 76) ähnelt dem jesuanischen Gleichnis vom treuen (und untreuen) Haushalter (Luk 12, 42-48). Beim Gleichnis von den Vögeln denkt man an Mt 6,26. Die Gleichnisse sind nicht ähnlich genug, um durch sie die hier erwähnte Gesandtschaft des Propheten unumstößlich mit der Person Jesus zu verknüpfen, aber doch ähnlich genug, um diese Möglichkeit zumindest nicht gänzlich auszuschließen.

Dann folgen einige Verse, die sich mit dem *Qur'ān* befassen:

Wenn du den Koran (die Lesung) liest, so suche Zuflucht bei Gott ... (Vers 98) Und wenn Wir einen Vers anstelle eines anderen bringen – und Gott weiß am besten, was er offenbart – sagen sie: „Du bist ein Erdichter.“ ... Sprich: „Der Heilige Geist (rūḥu'l-quḍusi) hat ihn [den Koran bzw. die Koranlesung] von deinem Herrn (min rabbika) herabgebracht mit der Wahrheit, auf dass er die festige, die da glauben, und zu einer Rechtleitung und einer Frohbotschaft (Evangelium?) für die Muslime (bušra li'l-muslimīn = das Evangelium für die Gottergebenen).“ (Verse 101-102)

Von orthodoxen Koranauslegern wird Vers 16,101 (... *wenn wir einen Vers anstelle eines anderen bringen* ...) neben Sure 2,106 als Beleg für das Auslegungsprinzip der Abrogation herangezogen. Das Abrogationsprinzip war und ist freilich umstritten. Sollten wir es in dieser Sure aber mit Anspielungen auf Jesus zu tun haben, so könnte sich dieser Vers statt auf das koranische Abrogationsprinzip vielmehr auf die Bergpredigt beziehen, wo es mehrfach heißt: „Ihr habt gehört, was zu den Alten gesagt ist ..., ich aber sage euch ...“ (Mt 5,21-22; 27-28; 31-32; 33-34; 38-39; 43-44;). Jesus legte zwar Wert darauf, die Kontinuität und bleibende Gültigkeit der jüdischen Tora und des alttestamentlichen Gesetzes zu betonen (Mt 5,17-19), lehrte aber auch, einerseits, eine dramatische Verschärfung der Tora-Gesetze, und andererseits auch – jedenfalls nach Auffassung christlicher Gruppen – eine Abrogation jüdischer Gebote (Speisegesetze und andere rituelle Gebote). Nach Joachim Jeremias war Jesu Verschärfung der Tora eine Reaktion auf die durch den Verdienstgedanken der jüdischen Kasuistik hervorgerufene Verharmlosung der Sünde. Dem stellt Jesus eine Radikalisierung des Gesetzes gegenüber: „Nicht erst Mord, sondern schon das ärgerliche Schimpfwort ist todeswürdig. Auch sonst urteilt Jesus immer wieder aufs schärfste über die Zungensünde, die den Zeitgenossen als Bagatelle galt ... Dieselbe Radikalisierung der Sünde gilt z. B. auf geschlechtlichem Gebiet. Auch die kleinste Verfehlung, der begehrrliche Blick auf die verheiratete Frau, ist Sünde, die den Täter dem Gericht Gottes ausliefert (Mt 5,28).“⁷⁹ Die Abrogation jüdischer Gesetze (außer dem Dekalog) durch Jesus war ein von Christen vielfach erhobener Anspruch, der aber von verschiedenen christlichen Gruppen unterschiedlich ausgelegt wurde. Die meisten europäischen Christen glaubten, Jesus habe zwar nicht die Zehn Gebote, wohl aber sämtliche jüdischen Gesetze (wie Speisegebote und Beschneidung) abgeschafft, während manche judenchristlichen Gruppen einige Gebote wie die Beschneidung und einige Speisegebote immer noch für gültig ansahen.⁸⁰

Auffällig im oben zitierten Text ist die Erwähnung des Heiligen Geistes, der sonst im Koran kaum eine Rolle spielt, aber aus der frühen Christenheit nicht wegzudenken ist. Die Verbindung *rūhu'l-quḍuṣi* (der Geist der Heiligkeit = heiliger Geist) ist dem Hebräisch-Kenner (*rūḥ haq-qodāš*) ebenso vertraut wie dem Syrisch-aramäisch Sprechenden (*rūḥā dquḍšā*). Ähnliches gilt hier für die Erwähnung der Frohbotschaft oder des Evangeliums (*bušra* – siehe dazu auch Vers 89). Das im Alten Testament (2Sam 18,20) erwähnte hebräische Wort *bəšōrā* (jüd.-aram. *bsōrtā*) wurde von der Septuaginta als εὐαγγέλιον (*evangelion* > syr. *ewangēlion*) ins Griechische übersetzt und bezeichnet im Neuen Testament sowohl die Verkündigung der christlichen Botschaft als auch den Inhalt dieser Botschaft. Zum einen wird Jesus als Verkündiger einer guten Botschaft (εὐαγγέλιον) dargestellt, zum andern als deren Gegenstand und Inhalt. Außerdem werden die vier Bücher Matthäus, Markus, Lukas und Johannes, die von Jesus als dem „verkündigten Verkündiger“ erzählen, als

79 Joachim Jeremias: *Neutestamentliche Theologie*, Erster Teil: *Die Verkündigung Jesu*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn: Gütersloh 1979, S. 148 f.

80 Vgl. dazu etwa das Kapitel „The Didascalia's Laws and the Qur'ān's Abrogation“ in: Holger Michael Zellentin: *The Qur'ān's Legal Culture. The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure*, Mohr Siebeck: Tübingen 2013, S. 55-76.

Evangelien bezeichnet.⁸¹ Das arabische Lehnwort *al-inġīl* (الانجيل) wird im Koran aber ausschließlich für *das* Evangeliumsbuch, d.h. für das „Buch Jesu“ verwendet, während die inhaltliche Bedeutung dieses griechischen Wortes (nämlich „Frohbotschaft“) im Koran wohl eher durch *bušra* transportiert wird. Im *christlichen* Kontext hingegen ist das griechische Lehnwort *ebanġili* bzw. *inġīl* sowohl für das Buch als auch im Sinne einer „frohen Botschaft“ im Gebrauch. Diese Wortkombinationen könnten nahelegen, dass wir es hier in Sure 16 wohl eher mit einem christlichen *Sitz im Leben* zu tun haben.

Abschließend kann man vielleicht noch sagen, dass der arabische Muhammad in dieser Sure erstaunlich farblos und entrückt (um nicht zu sagen: abwesend) bleibt, während es hier doch einige deutliche Anspielungen auf den Gesandten Jesus gibt.

10 Sure 29

Vielleicht eignet sich ja diese Sure für konkretere Hinweise auf die Autorenschaft. Die Sure *al-ʿAnkabūt* („die Spinne“) ist nach Vers 41 benannt, wo diejenigen, „die sich Helfer nehmen neben Allah“ (Nebengötter oder Heilige?),⁸² mit dem „Haus“ einer Spinne verglichen werden: Beide „Gebäude“ sind gleichermaßen fragil und brüchig. Doch das eigentliche Thema der Sure sind nicht die Spinne und ihr Netz, sondern die *Zeichen*, die Allāh den Völkern sandte, um sie auf den rechten Weg zu bringen. Welches sind diese Zeichen?

Sure 29 polemisiert gegen die, die vorgeben, an Allāh zu glauben, diesen Glauben aber nicht wirklich ernst meinen und diesem Glauben nicht die entsprechenden guten Taten folgen lassen. Um die Menschen auf den rechten Weg zu bringen, hat Gott ihnen immer wieder Boten gesandt:

*Wir haben Noah zu seinem Volk gesandt, und er weilte unter ihnen eintausend weniger 50 Jahre. Da ereilte sie die Sintflut, weil sie Missetäter waren. Aber Wir erretteten ihn und die Insassen der Arche; und **Wir machten sie zu einem Zeichen für alle Völker.** (Verse 14-15)*

Ein muslimischer Ausleger meint, die 950 Jahre seien „die Zeitspanne, in der sich Noahs Volk an seine Gebote hielt“.⁸³ Aber natürlich bezieht sich die Jahreszahl auf das Alter Noahs, das in der Bibel mit eben diesen 950 Jahren angegeben wird (Gen 9,29). Nimmt man den sehr alten Tora-Text zum Maßstab, so stimmt der Suren-Text damit nicht überein, weil er die Sintflut quasi ans Ende des Lebens Noahs setzt, während in der Genesis-Geschichte Noah bei der Flut 600 Jahre alt war und nach der Flut noch weitere 350 Jahre

81 Vgl. Gerhard Kittel (Hg.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer: Stuttgart 1933-1979, s.v. εὐαγγέλιον.

82 Es könnten die Götter (Götzen) der Heiden gemeint sein oder auch die Marien-, Apostel- und Märtyrerverehrung europäischer Christen, die ab dem 4. Jahrhundert in voller Blüte stand. Eusebios berichtet in seiner Kirchengeschichte von der Verehrung des Petrusgrabes in Rom.

83 Vgl.: *Der Heilige Qur-ān*, Verlag Der Islam: Frankfurt/M. 2009, Endnote 148, S. 644.

lebte. Der Korantext hat – hier wie anderswo – nur eine kursorische Kenntnis von der biblischen Noah-Geschichte. Er erinnert auch nicht daran, dass – gemäß der hebräischen Bibel – Gott nach der Sintflut den Regenbogen zum „Zeichen des Bundes“ zwischen Gott und „und allem Fleisch auf Erden“ machte (Gen 9,17) und versprach, die Erde nicht ein zweites Mal zu verfluchen (Gen 8,21). Hier, in Sure 29,15 hingegen, werden Noah selbst und die Überlebenden der Arche zu „einem Zeichen für alle Völker“ erklärt.

Ein weiteres Zeichen entsendet Gott den Zeitgenossen Abrahams, der hier mit den anschaulichen Worten zitiert wird:

Verehret Allāh und fürchtet Ihn. Das ist besser für euch, wenn ihr es wüsstet. Ihr verehret nur Götzen statt Allāh, und ihr ersinnt eine Lüge. Jene, die ihr statt Allāh verehrt, vermögen euch nicht zu versorgen ... Und wenn ihr mich der Lüge bezichtigt, so haben schon Geschlechter vor euch ihre Gesandten der Lüge bezichtigt. Der Gesandte hat nur die Botschaft auszurichten. (Verse 16-18)

Danach wird Lot zu seinen Leuten gesandt, die eine Schändlichkeit begangen hatten, sie zu warnen. Doch werden sie vernichtet, obwohl Abraham gegenüber den ihn besuchenden „Gesandten“ noch sehr eindringlich für sie eintrat. Während die Besucher Abrahams in Sure 51 (ganz im Einklang mit dem biblischen Bericht) mit Gott selbst identifiziert werden (siehe oben), werden seine Gäste hier in dieser Sure zu „Gesandten“ gemacht (Verse 31 und 33). (Noch einmal zur Erinnerung: in der Genesis ist einer der drei Gäste Gott-Jahweh selbst, die anderen beiden werden als „Engel“ bezeichnet: Für „Engel“ steht hier das hebr. *mal'ak* (bzw. griech. *angelos*), was „Gesandter, Bote“ bedeutet. Weder Abrahams noch Lots Interventionen fruchten etwas. Und außer Lot und die Seinen wurden alle seine Leute vernichtet – sogar Lots Frau, von der die Bibel zu berichten weiß, dass sie zur Salzsäure erstarrte, die man später noch sehen konnte. Hier in dieser Sure wird dies nur angedeutet (und als bekannt vorausgesetzt): „Und wir haben von ihr ein klares Zeichen zurückgelassen, damit die Leute es verstehen.“ Abraham und Lot sind selbst als Gesandte und als Zeichen Allāhs zu verstehen, aber hier kommt noch die zur Salzsäure erstarrte Frau Lots als weiteres Zeichen dazu (zumindest für den, der die biblische Geschichte kennt).

Als nächster wurde den Midianitern „ihr Bruder Šu'aib“ (Jethro⁸⁴) gesandt. „Doch sie erklärten ihn für einen Lügner. Da erfasste sie ein heftiges Erdbeben, und sie lagen in ihren Wohnungen hingestreckt auf dem Boden.“ (Vers 37) Die Völker der Ād und Tāmūd wurden ebenfalls heimgesucht. Dazu Korah, Pharao und Haman (Vers 39) – alles hochmütige Menschen, die vernichtet wurden, weil sie den Gesandten ihrer Zeit nicht folgten.

84 Šu'aib wird in der drusischen Tradition mit *Jitro* (Jethro), dem Schwiegervater Moses identifiziert, der von israelischen Drusen als Prophet verehrt wird (der Name شُعَيْب [Šu'aib] bedeutet „Der den rechten Weg weist“). In Hittin/Galiläa gibt es einen Schrein namens *Nabi Šu'aib* (=Prophet Jethro), den Drusen als sein Grab verehren. Eine weitere Grabesstätte Šu'aibs gibt es im Wadi Šu'aib. Vgl. Scott B. Noegel and Brannon M. Wheeler (Hg.): *Historical Dictionary of Prophets in Islam and Judaism*, Scarecrow Press: London 2002, S. 303; oder einschlägige Einträge bei Wikipedia.

Dies alles sind Zeichen und Gleichnisse, „die Wir für die Menschen aufstellen, doch nur die Wissenden verstehen sie.“ (Vers 43)

Auch die Schöpfung gilt als „ein Zeichen für die Gläubigen“ (Vers 44), ebenso das „Buch“, das herabgesandt wurde:

*Verlies, was dir von dem Buch offenbart wurde und verrichte das Gebet. Wahrlich, das Gebet hält von schändlichen und abscheulichen Dingen ab; und Gottes zu gedenken ist gewiss das Höchste. Und Gott weiß, was ihr tut. Und streitet nicht mit dem Volk des Buches...[sondern] spricht: „Wir glauben an das, was zu uns herabgesandt wurde und was zu euch herabgesandt wurde; und unser Gott und euer Gott ist Einer; und Ihm sind wir ergeben (muslimūn).“ Also haben wir dir das Buch herabgesandt ... Es sind aber nur die Ungläubigen, die Unsere **Zeichen** leugnen. Und nie zuvor hast du aus dem Buch gelesen (vorgetragen) und auch keines (ab)geschrieben mit deiner rechten Hand. Sonst hätten die Verleugner Grund zum zweifeln gehabt. Nein, es sind klare **Zeichen** in den Herzen derer, denen Verständnis gegeben ist. Nur die Frevler leugnen unsere **Zeichen**. Dennoch sprechen sie: „Warum hat der Herr auf ihn keine **Zeichen** [zur Bestätigung seiner Sendung] herabgesandt?“ Sprich: „Über die **Zeichen** verfügt allein Gott, und ich bin nur ein deutlicher Warner.“ Genügt es ihnen denn nicht, dass wir dir **das Buch** herabgesandt haben, das ihnen vorgelesen wird? Wahrlich, hier ist [der Erweis Unserer] Barmherzigkeit und Ermahnung für ein Volk, das glaubt. (Verse 45-51)*

Die Sure führt den Hörer (oder Leser) durch die (stark von der Tora geprägte) Geschichte und zeigt, wie Gott immer wieder Boten aussandte und Zeichen setzte, welche die Menschen vor Unheil warnen sollten. Wer diese Botschaften nicht annahm und die Zeichen Gottes nicht beachtete, lief geradewegs ins Verderben: Feuer und Schwefel, Erdbeben, Steinhagel usw. Die Zeichen kamen in Gestalt der Überlebenden bei Noah (Nūḥ), in Gestalt der Gesandten Abraham und Lot (Lūṭ), Mose, Šu‘aib usw., aber auch in Gestalt der versteinerten Salzsäure, Ruinen von ‘Ād und Ṭamūd; und schließlich wird auch das vom Himmel herabgesandte Buch zum Zeichen für Gottes Anspruch. Es ist der Eine Gott, der die Boten sendet, und er ist es auch, der die Zeichen setzt.

Die orthodoxe Koranauslegung hat in diesen Texten einen Bezug zu Muhammad gesehen, dem das Buch – der Koran – geoffenbart wurde. Dass Muhammad weder lesen noch schreiben konnte, wird nach dieser Auslegung zu einem weiteren Zeichen für die Echtheit des ihm anvertrauten Buches. Doch wird hier wirklich Muhammad angesprochen? Es gibt zwei Alternativen dazu:

Zum einen könnte der einzelne Gläubige gemeint sein: „Verlies, was dir von dem Buch offenbart wurde und verrichte das Gebet. Wahrlich, das Gebet hält von schändlichen und abscheulichen Dingen ab; und Gottes zu gedenken ist gewiss das Höchste. Und Gott weiß, was ihr tut.“ Der Nachsatz im Plural deutet auf die Gemeinde der muslimischen (gottergebenen) Gläubigen hin. Ebenso der nächste: „Streitet euch nicht mit dem Volk des Buches.“ Der unvermittelte Wechsel der Anrede von „du“ zu „ihr“ und zurück zum „du“

ist eine im Koran häufig anzutreffende alternierende Redeweise. Sie könnte ein Relikt aus einer Zeit sein, in der diese Texte ausschließlich oral überliefert wurden. Auch der Satz „Nie zuvor hast du aus dem Buch gelesen (vorgetragen) und auch keines (ab)geschrieben mit deiner rechten Hand“ könnte als Angeredete die einst analphabetischen arabischen Beduinen meinen, die ohne dieses Buch/diese Rezitation (ob rezitiert oder gelesen) keine Kenntnis vom Worte Gottes besäßen.

Wenn wir Sure 29 jedoch durch Sure 3 interpretieren lassen, so könnten wir es hier auch mit Jesus von Nazareth zu tun haben, der in Sure 3 ja häufig als „Gesandter“ bezeichnet wird und auf den sich Sure 3 eindeutig bezieht. Wenn hier davon die Rede ist, dass die Frevler (unter dem „Volk des Buches“) einerseits die Zeichen missachteten, aber gleichzeitig Zeichen forderten, so erinnert das doch wieder stark an den Nazarener, von dem es im NT heißt: „Da hoben an etliche unter den Schriftgelehrten und Pharisäern und sprachen: Meister, wir wollten gerne ein Zeichen von dir sehen.“ (Mt 12, 38) Oder: „Was tust du denn für ein Zeichen, auf dass wir sehen und glauben dir? Was wirkst du?“ (Joh 6,30; vgl. Mt 16,1; Mark 8,11; Luk 11,16). „Und er seufzte in seinem Geist und sprach: Was sucht doch dies Geschlecht ein Zeichen? Wahrlich: Es wird diesem Geschlecht kein Zeichen gegeben werden.“ (Mark 8,12)⁸⁵ Das Volk sollte kein Zeichen verlangen, sondern auf den Gesandten, den Boten Gottes und seine mahnenden Worte hören. Da hier nur von zwei herabgesandten Schriften die Rede ist („das, was zu uns herabgesandt wurde und was zu euch herabgesandt wurde“ Vers 46), könnte es sich bei den beiden Büchern auch um die Tora der Juden und das Evangelium der Christen handeln.

Die Passage könnte auch – als vierte Alternative – so interpretiert werden, dass sich alle drei vorgenannten Deutungen derart überlagern, dass sie quasi miteinander verschmolzen sind und eins wurden. Dies setzt freilich ein hermeneutisches Vorverständnis voraus, das es erlaubt, in diesem Text keine vom Himmel gefallene beziehungsweise vom Engel Gabriel vermittelte Passage zu sehen, sondern einen über mehrere Generationen tradierten, gewachsenen und gewandelten Text.

85 Spätere Lesarten dieser Perikope fügen hinzu, dass dem Geschlecht kein Zeichen gegeben werden soll „denn das Zeichen des Jona“. Eine sorgfältige Analyse ergibt, dass dieses „Zeichen des Jona“ der Prophet Jona selbst beziehungsweise die Predigt ist, die er den Leuten von Ninive predigte und aufgrund der sie sich von ihrem bösen Lebenswandel abwandten. Von den fünf Parallelstellen dieser Geschichte in den vier Evangelien deutet nur eine das Zeichen des Jona im Sinne der drei Tage, die der Gekreuzigte angeblich im Schoß der Erde verbrachte, bevor er erhöht wurde: „Denn gleichwie Jona drei Tage und drei Nächte in des Fisches Bauch war, so wird des Menschen Sohn (Jesus) drei Tage und drei Nächte im Schoß der Erde sein.“ (Mt 12,40) Diese Deutung muss als eine späte und sicherlich unrichtige Interpretation angesehen werden, denn die Analyse der Parallelstellen ergibt eindeutig, dass Jesus den Ruf nach einem Zeichen einfach nur verweigern wollte. Die Menschen sollten ihm und seinem Wort glauben.

11 Sure 39

Die Sure redet den Gesandten an: „Sprich: ‚Mir ward geheißen, Allāh zu dienen, in lauterem Gehorsam gegen Ihn. Und mir ward geheißen, der erste der Gottergebenen (*al-muslimīna*) zu sein.“ Hier wird zweifellos der Gesandte selbst angesprochen und als Diener Gottes, als erster Muslim, als Gottergebener, bezeichnet. Zuvor (Verse 3-4) war gegen die polemisiert worden, die „Beschützer“ Gottes brauchen, die sie angeblich Gott näher bringen sollen. Gott habe es nicht nötig gehabt, sich einen Sohn zu nehmen (eine Anspielung auf die „Gottessohnschaft“ Jesu?). Der Gesandte sei nur ein Diener, ein sich Unterwerfender. Später heißt es: „Haben sie Fürsprecher angenommen statt Allāh? (Vers 43)... Alle Fürsprache ist Allāhs.“ (Vers 44) Jesus war von der altkirchlichen Christenheit bekanntlich als Fürsprecher verehrt worden (siehe 1Joh 2,1). Und gegen Ende der Sure lesen wir: „Wenn du Allāh Nebengötter zur Seite stellst, so wird sich dein Werk sicherlich als eitel erweisen... Nein, nur Allah allein sollst du dienen und Ihm dankbar sein.“ (Vers 65-66) Es scheint, als würde hier weniger gegen die Göttinnen al-Lāt, al-‘Uzzā und Manāt oder andere altnordarabische Gottheiten als gegen die überhöhte Rolle Jesu als angeblicher „Gottessohn“ polemisiert.

Ab Vers 23 lesen wir auch in dieser Sure einige Aussagen über das Buch: „Gott hat die schönste Botschaft (*ḥadīṭ*), ein Buch, herabgesandt, ein im Einklang (mit früheren Schriften?) stehendes [Buch] ... Wir haben den Menschen in diesem Koran allerlei Beispiele angeführt, damit sie sich mahnen lassen. Ein arabischer Koran ist er, ohne Unebenheit, auf dass sie gottesfürchtig sein mögen.“ (Verse 27-28) Schließlich haben wir am Ende der Sure eine längere Botschaft vom Ende der Welt:

*Am Tage der Auferstehung wird die ganze Erde in seinem Griff sein, desgleichen die Himmel, als halte er sie in seiner Rechten ... Und in die Posaune wird gestoßen, und alle, die in den Himmeln sind, und alle, die auf Erden sind, werden tot niederfallen, mit Ausnahme derer, die Gott [am Leben lassen] will. Und dann wird ein zweites Mal [die Posaune] geblasen, und siehe, sie [die Gläubigen] werden wartend stehen. Und die Erde wird leuchten im Lichte ihres Herrn, und das Buch [des Lebens, in dem die guten und bösen Taten geschrieben stehen.] wird vorgelegt, und die Propheten und die Zeugen werden herbeigebracht; und es wird zwischen ihnen gerichtet werden nach Gerechtigkeit, und kein Unrecht sollen sie erleiden. Und jedem wird voll vergolten werden, was er getan hat, denn Gott weiß am besten, was sie tun. Und die Ungläubigen werden in Scharen zur Hölle getrieben werden ... Es wird gesprochen werden: „Geht denn ein in die Pforten der Hölle, darin zu bleiben! Und übel ist die Wohnstatt der Hoffärtigen.“ Und jene, die ihren Herrn fürchteten, werden in Scharen in den Himmel geführt werden, bis dass, wenn sie ihn erreichen, und seine Pforten sich öffnen, und seine Wächter zu ihnen sprechen: „Friede sei auf euch! Seit glücklich und geht hinein, dort ewig zu bleiben.“ ... Und du wirst die Engel sich scharen sehen um den Thron, indem sie ihrem Herrn lobpreisen. Und es wird zwischen ihnen gerichtet werden in Gerechtigkeit. Und man wird sagen: „Lob sei Allāh, dem Herrn der Welten.“ (*al-‘ālamūn*) (Sure 39,67-75)*

Hier klingen unüberhörbar Worte aus dem Neuen Testament an. Um nur einige Zitate auszuwählen:

Dann wird er sitzen auf dem Thron seiner Herrlichkeit, und werden vor ihm alle Völker versammelt werden. Und er wird sie voneinander scheiden ... Da wird der König sagen zu denen zu seiner Rechten: Kommt her, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbet das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt! ... Dann wird er auch sagen zu denen zur Linken: Gehet hin von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln ... Und sie werden in die ewige Pein gehen, aber die Gerechten in das ewige Leben. (Mt 25,31-46)

Und ich sah einen großen, weißen Thron und den, der darauf saß; und vor seinem Angesicht floh die Erde und der Himmel, und ihnen war keine Stätte gefunden. Und ich sah die Toten, beide, groß und klein, stehen vor dem Thron, und Bücher wurden aufgetan. Und ein andres Buch ward aufgetan, welches ist das Buch des Lebens. Und die Toten wurden gerichtet nach dem, was geschrieben steht in den Büchern, nach ihren Werken ... Und so jemand nicht gefunden ward geschrieben in dem Buch des Lebens, der ward geworfen in den feurigen Pfuhl. (Offb 20,11-15)

... und es war wie eine Stimme einer großen Schar und wie eine Stimme großer Wasser und wie eine Stimme starker Donner, die sprachen: Halleluja! Denn der Herr, unser Gott, der Allmächtige, hat das Reich eingenommen. Lasset uns freuen und fröhlich sein und ihm die Ehre geben ... (Offb 19,6-7)

Ich habe diese Zitate hier gegenübergestellt, um zu dokumentieren, was der Koran über sich selbst sagt: dass er nämlich „im Einklang“ steht mit den Schriften vor ihm. Nicht nur den Juden und den Christen wurden die herrlichen Botschaften zuteil, sondern auch den Arabern – dank des auch ihnen von Gott herabgesandten Buches ihres Gesandten. Die den Juden und Christen herabgesandten Offenbarungen Allahs entsprechen nunmehr den den Arabern vermittelten Offenbarungen Allahs. Doch die Frage ist: Würde es nicht dem Inhalt besser entsprechen, wenn mit dem Gesandten, von dem in dieser christlich geprägten Sure die Rede ist, nicht Muhammad gemeint ist, sondern Christus, der „Erstgeborene der Gläubigen“? Dann wäre auch diese Sure kein Beleg für die Autorenschaft Muhammads.

12 Sure 41

Diese Sure ist für die Frage nach der Autorenschaft des Korans deshalb von Bedeutung, weil sie viel vom offenbarten Buch und vom Koran spricht.

Die Sure beginnt mit dem geheimen Siglum *ḥm* (חַם),⁸⁶ das insgesamt sieben Suren einleitet (Suren 40, 41, 42, 43, 44, 45 und 46). Nach der syrischen Lösung könnte das Siglum für syr.-aram. *ḥayy(h)ū Māryā* stehen, was arab. *ḥayy(un) huwa r-Rabb* hieße und „lebendig ist der Herr“ oder „so wahr Gott lebt“ bedeuten würde, eine im Alten Testament gebäuchliche Formel (אֱלֹהֵיךָ חַי־יְהוָה). Die sieben Suren, die mit diesem Siglum beginnen, werden allesamt mit einer weiteren Offenbarungsformel eingeleitet. Hier lautet sie: „Eine Offenbarung von dem Gnädigen, dem Barmherzigen.“ Man könnte den nächsten Satz auch noch zur Formel hinzurechnen; zumindest passt er inhaltlich dazu: „Ein Buch, dessen Verse als Koran in arabischer Sprache deutlich gemacht wurden für Menschen, die sich um Wissen bemühen, als Bringer froher Botschaft und als Warner.“ Ähnliche Offenbarungsformeln wären:

Die Offenbarung des Buches ist von Allāh, dem Allmächtigen, dem Allweisen. Wahrlich, Wir haben dir das Buch mit der Wahrheit hinabgesandt; so diene denn Allāh, in lauterem Gehorsam gegen Ihn. (Sure 39,1-2)

Die Offenbarung des Buches ist von Allāh, dem Allmächtigen, dem Allwissenden, dem Vergeber der Sünde und Empfänger der Reue, dem Strengen in der Bestrafung, dem Besitzer der Gnadenfülle. Es gibt keinen Gott außer Ihm. Zu Ihm kehren am Ende alle zurück. (Sure 40,2-3)

Also hat Allāh, der Allmächtige, der Allweise, dir und denen, die vor dir waren, offenbart. (Sure 42,3)

Bei dem deutlichen Buch. Wir haben es zu einem Koran (zu einer Lesung) gemacht, auf dass ihr verstehen möget. (Sure 43,2-3)

Bei dem deutlichen Buch. Wahrlich, Wir offenbarten es in einer gesegneten Nacht. (Sure 44,2-3)

Die Offenbarung des Buches ist von Allāh, dem Allmächtigen, dem Allweisen. (Sure 45,2 und 46,2)

Formeln wie die hier aufgeführten könnten einen längeren Überlieferungsprozess signalisieren, während dem sie gewachsen sind und geformt wurden, und oft entstammen sie auch einem liturgischen Gebrauch, der als *Sitz im Leben* dieser Formeln in Frage kommt. Weitere Hinweise auf das „Buch“ finden wir in den Versen 41-45:

86 Nach einer Auslegung soll die Formel im Zusammenhang mit der syrisch-aramäischen Formel „Lebendig ist der Herr“ stehen, die wiederum auf die alttestamentliche Formel „So wahr Jahweh lebt“ zurückzuführen sei. Siehe: <http://www.inarah.de/cms/die-geheimnisvollen-buchstaben-im-koran-2-teil.html> (Stand Sept. 2011)

Diejenigen, die nicht an die Ermahnung glauben, wenn sie zu ihnen kommt (werden bestraft). Und wahrlich, es ist ein ehrwürdiges Buch, an das weder von vorne noch von hinten etwas Falsches herankommen kann. Es ist eine Offenbarung von einem Allweisen, Lobenswerten. Nichts anderes wird dir gesagt, als was schon den Gesandten vor dir gesagt wurde. Dein Herr ist voller Vergebung, verhängt aber auch schmerzvolle Strafen. Hätten Wir ihnen einen fremdsprachigen (nicht-arabischen) Koran (Rezitation) gegeben, so hätten sie gesagt: „Warum sind Seine Verse nicht verständlich? Was soll ein fremdsprachiges Buch für einen Araber?“ Sprich: „Er soll für die Gläubigen Rechtleitung und Heilung sein.“ Doch diejenigen, die nicht glauben, sind mit Taubheit und Blindheit geschlagen. Es ist, als rufe man ihnen etwas aus großer Entfernung zu. Wir gaben auch Moses das Buch, doch stritten sie darüber.

Wir haben im letzten Satz wieder die Aussage, dass „das Buch“ auch Mose gegeben wurde. Zwar gilt Mose im Alten Testament als der Empfänger der Gesetze Jahwes, also der Zehn Gebote ebenso wie der übrigen sozialen und priesterlichen Gesetzgebung, er war aber weder der Empfänger des Alten Testaments noch der sogenannten „Fünf Bücher Moses“. Die Aussage, Mose habe das Buch (gemeint: die Tora) empfangen, ist darum ebenso metaphorisch zu verstehen wie die oftmals vorgetragene Äußerung, Jesus sei der Empfänger des Evangeliums gewesen. Diese eher symbolische Redeweise würde es nahelegen, dass auch die Rede vom „Gesandten“ als dem Empfänger des arabischen Korans hyperbolisch zu verstehen sein könnte. Die Idee, die hier zugrunde liegt, ist die, dass das „Buch“ – oder besser: die Offenbarung –, welche(s) den Arabern nun zuteil wird, in gleicher Weise zuvor den Juden und den Christen zuteil wurde. Diese Offenbarungen widersprechen sich nicht, sondern sind – sofern sie nicht verfälscht wurden – miteinander identisch.

Im obigen Zitat ist offenbar nur von *einem* Buch die Rede und davon, dass den Arabern „nichts anderes“ gesagt wird, „als was schon den Gesandten vor dir gesagt wurde“ (Vers 43), aber dass den arabisch sprechenden Hörern und Lesern kein Buch auf Hebräisch, Aramäisch oder Griechisch zugemutet, sondern ein arabisches Rezitationsbuch geschenkt wurde, damit sie die alten Botschaften der früheren Gesandten nunmehr in ihrer eigenen Sprache verstehen und rezitieren können.

Und noch eines ist hier zu konstatieren: Dass von einem Buch die Rede ist, das den Arabern gegeben wurde, legt nahe, dass es dieses „Buch“ zum Zeitpunkt dieser Äußerungen bereits gab – offensichtlich nicht in seiner jetzigen Koran-Form, aber doch in einer Form, die den Begriff „Buch“ oder „Schrift“ (*kitāb*) rechtfertigte – andernfalls würde man sich nicht darüber äußern, warum einige dieses Buch annehmen, während andere es ablehnen. Es war also offensichtlich so, dass ein „ehrwürdiges Buch“ schon in Gebrauch war (also ein Buch, aus dem rezitiert wurde), aber noch ohne jene Passagen wie diese, die von der Rezeption dieses Buches sprechen.

13 Sure 43

In dieser Sure ist gleich zu Beginn noch einmal von der *umm al-kitāb* die Rede, von der Mutter aller Bücher:

Bei dem deutlichen Buch. Wir haben es zu einem Koran (einer Lesung) in arabischer (vielleicht auch: klarer, verständlicher) Sprache gemacht, auf das ihr verstehen möget. Wahrlich, er ist bei uns in der Urschrift (umm al-kitāb), erhaben und weise. (Vers 2-4)

Was hier mit *umm al-kitāb* („Urschrift“ oder „Originaltext“) gemeint ist, wird wohl nicht eindeutig zu klären sein. Die orthodoxe Tradition denkt sogleich an die im Himmel vorliegende Urschrift des Korans. Ein aufgeklärter Islam müsste dieser Deutung eher skeptisch gegenüber stehen. Weil hier betont wird, dass das Buch in Arabisch verfügbar gemacht wurde, könnte man hier auch an ein Original in einer der anderen verbreiteten Sprachen denken (etwa Aramäisch oder Griechisch). Letztlich klären lässt sich das kaum. Gemeint ist auf jeden Fall, dass es sich bei diesem hier kommentierten arabischen Lesebuch um ein wortgetreues, inhaltsgetreues Buch handelt, das sich in Übereinstimmung mit dem Originaltext befindet. Wiederum gilt: Es handelt sich um ein und dieselbe Offenbarung, die nun in einer den Arabern verständlichen Sprache vermittelt wird.

In Vers 21 finden wir dann noch einen sehr wichtigen Hinweis zum Verhältnis der Offenbarung zur Tradition:

Haben wir ihnen [den Arabern] ein Buch gegeben vor diesem, an dem sie festhalten? Nein, sie sprechen: „Wir fanden unsere Väter auf einem Weg und wir lassen uns durch ihre Fußstapfen leiten.“ (Vers 22; vgl. auch Vers 23)

Hier wird nach der Verbindlichkeit dessen gefragt, was das Leben der Araber bestimmt. Hatten sie etwa ein früheres Buch als diesen Koran, an das sie sich zuvor hielten? Nein, vielmehr war es die Überlieferung der Väter, das alte Brauchtum, die alte Tradition (die *sunna* also), an der sich das arabische Volk von alters her orientierte. Doch dieser Tradition wird nun das Buch des Gesandten entgegengestellt:

„Wenn ich euch aber nun eine bessere Rechtleitung bringe als was eure Väter euch lehrten?“ Doch sprechen sie: „Wir leugnen das, womit ihr gesandt seid.“ (Vers 24)

Hier wird die Spannung deutlich zwischen dem religiösen Buch des Gesandten, das (oder der) als verbindlich und vorbildlich angesehen wird, und der alten Überlieferung der Väter, die bis dahin obligatorisch war(en). Um zu bekräftigen, dass es nun nicht länger auf die Überlieferung der Väter, sondern auf die Beachtung des Buchs und des Gesandten ankommt, bedient sich der Text einer Analogie:

Einst sagte Abraham zu seinem Vater und zu seinem Volk: „Ich sage mich los von dem, was ihr anbetet (und halte mich) an Den, der mich erschuf; er wird mich recht leiten.“ (Verse 26-27)

Hier könnte durchaus eine Polemik gegen den Götzenkult zu erkennen sein. Denn nicht nur zu Abrahams Zeiten gab es Götzendienst, auch in Arabien galt es, mit der Tradition der Väter auch den Götterkult zu überwinden und durch den Glauben an das Buch und seinen Gesandten zu ersetzen.

Anmerkung: Obwohl hier in gewisser Weise die Überwindung des Traditionalismus und der *Sunna* (zumindest desjenigen Teils, der mit dem Götzendienst verbunden wurde) gepredigt wird, hat sich doch – wie man anhand der späteren Rolle der Hadith-Überlieferungen und der daraus hervorgehenden Rechtslehre feststellen kann – die Tradition durch die Hintertür wieder hereingeschlichen, weil man viele alte Stammestraditionen dadurch perpetuierte, dass man sie als die *Sunna des Propheten* deklarierte und kolportierte (darauf wird noch einmal zurückzukommen sein).

14 Sure 46

Auch die Sure *Al-Aḥqāf* (die Sanddünen) enthält einige Erwähnungen des Buches. „Bringt mir ein Buch herbei, das vor diesem da war ...“ (Vers 4) Es wird insinuiert, dass es ein solches Buch nicht gibt. Diese Aussage ist wohl so zu verstehen, dass dieses Lesungsbuch das allererste *arabische* Buch war – was durchaus als historisch anzuerkennen wäre, denn wir wissen um kein anderes nennenswertes arabisches Schriftstück *vor* dem Koran, das den Begriff „Buch“ oder „*Qurʾān*“ rechtfertigen würde – es sei denn, wir gehen davon aus, dass es vor der Zusammenstellung schon einzelne Suren gab (mündlich oder schriftlich tradiert) gab, die als „Schriften“ (*kitāb*) oder als „Lesungen“ (*qurʾān*) in Umlauf waren. In Vers 12 heißt es dann – beinahe hört es sich wie ein Widerspruch an, – dass vor diesem Buch bereits das Buch Moses Richtschnur und Barmherzigkeit geboten habe, „und dies hier ist ein Buch der Bestätigung in arabischer Sprache, die zu warnen, die freveln, und eine *frohe Botschaft* (*buṣṣā*) denen, die Gutes tun – die da sprechen: ‚Unser Herr ist Allah‘, und danach fest bleiben.“ Die Unterstellung, dass es vor diesem (arabischen) Buch kein anderes Buch gegeben habe, könnte aber auch bedeuten, dass das arabische Buch als identisch anzusehen ist mit dem Buch, das zuvor als *Tora* dem Mose gegeben wurde. Ein älteres und besseres gebe es nicht.

Auf Mose wird später noch einmal rekurriert, als von einer Schar *Dschinn* die Rede ist, die den Koran hören durften (Vers 29) und anschließend zu ihrem Volk zurückkehren, um sie zum Glauben aufzurufen. Die *Dschinn* werden von muslimischen Auslegern als unsichtbare Geister verstanden, die von Engeln und Menschen zu unterscheiden sind.⁸⁷ Die Übersetzung von Masroor Ahmad versteht sie hier jedoch als eine Gruppe von Juden,

87 Siehe dazu die Kommentare Sure 46,29 unter: www.umma.info.

die heimlich (also unsichtbar) den Gesandten aufgesucht hätten.⁸⁸ Hätten wir es hier mit Geistern himmlischer Sphären zu tun (siehe dazu Sure 72), so würde dies die Auffassung bestätigen, der Koran sei bereits im Himmel vorhanden gewesen – eine Vorstellung, die ebenso imaginär sein dürfte wie die Existenz solcher Geister. Wie dem auch sei, wichtig ist hier, was die Dschinn ihren Leuten sagen: „O unser Volk, wir haben ein Buch gehört, das nach Mose herabgesandt wurde und das bestätigt, was schon vor ihm da war. Es leitet zur Wahrheit und zum geraden Weg ...“ (Vers 30).

Hier fällt auf: Das einzige (von Gott herabgesandte) Buch, dass es *vor* dem (arabischen) *Qurʾān* gab, war das Buch Moses. Weder hier noch in den zuletzt behandelten Suren ist vom *Evangelium* als einem zweiten Vorläufer die Rede – oder vom Gesandten Jesus. Es wird hier vielmehr nur ein einziger Vorläufer des Korans erwähnt: eben das Buch Moses. Und auch dies scheint klar: Der Koran ist nicht etwas gänzlich Neues, sondern bestätigt nur, was Mose zuvor übermittelt wurde. Das auffällige Schweigen zu Jesus und seinem Evangelium gibt allerdings Anlass, darüber zu spekulieren, ob es sich bei diesem koranischen Rezitationsbuch womöglich um die jesuanische Frohbotschaft handelt, zumal in Vers 12 ausdrücklich von der *bušra*, also der Frohbotschaft (= griech. *evangelion* = Evangelium⁸⁹) die Rede ist. Wieso – so muss man fragen – wird so großer Wert auf die Übereinstimmung des arabischen Buches mit dem Buch Moses gelegt, während von einer Übereinstimmung mit dem Evangelium Jesu an dieser Stelle nirgends die Rede ist? Haben wir es bei dem arabischen Buch etwa mit dem Evangelium selbst (oder genauer: mit der arabischen Entsprechung/Übertragung des Evangeliums) zu tun? Und haben wir es bei dem in den Versen 31-32 erwähnten „Rufer“ (*dāʿin*) womöglich wiederum mit Jesus zu tun – wie dies schon in Sure 3 der Fall zu sein schien?

15 Weitere Hinweise

Es gibt noch weitere selbstbezügliche Hinweise des Korans auf das Buch. Ich möchte sie nur noch kurz ansprechen: In Sure 80,11-17 heißt es:

Nein! Wahrlich, dies ist eine Ermahnung – möge darauf achthaben, wer will – auf Blättern, in Ehren gehalten, erhaben, rein, in den Händen von Schreibern (safaratin), edlen, tugendhaften.

Es ist nicht ganz klar, was mit dem Ausdruck *safara^{tin}* (gen. pl. zum sg. *sāfir*) gemeint ist, vermutlich „Schreiber“ oder evtl. auch „Schriftgelehrter“.⁹⁰ Befinden sich die Blätter

88 Hadhrat Mirza Masroor Ahmad (Übers): *Koran*, Verlag Der Islam: Frankfurt/Main 2009, Fußnote 193, S. 646.

89 Das hebräische Wort *beschra* in 2Sam 18,20 wurde von der Septuaginta (LXX) als *evangelion* übersetzt.

90 Vgl. hebr. *sfr*, aram. *sifra* für „Buch“ bzw. aram. *safer* für „Schreiber“. Siehe: Arthur Jefferey: *The foreign vocabulary of the Qurʾan*, Oriental Institute: Baroda 1938, s.v. *safara*, S. 171.

in ihren Händen? Oder kommen sie *aus* ihren Händen? Und was sind das überhaupt für Blätter (*suhufⁿ*), auf denen diese Ermahnungen geschrieben sind? Papierne Blätter oder Baumblätter? Erinnert dieser Text an die ersten Gehversuche, arabische Texte zu verschriftlichen? Oder geht es nur um allgemeine heilige Texte (in Sure 53,36 bezieht sich *suhuf* auf die „Blätter Moses“)? Im nächsten Text (Sure 85,21-22) sind die Lesungen (der Koran) nicht auf Blättern geschrieben, sondern auf Tafeln:

Nein, es ist der hochehrhabene Koran (oder: die würdige Lesung), auf einer wohlverwahrten Tafel.

Orthodoxe Ausleger sehen in dieser Tafel (*lauḥ*) die himmlische Originalsteinplatte, auf welcher angeblich der Ur-Koran aufgeschrieben ist. Eine *lauḥ* kann sowohl eine steinerne als auch eine hölzerne Platte bedeuten.⁹¹ Andere sehen darin lediglich einen symbolischen Hinweis auf die Dauerhaftigkeit und Zuverlässigkeit des Korans. Man könnte dahinter auch eine Anspielung auf die Art der Aufzeichnungen sehen: Manche Texte wurden nicht auf Blättern, sondern auf Tontafeln oder Holztäfelchen geschrieben.

Sure 55 fängt mit einer feierlichen Erklärung an, deren deutsche Übersetzung die eindruckliche Reimprosa nicht wirklich wiedergeben kann: „Der Barmherzige, er lehrte den Koran, er schuf den Menschen, lehrte ihn die klare Rede (*bayān*).“ (55,1-4) Angelika Neuwirth ist der Meinung, dass der hier erwähnte Koran weder den späteren Textkorpus noch die Praxis der Rezitation meinen kann.⁹² Sie sieht hier in den Anfangsversen dieser Sure einen Schöpfungsprolog nach Art von Johannes 1,1-5 und damit eine Anspielung auf die hellenistisch-jüdische Logos-Theologie. Im Johannes-Prolog heißt es bekanntlich: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dasselbe war im Anfang bei Gott. Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist. In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. Und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat's nicht ergriffen.“ Wird im Johannesprolog die *Menschwerdung* des Gotteswortes (*logos*) in Christus angezeigt, so haben wir es nach Neuwirth in dieser Sure mit der *Koranwerdung* des Gotteswortes zu tun. Der Koran ist Gottes Weise, den Menschen das Verstehen zu lehren. „Logos ist also einerseits als *qur'ān* hypostasiert, als maßgebliche Kraft, die gottmenschliche Kommunikation herstellt, zum anderen ist Logos repräsentiert durch die den Menschen von Gott geschenkte Verständnisfähigkeit, *bayān*, durch die die Welt verstehbar wird.“⁹³ Neuwirth spricht von *Inlibration*⁹⁴ als der Verkörperung des (himmlischen) Wortes Gottes, bei dem es aber nach Neuwirth weniger um das Buch an sich geht als um eine „sinnlich wahr-

91 Jefferey: *The foreign vocabulary of the Qur'an*, a. a. O., s.v. *lauḥ*, S. 253 f.

92 Neuwirth: *Der Koran als Text*, a. a. O., S. 160-168.

93 Ebd., S. 162.

94 In Anlehnung an Harry A. Wolfson: *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press: Cambridge, MA 1976, S. 244 f.

nehmbare akustisch-sprachliche Manifestation“.⁹⁵ Ob sich in dieser Sure tatsächlich ein Bezug zur Logostheologie verbirgt, vermag ich nicht mit Sicherheit zu bestätigen, aber mir leuchtet ein, dass sich aus Vorstellungen des präexistenten Wortes – ähnlich wie beim *logos* – eine spätere Diskussion um die *Erschaffenheit* oder *Ewigkeit* des himmlischen Korans ergeben konnte.

16 Zwischenergebnis

Welche Folgerungen sind nun aus der Betrachtung und Analyse der hier diskutierten Korantexte zu ziehen?

Zum einen spricht der Koran offenbar immer wieder über sich selbst, was für ein Buch höchst ungewöhnlich ist. Diese Selbstbezüglichkeit, auf die später noch näher einzugehen sein wird, setzt voraus, dass es bereits zum Zeitpunkt des Schreibens dieser autoreferentiellen Texte „Schriftstücke“ (mit pl. *kutub* können ja „Bücher“ oder „Schriftstücke“ gemeint sein) oder „Lesungen“ (*qurʿān*) gab, die aber nicht identisch sein konnten mit dem fertigen Koran, wie wir ihn jetzt vorfinden. Denn wenn im Koran etwa von der Zustimmung der Gläubigen oder der Ablehnung der Ungläubigen in Bezug auf den Koran gesprochen werden kann, so werden wir dies wohl nur als Erfahrungsrückblicke, nicht als Vorahnungen zu deuten haben. Die Rezeption eines Buches wird man heutzutage allenfalls im Vorwort einer zweiten oder dritten Auflage kommentieren, nicht aber durch das ganze Buch hindurch, es sei denn, dass wir von bereits zuvor in Umlauf sich befindlichen Buchteilen ausgehen.⁹⁶

Dass es einen solchen vorläufigen Koran (oder genauer: derartige Rezitationstexte) tatsächlich gegeben haben muss, widerspricht auch keineswegs der traditionellen Entstehungsgeschichte, nach der Muhammad diverse Korantexte über einen Zeitraum von 23 Jahren offenbart worden sein sollen und somit „Rezitationen“ aller Art bereits existiert haben könnten, bevor der Koran endgültig zusammengestellt und schriftlich fixiert wurde. Somit dokumentieren sogar die diversen Überlieferungsgeschichten von der Koranentstehung die sukzessive Entstehung eines „Rezitiertextes“.

Die entscheidende Frage ist hier aber gewesen, ob nicht nur die traditionellen Überlieferungsgeschichten (von deren historischer Authentizität wir aufgrund bisheriger Untersuchungen nicht überzeugt sein können) von der Autorenschaft Muhammads Zeugnis ablegen, sondern auch der Koran selbst. Die Antwort, die ich dazu aus der Betrachtung jener Korantexte, die sich mit dem Koran und seiner Entstehung beschäftigen, gewonnen habe, ist eine differenzierte:

Der Koran spricht an zahlreichen Stellen vom „Buch“ oder von der „Schrift“ oder von einem „Schriftstück“ (*kitab* meint all dieses), an manchen Stellen auch vom *qurʿān*, also von einem Rezitationstext. Dieser Koran, dieser Text ist ein auf den *Gesandten* herabge-

95 Neuwirth: *Der Koran als Text*, a. a. O., S. 167.

96 Es gibt in Jes 6 allerdings das Phänomen, dass zum Zeitpunkt der Offenbarung an den Propheten das Unverständnis und die Verstocktheit des Volkes von Gott bereits vorausgesehen bzw. vorausgesetzt wird. Vgl. Jes 6,9-10.

sandtes Buch. Und: es ist ein *arabisches* Buch. Vom *Gesandten* ist an zahlreichen Stellen des Korans die Rede, meist in der dritten Person, oft in der zweiten Person. Der *Gesandte* ist Empfänger göttlicher Botschaften für seine Zeit und sein Volk. Die Botschaften, die er durch Eingebungen oder Offenbarungen empfängt, stehen grundsätzlich im Einklang mit dem, was vor ihm schon anderen *Gesandten* vermittelt wurde, auch wenn die neuen Offenbarungen dieses Gesandten spezielle Botschaften enthalten mögen, die zuvor so noch nicht vermittelt worden waren.

Bei den Gesandten vor ihm ist insbesondere von Mose die Rede, von dem der Koran sagt, dass Gott ein Buch, die *Tora*, auf ihn herabsandte. Von den jüdischen Prophetenbüchern und der Weisheitsliteratur der nach-exilischen Juden scheint der Koran keine Kenntnis zu besitzen, es sei denn, er verwendet die *Tora* stellvertretend für den gesamten *Tanach* (die hebräische Bibel, das Alte Testament). Ähnliches gilt für das Evangelium Jesu, das ja nur einen Teil des Neuen Testaments ausmacht. Der Koran scheint keine Kenntnis von den übrigen Büchern zu haben, die den Rest des Neuen Testaments ausmachen und für Christen allüberall als zur Heiligen Schrift zugehörig gelten. Dass diese Bücher (die meisten davon Paulus-Briefe) vom Koran übersehen oder ignoriert werden,⁹⁷ wird wohl daran liegen, dass östliche Christen – vor allem die in der Tradition des Judentums stehenden Gruppen – sich lange Zeit vor allem auf die Evangelien (oder „*das Evangelium*“) als Grundlage ihres Glaubens beriefen, während die Briefe des Paulus noch längere Zeit für ketzerisch gehalten wurden, weil der Heidenapostel die jüdischen Gesetzesvorschriften (wie die Beschneidung, die Speisegesetze und vielleicht auch das Bilderverbot) für entbehrlich hielt, während viele vom Judentum beeinflussten nahöstlichen Christen sich noch stark an die jüdischen Gesetze gebunden wussten und Paulus ablehnten.⁹⁸

Dass im Koran immer nur von *einem* Evangelium als dem Buch Jesu die Rede ist (womit übrigens nie die „frohe Botschaft“ gemeint ist, obwohl das ja die ursprüngliche Bedeutung dieses griechischen Lehnwortes ist) und nicht von vier Evangelienbüchern, die es ja gibt (Mt, Mk, Lk und Joh), liegt offenbar daran, dass lange Zeit auch die östlichen Christen meist von *einem* Evangelium sprachen, womit sie entweder eine frühe Version des Matthäus-Evangeliums meinten oder die Evangeliumsharmonie (*Diatessaron*) des Tatian, die ebenfalls weite Verbreitung gefunden hatte, bevor Theodoret, Bischof von Kyrrhos, im Jahr 423 die letzten Kopien des Diatessarons vernichtete und endgültig durch die vier Evangelien ersetzte. Die Rede von *dem* Evangelium dürfte sich aber auch noch nach der Einführung der vier Evangelienbücher durchgehalten haben.⁹⁹

97 Was nicht heißt, dass es nicht inhaltliche Parallelen zwischen dem Koran und den Paulusbriefen gibt. Vgl. dazu: Bertram Schmitz: *Paulus und der Koran*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2010.

98 Vgl. dazu: Hans Joachim Schoeps: *Theologie und Geschichte des Judentums*, Verlag J.C.B.Mohr (P.Siebeck): Tübingen 1949, S. 15.

99 F[rederick F[Fyvie] Bruce: *The New Testament Documents: Are They Reliable?* 5th edition, Eerdmans Publishing: Grand Rapids, and Intervarsity Press: Leicester 1943/⁶1981, S. 18.

Es fällt als sonderbar auf, dass wenn der Koran auf frühere Gesandte zurückblickt, er in den meisten Fällen Jesus von Nazareth unerwähnt lässt, was angesichts der bedeutenden Rolle, die Jesus an anderer Stelle zugesprochen wird, sehr merkwürdig erscheint. Dort, wo Jesus ausführlich zur Sprache kommt (etwa in Sure 3), wird von ihm ausdrücklich und deutlich als *Gesandtem* gesprochen. An anderen Stellen des Korans, wo vom *Gesandten* die Rede ist, war es uns oft nicht möglich, mit entschiedener Sicherheit den Gesandten Jesus vom Gesandten Muhammad abzugrenzen bzw. zu entscheiden, ob mit dem „Gesandten“ Jesus oder Muhammad gemeint war; auch gab es Stellen, in denen wir nicht sicher sein konnten, ob es sich bei dem herabgesandten „Buch“ um den Koran oder das Evangelium handelte. Diese Unsicherheit lässt zumindest die Möglichkeit offen, dass es sich bei diesen Erwähnungen des Gesandten und seines Buches um Jesus und nicht um Muhammad handeln könnte, zumal – wie schon erwähnt – in der Rückschau auf frühere Gesandte dieser Jesus oft unerwähnt bleibt.

Wie von Mose als dem Urheber (oder Vermittler) der Tora gesprochen wird, so wird auch von Jesus als dem Urheber (oder Vermittler) des Evangeliums gesprochen. Vom historischen Standpunkt aus betrachtet können wir aber mit großer Zuverlässigkeit davon ausgehen, dass weder Mose die Tora verfasste noch Jesus das Evangelium. (Die Bücher wurden ja erst nach dem Tode dieser beiden Gesandten verfasst) Beide Personen gelten im Koran dennoch als Urheber ihrer jeweiligen Bücher – offenbar weil sie die Hauptfiguren in diesen heiligen Werken sind.

Die Ursache für diese sprachliche Ungenauigkeit beziehungsweise diese koranische Zuschreibung der Urheberschaft könnte darin liegen, dass man häufig von der *Tora von Mose* und dem *Evangelium von Jesus* sprach, dabei aber den *genitivus objectivus* mit dem *genitivus subjectivus* verwechselte.¹⁰⁰ So ist bei dem (besitzanzeigenden) Genitiv in *Evangelium von Jesus* (griech. *euangelion tou Iesou*) Jesus natürlich nicht als Autor gemeint, sondern als Gegenstand. Und es ist ein nicht zu vernachlässigender Unterschied, ob wir es mit einer Biographie oder einer Autobiographie zu tun haben!

Darf man, ja *muss* man dies analog auch auf den Koran und Muhammad übertragen? Könnte es sein, dass der Koran deshalb als das Buch Muhammads gilt, weil darin auf Schritt und Tritt von ihm (genauer: vom Gesandten) die Rede ist, so dass die Tradition den Gegenstand des Korans zu seinem Urheber erhob?¹⁰¹ Sollte dem so sein, so müssten wir uns damit anfreunden, dass der Gesandte zwar häufiger Gegenstand des Korans ist, nicht aber sein direkter Urheber (genauer: Vermittler) war, so wie das nicht nur die muslimische Korantradition voraussetzt, sondern auch die westliche Orientalistik und Koranwissenschaft.

100 Nicht nur das Griechische NT kennt diese Differenzierung (vgl. Friedrich Blass und Albert Debrunner: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, bearbeitet von Friedrich Rehkopf, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 182001, S. 134 f.; sowie: H.E. Dana: *A Manual Grammar of the Greek New Testament*, Macmillan: Toronto 1927, S. 78), sondern auch das Arabische (vgl. H[ermann] Reckendorf: *Arabische Syntax*, Carl Winter: Heidelberg 1921, S. 143 f.).

101 Dasselbe könnte auch für den anderen „Gegenstand“ des Korans, Allah selbst, gelten, der – wie Sein Gesandter – vom Inhalt-Subjekt zum Autoren-Subjekt avancierte.

Tatsache ist freilich auch, dass im Koran vom Gesandten meist in der *dritten* Person, zuweilen in der *zweiten* Person, aber nie in der *ersten* Person gesprochen wird, was man von einem Verfasser ja durchaus annehmen dürfte. Der Koran ist kein Selbstzeugnis Muhammads. Und er enthält natürlich auch kein Vorwort Muhammads, in dem er von seinem Offenbarungsgeschehen (in Form einer Berufungsvision) Zeugnis abgelegt hätte. Wir lesen auch nicht, dass der Gesandte seine ihm vermittelten Botschaften etwa mit den Worten einleitet: „Und der Herr sprach zu mir ...“ oder „Und mir wurde gezeigt ...“ oder „Und ich hörte ...“, wie dies häufig in der Bibel der Fall ist. Die Ich-Rede beziehungsweise die Wir-Rede scheint fast ausschließlich Allāh vorbehalten zu sein, aber auch dies nicht durchgängig. Zuweilen spricht nicht Allāh selbst, sondern die Gemeinde und zuweilen ein einzelner Gläubiger (womit durchaus der Prophet als Mittler gemeint sein könnte). Meist jedoch wird sowohl von Allāh als auch von seinem Gesandten in der dritten Person gesprochen.

Ich schlussfolgere aus alledem, *dass der Koran die Urhebererschaft Muhammads nicht zweifelsfrei nahelegt*. Wir haben nicht nur Anlass, den überlieferten Hadith-Geschichten in dieser Sache zu misstrauen, sondern wir finden auch im Koran selbst keine sicheren Belege für die Autorenschaft durch Muhammad. Damit kann die Autorenschaft Muhammads zwar nicht ausgeschlossen, aber auch nicht belegt werden.

Wir wollen nun im weiteren Verlauf unserer Analysen den Koran daraufhin untersuchen, ob er uns sonst Aufschluss über seine Entstehungsgeschichte liefern kann.

b Der Koran als literarisches Werk

Der Koran ist ein „Literaturdenkmal“, wie Tilman Nagel es ausgedrückt hat.¹⁰² Die Sprache des Korans ist, wie allgemein bekannt, keine arabische Alltagssprache, und das vor allem aus zwei Gründen:

Zum einen handelt es sich bei der koranischen Sprache vermutlich um eine Art Hochsprache, möglicherweise um eine *lingua franca* diverser arabischer Dialekte – und zwar nicht nur z. Zt. der Entstehung des Korans, sondern offenbar auch heute noch. Das Arabische des Korans hebt sich von der Alltagssprache ab und hat dadurch normativen Charakter gewonnen. Dieses von der islamischen Tradition als *klassisch* bezeichnete Arabisch¹⁰³ ist uns auch in der altarabischen Poesie bezeugt. „Während der Pilgerfeste und Markttage, die im Laufe des Jahres an bestimmten Orten der Arabischen Halbinsel veranstaltet und von vielen Stämmen besucht wurden, pflegten Dichter aufzutreten. Die Verse, die bei derartigen

102 Tilman Nagel: *Der Koran*, a. a. O., S. 15 ff.

103 Die islamischen Exegeten haben das koranische Arabisch (*al-luġha al-fuṣṣa*) als das „klassische Arabisch“ bezeichnet. Genau betrachtet, dürfte es sich beim klassischen Arabisch aber um das Arabisch des 8.–10. Jh.s handeln, so dass das koranische Arabisch als ein prä-klassisches Arabisch einzuordnen wäre.

Zusammenkünften vorgetragen wurden, mussten gemeinverständlich sein.“¹⁰⁴ Die überregionale Sprachform, die dabei verwendet wurde, nannte man *al-‘arab* oder *al-‘arabiyya*.

Lange Zeit hat man das klassische Arabisch für eine Art Ur-Arabisch gehalten, von der sich die unterschiedlichen Dialekte wegbewegt hätten. Auch Theodor Nöldeke war dieser Auffassung, auch wenn er im Koran zahlreiche grammatische Fehler festzustellen glaubte, die mit dem klassischen Arabisch nicht vereinbar zu sein schienen.¹⁰⁵ Karl Vollers glaubte hingegen, der Koran sei zunächst in einem umgangssprachlichen Dialekt geschrieben und erst später dem klassischen Arabisch angeglichen worden.¹⁰⁶ John Wansbrough widersprach beiden und war überzeugt, das klassische Arabisch sei erst im Zuge der Kodifizierung des Korans entwickelt worden. Gegen Vollers argumentierte er, dass der Koran keineswegs in einem umgangssprachlichen Arabisch verfasst worden sei und dass es anfangs auch noch kein klassisches Arabisch gegeben habe, an das er hätte angeglichen werden können. Vielmehr habe sich das klassische Arabisch zusammen mit der Koransprache entwickelt. Wansbrough verband diese Auffassung freilich mit der These einer sehr späten Entstehung des Korans (8. und 9. Jh.), womit er die Kritik nicht nur traditioneller Muslime, sondern auch westlicher Orientalisten auf sich zog.¹⁰⁷

Sicher ist gleichwohl, dass arabische Linguisten aufgrund der Beschäftigung mit der Sprache des Korans dazu angeregt wurden, eine umfassende arabische Grammatik zu entwickeln, die sich am Koran orientierte und die arabische Sprache ganz allgemein stark beeinflusste. Johannes Fück hat dazu beobachtet:

Die von den arabischen Nationalgrammatikern mit unermüdlichem Fleiße und bewundernswerter Hingabe aufgestellten Regeln haben die klassische Sprache in allen ihren Aspekten phonetisch, morphologisch, syntaktisch und lexikalisch so umfassend dargestellt, dass ihre normative Grammatik einen Zustand der Vollendung erreicht hat, der keinerlei Weiterentwicklung zulässt.¹⁰⁸

Damit hat das koranische Arabisch konstitutiven Charakter. Ähnlich wie Martin Luther mit seiner Übersetzung der Bibel in ein allgemeinverständliches, sich von deutschen Regionaldialekten abhebendes Deutsch übersetzte und auf diese Weise eine neue, gleichwohl verständliche deutsche Hochsprache schuf,¹⁰⁹ hat sich auch die Sprache des Korans als

104 Nagel: *Der Koran*, a. a. O., S. 16.

105 Theodor Nöldeke: *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Trübner: Straßburg 1910, S. 1-5.

106 Karl Vollers: *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, Trübner: Straßburg 1906.

107 John Wansbrough: *Qur’ānic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Prometheus: Amherst/New York 1977/2004, S. 85 ff.

108 Johann Fück: *Arabiya. Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte*, Akademie Verlag: Berlin 1950, S. 1; zitiert nach Navid Kermani: *Gott ist schön, Das ästhetische Erleben des Koran*, C.H.Beck: München 1999, S. 114.

109 Martin Luther hat, nach eigenen Angaben, keine neue Sprache geschaffen, sondern sich einer mitteldeutschen Sprache (Sächsische Kanzleisprache oder Meißner Kanzleideutsch) bedient:

prägend und richtungsweisend erwiesen. „Von welchem anderen Buch der Weltliteratur ließe sich sagen, dass es Jahrhunderte nach seinem ‚Erscheinen‘ von seinen Verehrern nicht nur für schön und sprachlich vollkommen gehalten wird, sondern noch immer für vorbildlich und maßgeblich für ihre eigene Sprachgestaltung?“, fragt Navid Kermani in seinem Buch *Gott ist schön*.¹¹⁰ Das Arabische sei zudem ein extremes Beispiel dafür, meint Kermani, „wie sakrale Sprachen den natürlichen Sprachwandel zwar nicht völlig aufhalten, aber doch äußerst wirksam bremsen können“.¹¹¹ Während die Hochsprache außerhalb des öffentlichen, literarischen und religiösen Lebens wenig Verwendung findet, so Kermani, wird der Dialekt für die alltägliche Kommunikation als adäquat betrachtet. Die magische Kraft der koranischen Hochsprache führte dann dazu, dass

... it is still impossible for any Arab to write with no consideration for such grammatical, idiomatic, or stylistic requirements as are exemplified in the Qurʾān without running the risk of being denounced as an ignorant or a stupid person, if not as an impudent abuser of the integrity of Arabic as well as of the sacredness of the revealed word of God.¹¹²

Viele Araber wollen auch heute noch ihre Zuhörer weniger mit sachlichen Argumenten als mit der Schönheit ihrer Sprache und Rhetorik überzeugen. „Ein Politiker, ein Prediger, ein Dichter, der anhebt, im klassischen Arabisch zu sprechen, bedient sich eines Mittels, das, sofern er es beherrscht, allein schon dafür sorgen kann, die Hörer in seinen Bann zu ziehen.“¹¹³ Die konstitutive Kraft der koranischen Sprache für das Arabische im Allgemeinen kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. „Der Koran hat das Hoch-Arabische unsterblich gemacht, und mit ihr ist der Koran unsterblich geworden.“¹¹⁴

Der zweite und noch wichtigere Grund, weshalb es sich bei der koranischen Sprache um keine Alltagssprache handelt, ist der *poetische* Charakter des Korans. Die Kombina-

„Ich habe keine gewisse, sonderliche, eigene Sprache im deutschen, sondern brauche der gemeinen deutschen Sprache, dass mich beide, Ober- und Niederländer, verstehen mögen. Ich rede nach der sächsischen Kanzlei, welcher nachfolgen alle Fürsten und Könige in Deutschland. ... Darum ist sie auch die gemeinste deutsche Sprache ...“ (Quelle: Martin Luther: *Tischreden*, Weimarer Ausgabe, 70. Kapitel („Von Sprachen“)). Dabei war Luther vor allem um Verständlichkeit bemüht: „Man muss die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gasse, den einfachen Mann auf dem Markt danach fragen und denselben auf das Maul sehen, wie sie reden, und danach übersetzen; so verstehen sie es denn, und merken, dass man deutsch mit ihnen redet.“ (Quelle: Ders.: „Sendbrief vom Dolmetschen“ (1530), in: *Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart*, hg. v. Kurt Aland, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 41990)

110 Navid Kermani: *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, C.H.Beck: München 1999, S. 114.

111 Ebd., S. 115.

112 E. Shouby: „The influence of the Arabic Language on the psychology of the Arabs“, in: *Middle East Journal* [MEJ] 5 (1951), S. (284-302) 285.

113 Kermani: *Gott ist schön*, a. a. O., S. 118.

114 Ebd., S. 115.

tion von arabischer Hochsprache und arabischer Poesie trägt in erheblichem Maße dazu bei, den göttlichen Ursprung des Korans zu untermauern und die Seele des Muslimen zu berühren. „Dass der Koran von so unnachahmlicher sprachlicher Schönheit ist, dass eine Rezitation zu Tränen rühren kann“, hat Murad Wilfried Hofmann angemerkt.¹¹⁵ „Welche Übersetzung könnte den Reiz seiner Bilder, seine rhetorische Wucht, die Dynamik seiner Alliteration, oder doch wenigstens seinen Endreim und seine Reimprosa adäquat wiedergeben [sic]?“¹¹⁶ Glaubt man den Geschichten der islamischen Überlieferung, „hat der Koran Anhänger wie Gegner begeistert, beglückt, erschüttert oder entsetzt, jedenfalls bewegt, oft geradezu hypnotisiert, in Ekstase versetzt und im Extremfall getötet“.¹¹⁷ Allerdings ist die Frage des poetischen Charakters des Korans von zahlreichen muslimischen Auslegern negiert worden. Und zwar aus zwei guten Gründen:

Zum einen verneint der Koran den gegen den Gesandten erhobenen Vorwurf, er sei doch nur ein Dichter, einer, der Traumvisionen habe: „Sie sagten weiter: ‚Das sind verworrene Traumvisionen‘, oder: ‚Er hat ihn erdichtet, denn er ist Dichter. Er soll uns doch ein wunderbares Zeichen bringen wie die früheren Gesandten!‘“ (Sure 21,5) Oder: „[Der Koran] ist die Aussage eines vortrefflichen Gesandten, nicht die eines Dichters. Wie wenig gläubig seid ihr.“ (Sure 69,41) Wenn der Koran sagt, der Gesandte sei kein Dichter, kein Poet, dann ist er es eben nicht.

Zum andern wurde die Annahme, der Gesandte sei kein Dichter, durch die Tatsache untermauert, dass der Koran nicht der Kategorie der altarabischen Dichtung zugerechnet werden konnte, da diese recht strengen literarischen Kriterien unterlag, die wir im Koran nicht allesamt vorfinden. Gleichwohl gibt es zwischen der koranischen Sprache und der altarabischen Dichtung Gemeinsamkeiten. So haben wir es auch in der altarabischen Dichtung mit der arabischen Hochsprache zu tun, also mit einer von der Umgangssprache abweichenden Kunstsprache, „die über die Dialektgrenzen hinweg verständlich war und gleich den Dichtern selbst ein hohes Sozialprestige besaß“, schreibt Ewald Wagner, der sich ausführlich mit der altarabischen und islamischen Dichtung und ihren besonderen Charakteristika auseinandergesetzt hat.¹¹⁸ Die Allgemeinverständlichkeit und auch das Ansehen dieser klassischen Poetensprache sind nach Wagner denn der Grund dafür, „dass auch der Koran in dieser Sprache offenbart wurde, und das wiederum veranlasste die arabischen Philologen, die Dichtersprache zur Grundlage ihres grammatischen Regelwerks zu machen, das – in der Theorie wenigstens – bis heute unverändert die Richtschnur für korrektes Arabisch ist.“¹¹⁹

115 Murad Wilfried Hofmann (Hg.): „Einführung“, in: *Der Koran*, aus dem Arabischen von Max Henning, überarbeitet und herausgegeben von M.W. Hofmann, Dieterichs: München 2011, s. XIV.

116 Ebd.

117 Kermani: *Gott ist schön*, a. a. O., S. 16.

118 Ewald Wagner: *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung*, Bd. 1: *Die altarabische Dichtung*, WBG: Darmstadt 1987, S. 42.

119 Ebd.

Die altarabische Dichtung zeichnet sich durch zwei wesentliche Charakteristika aus: das Metrum (*‘arūd*) und den Reim (*qāfiya*). „Beide wechseln innerhalb eines Gedichts nicht und geben ihm dadurch eine formale Einheit.“¹²⁰ Gedichte mit wechselndem Reim und Metrum sind offenbar erst eine spätere Entwicklung. Der Reim ist gewöhnlich für das ganze Gedicht festgelegt, was verhindert, dass arabische Gedichte sich auf epische Längen ausdehnen. Gleiches gilt für das Metrum, das auch über das ganze Gedicht hindurchgehalten werden muss.

Es gibt in der altarabischen Poesie, wie im Deutschen, eine Reihe von unterschiedlichen Versmaßen (Metrum), aber nicht alle Poeten haben sich der ganzen Bandbreite der ihnen zur Verfügung stehenden Stilmittel bedient. „Nicht jeder Dichter dichtete in allen zu seiner Zeit üblichen Versmaßen. Die meisten Dichter beschränkten sich auf wenige Metren ... Manche Dichter zeigten eine starke Vorliebe für ein einziges Versmaß.“¹²¹ Westliche Kritiker haben das gleichbleibende Versmaß und den Monoreim zuweilen als monoton empfunden. Wagner hält dem entgegen, „dass gerade das Wissen des Hörers um Länge und Ausgang des Verses in ihm eine Spannung erzeugt, die in dem Augenblick gelöst wird, da der Dichter das erforderliche Reimwort einsetzt“.¹²²

Aufgrund des gleichbleibenden Metrums und Reims hatten die meisten Gedichte nur eine Strophe. Erst viel später entwickelten sich Gedichte mit mehreren Strophen. Das Strophengedicht hatte ein sich von Strophe zu Strophe wiederholendes Reimschema (etwa: aa/bbbaa/ccaa/dddaa/eeaaa usw), wobei sich der jeweilige Reim von Strophe zu Strophe wiederfand.¹²³

Es könnte durchaus sein, dass die Europäer ihre Vorliebe für das metrische Reimgedicht von den Arabern übernommen haben, denn obwohl die Metrik auch schon bei den Griechen praktiziert wurde, scheint der Reim – jedenfalls in Deutschland – erst ab dem 9. Jh. in Gebrauch gekommen zu sein. Otfrid von Weißenburg (ca. 790–875) war wohl der erste (althochdeutsche) Dichter, der in seiner *Evangelienharmonie* den Endreim (statt den bis dahin weit verbreiteten Stabreim) einführte, weshalb er auch als „Stammvater der deutschen Literatur“ gilt.¹²⁴

Der Koran ist, im Gegensatz zur altarabischen Dichtung, in sogenannter *Reimprosa* (als *sağ*‘ bezeichnet) abgefasst. Das heißt, dass wir es mit einem nicht-metrischen Prosatext zu tun haben, der aber in Verse (oder Sätze) aufgeteilt ist, die sich reimen. Anders als in der altarabischen Dichtung ändert sich der Reim im Koran relativ häufig. Sich reimende Zeilengruppen (*fiqra*) weisen zuweilen noch weitere Strukturelemente auf, wie etwa den *Parallelismus membrorum*, der uns auch in der hebräischen (alttestamentlichen) Literatur begegnet, dort aber meist ohne Reim.

120 Ebd., S. 43.

121 Ebd., S. 53.

122 Ebd., S. 56.

123 Ebd., S. 57.

124 Wolfgang Krischke: *Was heißt hier deutsch? Kleine Geschichte der deutschen Sprache*, C.H. Beck: München 2009, S. 35.

Ist der Koran Poesie? Das hängt davon ab, was man unter Poesie versteht. Was Poesie, was Dichtung ist, hängt vom kulturellen und sprachlichen Kontext und Vorverständnis ab. Im Deutschen bezieht sich der Begriff „Dichtung“ keineswegs nur auf das Dichten von Gedichten, sondern kann durchaus auch das Verfassen prosaischer Literatur meinen. Die Beantwortung der Frage hängt auch davon ab, welche Passagen des Korans wir betrachten. Es gibt Abschnitte, die eindeutig poetischen Charakter aufweisen, während andere Passagen eher einen Mitteilungscharakter haben. „Gleichwohl ist die poetische Funktion noch in den prosaischen Teilen des Koran überaus manifest, allein schon, weil auch ihre Sprache sich von der Alltagssprache abhebt und viele rhetorische Elemente aufweist, etwa den selbst in den Gesetzespassagen durchgehaltenen, die Redeeinheiten markierenden Reim.“¹²⁵ Schon Theodor Nöldeke hatte auf den variierenden Duktus koranischer Sprache hingewiesen und aufgrund der Differenzen auch unterschiedliche Entstehungsepochen angenommen:

Die schon dem oberflächlichen Leser sich ergebende Beobachtung, dass die Stücke, in denen Sprache und Gedanken feurig bewegt sind, früher sein müssen, als die ruhig und breit gehaltenen, wird sich bei sorgfältiger Untersuchung immer mehr befestigen und genauer präzisieren. Wir erkennen, dass Muhammed von der ersten Art zur zweiten nicht mit einem Sprung, sondern allmählich übergeht, und dass sich auch in jenen Arten selbst einzelne Abstufungen zeigen. Ein bedeutendes Moment ist dabei die Länge der Verse. Denn die bewegte, rhythmische, dem echten *Sag* näher stehende Rede der älteren Zeit hat weit mehr Ruhepunkte nötig, als die nach und nach zur reinen Prosa werdende der späteren.¹²⁶

Zu den rhetorischen Elementen, die wir im Koran vorfinden, gehören neben dem Reim auch die Rhythmik (allerdings ohne die Stringenz der Metrik), die Strophik, der Refrain, die Versstruktur, dazu klangliche Pointen, Wortspiele, onomatopoetische (lautmalerische) Elemente, der schon erwähnte *Parallelismus membrorum*; dazu Wechsel der Erzählebenen, dramenartige Sprecherwechsel (ohne Kennzeichnung), Wiederholungen, Metaphern usw.¹²⁷ Aufgrund dieser Besonderheiten scheint es nicht nur mir völlig in Ordnung zu sein, vom Koran als einem poetischen Werk zu sprechen. Ein literaturhistorisches Werk ist er allemal.

Welche literarische Kraft der Koran zu entfalten vermag, hat für den deutschen Leser niemand so anschaulich demonstriert wie Friedrich Rückert, dessen Koranübersetzung ein literarisches Meisterwerk darstellt. Hier Rückerts Sure 53,1-18:

- 1 *Beim Stern, der flirrt!*
- 2 *Nicht euer Genosse tört noch irrt,*
- 3 *spricht nicht aus eigener Begierd',*
- 4 *es ist, was offenbar ihm wird.*
- 5 *Ihn lehrte ein hochstrebender*

125 Kermani: *Gott ist schön*, a. a. O., S. 101.

126 Theodor Nöldeke: *Geschichte des Qorāns*, Teil 1: *Über den Ursprung des Qorāns*, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung: Leipzig 1909 (2. Aufl. bearbeitet von F. Schwally), S. 63.

127 Ebd. S. 105f.

- 6 gewaltiger, stätschwebender,
 7 am Himmel hoch sich hebender,
 8 dann naht er sich und kam hernieder,
 9 und war zwei Ellen weit und minder,
 10 und offenbarte seinem Knecht, was er ihm offenbarte;
 11 nicht log das Herz, was das Auge gewährte.
 12 Wollet ihr abstreiten ihm, was er gewährte?
 13 Dann sah er ihn das andremal
 14 beim Sidrabaum am Grenzefahl,
 15 wo der Wohngarten sich erstreckt;
 16 da hat den Sidrabaum bedeckt, was ihn bedeckt.
 17 Es wankte nicht und irrte nicht sein Blick erschreckt.
 18 Von Zeichen seines Herrn sah er das große.¹²⁸

Oder nehmen wir Sure 97, bei der Rückerts Übersetzung vielleicht sogar poetischer klingt als das arabische Original. Die Sure, die sich aus islamischer Sicht auf die Herabsendung der Offenbarung auf den Gesandten bezieht, ist hin und wieder¹²⁹ auch als Weihnachts- oder Christmette christlicher Provenienz gedeutet worden, ein auf die Geburt Jesu bezogenes liturgisches Liedgedicht:

Wir sandten ihn hernieder in der Nacht der Macht.
Weißt du, was ist die Nacht der Macht?
Die Nacht der Macht ist mehr als was
In tausend Monden wird vollbracht.
Die Engel steigen nieder und der Geist in ihr,
Auf ihres Herrn Geheiß, dass alles sei bedacht.
Heil ist sie ganz und Friede, bis der Tag erwacht.

Nun mag man darüber streiten, ob der Koran an die Dichtkunst altarabischer Poeten heranreicht, und nicht nur Theodor Nöldeke hat den Gesandten als einen „mittelmäßigen Stilist“ abgewertet.¹³⁰ Aber natürlich hat der Koran in seiner jetzigen Gestalt nicht nur den Zweck, schöne Dichtkunst zu sein. Er will ja überzeugen, erziehen, bekehren, unterrichten, zurechtweisen. Überdies wird man dem Koran nur dann gerecht, wenn man ihn nicht nur als poetische Literatur, sondern auch als eine klanglich-rezitative Komposition versteht. „Die Botschaft wird eben nicht nur durch den Inhalt der Worte transportiert, sondern stärker

128 Annemarie Schimmel (Hg.): *Orientalische Dichtung in der Übersetzung Friedrich Rückerts*, Schönmeyer: Bremen 1963, S. 209 f.; zitiert nach T. Nagel: *Koran*, a. a. O., S. 17.

129 Siehe dazu etwa: Richard Bell: *The Qurʾān*, Bd. II, Edinburgh 1939, S. 669; oder Christoph Luxenberg: „Weihnachten im Koran“, in: C. Burgmer: *Streit um den Koran*, Berlin 2005, S. 62-68.

130 Nöldeke: *Geschichte des Qurāns*, Teil 1, a. a. O., S. 143, Fußnote 2.

noch durch die auditive Stoßkraft, die sich gerade aus den akustischen Repetitionen ergibt, aber nur zur Entfaltung kommen kann, wenn der Text vorgetragen wird.“¹³¹

Dass der Koran mehr ist als Poesie, sondern geradezu Musik, davon weiß Kermani zu berichten. In einem Land wie Ägypten sei die Koranrezitation eines bekannten Sängers heutzutage nicht nur eine religiöse Veranstaltung. „Sie gehört zu den großen Kunstereignissen traditionell-arabischer Gesellschaften, besucht von Christen und Muslimen, Ästheten und Frommen. Die besten Sänger werden auf live übertragenen internationalen Wettbewerben ausgezeichnet und im ganzen Land verehrt...“¹³² Nach Kermani ist der Koran ein gutes Beispiel dafür, dass Poesie der Übergang von Sprache zu Musik ist und ein Text sein Fluidum erst entfaltet, wenn er klingt. Um ein Gefühl für die Klangfarbe des koranischen Arabisch zu bekommen, sei hier Sure 112 sowohl in arabischer Umschrift als auch in der Übersetzung Rückerts wiedergegeben:¹³³

Qul: huwa llāhu aḥad

Allāhu ṣ-ṣamad

Lam yalid wa-lam yūlad

Wa-lam yakun lahū kufuwan aḥad

Sprich: Gott ist Einer

Ein ewig Reiner

Hat nicht gezeugt und ihn gezeugt hat keiner

Und nicht ihm gleich ist einer.

Text und Musik, Inhalt und Melodie werden zu einer harmonischen Einheit. Das Hörerlebnis wird für den muslimischen Gläubigen zum Träger der Botschaft. Ohne die eindringliche musikalisch-rezitative Darbietung könnte der Text nicht seine Stoßkraft entfalten.

Die ‚Klaviatur‘ des koranischen Klangkörpers besteht ja nicht nur aus den 28 Konsonanten, sechs Vokalen und zwei Diphthongen der arabischen Sprache. Ein ausgebildeter Rezitator hat auch die etwa 26 *tagwīd*-Zeichen zu lesen, welche die Gelehrten im Laufe der Zeit definiert haben (zum Beispiel Kreise, das kleine Rechteck, verschiedene Buchstaben, Striche und ähnliches mehr); sie deuten auf das richtige Aussprechen eines Konsonanten und dessen mögliche Verschmelzung mit einem anderen oder auf Halteverbote, mögliche Zäsuren im Text und ähnliches mehr.¹³⁴

Hier Sure 100, ebenfalls in arabischer Umschrift und in der Übersetzung Rückerts:

1 *wa-l-ādiyāti ḍabḥā*

2 *fa-l-mūriyāti qadhā*

3 *fa-l-muḡīrāti ṣubḥā*

4 *fa-aṭarna biḥī naqʿā*

5 *fa-wasaṭna biḥī ḡamʿā*

6 *inna l-insāna li-rabbihī la-kanūd*

7 *wa-innahū ʿalā ḍālika la-ṣahīd*

Bei den schnaubend Jagenden,

Mit Hufschlag Funken Schlagenden,

Den Morgenangriff Wagenden

Die Staub aufwühlen mit dem Tritte

Und dringen in des Heeres Mitte!

Ja, der Mensch ist gegen Gott voll Trutz,

Was er sich bezeugen muss,

131 Kermani: *Gott ist schön*, a. a. O., S. 188.

132 Ebd., S. 192.

133 Beide Beispiele habe ich Kermanis Buch *Gott ist schön* entnommen.

134 Kermani: *Gott ist schön*, a. a. O., S. 186

8	<i>wa-innahū li-ḥubbi l-ḥayri la-šadīd</i>	<i>Und liebet heftig seinen Nutz.</i>
9	<i>a-fa-lā ya'lamu idā bu'tira mā</i>	<i>O weiß er nicht, wann das im Grab wird aufgeweckt,</i>
10	<i>wa-ḥuṣṣila mā fī ṣ-ṣudūr</i>	<i>Und das im Busen aufgedeckt,</i>
11	<i>inna rabbahum bihim yawma 'idin la-ḥabīr</i>	<i>Dass nichts vor ihrem Herrn dann bleibt versteckt?</i>

Und noch ein letztes Beispiel mit einem über sechs Zeilen laufenden Endreim (Sure 90,11-16) in freier Übersetzung:

fa-lā qtaḥama l-'aqabah
wa-mā adrāka mā l-'aqabah
fakku raqabah
au iṭ'āmun fī yaumin dhī masghabah
yatīman dhā maqrabah
au miskīnan dhā matrabah

Das liest sich dann etwa so:

Der hat den Gipfel nicht genommen,
Der nicht den Steilweg hat erklommen,
Der nicht den Sklaven ließ entkommen,
Und nicht dem Hungernden in Not
Mit ihm gebrochen hat sein Brot,
Der nicht dem Waisen Obdach bot
Und nicht half dem, der lag im Kot.

Man muss wohl denen recht geben, die glauben, dass derartige Verse nur ihre volle Wirkung entfalten, wenn sie laut rezitiert und gehört werden.¹³⁵ Die koranische Sprache ist von einer Harmonie geprägt, die nicht durch ein festgefügt metrisches System begrenzt ist. Es ist eine in den Versen „offenkundige und verborgene Musik“ enthalten.¹³⁶

Es ist nun aber, nach allem, was wir hier in aller Kürze über die poetische Sprache des Korans ausgeführt haben, zu fragen, ob das, was uns im Koran als literarisches und klangliches Kunstwerk vorliegt, das Werk eines einzelnen Autors, Wortkünstlers, Lyrikers, Volksängers, Erzählers, Stegreifdichters oder sonstwie begnadetem Genies war – Muhammads.

Sollte Muhammad tatsächlich, wie uns die Überlieferung suggeriert, der Urheber der koranischen Verse gewesen sein und sollte er, wie uns die Chronologie Ibn Ishāqs glauben macht, von ca. 570 bis 632 gelebt haben, wovon wir allerdings aufgrund der bisherigen Untersuchungen noch nicht überzeugt sein können, so wird man ihm eine durchaus bemerkenswerte literarische Schaffenskraft zusprechen müssen. Ebenso beachtenswert wäre

135 Ebd., S. 188.

136 Ebd., S. 196.

freilich die überaus erfolgreiche Rezeption seines literarischen Werkes. Wir hätten dafür nur eine vergleichsweise kleine Zeitspanne von rund 20–40 Jahren, je nachdem, ob wir von der ersten Offenbarung (610) oder vom Tode des Propheten (632) bis zur vermeintlichen Kanonisierung des Korans durch 'Uṭhmān ibn 'Affān (ca. 653) rechnen.

Man wird darum durchaus Zweifel anmelden dürfen, ob der Koran in seiner uns vorliegenden Form das Werk eines einzelnen Autors (Muhammads) zu sein beanspruchen kann. Auch Muslimische Koranleser haben Zweifel an der Autorenschaft Muhammads angemeldet. So schreibt Murad Wilfried Hofmann in seiner „Einführung“ zu dem von ihm herausgegebenen Koran: „Der Text des Korans selbst spricht offenbar dagegen, dass er eine Erfindung Muhammads ist, ganz abgesehen davon, dass der Prophet nie zuvor dichterische oder wahrsagerische Fähigkeiten erwiesen hatte.“¹³⁷ Hofmann ist zwar überzeugt, dass der Koran „einen einzigen Verfasser“ habe, doch würden die sprachlichen Eigenheiten des Korans „denen von Muhammad nicht entsprechen“.¹³⁸ Mit diesem – nicht wirklich überzeugenden – Argument versucht Hofmann freilich, die Autorenschaft Allāhs zu begründen (wobei Muhammad nur als Mittler verstanden wird). Hofmann kann sich dabei auf große Teile der islamischen Tradition berufen, die nicht Muhammad, sondern Allāh selbst als den eigentlichen Urheber des Korans zu erkennen glaubten.

Ich selbst melde jedenfalls meine Zweifel an der singulären Autorenschaft an und habe dafür im Wesentlichen zwei Gründe:

1. Die literarische Form, in der wir den Koran vorfinden, vor allen Dingen seine Passagen mit Reimprosa und den anderen stilistischen und stark formelhaften Elementen, entspricht nur in begrenztem Maße den lyrisch-poetischen Anforderungen und Gepflogenheiten der Dichter jener Zeit. Hätte Muhammad sich einen Namen als Dichter und Poet machen wollen, hätte er sich an die üblichen Kriterien der altarabischen Dichtung mit einheitlichem Reim und einheitlicher Metrik halten müssen. Das tat er nicht bzw. dies finden wir so nicht im Koran vor. Aber, so könnte man einwenden, Muhammad wurde nicht zum Dichter, sondern zum Propheten berufen.
2. Die vorliegende literarische Form der Reimprosa entspricht allerdings dem, was man aufgrund einer langen oralen Überlieferungstradition erwarten würde, wie wir sie von den großen Epen der Weltliteraturgeschichte her kennen; Epen, wie sie über viele Generationen von einem Erzähler zum anderen weitergegeben wurden. Diese Tradenten waren darauf angewiesen, stilistische Mechanismen und Hilfsmittel zu entwickeln, die ihnen das Memorieren und Rezitieren erleichterten, wie wir dies bereits in der ausführlichen Diskussion der *oral tradition* und *oral theory* weiter oben bei den Hadithen beschrieben haben. Wenn wir uns beispielsweise europäische Epen wie den Beowulf, das Nibelungenlied oder das Rolandslied anschauen, um nur einige Beispiele zu nennen,

137 Murad Wilfried Hofmann: „Einführung“, in: *Der Koran*. Aus dem Arabischen von Max Henning; überarbeitet und herausgegeben von Murad Wilfried Hofmann, Random House/Dieterichs: München 2011, s. XX.

138 Ebd., s. XXI.

stellen wir fest, dass diese Werke eine ähnliche Reimprosa entwickelten wie der Koran, dafür aber jeweils mehrere hundert Jahre benötigten – wenn wir von den Ereignissen, über die sie berichten, bis hin zu der Zeit, in der sie schließlich aufgeschrieben wurden, rechnen. Dem Leser sei an dieser Stelle empfohlen, sich konkrete Beispiele für diese epische Reimprosa anzuschauen.

Nach allem, was wir über *oral tradition* wissen, haben Rezipienten, solange sie tradiertes Material *ausschließlich* oral wiedergaben – also ohne eine schriftliche Stütze –, die epischen Techniken oraler Versstrukturen verwendet. Weil der Vortragende die langen Texte in der Regel nicht komplett auswendig lernen konnte, war er darauf angewiesen, Laut-, Wort-, Satz- und Vers-Assoziationen zu bilden, die ihm das Erinnern erleichterten. Weil dasselbe Traditionsmaterial je nach Anlass von verschiedenen Rezipienten vorgelesen wurde, unterschieden sich auch die Rezipientenstile der Sänger oder Erzähler, die bei Rezipienten *coram publico* unter großem zeitlichem Druck standen, die vertrauten Inhalte je neu zu reproduzieren, und die sich deshalb des Reims, der Parallelismen, auch der Rhythmik bedienten. Dabei verließen sie sich nur zum Teil auf ihr Gedächtnis und die memorierten Zeilen, zum Teil bedienten sie sich formelhafter Übergänge und Halbsätze, und dem unbedarften Zuhörer ist es kaum möglich, zwischen beiden zu unterscheiden. Die Kunst des oralen Künstlers besteht also nicht darin, möglichst viel Text auswendig zu können, sondern darin, das Auswendiggelernte mit Formeln und formelhaften Sätzen und Übergängen so zu verknüpfen, dass ein kreatives, kohärentes und stimmiges Ganzes entsteht. Originalität oder Kreativität stehen aber nicht in des Vortragenden Absicht; vielmehr ist es sein Anliegen, das vertraute Traditionsmaterial in Inhalt und Form möglichst genau wiederzugeben, aber gerade deswegen bedient er sich der Formeln und Übergänge, die das traditionelle Gesamtwerk bei jedem Vortrag je neu erstehen lassen. Ein Lied, ein Text ist aus seiner Sicht stets der alte, vertraute, auch wenn kein Vortrag mit dem andern identisch ist. (Siehe dazu vor allem das Kapitel „Formula“ in Albert Lord's *The Singer of Tales*.¹³⁹) Alan Dundes (1934–2005), Folklorist und Ethnologe, hat auf der Basis der *oral formulaic theory* von Milton Parry und Albert Lord den Koran untersucht und darin zahlreiche Formeln gefunden, die eine orale Tradition nahelegen.¹⁴⁰ Aber man muss kein Volkskundler sein, um die Formelhaftigkeit zahlreicher Koranpassagen festzustellen.

Bei der oralen Wiedergabe (und Weitergabe) des Korans dürfte aber, anders als bei europäischen Minnesängern und Geschichtenerzählern, noch hinzu kommen, dass Koranpassagen wohl keineswegs nur als schöne Kunst deklamiert, sondern vermutlich als heilige Texte von der Glaubensgemeinde, oder doch wenigstens einem Vorbeter, rituell rezitiert wurden. Koranische Texte – oder sollten wir lieber von *Vorlagen* sprechen, die später in den fertigen Koran aufgenommen wurden? – hatten ihren *Sitz im Leben* möglicherweise in gottesdienstlichen Versammlungen, wo sie als Teil der Liturgie und der rituellen An-

139 Albert B. Lord: *The Singer of Tales*, a. a. O., S. 30-67.

140 Alan Dundes: *Fables of the Ancients? Folklore in the Qur'an*, Rowman & Littlefield: Lanham, Md 2003.

betung aufgesagt wurden. Dass dem so gewesen sein dürfte, legt sich ja schon aufgrund des Wortes *Qur'ān* nahe, das auf den syrisch-aramäischen Begriff *qeryānā* zurückgeführt werden kann, der so viel wie „Rezitation, Liturgie“ bedeutet. (Das hebräische קרא = *kara* bedeutet „verkündigen“ oder „laut vorlesen“;¹⁴¹ das syrisch-aramäische *qeryānā* war im Sinne von „Lektionar“ im Gottesdienst verbreitet, so dass Arthur Jefferey schreiben kann: „There can be little doubt that the word came to Muḥammad from Christian sources.“¹⁴²)

„Die frühesten Suren“, schreibt Angelika Neuwirth, „stehen in einer bereits vorgefundenen Tradition, derjenigen der Psalmen; sie bilden folglich als liturgische Texte eine mündliche Gattung, die keiner expliziten Autorisierung bedurfte.“¹⁴³ Insofern könnten die koranischen Texte nicht nur als literarische Erbauung, sondern zugleich als Ausdruck ritueller Frömmigkeit angesehen werden. Wenn dem so war, fragt sich allerdings, warum der rituelle Charakter teilweise verloren ging oder in Vergessenheit geriet, weshalb Fred McGraw Donner einwendet: „But if the ‚Ur-Qur'ān‘ ... arose to meet liturgical needs in the community, how can we explain the fact that the Islamic prayer/ṣalāt requires strikingly little recitation of the Qur'ān?“¹⁴⁴ Er fragt sich auch, warum der Islam keinen liturgischen Kalender kennt, der spezielle Passagen oder Suren zu gegebenen Anlässen vorschreibt, wie wir dies vom Judentum oder Christentum kennen.¹⁴⁵ Nur die erste Sure (*al-fātiḥa*) wurde für das islamische Gebet verwendet. Und so kommt Donner zu dem Schluss, dass der Koran nicht als Gebetsliturgie entstand, „but rather that a few elements drawn from the prayer liturgy were used to embellish the Qur'ān. The implication is that the Islamic prayer ritual and the Qur'ān text, whatever it originally was, developed independently.“¹⁴⁶ Wir werden die Klärung der Frage nach dem rituellen, liturgischen Charakter des Korans an dieser Stelle einstweilen noch offen lassen müssen.

141 Gesenius' *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, Eerdmans: Grand Rapids 11974, s.v. אָרָא.

142 Arthur Jefferey: *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Oriental Institute: Baroda 1938, s.v. *Qur'ān*, S. 233 f. Siehe dort auch weitere Quellen.

143 Neuwirth: *Der Koran als Text*, a. a. O., S. 139.

144 Fred M. Donner: „The Qur'ān in Recent Scholarship. Challenges and desiderata“, in: Gabriel Said Reynolds (Hg.): *The Qur'ān in Its Historical Context*, Routledge: London/New York 2008, S. (29-50) 35.

145 Allerdings richten Muslime sich für den Fastenmonat Ramaḍān, die Pilgerreise Ḥaǧǧ und für weitere Feiertage nach dem islamischen Mondkalender.

146 Donner: „The Qur'ān in Recent Scholarship“, a. a. O., S. 35.

c Textkritik und die Suche nach dem Urtext

Nach islamischer Tradition gab es beim Tode des Gesandten (den die Überlieferung für das Jahr 632 n. Chr. ansetzt) keinen fertigen Koran-Korpus, jedenfalls nicht in schriftlicher Form. Deshalb soll irgendwann später die Entscheidung getroffen worden sein, die mündlich überlieferten Texte des Propheten allesamt aufzuschreiben und in einem Buch zusammenzufassen.

Nach einem weit verbreiteten Überlieferungsbericht¹⁴⁷ soll es der Kalif 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb gewesen sein, der sich nach der Schlacht in der Yamāma Sorgen machte, dass zu viele Männer ums Leben gekommen seien, die den Koran noch auswendig konnten. Er soll befürchtet haben, die Kenntnis vom Koran könne verloren gehen. Also beriet er sich mit Abū Bakr hinsichtlich einer schriftlichen Sammlung des Korans. Abū Bakr zögerte, weil er keinen Auftrag dazu vom Gesandten erhalten habe, gab aber doch seine Einwilligung, so dass Zaid ibn Ṭābit, angeblich ein Sekrätär des Propheten, mit dieser Aufgabe betraut wurde. Er soll bereits vorhandene Schriftstücke des Korans gesammelt haben, die auf Papyruszetteln, Steinen, Palmstengeln, Schulterknochen, Rippenknochen, Lederstücken und Holzbrettchen vorzufinden waren, sich aber auch auf „die Herzen der Menschen“ verlassen haben, also jene, die den Koran zumindest in Teilen auswendig wussten. Zayd schrieb alles auf Blätter auf (*ṣuḥuf*)¹⁴⁸ und gab sie Abū Bakr. Vor dessen Tod gab dieser die Blätter an 'Umar weiter, und nach dessen Tod verblieben sie angeblich in den Händen von 'Umars Tochter Ḥafsa, einer Witwe des Propheten.

Abgesehen vom grundsätzlichen Glaubwürdigkeitsproblem der Überlieferungen werden gegen die Authentizität dieses Traditionsberichts schwerwiegende Gründe ins Feld geführt. Die Berichtsvarianten widersprechen sich teilweise, und einer Variante zufolge soll Abū Bakr in die Niederschrift überhaupt nicht eingewilligt und 'Umar die Sammlung trotzdem in Auftrag gegeben haben. Was ebenfalls gegen diesen Bericht zu sprechen scheint ist der Umstand, dass eine solche Schriftsammlung eigentlich ein unangefochtenes Dokument mit großer Autorität hätte sein müssen, doch dazu passt nicht die Tatsache, dass die Blätter in privater Hand gehalten wurden (bei Ḥafsa). Noch schwerer wiegt wohl auch die Tatsache, dass es bezüglich der echten Koranversion nun offenbar erst recht große Uneinigkeit gab, so dass eine „offizielle“ Version erst von dem dritten Kalifen 'Uṯmān ibn 'Affān (644–656, *574) eingeführt werden musste. Watt/Bell vermuten, dass diese Überlieferung (über Abū Bakr und 'Umar) möglicherweise deshalb entstand, weil 'Uṯmān sehr unbeliebt war und man die Ehre der Koransammlung lieber einem Würdigeren als ihm (nämlich 'Umar oder

147 Für eine Diskussion der islamischen Überlieferungen siehe: Theodor Nöldeke: *Geschichte des Qorāns*, II: *Die Sammlung des Qorāns* (2. Aufl. bearbeitet von Friedrich Schwally), Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung: Leipzig 1919, S. 11-27.

148 Mit *صحف* sind sowohl im Koran als auch in der prä-islamischen Poesie Blattseiten oder Schriftstücke gemeint. Das Wort dürfte ein Lehnwort aus dem Südarabischen sein. Vgl. Jefferey: *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, a. a. O., s.v. *ṣuḥuf*, S. 192 f.

Abū Bakr) hatte zukommen lassen wollen.¹⁴⁹ Auch wenn Abū Bakr in der islamischen Volksfrömmigkeit allgemein als Kompilator des Korans gilt, wird dieser Ursprung von der Koranwissenschaft heute jedoch weitgehend in Abrede gestellt.

Glaubwürdiger als der oben beschriebene Bericht erscheint also jene Überlieferung, nach der eine Koransammlung erst unter 'Uṭmān ibn 'Affān erfolgte. Dessen Sammlung war offenbar erforderlich, weil es eine Reihe von Koranlesarten gab, die der Harmonisierung bedurften. Nach dieser Überlieferung beriet sich 'Uṭmān mit Gefährten des Propheten und beauftragte (darin stimmen die Berichte also überein) Zaid ibn Ṭābit, eine Koransammlung vorzunehmen. Es wurde also unter 'Uṭmān ibn 'Affān eine offizielle Version geschaffen, und zwar auch unter Berücksichtigung jener Blätter, die sich in den Händen von Ḥafsa befanden, der man diese Blätter nach Fertigstellung des 'Uṭmān'schen Korans wieder zurückgab. Von der offiziellen Version des auf diese Weise zusammengestellten Korans sollten mehrere identische Kopien angefertigt und an die wichtigsten Islamzentren verteilt worden sein. Abweichende Versionen, die es – angeblich – ebenfalls gegeben habe (wer diese erstellt haben soll, ist nicht tradiert), sollen vernichtet worden sein, so dass alle weiteren Kopien dem 'Uṭmān'schen Koran entsprachen. Diese 'Uṭmān'sche Version, die zwischen 650 und 656 entstanden sein soll, gilt in der Vorstellung vieler Muslime als die einzige – und darum auch einzig authentische – Version des Korans. Und auch zahlreiche Orientalisten haben diesen 'Uṭmān'schen Koran im Wesentlichen für den koranischen Urtext gehalten. So schreiben Watt-Bell: „Whatever may have been the form of the Qur'ān previously, it is certain that the book still in our hands is essentially the 'Uthmānic Qur'ān.“¹⁵⁰ Ein Schlüsselwort in diesem Satz ist „essentially“, denn auch wenn es – wie wir heute wissen – noch immer zahlreiche unterschiedliche Lesarten/Varianten zum 'Uṭmān'schen Koran gibt, so handelt es sich im Großen und Ganzen doch um relativ kleine Textvarianten, während es eine große Uniformität – auch hinsichtlich der Zahl der Suren und ihrer Anordnung – gibt.

Gleichwohl muss aber konstatiert werden, dass es auch gegen diese Überlieferung von der 'Uṭmān'schen Kompilation des Korans den Vorbehalt einer tendenziösen Berichterstattung gibt, und keine geringere Koranforscherin als Angelika Neuwirth glaubt, dass die Koranbildung eher ein Prozess war, „der sich gradueller vollzogen haben dürfte, als die Tradition von den im Auftrag 'Uṭmāns vernichteten alten Kodizes suggerieren will“.¹⁵¹ Gleichwohl hat sich die Bezeichnung *rasm 'uṭmānī* (für „'uṭmān'scher Text“) heute weitgehend auch für den uns vorliegenden so genannten „Kairiner Text“ (der erst 1925 herausgegeben wurde) eingebürgert. Noch einmal Neuwirth: „Wenn sich auch die Historizität der uthmanischen Redaktion schwerlich beweisen lassen wird, so kann man

149 W. Montgomery Watt/Richard Bell: *Introduction to the Qur'ān*, Edinburgh University Press: Edinburgh 1970, S. 42.

150 Ebd., S. 44.

151 Neuwirth: *Der Koran als Text*, a. a. O., S. 246.

doch umgekehrt die Hypothese einer wesentlich späteren Kompilation des Koran heute gar nicht mehr aufrechterhalten.“¹⁵²

Neuwirth wendet sich in diesem Zitat wohl vor allem gegen John Wansbrough, der in seinem 1977 herausgegebenen Buch *Qur'ānic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* glaubte genügend Hinweise ins Feld führen zu können, um zu schlussfolgern, dass der Koran in seiner jetzigen Form frühestens 200 Jahre nach Muhammad (also um rd. 850 n. Chr.) kompiliert worden sei.¹⁵³ Dieser extremen Position steht eine gegenteilige Position von John Burton gegenüber, der im gleichen Jahr (1977) die Meinung vertrat, Muhammad selbst habe den Koran in Form einer *scriptio defectiva* bestimmt.¹⁵⁴ Keine dieser beiden extremen Positionen wird gegenwärtig unter Koranforschern für wahrscheinlich gehalten.

Tatsache ist jedenfalls, dass es – sofern es den 'Uṭman'schen Text tatsächlich gegeben haben sollte – neben diesem noch andere, von ihm abweichende Koranversionen gab, so dass der Mythos von einem einheitlichen, unzweideutigen Koran so nicht aufrecht zu erhalten ist. Von den abweichenden Versionen legen spätere Islamgelehrte reichlich Zeugnis ab. So verweist Ibn Abī Dāwūd (817–888/201–274 A.H.) in seinem Werk *Kitāb al-maṣāḥif* (sing. *muṣḥaf*) auf verschiedene *maṣāḥif* im Sinne von „Lesarten“ oder „Textvarianten“. Allerdings ging Arthur Jeffery eher von tatsächlichen „Büchern“ aus, denn die Bedeutung von *maṣāḥif* steht ja für Texte, die zwischen zwei Buchdeckeln gefasst sind.¹⁵⁵ Jeffery hat aufgrund der bei Ibn Abī Dāwūd gefundenen Hinweise eine Liste von „Primärkodizes“ und „Sekundärkodizes“ aufgestellt. Einige davon erfreuten sich großer Beliebtheit, etwa die Version of 'Abd Allāh ibn Mas'ūd in Kufa und diejenige von Ubayy ibn Ka'b (=Abū Mundir) in großen Teilen Syriens. Zwar liegen uns von diesen Kodizes keine Kopien vor, dennoch lassen sich offenbar zahlreiche unterschiedliche Lesarten rekonstruieren. „The list of variant readings from the two just mentioned is extensive, running to a thousand or more items in both cases.“¹⁵⁶ Die Unterschiede beziehen sich meist auf die diakritischen Punkte und die Vokalphunkte, in manchen Fällen jedoch auch auf das Konsonanten-Skelett.

Es soll hier zur Verdeutlichung noch einmal erwähnt werden, dass die frühesten Korantexte noch keine diakritischen Punkte (durch welche die ansonsten gleich aussehenden Konsonanten unterschieden werden konnten) und schon gar keine Vokalzeichen (durch welche die Vokallaute festgelegt wurden) aufwiesen. Eine solche Skelett-Schrift ohne

152 Ebd., S. 249.

153 John Wansbrough: *Qur'ānic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford University Press: Oxford 1977.

154 Nach sorgfältiger Analyse der einschlägigen Traditionen zur Kompilation des Korans kommt Burton zwar zu dem Schluss: „There are no Muslim accounts of the collection of the Qur'ān. There are only accounts of the collection of the muṣḥaf.“ – Vgl. John Burton: *The Collection of the Qur'ān*, Cambridge University Press: Cambridge 1977, S. 132. Aber Burton kommt gleichwohl zu dem Ergebnis: „What we have today in our hands is the *muṣḥaf* of Muhammad.“ – Ebd., S. 239 f. Der Begriff *muṣḥaf* leitet sich von *ṣaḥifa* (für „Blätter“) ab und meint eine Kompilation (oder einen Kodex) von Blättern.

155 Watt/Bell: *Introduction to the Qur'ān*, a. a. O., S. 44.

156 Ebd. S. 45.

Punktation (*scriptio defectiva* genannt; im Gegensatz zur mit Punkten und Zeichen ausgestatteten *scriptio plena*) konnte man trotzdem lesen, *sofern* man mit dem oral überlieferten Text vertraut war. Allerdings wurden die schriftlichen Texte ja wohl deswegen angefertigt, um als Erinnerungsstütze zu dienen, so dass man zuweilen eben doch auf den eindeutigen, verschriftlichten Text angewiesen war. Ohne die diakritischen Punkte und Vokalzeichen konnte es Verwechslungen und Fehldeutungen geben. Selbst bei den Konsonanten war dies möglich, da sie sich aufgrund ihrer teils identischen Form unterschiedlich deuten ließen. Die *scriptio defectiva* sollte somit nicht mehr als eine Gedächtnisstütze sein.

Dass die *scriptio plena* nicht über Nacht eingeführt wurde, sondern einen Entwicklungsprozess durchlief, wird man wohl annehmen dürfen. Die Überlieferungen bezüglich der Einführung der diakritischen Punkte und der Vokalzeichen widersprechen einander, so dass Watt/Bell schlussfolgern: „It is virtually certain that the *scriptio plena* did not come into existence at once, but only gradually by a series of experimental changes.“¹⁵⁷ Nach einer Überlieferung soll die Einführung von diakritischen Zeichen und Vokalkunkten erst unter al-Ḥaǧǧāǧ in Angriff genommen worden sein, der unter 'Abd al-Malik von 694–714 Gouverneur im Irak war und zwei Schriftgelehrte mit dieser Arbeit beauftragt haben soll.¹⁵⁸ Wenn das stimmt, so erfolgte die Einführung der *scriptio plena* mehr als 40 Jahre nach der Einführung des *rasm* 'uṭmānī (dem 'Uṭman'schen Text). Es ist jedenfalls davon auszugehen, dass die Setzung diakritischer Zeichen und Vokalkunkte deshalb eingeführt werden musste, weil es Unsicherheiten hinsichtlich der genauen Aussprache – und damit auch der Bedeutung – gewisser Koranpassagen gab, die es zu vereinheitlichen und zu normieren galt. Dass es dabei zu Deutungen kam, die mit der ursprünglichen Intention eines Textes nicht übereinstimmten, kann *a priori* kaum ausgeschlossen werden.

Der Prozess der Schriftverbesserung war damit aber noch lange nicht beendet. Vielmehr sahen sich Islamgelehrte noch im 10. Jahrhundert darum bemüht, einen einheitlichen Text zu schaffen. So schrieb Ibn Muǧāhid (859-935) ein Buch mit dem Titel *Die sieben Lesarten* (*Al-qirā'āt as-sab'a*), in dem er sieben Lesarten für gleichermaßen gültig erklärte. Nach einem Gerichtsbeschluss des Jahres 934 durfte ein Korangelehrter keine anderen Lesarten als nur die von Ibn Muǧāhid erwähnten sieben Lesarten für gültig anerkennen.¹⁵⁹ Die von ihm propagierten sieben Lesarten waren mit unterschiedlichen Zentren verknüpft, konkret mit Medina, Mekka, Damaskus, Basra und Kufa. Obiger Gerichtsbeschluss lässt freilich durchblicken, dass es neben diesen sieben noch andere Lesarten gegeben haben musste, die seit Ibn Muǧāhid nun nicht mehr verbreitet werden sollten. Und in der Tat gab es noch andere Gelehrte, die weitere Lesarten für gültig hielten, so dass man auch von zehn, zuweilen sogar von vierzehn Lesarten sprach. Watt/Bell listen die 7, 10 und 14 Lesarten je

157 Ebd., S. 47 f.

158 Ebd., S. 48.

159 Ebd., S. 48 f.

nach Ort, Autorität und Jahreszahl auf¹⁶⁰ und beklagen sich dann zurecht: „The ordinary Muslim is mostly unaware of the existence of the seven sets of readings.“¹⁶¹

Obwohl eine der sieben Lesarten, nämlich die von Ḥaḍḥ ‘an ‘Āṣim (Kufa), besondere Prominenz und Verbreitung fand, war sie doch keineswegs überall anerkannt. Mit der Herausgabe und dem Druck des Kairiner Korans (*al-Qur’ān al-karīm*) von 1924, der sich der Textvariante des Ḥaḍḥ ‘an ‘Āṣim (Kufa) bediente, ist allerdings in den letzten Jahrzehnten der falsche Eindruck entstanden, als gäbe es nur diesen einen authentischen, anerkannten und unzweideutigen ‘Uṭman’schen Text. Laut Neuwirth hätte man aber, sofern wir von einem *textus receptus* (einem Standard- oder Einheitstext) für den arabischen Koran reden wollten, „darunter alle sieben Lesungen und nicht nur eine zu verstehen“,¹⁶² und die Berliner Koranforscherin fügt dann noch erklärend hinzu:

Man muss sich vergegenwärtigen, dass es überhaupt keinen uniformierten Einheitstext gab, sondern eine Anzahl gleichberechtigter und nebeneinander gebrauchter Textformen, und dass der gebildete Muslim dies wusste und zu einer erstaunlich produktiven Freiheit im Umgang mit seinem heiligen Buch erzogen war. Die Vorstellung eines offiziellen Einheitstextes in jene für den Islam so schöpferischen Zeiten zurückzuprojizieren wäre eine Verdunkelung einer seiner größten spirituellen und kulturellen Errungenschaften und ein folgenschwerer Anachronismus.¹⁶³

Man wird sich also davor hüten müssen, den Kairiner Koran als den authentischen ‘Uṭman’schen Text misszuverstehen. Auch wenn sich die ägyptischen Koranforscher allergrößte Mühe mit dem Kairiner Text gaben, ist er doch „often at odds with manuscript evidence“, meint Gabriel Said Reynolds und fügt hinzu: „Indeed the very idea of canonical *qirā’āt* [„Lesarten“ – K.B.] is based on religious doctrine, not textual criticism ... The Egyptian edition’s claim to validity is based not on antiquity, but rather on canonicity.“¹⁶⁴ Es muss jedem klar sein, dass der Kairiner Koran keine textkritische Standardausgabe darstellen kann, weil eine fundierte textkritische Edition erst dann möglich sein wird, wenn eine systematische Erfassung sämtlicher noch verfügbarer Manuskripte mit ihren unterschiedlichen Lesarten erfolgt ist. Dem Kairiner Koran wird man allerdings zugute halten dürfen, dass er möglicherweise erst die Idee einer wissenschaftlich-textkritischen Koranausgabe hervorgebracht hat,¹⁶⁵ denn erst danach gab es die Versuche westlicher Koranforscher, eine textkritische Ausgabe anzugehen. Es waren dies vor allem der Australier Arthur Jeffery (1892–1959), bekannt für sein epochales Buch *The Foreign Vocabulary of the Qur’ān* (1938), und der in München lehrende Gotthelf Bergsträßer (1886–1933), der 1930 seinen „Plan“

160 Ebd., S. 49 f.

161 Ebd., S. 50.

162 Neuwirth: *Der Koran als Text*, a. a. O., S. 262.

163 Ebd.

164 Gabriel Said Reynolds: „Introduction - Qur’ānic studies and its controversies“, in: ders. (Hg.): *The Qur’ān in Its Historical Context*, Routledge: London/New York 2008, S. (1-25) 3.

165 Dieser Meinung ist jedenfalls Reynolds; ebd., S. 4.

bekanntgab, „in Zusammenarbeit mit Prof. Jeffery einen kritischen Apparat zur ägyptischen Ausgabe zu schaffen“.¹⁶⁶ Doch Bergsträsser starb bereits 1933 bei einem tragischen Sturz in den Alpen (am Watzmann). Sein Archiv ging in die Hände seines Nachfolgers Otto Pretzl (1893–1941) über, der aber bei Ausbruch des Zweiten Weltkrieges eingezogen wurde und 1941 durch einen Flugzeugabsturz ums Leben kam. Pretzls Nachfolger in München, Anton Spitaler (1910–2003), lag offenbar wenig an diesem Projekt. Das schien das Ende der Idee eines kritischen Apparates zu sein, zumal es hieß, Bergsträssers Archiv sei im Krieg zerstört worden, was allerdings, wie sich später herausstellte, keineswegs der Fall war.¹⁶⁷

Seitens nahöstlicher Koranglehrter scheint es kein leidenschaftliches Interesse an einer solchen textkritischen Ausgabe des Korans zu geben; und es sieht so aus, als würde es bis auf absehbare Zeit vom Koran keinen wissenschaftlich anerkannten *textus receptus* im Sinne eines etablierten „Urtextes“ geben, wie wir ihn für das Alte und das Neue Testament aufgrund jahrelanger textkritischer Auswertungen von Manuskripten und Textvarianten schon seit längerem in Händen halten (Nestle-Aland). In jüngster Zeit ist die Idee einer textkritischen Ausgabe jedoch wieder aufgeflammt. Sergio Nosedo und François Déroche sind dabei, Faksimile von frühen Koranmanuskripten zu veröffentlichen.¹⁶⁸ Das *Corpus Coranicum* in Berlin hat schon 2011 angekündigt, „eine Dokumentation des Korantextes in seiner handschriftlichen und mündlichen [?] Überlieferungsgestalt“ herausgeben zu wollen.¹⁶⁹ Auftrieb hat der Traum von einer textkritischen Koran Ausgabe durch zwei Ereignisse erhalten: Zum einen erschien 1983 ein Nachschlagewerk mit dem Titel *Mu‘ğam al-qirā’āt al-qur’āniyya*, in dem umfangreiche Listen von Textvarianten aufgeführt werden.¹⁷⁰ Zum andern wurden 1972 in der Großen Moschee von Sanaa (Ṣan‘ā’) im Jemen bei Sanierungsarbeiten an der Moschee zahlreiche Koranmanuskripte auf Pergamentseiten entdeckt, deren Schriftherstellung von Fachleuten in die Jahre 710–715 n.Chr. datiert wird. Eine C-14-Datierung des Pergamentmaterials ergab gar einen möglichen Ursprungszeitraum der Tierhäute von 657–690 v. Chr.¹⁷¹ Damit dürfte dieses Koranmanuskript zu den ältesten erhaltenen Koranmanuskripten überhaupt gehören.

Ein noch älteres Koranfragment könnte 2015 in der Universitätsbibliothek von Birmingham entdeckt worden sein, das die Koransuren 18 bis 20 umfasst. Das Fragment wurde

166 Gotthelf Bergsträsser: „Über Notwendigkeit und Möglichkeit einer kritischen Koran Ausgabe“, in: *ZDMG* 84 (1930), S. (82–83) 83.

167 Diese Informationen verdanke ich: Reynolds: „Introduction“, a. a. O., S. 3 ff.

168 Reynolds gibt dafür als Quelle u. a. an: *Sources de la transmission manuscrite du texte coranique*, I. *Les manuscrits de style ḥiğāzī, le manuscrit arabe 328*, in : F. Déroche and S.N. Nosedo (eds), *Lesa*, Italy: Fondazione F. Joja Nosedo, 1998.

169 Siehe Website des Projekts unter: <http://www.bbaw.de/forschung/Coran/uebersicht> (Stand Nov. 2011).

170 *Mu‘jam al-qirā’āt al-qur’āniyya*, ‘Abd al-‘Āl Mukarram and Aḥmad ‘Umar (Hg.), *Dhāt al-Salāsīl*: Kuwait 1403/1983.

171 Vgl. Hans-Casper Graf von Bothmer, Karl-Heinz Ohlig und Rüdiger Puin: „Neue Wege der Koranforschung“, unter: http://www.uni-saarland.de/fileadmin/user_upload/Campus/Forschung/forschungsmagazin/1999/1/Neue_Wege.pdf (Stand: Nov. 2011).

auf Pergament (Schaf- bzw. Ziegenhaut) geschrieben, das mittels der Karbondatierung mit 95-prozentiger Sicherheit in den Zeitraum zwischen 568 und 645 (!) datiert wurde. Wann genau der Text darauf geschrieben wurde, kann die Karbonmethode freilich nicht datieren. Der Text selbst ist in defektiver Schreibweise (also ohne diakritische Zeichen und Vokalpunkte) in hedschasischer Schrift geschrieben, einer Frühform der arabischen Schriftsprache.¹⁷² Die sehr alte Datierung dieses Fragments scheint geeignet zu sein, die klassische Entstehungstradition des Korans in Frage zu stellen. Weitere alte Koranfragmente wurden in Tübingen (Sure 17 in kufischer Schrift, karbondatiert auf 649–675)¹⁷³ und Leiden (karbondatiert auf 650–715)¹⁷⁴ entdeckt bzw. erst jetzt in eine frühe Periode datiert.

Die Saarbrücker Elisabeth und Gerd-Rüdiger Puin beschäftigen sich seit einigen Jahren mit der Auswertung der Manuskripte von Sanaa. Bei den Pergamentblättern handelt es sich um einen Palimpsest, also um Pergamentseiten, bei denen die erste Schrift abgewaschen und das Pergament anschließend neu beschriftet wurde. Oft geschieht dies erst nach mehreren hundert Jahren, wenn die erste Handschrift an Lesbarkeit stark eingebüßt hat, aber in diesem Fall liegen die Primär- und Sekundärschrift zeitlich eng beieinander, was sich aus dem Schreibduktus ergibt, der im 7. und im frühen 8. Jh. üblich war. Von der abgewaschenen Primärschrift, *scriptio inferior* genannt, finden sich Teile der Suren 2, 5, 8, 9, 15, 18, 19, 21, 24, 25, 28, 33, 34 und 37. Von der neu aufgetragenen Sekundärschrift, der *scriptio superior*, finden sich Teile der Suren 4, 5, 6, 7, 9, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 41, 42, 44, 47, 48, 55, 56, 57, 58, 59 und 60. Der Text dieser Suren ist zu ca. 73-78% noch vorhanden.¹⁷⁵

Die Suren der Sanaa-Manuskripte sind, wie auch der Kairiner Koran, der Länge nach geordnet, aber gegenüber dem Kairiner Standardtext weicht die Reihenfolge der Suren teilweise ab. Interessant für die Forscher sind sowohl die Abweichungen zwischen der *scriptio inferior* und der *scriptio superior* als auch zwischen diesen beiden Texten und dem Standardtext. Verkompliziert und erhellend zugleich wird die Auswertung der Manuskripte noch dadurch, dass es sowohl an der *scriptio inferior* wie auch an der *scriptio superior* nachträgliche Korrekturen gab. Somit sind in dem Palimpsest vier zeitlich nahe beieinanderliegende Stadien in dieser Reihenfolge dokumentiert: 1. *Scriptio inferior*; 2. Korrekturschicht der *scriptio inferior*; 3. *Scriptio superior*; 4. Korrekturschicht der *scriptio superior*. Für Elisabeth Puin ist dies „ein Glücksfall für die Untersuchung der Textgeschichte

172 Für eine Diskussion zur Bedeutung dieses Fundes siehe: Gabriel S. Reynolds: „Variant Readings: The Birmingham Qurʿan in the context of debate on Islamic origins“, *Times Literary Supplement*, August 7, 2015, no. 5862, S. 14 f.

173 Das Fragment ist abrufbar unter: http://idb.ub.uni-tuebingen.de/digitue/tue/Ma_Orientalische_Handschriften?liste=1 (Stand: 24.10.2015).

174 Vgl.: <http://www.news.leiden.edu/news-2014/oldest-koran-fragments.html> (Stand 21.07.2014)

175 Elisabeth Puin: „Ein früher Koranpalimpsest aus Sanʿāʾ (DAM 01-27.1); Teil III: Ein nicht-ʿuṭmanischer Koran“, in: Markus Groß/Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Die Entstehung einer Weltreligion I*, Schiler: Tübingen 2010, s. (233-305) 251.

des Korans und der Schriftgeschichte“.¹⁷⁶ An diesen vier Stadien „lässt sich die fortschreitende Kanonisierung des Koran gut nachvollziehen“.¹⁷⁷ Obwohl die Änderungen aus dem Text keineswegs „ein völlig anderes Buch mit anderer Botschaft“¹⁷⁸ machen, belegen die Abweichungen zum einen, dass es in einer frühen Zeit neben der ‘uṭman’schen Fassung des Korans noch andere Fassungen gab, die, wie die *scriptio inferior* zeigt, Akzeptanz gefunden hatten. Sie belegen auch, dass es schon bald nach der Entstehung des Primärtextes die Notwendigkeit gab, diesen durch Korrekturen an einen sich einbürgernden (oralen?) Standardtext anzugleichen. Doch schon nach relativ kurzer Zeit reichten auch diese Korrekturen nicht mehr aus, weil sich der Standard offenbar wieder geändert hatte, so dass man beschloss, den gesamten (korrigierten) Text von dem Pergament abzuwaschen und eine neue Version daraufzuschreiben, die Sekundärschrift oder *scriptio superior*. „Doch schritt die Standardisierung noch fort, so dass man es für nötig hielt, auch die *scriptio superior* noch zu korrigieren.“¹⁷⁹ Dabei wurde auch die Verszählung dem in Mekka und Medina üblichen System angepasst. Aber selbst nach all diesen Korrekturen entsprechen die Sanaa-Palimpseste noch immer nicht vollends dem Standardtext.

Welcher Art waren die Veränderungen, die an den Texten vorgenommen wurden: Elisabeth Puin gibt Beispiele für folgende Änderungen: Transpositionen, also Textumstellungen; anderer Text, aber gleicher Sinn; Austausch von stereotypen Formeln; anderes Wort, aber synonyme Bedeutung; anderes Wort, ohne synonyme Bedeutung, aber sonst gleichwertig; anderes Wort mit unterschiedlicher Bedeutung; andere Form desselben Wortes (etwa Relativsatz statt Partizip); anderer Kasus desselben Wortes; anderer Tempus desselben Wortes; andere Form desselben Wortes, etwa Passiv statt Aktiv; anderer Bezug durch anderes Possessivsuffix, teilweise mit Bedeutungsveränderungen; fehlender Text, teilweise mit, teilweise ohne Sinnveränderung; zusätzlicher Text; andere Satzstruktur; zusätzliches, präzisierendes Wort; zusätzliches, sinnerweiterndes Wort; zusätzliches Glied einer Aufzählung usw.

Man wird mit Elisabeth Puin der Schlussfolgerung nicht ausweichen können, „dass es sich beim Koran nicht etwa, wie häufig behauptet wird, um einen statischen Text handelt, der in Wortlaut und Struktur durch eine lückenlose mündliche Überlieferung von seiner Entstehung bis heute unverändert und unveränderlich tradiert wurde“,¹⁸⁰ sondern dass es neben dem ‘uṭman’schen Text ganz offensichtlich noch andere, rivalisierende Koranversionen gab, von denen uns ja einige vorliegen. Der Grund für die verschiedenen Textvarianten dürfte gewesen sein, dass der Koran, wie immer wieder zu Recht behauptet wird, vorwiegend *mündlich* tradiert wurde und dass sich bei dieser oralen Weitergabe – entgegen der herkömmlichen Meinung – sehr wohl Veränderungen einschlichen, die in der Folge auch zur Veränderung des schriftlichen Textes führten. Wir haben es hier offenbar mit

176 Ebd., S. 234.

177 Ebd., S. 235.

178 Ebd.

179 Ebd., S. 237.

180 Ebd.

Veränderungen zu tun, wie sie selbst bei der erstaunlichen Gedächtnisqualität bei der oralen Überlieferung zwangsläufig immer wieder vorkamen, ohne dass sich die Tradenten dessen bewusst waren. Deshalb kann die traditionelle Auffassung von einer fehlerfreien oralen Überlieferung m.E. nicht aufrecht erhalten werden.

Wir dürfen dabei auch nicht vergessen, dass die ersten Koranausgaben nur in defektiver Schreibweise (ohne diakritische Punkte und Vokalzeichen, aber mit den *matres lectiones* für die langen Vokale *alif* ا, *waw* و, and *ya* ي) vorlagen, so dass der geschriebene Text, der ja vor allem als *Gedächtnisstütze* diente, zuweilen entgegen seinem ursprünglich gemeinten Sinn gelesen wurde. Einer *Gedächtnisstütze* bedarf es freilich nur dann, wenn der memorisierte Text nicht hundertprozentig „sitzt“. Und gerade in solchen Fällen der Unsicherheit war es möglich, dass sich bei einem defektiv geschriebenen Text Lesefehler einschlichen. Dass dabei zuweilen auch theologische Gründe gespielt haben mögen, wird man nicht ausschließen können.

Die frühen Koranglehrten waren sich freilich der Gefahr des Verlesens durchaus bewusst, denn sonst hätten sie es nicht für nötig befunden, dem defektiven Text die diakritischen Punkte und Vokalzeichen hinzuzufügen. Und es darf und muss natürlich auch die Frage gestellt werden, ob die Hinzufügung der diakritischen Zeichen und Vokalzeichen damals immer *im Sinne des ursprünglich gemeinten Textes erfolgte* (wobei zu fragen wäre, welche Autorität die Deutungshohheit dafür besaß) oder ob sich bereits zu jenem Zeitpunkt gegenüber dem ursprünglich gemeinten Text Bedeutungsabweichungen einschlichen, die aber heute im 'uṭman'schen Text als Standard festgeschrieben sind.

Dass der Koran, der doch von so vielen auswendig rezitiert werden konnte, deshalb aufgeschrieben wurde, um ihn auch denen als Gedächtnishilfe zugänglich zu machen, die ihn noch nicht, oder noch nicht ganz, auswendig konnten, ist auch die Meinung von Angelika Neuwirth: „Die schriftliche Aufzeichnung erhält damit den Wert einer Stütze für die mündliche Tradition, mit der Funktion, als Unterlage zu Lehr- und Lernzwecken zu dienen.“¹⁸¹

Die Unterschiede der verschiedenen Textvarianten belegen jedenfalls dieses deutlich: Auch für den Koran dürfte gelten, was wir über die gesamte islamische Überlieferung gelernt haben: Solange die Texte ausschließlich mündlich überliefert wurden, blieben sie noch fluide und veränderten sie sich. Erst mit der schriftlichen Fixierung setzte notgedrungen ein Prozess der Vereinheitlichung und Harmonisierung ein, da es als unangenehm empfunden wurde, mehrere voneinander abweichende, aber doch um Gültigkeit ringende schriftliche Texte vorliegen zu haben. Mit der schriftlichen Fixierung kommt der durch orale Weitergabe bedingte Veränderungsprozess aber nicht abrupt zum Erliegen. „Es ist eine Besonderheit der Textüberlieferung des Koran, dass durch das Nebeneinander von schriftlicher und mündlicher Tradition viele mündlich überlieferte Textvarianten in der textgeschichtlichen und exegetischen Literatur bewahrt sind.“¹⁸²

181 Neuwirth: *Der Koran als Text*, a. a. O., S. 242.

182 Ebd., S. 244.

Die Manuskripte von Sanaa zeigen indes gleichwohl, dass der Prozess der Vereinheitlichung schon sehr weit gediehen war, dass die Veränderungen schon zu einem frühen Zeitpunkt nur noch wenige Sinnverschiebungen nach sich zogen, dass der Harmonisierungsprozess aber noch keineswegs abgeschlossen war und auf lange Zeit auch nicht abgeschlossen sein würde. Zu einem vorläufigen Ende des Harmonisierungsprozesses scheint man erst mit dem Kairiner Koran von 1924 gekommen zu sein, allerdings ohne diesen einer rigorosen textkritischen Untersuchung anhand aller verfügbaren Textvarianten zu unterziehen, deren es nach islamischer Tradition ja Zigtausende gibt. Diese Aufgabe steht also noch aus.

Zu einer wissenschaftlichen Textkritik gehört vor allem die Aufgabe, bei Vorliegen von zwei oder mehreren Textvarianten plausibel zu machen, warum sich eine Textvariante aus der (oder den) anderen ergab und nicht umgekehrt. Solche ernsthaften textkritischen Vergleiche werden aber erst möglich sein, wenn die noch verfügbaren (weil noch nicht vernichteten) Manuskripte zur Auswertung bereit stehen.

Dass die Forschung zur Entstehung des Korans noch lange nicht zu ihrem Abschluss gekommen ist, dürfte klar sein, und bis es einmal einen *textus receptus ne varietur*, also einen allgemeingültigen wissenschaftlichen Standardtext (nach Art etwa des von Nestle-Aland herausgegebenen griechischen Neuen Testaments¹⁸³) gibt, gegen den keine triftigen Gründe (sprich: ursprünglichere Lesarten) sprechen, bleibt noch viel zu tun. Gerhard Böwering ist hier zuzustimmen, wenn er schreibt: „Only the future will tell, whether a possible computer analysis of the mass of manuscript material can allow scholarly research to develop a more consistent picture of the Qurʾān’s textual history.“¹⁸⁴

Man muss nun aber auch sagen, dass sich die aus den konkurrierenden Textvarianten ergebenden Bedeutungsunterschiede im Allgemeinen doch sehr in Grenzen halten. Es handelt sich, um es noch einmal mit Elisabeth Puin zu sagen, „keineswegs um ein völlig anderes Buch mit anderer Botschaft“.¹⁸⁵ In Bezug auf den Sanaa-Koran fügt Puin hinzu: „Selbst an Manuskriptstellen mit ganz ‚abweichendem‘ Wortlaut ist der Sinn des Textes oft nicht anders als der des StT...“¹⁸⁶ Wo es Bedeutungsabweichen gibt, seien es „nur Nuancen“, auch wenn der Sanaa-Text für Puin „oft einleuchtender als der StT“ ist.¹⁸⁷

Aber selbst wenn wir davon ausgehen, dass wir mit dem ‘uṭman’schen Text (samt seiner wie auch immer zu bewertenden Varianten) einen „Urtext“ im textkritischen Sinne vor uns hätten, wäre zu fragen, was das bedeuten würde. Watt/Bell hatten diese Frage für sich so beantwortet: „The very fact that varying and even contradictory deliverances have been

183 *Novum Testamentum Graece*, hg. von Erwin Nestle und Kurt Aland, Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart 282012.

184 Gerhard Böwering: „Recent Research on the Construction of the Qurʾān“, in: Gabriel Said Reynolds (Hg.): *The Qurʾān in Its Historical Context*, Routledge: London/New York 2008, S. (70-87) 74.

185 Elisabeth Puin: „Ein früher Koranpalimpsest“, a. a. O., S. 235.

186 Ebd.

187 Ebd.

preserved is strong proof that, with perhaps minor exceptions, we have the whole of what was revealed to Muhammad.“¹⁸⁸ Angelika Neuwirth ist in Bezug auf die Autorenschaft weniger optimistisch: „Nicht ein ‚Autor‘ ist hinter dem Koran anzunehmen, sondern ... eine sich über die gesamte Wirkungszeit des Verkünders hinziehende gemeindliche Diskussion.“¹⁸⁹ Eine späte Entstehung des Korans lehnt sie indes ab, eben weil es die Sanaa-Fragmente gibt, die sich bereits in die Zeit ‘Abd al-Malik ibn Marwān (685–705/65–86 AH) datieren lassen und die, soweit wir wissen, „die uns vertraute Textgestalt“ aufweisen.¹⁹⁰

Hinsichtlich der verschiedenen Lesarten des Urtextes, der vermutlich keine schwerwiegenden Abweichungen vom ‘uṭman’schen Text enthalten dürfte, ergibt sich allerdings die von John Wansbrough aufgeworfene, aber bis heute noch nicht geklärte Frage, ob diese Varianten aufgrund von bewussten (weil exegetischen) Veränderungen des ‘uṭman’schen Textes entstanden (in welchem Fall der ‘uṭman’sche als der Urtext festzuhalten wäre), oder ob sie zusammen mit dem ‘uṭman’schen Text auf eine frühere Vorlage zurückgehen, die wir noch nicht identifiziert haben.¹⁹¹ Dies herauszufinden wäre jedenfalls die zentrale Aufgabe einer textkritischen Edition, wie die Koranforscher sie sich immer noch wünschen. In jedem Fall ist Wansbrough zuzustimmen, wenn er die Kanonisierung des Korans als die „Wasserscheide“ (*watershed*) in der Überlieferung des Korans bezeichnet.¹⁹² Nach ihr ist der Koran formal und textlich bis auf kleine Varianten weitgehend festgelegt; vor ihr hingegen liefern uns textkritische Vergleiche und Analysen keinerlei Erkenntnisse mehr. Dort wird man dann literarkritische und quellengeschichtliche Untersuchungen anzusetzen haben. Davon wird nun auch zu reden sein.

d Literarkritik und die Suche nach einem Proto-Koran

Textkritik ist die wissenschaftliche Suche nach dem „Urtext“, also der Urfassung eines schriftlichen Werkes. Hier werden unterschiedliche Überlieferungstexte mit ihren Abweichungen (Lesarten oder Varianten) daraufhin untersucht, welche der jeweiligen Lesarten die je ursprünglichen sein dürften. Das Ziel solcher Untersuchungen ist es, nach Möglichkeit den ältesten und, wenn möglich, ursprünglichen Text eines Werkes wiederherzustellen.

Bei der *Literarkritik* geht es darum, den Urtext eines Werkes daraufhin zu untersuchen, ob man anhand textlicher Analysen auf seine Entstehung schließen kann; also herauszufinden, ob er etwa aus einer einzigen Feder stammt (und wenn ja, welcher) oder ob er sich aus unterschiedlichen Quellen speist; ob es schon im Vorfeld – also bis zur Festlegung als Urtext – Überlieferungsentwicklungen gab und in welcher Weise die verwendeten Quellen

188 Watt/Bell: *Introduction to the Qur’ān*, a. a. O., S. 56.

189 Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text*, a. a. O., S. 44.

190 Ebd., S. 249.

191 Wansbrough: *Quranic Studies*, a. a. O., S. 45.

192 Ebd., S. 49.

redaktionell überarbeitet wurden. In die Literarkritik fließen philologische, literaranalytische, quellengeschichtliche, formgeschichtliche und redaktionskritische Überlegungen ein.¹⁹³ Ziel ist es auch, aufgrund derartiger Analysen den *Sitz im Leben*¹⁹⁴ solcher Texte zu ergründen und daraus seine *Bedeutung* abzuleiten. *Bedeutung* steht hier nicht nur für den semantischen Sinn (also die Wort- bzw. Satzbedeutung), sondern auch für die Wichtigkeit und Geltung der Texte, also den Stellenwert eines Werkes, der ihm damals bei seiner Entstehung beigemessen wurde und der ihm gegebenenfalls heute noch zukommen sollte. Im Folgenden werden wir uns also mit literarkritischen Fragen auseinandersetzen.

Literarkritische Überlegungen werden, wie alle Teilmethoden der historischen Kritik, von der islamischen Volksfrömmigkeit und ihren Vertretern im Allgemeinen mit Argwohn bedacht. Diesen Argwohn kennen wir auch im Hinblick auf die Bibel. Auch viele Christen glauben (bis in die heutige Zeit) gute Gründe zu haben, die Bibel für wortwörtlich inspiriert und für irrtumslos zu halten. Beispielsweise beansprucht die *Chicago-Erklärung zur biblischen Irrtumslosigkeit* auch für die Bibel, was die traditionelle Islamtheologie für den Koran beansprucht: die Bibel sei „Gottes eigenes Wort“, von „Menschen geschrieben“, die „der Heilige Geist dazu ausrüstete“; und weil die Schrift „vollständig und wörtlich von Gott gegeben wurde, ist sie in allem, was sie lehrt, ohne Irrtum oder Fehler“. Das gilt nach der Chicago-Erklärung ausdrücklich auch „für das, was sie über Gottes Handeln in der Schöpfung, über die Geschehnisse der Weltgeschichte und über ihre eigene, von Gott gewirkte literarische Herkunft aussagt“.¹⁹⁵ Diese Auffassung der Chicago-Erklärung entspricht jedoch nicht einer modernen christlichen Theologie, welche die historisch-kritische Methode – und mit ihr die Literarkritik – für unverzichtbar hält. Für sie ist die Bibel „Gotteswort im Menschenwort“.

Traditionelle islamische Ausleger machen freilich einen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Koran und anderen heiligen Schriften. So schreibt Murad Hofmann in seiner Koran-Einführung:

193 Nach einem weiter gefassten Verständnis könnte die Literarkritik die Quellenkritik, Formkritik, Redaktionskritik mit einschließen; nach einem engeren Verständnis würde die Literarkritik neben den anderen Methoden als eigenständige Methode der historisch-kritischen Wissenschaften verstanden werden. Zu Grundlagen historisch-kritischer Hermeneutik vgl. etwa: Manfred Oeming: *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2013; Ulrich H. J. Körtner: *Einführung in die theologische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006, Peter Stuhlmacher: *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Vandenhoeck&Ruprecht: Göttingen 21986. Für Betrachtungen zu einer historisch-kritischen Koranexegese vgl. etwa: Felix Körner: *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam* (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt, Band 15), Ergon: Würzburg 2005.

194 „Sitz im Leben“ ist ein von Hermann Gunkel, Alttestamentler und Mitbegründer der „Religionsgeschichtlichen Schule“, geprägter Begriff biblischer Hermeneutik, mit dem der soziologische Entstehungshintergrund eines Textes bezeichnet wird.

195 „Zusammenfassende Erklärung“, in: *Die Irrtumslosigkeit der Bibel. Erste Chicago Erklärung von 1978*, S. 7. Siehe: <http://www.bibelbund.de/pdf/chicago.pdf>

Es trifft nun tatsächlich zu, dass unter allen sog. heiligen Schriften der Koran die einzige ist, die keine historischen oder naturwissenschaftlichen Fehler enthält ...¹⁹⁶ Es verhält sich mit dem Koran insofern anders als mit den Schriften des Alten und Neuen Testaments. Diese stammen bekanntlich von unterschiedlichen Autoren aus unterschiedlichen Jahrhunderten; manche dieser Autoren sind unbekannt, und zahlreiche sogenannte heilige Texte sind ohne jeden Zweifel manipuliert worden.¹⁹⁷ Der eigentliche Begründer des Christentums, Paulus, hat Jesus nicht einmal gekannt. Im Gegensatz dazu ist der Koran der bestbezeugte Text aus der Spätantike überhaupt. Er ist nicht nur aus einem Guss, sondern hat – komputergestützte Sprachanalyse erhärtet es – einen einzigen Verfasser, dessen sprachliche Eigenheiten denen von Muhammad nicht entsprechen.¹⁹⁸

Bei diesem Vergleich geht Hofmann – und darin spiegelt er die gängige Meinung islamischer Volksfrömmigkeit wider – von einer traditionellen Auffassung und Auslegung des Korans aus, während er für die Bibel die modernen Erkenntnisse der historisch-kritischen Wissenschaft akzeptiert. Hierin liegt freilich ein methodischer Widerspruch; denn die Frage ist: Welche Bedeutung kommt der historisch-kritischen Methode für die Koranauslegung zu?¹⁹⁹ Wird man sie für die Bibel akzeptieren, aber für den Koran ablehnen müssen, um eine koranische Irrtumslosigkeit aufrecht zu erhalten? Oder wird man an beide Schriften dieselben Maßstäbe anlegen müssen? Man wird jedenfalls – auch aus islamischer Sicht – keine Auffassung mehr rechtfertigen können, welche die historische Kritik (mit ihren Teilmethoden Literarkritik, Überlieferungsgeschichte, Formkritik, Quellenkritik usw.) für den Koran ablehnt, sie aber für die Bibel und andere heilige Schriften akzeptiert – sozusagen als willkommene Gelegenheit, jene Schriften abzuwerten und den Koran im Vergleich zu ihnen aufzuwerten.

Der französische Koranforscher Claude Gilliot hat die literarkritische Beschäftigung mit dem Koran *bis* zu seiner 'uṭman'schen Festlegung als *reconstruction en aval* (Rekonstruktion nach unten) und die textkritische Beschäftigung mit dem Koran *nach* seiner 'uṭman'schen

196 Murad Hofmann: „Einführung“, in: *Der Koran*, Random House: Istanbul 1998/München 2001, s. XVII.

197 Hofmann beruft sich hierbei auf Gerd Lüdemann: *Ketzer. Die andere Seite des frühen Christentums*, Radius: Stuttgart 1996.

198 Hofmann: „Einführung“, a. a. O., s. XX f. Dass die Eigenheiten des Korans denen Muhammads nicht entsprechen, zielt darauf ab, den göttlichen Ursprung des Korans zu belegen. Der Autor glaubt zu wissen, welche sprachlichen Eigenheiten Muhammad entsprechen, sei doch die Redeweise „in tausenden von Überlieferungen (Hadith) im Wortlaut festgehalten“. Ebd., Fußnote 19.

199 Für erste Ansätze historisch-kritischer Koranforschung vgl.: Felix Körner: *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam* (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt, Band 15), Ergon: Würzburg 2005; oder ders.: „Historisch-kritische Koranexegese? Hermeneutische Neuansätze in der Türkei“, in: Gorge K. Hasselhoff und Michael Meyer-Blanck (Hgg.): *Krieg der Zeichen? Zur Interaktion von Religion, Politik und Kultur* (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft, Bd. 1), Ergon: Würzburg 2006, S. 57–74.

Festlegung als *reconstruction en amont* (Rekonstruktion nach oben) bezeichnet.²⁰⁰ Gilliot zeichnet die Versuche vergangener Koranforscher nach, auf textkritischem Wege den Urtext des Korans ausfindig zu machen,²⁰¹ und stellt dann die mindestens ebenso wichtige Frage, wie sich der Koran *vor* seiner 'uṭman'schen Kanonisierung entwickelt haben könnte. Bei dieser *reconstruction en aval* dürfte nach Gilliot eine große Rolle spielen, welchen Einfluss jüdisch-hebräische und aramäisch-syrische Texte gespielt haben könnten. Er wittert eine „syriac connection“ zum Koran und vermutet, dass das dem Koran vorausgehende „Lektionar“ bis zur umayyadischen Zeit sich in „constant évolution“ befand. Der Koran war solange nicht fertig, bis er fertig war. „Un prophete“, meint Gilliot, „ne se crée pas en un seul jour, un ‚livre saint‘ non plus.“²⁰² Mit anderen Worten: Der Urtext des Korans hat eine Vorgeschichte. Und zu dieser Vorgeschichte, zu dieser Rekonstruktion „von unten“ gehört zunächst die Erkenntnis, dass wir im Koran eine Reihe fremder oder entlehnter Wörter vorfinden.

1 Die Fremdwörter des Korans

Nach dem traditionellen Paradigma muslimischer Volksfrömmigkeit (wozu wohl auch die mittelalterlichen Korangelehrten zu rechnen sind) entstanden der Koran und der Islam vor dem Hintergrund eines primitiven heidnischen Kultes, der einen polytheistischen Glauben praktizierte (*ḡāhiliyya*). Aufgrund der herabgesandten Offenbarung des Korans in unvergleichlichem Arabisch an Allāhs Gesandten bekehrten sich die Araber zum Monotheismus und wurden durch die Sendung des Propheten gleichsam belohnt. Große Berührungspunkte zwischen dem vorislamischen Arabertum mit anderen Kulturen, Völkern und Religionen gab es demnach wenig.

Doch dieses überlieferte Bild geriet spätestens in den Dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts ins Wanken, als Arthur Jeffery sein Buch *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān* (1938) veröffentlichte, in dem er sich auf zahlreiche Hinweise älterer Forscher berief, die vielfältige Bezüge zwischen dem Koran und jüdisch-christlichem Denken aufgezeigt hatten.²⁰³ Jefferys Werk muss als ein Meilenstein der Orientalistik betrachtet

200 Claude Gilliot: „Une Reconstruction Critique du Coran ou Comment en Finir avec les Merveilles de la Lampe D'Aladin“, in: Manfred S. Kropp (Hg.): *Results of contemporary research on the Qur'ān. The question of a historio-critical text of the Qur'ān*, Ergon: Würzburg 2007, S. (33-137) 34. Vgl. Claude Gillot: „Reconsidering the Authorship of the Qur'ān. Is the Qur'ān partly the fruit of a progressive and collective work?, in: Gabriel Said Reynolds (Hg.): *The Qur'ān in Its Historical Context*, Routledge: London/New York 2008, S. 88-108.

201 Gilliot: „Une Reconstruction Critique du Coran“, a. a. O., S. 35-55.

202 Ebd., S. 104. („Ein Prophet erschafft sich nicht an einem Tag, ebenso wenig wie eine Heilige Schrift.“)

203 Vgl. etwa: Abraham Geiger: *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, M. W. Kaufmann: Leipzig 21902; Israel Schapiro: *Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans*, Phil.Diss.: Strassburg 1906; Wilhelm Rudolph: *Die Abhängigkeit des Qorans von*

werden, widerlegt es doch den Eindruck, der Koran sei in einem kulturellen Niemandsland entstanden. „One need hardly do more than peruse this work to conclude that the *Qurʾān* must have emerged in a lively and diverse cultural environment“, meint der Historiker Lawrence Conrad, „otherwise it would be practically impossible to explain the richness of its non-Arabic vocabulary.“²⁰⁴ Nach Jefferys eigener Einschätzung zeigen die koranischen Lehnwörter, dass nicht nur der größere Teil des *religiösen* Vokabulars im Koran, sondern auch ein Großteil seines *kulturellen* Wortschatzes nicht-arabischen Ursprungs ist.²⁰⁵ Jeffery unterscheidet drei Arten von koranischen Fremd- oder Lehnwörtern:

1. Wörter, die eindeutig nicht-arabischen Ursprungs sind, weil sich ihnen keine arabische Wurzel zuordnen lässt; diese Wörter müssen in unveränderter Form nicht-arabischen Quellen entnommen sein.
2. Wörter, für die Wurzeln sowohl im Arabischen als auch in anderen semitischen Sprachen gefunden werden können, die aber im Koran nicht im Sinne der arabischen Wurzel verwendet wurden, sondern im Sinne einer der anderen Sprachen.
3. Wörter, die zwar eindeutig arabisch sind und im Arabischen häufig verwendet wurden, die im Koran jedoch im Sinne ihrer Bedeutung innerhalb einer der verwandten Sprachen verwendet wurden.²⁰⁶

Zu den wichtigsten Sprachen, aus denen nach Jeffery die Lehnwörter kommen, gehören Hebräisch, Aramäisch, Syrisch,²⁰⁷ Mandäisch, Nabatäisch, Äthiopisch, Koptisch, Sanskrit, Avestisch, Persisch, Armenisch und Griechisch. Äthiopisch ist die semitische Sprache,

Judentum und Christentum, Kohlhammer: Stuttgart 1922; Aron Safer: *Jüdische und christliche Parallelen zur Eschatologie des Korans*, Phil. Diss.: Wien 1932.

204 Lawrence Conrad: „Qurʾānic Studies: A Historian's Perspective“, in: Manfred S. Kropp (Hg.): *Results of contemporary research on the Qurʾān. The question of a historio-critical text of the Qurʾān*, Ergon Verlag: Würzburg 2007, S. (9-15) 10.

205 Arthur Jeffery: *The Foreign Vocabulary of the Qurʾān*, Oriental Institute: Baroda 1938, S. 2.

206 Ebd., S. 39.

207 Die Begriffe „aramäisch“ und „syrisch“ werden oft, aber nicht immer synonym verwendet. Manche bezeichnen mit „aramäisch“ die gesprochene, mit „syrisch“ die geschriebene Sprache. Bei der Schriftsprache unterscheidet man zwischen dem bis heute gebräuchlichen „Syrisch“ (es gibt drei unterschiedliche Schriftarten: Serto, Nestorianisch, Estrangelo) und dem viel älteren „(Alt-)Aramäisch“, das z. Zt. Jesu weit verbreitet war (von Nordafrika bis nach Indien) und aus dem sich im Wesentlichen drei Schriftsprachen entwickelten: die hebräische, die syrische und die nabatäische Schrift (aus der sich nach Meinung vieler Paläographen die arabische Schriftsprache entwickelte). Klaus Beyer unterscheidet als aramäische Schriftsprachen folgende Untergruppen: das Biblisch-Aramäische, das Hasmonäische, das Galiläisch-Targumische, das Nabatäische, das Heidnisch-Palästinische, das Jüdisch-Palästinische (mit dem Jüdischen, Galiläischen und Ostjordanischen), das Samaritanische und das Christlich-Palästinische (vgl. Klaus Beyer: *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, Bd. 1, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1984, S. 21). Zuweilen werden die Begriffe „aramäisch“ und „syrisch“ (zuweilen auch „assyrisch“) für unterschiedliche Dialekte verwendet.

die dem Arabischen noch am ehesten verwandt ist. Südarabien war lange Zeit unter abessinischer Herrschaft, so dass es nicht verwundert, wenn äthiopische Wörter Eingang in die arabische Sprache gefunden haben. Die *persische* Sprache beeinflusste das Arabische, da Ostarabien spätestens seit Ardaschir I (Artaxerxes, Regierungszeit 224–240) Teil des Sasanidenreichs war (es gehörte der Provinz der Persis an), während Südarabien zwischen ca. 570 und 628 zu einer Satrapie des Sassanidenreiches wurde, nachdem die Jemeniten Chosrau I. (Großkönig 531–579) gebeten hatten, sie im Kampf gegen die Äthiopier zu unterstützen. Man wird allerdings davon ausgehen dürfen, dass viele persische Lehnwörter erst über das Aramäische Eingang in den arabischen Wortschatz gefunden haben.

Die an einem heute versandeten Euphratarm gelegene Stadt *al-Ḥīra* (syrr. *Ḥīrtā*), Hauptstadt des Reichs der Laḥmiden (die als Vasallen der Sasaniden immer wieder gegen Rom bzw. gegen die Ghassaniden, die Vasallen Roms, kämpften und deren Einfluss bis weit in den Süden Arabiens reichte), war schon in vorislamischer Zeit ein Zentrum literarischer Tätigkeit, und die arabische Schreibkunst könnte hier ihren Ursprung genommen haben. (Robert Kerr beispielsweise kommt aufgrund philologischer und schriftanalytischer Untersuchungen zu dem Ergebnis, dass sowohl die arabische Sprache des Korans als auch die arabische Schrift ihren Ursprung in der syro-palästinischen Region, insbesondere der *al-Ġazīra*, haben müsse.²⁰⁸) In Mesopotamien wurde auch die kufische Schrift ins Leben gerufen (nach der Stadt Kufa am Euphrat benannt), eine Frühform der arabischen Schrift, die wohl aus der syrischen Schrift (Estrangelo) hervorging. Das Kufische musste bald dem *Neski*-Schriftbild weichen, fand aber noch für Münzen und Inschriften (Felsendom!) Verwendung. Die ältesten Handschriften des Korans sind in kufischer Schrift geschrieben.²⁰⁹

Griechisch war lange Zeit die *lingua franca* des Nahen Ostens, und griechische Lehnwörter im Koran dürften den Einfluss der Levante (*aš-Šām*: Syrien und Palästina) auf das Arabische belegen. Wurde Griechisch vor allem als Amtssprache und übergreifende Kommunikation eingesetzt, so war das Syro-Aramäische vor allem die Sprache einfacher Leute, und zwar sowohl in der Region, die wir heute als Syrien kennen, als auch im Raum Mesopotamien. Geht man jedenfalls von der großen Anzahl syro-aramäischer Lehnwörter aus, die uns im Heiligen Buch begegnen, so ist das *Syro-Aramäische* ohne Zweifel die Sprache, die das Arabische des Korans am meisten beeinflusst hat. Auch die im Arabischen geläufigen Vokalpunkte werden auf das hier (in Ostsyrien) entwickelte

208 Robert Kerr: „Aramaisms in the *Qurʾān* and their Significance“, noch unveröffentlicht. Vgl. auch: ders.: Robert M. Kerr: „Von der aramäischen Lesekultur zur arabischen Schreibkultur. Kann die semitische Epigraphik etwas über die Entstehung des Korans erzählen?“, in: Markus Groß und Karl-Heinz Ohlig (Hgg.): *Die Entstehung einer Weltreligion I. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam*, Schiler: Berlin/Tübingen 2010, S. 354–376, sowie: Ders.: „Von der aramäischen Lesekultur zur arabischen Schreibkultur II – Der aramäische Wortschatz des Koran“, in: Markus Groß und Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Die Entstehung einer Weltreligion II. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam*, Schiler: Berlin/Tübingen 2011, S. 553–614.

209 *Pierer's Universal-Lexikon der Vergangenheit und Gegenwart*, 4. Aufl., Pierer: Altenburg: 1857–1865, S. 873.

System zurückgeführt.²¹⁰ Der Einfluss des Syro-Aramäischen auf das Arabische dürfte schon vor dem Aufkommen des Islams eingesetzt haben, zumindest gilt das für die Region Mesopotamien (*al-Ğazīra*), wo sich syrische und arabische Handelsrouten kreuzten. Goldziher hat darauf hingewiesen, dass der Begriff „syrisch“ (*suryānī*) im Arabischen allgemein für „althergebracht“ oder „altertümlich“ verwendet wurde. Die Begriffe „syrisch“ und „nabatäisch“ (*suryāniyya* und *nabatiyya*) wurden von muslimischen Schreibern auf die in Mesopotamien (!) gesprochenen Sprachen bezogen.²¹¹ Syrisch war vor allem die Sprache des nahöstlichen Christentums, und als liturgische Kirchensprache hat es sich bis heute in Syrien, Indien, der Türkei und sogar in Deutschland, den USA und anderen Einwanderungsländern erhalten.

Ob die im Koran vorkommenden hebräischen Wörter (wie *Shaiṭān*, *Tawrah*, *Sakīna* usw.) durch den direkten Kontakt der Araber mit jüdischen Stämmen zurückzuführen sind oder sich dieser Einfluss über den christlich-syrischen Kontakt geltend gemacht haben, wird man noch genauer untersuchen müssen. Die meisten Juden, die in Arabien lebten, dürften Araber gewesen sein, die zum Judentum konvertierten, dennoch kann es sein, dass solche Lehnwörter über den Kontakt mit jüdischen Stämmen bzw. Gemeinden rezipiert wurden. Solche Lehnwörter könnten aber auch in den Syro-Aramäisch sprechenden christlichen Gemeinden in Gebrauch gewesen und von dort her ins Arabische übernommen worden sein. Nach Jeffery tauchen die jüdischen Wörter im Koran meist in ihrer aramäischen Gestalt auf.²¹² Alphonse Mingana²¹³ ist überzeugt, dass der jüdische Einfluss auf das religiöse Vokabular des Korans vernachlässigbar sei, während der christliche Glaube den Islam sehr nachhaltig beeinflusst habe. Über die Existenz hebräischer Vokabeln im Koran kann es aber kaum Zweifel geben.

Über den Umstand, dass sich im Koran offenbar zahlreiche Lehnwörter (vor allem aus dem Syro-Aramäischen) finden lassen, gibt es zumindest unter westlichen Forschern kaum einen Dissens. Auch den frühesten Islam-Gelehrten war es nicht entgangen, dass der Koran mit Lehn- und Fremdwörtern vollgespickt war. Sie gestanden sich diese Tatsache unumwunden ein.²¹⁴ Erst später, mit dem Aufkommen der Doktrin von der ewigen Herkunft des Korans, wurde die Fremdheit dieses Vokabulars vehement bestritten. Al-Ğawālīqī (1073–1145) zitiert al-Ḥasan mit den Worten: „Ich habe Abū ʿUbaida sagen hören, dass wer vorgibt, der Koran enthalte irgendetwas anderes als die arabische Sprache, verunglimpft Gott, und

210 Jefferey: *The Foreign Vocabulary*, a. a. O., S. 20

211 Vgl. dazu: A[ndrew] Rippin: „Syriac in the Classical Muslim Theories“, in: Gabriel Said Reynolds (Hg.): *The Qurʾān in Its Historical Context*, Routledge: Abdingdon/New York 2008, S. 255 f.

212 Jefferey: *The Foreign Vocabulary*, a. a. O., S. 25 f.

213 Alphonse Mingana: „Syriac influence on the style of the Koran“, in: Ibn Warraq: *What the Koran really says. Language, Text and Commentary*, Prometheus Books: Amherst/New York 2002, s. (171-192) 174; Erstveröffentlichung in: *Bulletin of the John Rylands Library* 11, 1927, S. 77-98.

214 Jefferey: *The Foreign Vocabulary*, a. a. O., S. 5.

er führte den Vers an: ‚Wahrlich, Wir haben ihn zu einem arabischen *Qurʾān* gemacht.‘,²¹⁵ Die Anerkennung von Lehnwörtern im Koran wurde seither nicht nur als Blasphemie gegen Allāh gewertet, sondern auch als Zweifel an der Reinheit des Arabischen.²¹⁶ Die große Mehrheit der späteren Gelehrten berief sich auf den Koran selbst, der von sich als einem „arabischen Koran“ spricht.²¹⁷ Andere argumentierten, das Arabische sei die Sprache der finalen und endgültigen Offenbarung und habe es nicht nötig, sich fremdsprachiger Wörter zu bedienen.²¹⁸ Manche argumentierten, solche Wörter habe es gleichzeitig in den arabischen und in den anderen Sprachen gegeben, seien aber im Koran erstmals verwendet worden. Andere glaubten, es seien die anderen Sprachen, die Wörter aus dem Arabischen entlehnt hätten.²¹⁹ Dem stehen andere Gelehrte gegenüber, die meinten, die Lehnwörter dürften nicht überraschen, da der Koran ja für alle Menschen gedacht sei.²²⁰ Und weil der Koran alles bisherige Wissen enthalte, enthielt er auch alle anderen Sprachen.²²¹ Nach Auskunft des Korans selbst hätten alle Propheten der Vergangenheit in jeweils derjenigen Sprache gesprochen, die das Volk sprach, zu dem diese Propheten gesandt wurden (vgl. Sure 14,4), und deshalb sei der Koran, der für die arabischen Völker bestimmt sei, eben auf Arabisch offenbart. Da er aber die letzte der verschiedenen Offenbarungen sei, enthalte er Wörter der vorausgegangenen Offenbarungen.²²² Die beste Erklärung, nach Jeffery, hatte noch as-Suyūfī, der so argumentiert haben soll:²²³

In my opinion the truth of the matter is this. The *Qurʾān* is in plain Arabic containing no word which is not Arabic or which cannot be understood without the help of some other language. For these (so-called foreign) words belonged to the (language of the) ancient Arabs, in whose tongue the *Qurʾān* was revealed, after they had had contact with other languages through commercial affairs and travel in Syria and Abyssinia, whereby the Arabs took over foreign words, altering some of them by dropping letters or lightening what was heavy in the foreign form. Then they used these words in their poetry and conversation so that they became like pure Arabic and were used in literature and thus occur in the *Qurʾān*... Thus the truth is that these words were foreign, but the Arabs made use of them and Arabicized them, so from this point of view they are Arabic.”²²⁴

215 Fuat Sezgin (Hg.): *Abū ʿUbayyada: Majāz al-Qurʾān*, Vol. 1, al-Khānījī: Kairo 1954, S. 17-18; siehe auch Jeffery, S. 5.

216 Jeffery: *The Foreign Vocabulary*, a. a. O., S. 7.

217 Vgl. bsplw.: Sure 12,2; 13,37; 26,195; 39,28; 41,3 u. 44.

218 Jeffery: *The Foreign Vocabulary*, a. a. O., S. 7.

219 Ebd., S. 8.

220 Ebd., S. 9.

221 Ebd., S. 10.

222 Ebd., S. 9.

223 Zitiert nach ath-Thaʿālibī in seinem *Kitāb al-Jawāhir*, i, S. 17.

224 Zitiert nach Jeffery: *The Foreign Vocabulary*, a. a. O., S. 10.

Jeffery fand es überraschend, dass einige Islam-Gelehrte eine Reihe von Wörtern, die heutige Arabisten als eindeutig arabisch erkennen würden, zu Fremdwörtern erklärten.²²⁵ Aber der häufigere Fall sei doch, dass die alten Koranglehrten Wörter für arabisch hielten, die moderne Arabisten als Lehnwörter identifiziert haben. Hier ist eine sehr kleine Auswahl von ihnen:

- *Iblīs* („Teufel“) – eine verkürzte arabisierte Form von griech. διάβολος, mit dem die Septuaginta (LXX) das hebräische *Šāṭān* übersetzt. Irrtümlich wurde der Anfang des Wort *dīyablos*, wie das Lehnwort im Syrischen heißt, als die Determinativpartikel *dī* (> syr. d) angesehen und abgetrennt. Der Rest des Wortes (‘ablos) wurde in der Nominalform *qittil* übernommen (‘*Iblīs*), die in diversen anderen Entlehnungen ebenfalls zur Anwendung kommt.
- *Allāh* („Gott“) – verwandt mit hebr. *Eloh*, aram. *Elah*, syr. *Alahu*;
- *Inḡīl* („Evangelium“) – von griech. εὐαγγέλιον (oder syr. *ewangēlion*), ursprüngliche Bedeutung: „gute Nachricht“; normalerweise nimmt man an, dass die arabische *qittil*-Form *inḡīl* eine Entlehnung aus dem Altäthiopischen ist. Im Gē‘ēz lautet das fragliche Wort *wangēl*, was sich automatisch ergibt, wenn der Anfangslaut ε und die Endung ιον wegfällt. Es spielt fast keine Rolle, ob man vom griechischen Lautbestand oder der syrischen Entlehnung ausgeht. Die letztere schließt sich etwas enger an das Gē‘ēz an.
- *bara’a* („erschaffen“, Sure 67,22) – von hebr. *bara* [br’]/syr. *brā* [br’];
- *Ġālūt* (für den Riesen „Goliath“) – ist wahrscheinlich keine Falschlesung von hebr. גִּלְיָט (*Golyāt*, syr. *Golyāḏ*), wie Jeffery meint, sondern dürfte über das griechische Γολωτ und eine weitere semitische Zwischenstufe entlehnt sein. Die griechische Namensform *Gōlōt* setzt voraus, dass in der Vorlage des Übersetzers der Konsonant Yod fehlte.
- *Rabbānī* (in Sure 3,73 für „Rabbi“ oder „Herr“) – von ursprüngl. hebr. *rabban* bzw. *rabi*, aber wegen der Endung „y“ höchstwahrscheinlich über griech. ραββουνεί bzw. das weit verbreitete syr. *rabuni*.
- *Maryam* (für „Miriam“ und oft für „Maria“) – von hebr. *Miryām* (alttest. für die Schwester von Mose und Aaron) über griech. Μαριάμ bzw. syr. *Maryam*.
- *Masīḥ* („Messias“) – von hebr. *maši’aḥ* über aram. *mašīḥā* (> syr. *mšīḥā* [jeweils im stat. emph.]); ursprüngl. Bedeutung: (zum König) „Gesalbter“; später Titel für Jesus (griech. Χριστός).
- *Qur’ān* (oft für Koran bzw. „Lesung“) – wahrscheinlich von syr. *qeryānā*, besonders in der Verbindung *ktābā dḡeryānē* / *ktābā dquddāš qeryānē* („Buch der Lesungen“ oder „Lektionar“); war lange vor dem Islam weithin in Gebrauch.
- *Ṭūr* (mehrfach für den Berg Sinai, zumal in Verbindung mit arab. *Sīnā’* – von aram./syr. *ṭūr* (stat. abs.) bzw. der Genetivverbindung *ṭūr Sīnai* / *ṭūrā d Sīnai*).
- *Ālam* („Welt“ oder „Universum“) und pl. *ālamūna* – von hebr. *‘ōlām* bzw. aram./syr. *‘ālam* bzw. *‘ālmīn*. Die Vokalisation zeigt, dass das Wort aus dem Aramäischen und nicht aus dem Hebräischen entlehnt wurde.

225 Ebd., S. 32 ff.

- *Dirham* (für Drachme) – von griech. δραχμή („eine Handvoll“) bzw. δράσσομαι („in der Hand halten“ – nämlich eine Handvoll *Obolen* oder Spieße). *Dirham* kommt nur in Sure 12,20 vor, wonach Josef für ein paar *darāhim* an eine Karawane verkauft wurde. Die Drachme als Münzgeld war zur Zeit des 7. Jh. n. Chr. weithin als Zahlungsmittel im Gebrauch, nicht aber zu einer Zeit, in welche die Josefsgeschichte hypothetisch spielte (ca. 1700 bis 1500 v.Chr.), als es noch kein Münzgeld gab. Nach dem Alten Testament wurde Josef für „dreißig Silberstücke“ verkauft. Obwohl ursprünglich kein arabischer Ausdruck, kommt *dirham* jedoch schon in der vor-islamischen Dichtung vor. Die Vermittlung erfolgte über das Mittelpersische (*drahm*). Die persische Drachme hatte ein Gewicht von 4,25gr Silber.²²⁶ Im Syrischen ist das Lehnwort kaum belegt und das jüdisch-aramäische *draḳmōnā* kommt wegen erweiterter Endung und dem spirierten *k* nicht in Frage.
- *Šaiṭān* (oft für „Satan“, „böse Geister“, „die Bösen“ und „die Schlange“ – für Letzteres vgl. Sure 20,120) – von hebr./syr. *šāṭān* bzw. *sāṭānā*, auch griech. *satanas* (vgl. Offb 12,9 u. 20,2). Allerdings gibt es auch eine arabische Wurzel *šṭn* mit der Bedeutung „Wasser mittels eines Seils holen“. Von „Seil“ leitet sich der metaphorische Sinn „Schlange“ und von dort auch die Verbindung zum Teufel ab. Bei der ungewöhnlichen Aussprache (*š* statt *s*) vermutet man eine dialektische Lautverschiebung (generell wurde bei Lehnwörtern im Arabischen ein *s* in ein *š* verwandelt) oder vielleicht nur eine falsche Zuordnung diakritischer Punkte über dem *s* (ش statt س); Manfred Kropp meint, dass diese Form aus dem christlichen Äthiopien stammt, so dass auch die koranische Verbindung *aš-Šaiṭān ar-raḡīm* nicht, wie die Tradition es meinte, der „gesteinigte“, sondern der „verfluchte“ Satan bedeutet, was mit dem äthiopischen *rēḡūm* zusammenhänge.²²⁷ Jefferey hat aber darauf hingewiesen, dass *Šaiṭān* in der arabischen Poesie auch als Bezeichnung für „Schlange“ gebraucht wurde, und er vermutet, dass die Schlange einst einen semitischen Totem darstellte.²²⁸ Im Koran wird *Šaiṭān* auch für die bösen Geister (die *ḡinnī*) verwendet.
- *Širāṭ* für „Weg“ oder „Straße“(Sure 1,6: „Führe uns den geraden *Weg*.“) Die frühen muslimischen Gelehrte konnten sich keinen Reim darauf machen, wo dieses Wort herkommen sollte.²²⁹ Es dürfte aber kaum einen Zweifel darüber geben, dass diese Vokabel auf das lateinische *strata* (für die langen geraden Fernstraßen der Römer) zurückzuführen ist. Über griech. στράτα und syr. ܣܬܪܬܐ (*strata*) ergibt sich leicht das arabisierte صراط (*širāṭ*), dem man seine Herkunft aus dem Lateinischen *strata* genauso wenig ansehen kann wie dem deutschen Wort „Straße“.
- *Zakāt* (für „Almosen“) dürfte schon der äußeren Form nach ein aramäisches Lehnwort (זכות) sein, dessen jüdische Bedeutung „Verdienst, Tugend“ leicht in Almosen über-

226 Henrik Samuel Nyberg: *A Manuel of Pahlavi II*, Harrasowitz: Wiesbaden 1964, S. 65.

227 Manfred Kropp: „Beyond Single Words“, in: Gabriel Said Reynolds (Hg.): *The Qurʾān in Its Historical Context*, Routledge: London/New York 2008, s. (204-216) 206 f.

228 Jefferey: *The Foreign Vocabulary*, a. a. O., S. 188 f.

229 Ebd., S. 195 f.

gehen konnte, weil man sich durch Almosengeben Verdienst erwarb. Auch das seltenere *ṣadaka* soll aramäischen Ursprungs sein.²³⁰

Wir sehen: Es scheint, dass das Christentum (das syrische) seinen Einfluss nicht nur an den nördlichen Grenzen Arabiens geltend gemacht hat, sondern auch im Süden, wo sich das (äthiopische) Christentum lange Zeit festgesetzt hatte. Spätestens ab dem 3. Jh. hatte Äthiopien auf den Jemen erheblichen militärischen und politischen Einfluss ausgeübt.²³¹ Nach Auskunft von Manfred Kropp gibt es in der Tihama-Wüste heute noch Moscheen, welche die Architektur äthiopisch-christlicher Kirchen verraten.²³² Da Äthiopien von libanesischen, palästinischen und syrischen Missionaren christianisiert wurde, "it can be difficult to decide if a given word or a given influence came directly from Syria-Palestine or via Ethiopia to Arabia".²³³ Doch muss man auch jüdischen Einfluss in Rechnung stellen. Sicher nachgewiesen sind die Juden im Jemen ab dem 4. Jh.²³⁴ Im 5. Jh. etabliert sich dort ein jüdisches Königreich, und der himjaritische König Yusuf As'ar Yath'ar (Dhū Nuwās/ḏū Nuwās) (um 518–525) war offenbar (wenn nicht ein Jude, so doch) ein Anhänger des Judentums. Man wird also davon ausgehen können, dass sich auch vom Süden her hebräische und/oder syro-aramäische Lehnwörter ins Arabische eingeschlichen haben.

2 Christoph Luxenberg: Eine syrisch-aramäische Lesart des Korans?

Im Jahre 2000 hat der unter einem Pseudonym schreibende Christoph Luxenberg das Buch *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* veröffentlicht.²³⁵ Das Buch hat in der wissenschaftlichen Islamforschung ein mittleres Erdbeben ausgelöst, zumal es, wie kaum ein anderes Werk der Islamwissenschaft, auch ein großes Medienecho hervorrief. Es ist einerseits als „das wahrscheinlich bedeutendste je verfasste Buch zum Koran“ angepriesen,²³⁶ andererseits von Muslimen wie Koranwissenschaftlern aufs Heftigste kritisiert worden.

Grundlage des Buches ist die Untersuchung sogenannter *dunkler* Koranstellen, von Versen also, auf die sich die islamischen Korankommentatoren „keinen Reim“ machen

230 Vgl. Wilhelm Rudolph: *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Kohlhammer: Stuttgart 1922, S. 60f.

231 Kropp: „Beyond Single Words“, a. a. O., S. 206.

232 Ebd.

233 Ebd.

234 Vgl. Christian Robin: „Himyar et Israël“, in: *Académie des inscriptions et belles lettres* (Hrsg): *Comptes-rendus des séances de l'année 2004*, Paris 2004 (48/2), Seite 831-901; siehe auch: ders.: „Arabia and Ethiopia“, in: Scott Johnson (ed.): *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford University Press 2012, S. 247-333 u. S. 279.

235 Christoph Luxenberg: *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, 3. Aufl., Schiler: Tübingen 2007.

236 Ibn Warraq: „Virgins? What Virgins?“, in: *The Guardian*, 12. Jan. 2002.

konnten, bei denen sie mit ihrem Latein bzw. Arabisch am Ende waren und sie die Unterschiedlichkeit ihrer Deutungen meist mit einem „Gott weiß es am besten“ (*wa'llāhu a'lam*) stehenließen. Bei dunklen Wörtern, für die es weder in den Korankommentaren noch in den arabischen Wörterbüchern eine plausible Erklärung gab, suchte Luxenberg nach syro-aramäischen Wörtern, die unter Absehung der ursprünglich fehlenden diakritischen Punkte und Vokalzeichen einen dem Kontext entsprechenden Sinn ergeben. Er versuchte also, „unter dem arabischen Schriftzug und unter Abänderung der diakritischen Punkte eine aramäische Wurzel herauszulesen“.²³⁷ Dies hat nach Luxenbergs eigener Einschätzung „in einer kaum überschaubaren Zahl von Fällen“ zum Erfolg geführt.²³⁸ Schlug dieser Versuch fehl, unternahm er den Versuch, „die eigentliche Bedeutung des scheinbar echt arabischen Ausdrucks durch Rückübersetzung ins Aramäische über die Semantik des syro-aramäischen Ausdrucks zu erschließen“.²³⁹ Vereinzelt geht es auch um echt arabische Ausdrücke, die laut Luxenberg verlesen und missverstanden wurden, „weil sie zwar in arabischer Schrift geschrieben, orthographisch aber nach dem syro-aramäischen Lautsystem ausgeführt und zu sprechen sind, so dass man sie nur über diesen Umweg als sinnvolle Ausdrücke erkennen kann“.²⁴⁰

Das bekannteste Beispiel für Luxenbergs philologische Untersuchungen sind die beiden Surenverse 44,54 (vgl. 52,20). Nach herkömmlicher Auslegung handelt es sich um Jungfrauen im Paradies, die Hoffnung vieler junger männlicher Muslime.

Und wir vermählen sie mit großäugigen Huris.

Die großäugigen *Huris* sollen sich nach der Tradition also auf Jungfrauen bezogen haben, die den männlichen Ankömmlingen im Paradies zur Vermählung freigegeben würden. Luxenberg verweist in diesem Zusammenhang auf die *Enzyklopaedie des Islam*, die dazu erläutert: „Ḥūr, Plur. von *ḥawrā*, fem. von *aḥwar*, eigentlicher ‚die weißen‘ d.h. die Jungfrauen im Paradiese, deren schwarze Augen wegen ihrer hellweißen Umgebung stark auffallen.“²⁴¹

Von entscheidender Bedeutung in diesem Vers ist aber nicht so sehr die Bedeutung der *ḥūris*, sondern vielmehr der damit verknüpfte Ausdruck *zawwaġnā-hum* (زوجهنهم) für „wir vermählen sie“. Luxenberg glaubt, dass die beiden hier erscheinenden diakritischen Punkte später falsch gesetzt worden seien. Ohne diese beiden Punkte ergibt sich dann das Wort *rawwaḥnā-hum* (روحنهم), was dann so viel bedeuten würde wie „ausruhen lassen“. Also ergäbe sich für Luxenberg die Lesart:

237 Luxenberg: *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran*, a. a. O., S. 26.

238 Ebd.

239 Ebd.

240 Ebd., S. 29-30.

241 A[rent] J[an] Wensinck: „Ḥūr“, in: *Enzyklopaedie des Islam* [EI(D)] II (1927), S. 358 f.; = vgl. auch *Encyclopaedia of Islam*, Leiden: London 1971: Vol. III, S. 581b f, Hinweis nach Luxenberg: *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, a. a. O., S. 256.

Wir werden sie unter weißen, kristall(klaren) (Weintrauben) ausruhen lassen.

Eigentlich haben wir es hier nur mit einer kleinen textkritischen Alternative zu tun, für die wir noch nicht einmal eine syro-aramäische Lesart in Anspruch nehmen müssen. Aber diese kleine textkritische Korrektur führt zu einer nicht unerheblichen Bedeutungsänderung. Indem Luxenberg die großäugigen Jungfrauen kurzerhand in weiße Trauben verwandelt, räumt er freilich mit einem liebgewordenen Mythos auf.²⁴² Gerade diese Abrogation eines Mythos, der manche männliche Muslimen zum Märtyrium ermuntert haben dürfte, fand in den Medien große Resonanz (Schlagzeile: „Weintrauben statt Jungfrauen“²⁴³) und verlieh dem anonymen Autor zu erstaunlicher Prominenz.

Luxenberg war aber keineswegs der erste, der diese Umdeutung vorgeschlagen hat. Tor Andrae²⁴⁴ hatte bereits vor rund 80 Jahren darauf hingewiesen, dass die im Paradies auf die Gläubigen wartenden *huris*, wie sie mehrfach im Koran erwähnt werden (z. B. in 44,54 [*ad-Duḥān*]; 52,20 [*aṭ-Ṭūr*]; 55,72 [*ar-Raḥmān*]; 56,22 [*al-Wāqīʿa*]), sich schon bei Ephrām dem Syrer finden lassen, der (von Andrae) wie folgt zitiert wurde:

Whoever has abstained from wine on earth, for him do the vines of Paradise yearn. Each one of them holds out to him a bunch of grapes. And if a man has lived in chastity, they [weiblich] receive him into a pure bosom, because he as a monk did not fall into the bosom and bed of earthly love.²⁴⁵

Tor Andrae vermutete, dass eine populäre Auslegung diese Metapher von den Trauben, die den auf Erden keuschen und enthaltsamen Gläubigen in ihren „Schoß“ empfangen, allzu wörtlich genommen hat.²⁴⁶

Ein weiteres Beispiel einer Umdeutung ist Sure 37,103, wo es um die (freilich abgebrochene) Opferung des Sohnes Abrahams geht; der Standardtext lautet:

242 Luxenberg: *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran*, a. a. O., S. 256.

243 Rainer Nabielek: „Weintrauben statt Jungfrauen. Zu einer neuen Lesart des Koran“, in: *Inamo*, 23-24 (2000), S. 66-72.

244 Tor Andrae: *Mohammed. The Man and His Faith*, Allan & Unwin: London 1936, S. 88; zitiert nach: Sidney Griffith: „Christian Lore and the Arabic Qurʾān. The ‘Companions of the Cave’ in Sūrat al-Kahf and in Syriac Christian tradition“, in: Gabriel Said Reynolds (Hg.): *The Qurʾān in Its Historical Context*, Routledge: London/New York 2008, S. (109-137) 111.

245 Tor Andraes Version einer Strophe aus Ephrāms syrischer Hymni de Paradiso, 7,18; basierend auf dem Text der Editio Romana in den Ephraemi Syri Opera Omnia, 2, S. 563 ff. Ich beziehe mich dabei auch auf: Sidney Griffith: „Christian Lore and the Arabic Qurʾān“, a. a. O.: S. 112 f.

246 Wörtlich schrieb Andrae: „Popular piety certainly interpreted this daring imagery in a crass and literal sense, and under such circumstances one cannot blame a citizen of pagan Mecca for doing the same thing.“ Andrae: *Mohammed: The Man and His Faith*, a. a. O., S. 88.

*Als nun die beiden sich (in Gottes Willen) ergeben hatten und Abraham seinen Sohn (wörtlich: er ihn) **auf die Stirn hingelegt** hatte (um ihn zu schlachten), riefen Wir ihn an: „Abraham ...“ (Paret)*

Luxenberg schlägt hier gleich drei Änderungen vor.²⁴⁷ Das *aslama* für „sich (in den Willen Gottes) ergeben“ (wovon das Wort „Islam“ käme) verknüpft er mit syrisch *ašlem* (=af.), was im Syro-Aramäischen sowohl für „unterwerfen“, aber auch für „beenden“ stehen könnte.²⁴⁸ Den Ausdruck *wa-tallahu li'l-ğabīn* für „er legte ihn auf (an) die Stirn“ findet Luxenberg merkwürdig und an dieser Stelle unpassend und schlägt dazu zwei weitere kleine Änderungen vor. Das *talla* führt er auf syrisch *tlā* für „binden“ zurück und das Wort *ğabīn* für „Stirn“, das als *hapax legomenon* im Koran nur ein einziges Mal vorkommt, liest er als syrisch *hābbīn* für „Brennholz“. Somit ergibt sich nach Luxenberg dann folgende syro-aramäische Lesart:

*Als sie beide nun (mit dem Herrichten des Brandopferaltars) **fertig waren** und er (Abraham) ihn (seinen Sohn) **gefesselt auf das Brennholz** (gelegt) hatte, riefen Wir zu ihm: „Abraham ...“*

Diese Version passt offensichtlich auch viel besser zur Genesis-Geschichte, in der es heißt:

Und sie kamen an den Ort, den Gott ihnen genannt hatte; dort errichtete Abraham einen Altar und legte (darauf) die (Brenn)hölzer; dann fesselte er seinen Sohn Isaak und legte ihn auf den Altar über die (Brenn)hölzer. (Gen 22,9)

Nach Veröffentlichung seines Buches hat Luxenberg noch einen weiteren bemerkenswerten Korrekturvorschlag gemacht.²⁴⁹ Die kurze Sure 97 (nur fünf Verse) liest sich wie folgt:

*Wir sandten ihn (gemeint ist: den Koran) herab in der Nacht **al-Qadr** (Schicksalsbestimmung, Herrlichkeit). Und was lehrt dich wissen, was die Nacht **al-Qadr** ist? Die Nacht **al-Qadr** ist besser als tausend Monde. In ihr steigen auf Geheiß ihres Herrn die Engel und der **ruhu** (wird als Engel Gabriel verstanden) herab – mit jeder Sache (**min kulli amrin**). Sie ist voller Friede bis zum Anbruch der Morgenröte.*

Obwohl die muslimische Tradition normalerweise davon ausgeht, der Koran sei Stück für Stück offenbart worden (die Lehre *asbāb an-nuzūl*), wird dieser Vers doch gemeinhin so ausgelegt, dass in dieser Nacht der Schicksalsbestimmung der ganze Koran herabgesandt

247 Luxenberg: *Die Syro-Aramäische Lesart*, a. a. O., S. 180 ff.

248 Luxenberg bezieht sich hier auf: Payne Smith (Hg.): *Thesaurus Syriacus*, Tomus II, Oxonii, Kol. 4186: ܐܫܠܡ (ašlem) I) complevit, perfecit (zu Ende führen, vollenden; 4187: Cum ܢܦܫܐ (napšā): se dedit (sich hingeben, sich unterwerfen). Luxenberg, a. a. O., S. 181 f. (Anm. 225).

249 Christoph Luxenberg: „Weihnachten im Koran“, in: *Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe*, Schiler: Berlin 2004, S. 62-68.

wurde. Luxenberg führt das in Vers drei vorkommende Wort *šahr* für „Monat“ auf syro-aram. *sahr* für „Nachtwache“ zurück. Auch hier geht es seiner Meinung nach lediglich um falsch gesetzte diakritische Punkte, die aus einem „s“ ein „sch“ (š) machen und dabei einen nicht unwesentlichen Bedeutungsunterschied herbeiführen. Vers drei würde sich also wie folgt lesen: „Die Nacht *al-Qadr* ist besser als tausend Nachtwachen.“

Luxenberg verweist auf die in dieser Sure vorkommenden Wörter *Nacht*, *Engel*, *Geist*, *Frieden*, *Nachtwache*²⁵⁰ und vermutet, dass es sich um einen weihnachtlichen Text handelt, bei dem es zwar auch um die Herabsendung des Wortes Gottes geht, aber nicht des Korans, sondern des sich in dem neugeborenen Jesus verkörpernden *Logos*. Es sei auch noch darauf verwiesen, dass Paret den in Vers vier vorkommenden Ausdruck *min kulli amrin* mit „lauter Logoswesen“ übersetzt, was ebenfalls in diesen weihnachtlichen Kontext passen würde. So könnte man denn, Luxenberg folgend, diese Sure wie folgt lesen:

Wir sandten ihn (Jesus) herab in der Nacht der Schicksalsbestimmung (oder: Herrlichkeit). Und was lehrt dich wissen, was die Nacht der Schicksalsbestimmung ist? Die Nacht der Schicksalsbestimmung ist besser als tausend Nachtwachen. In ihr steigen auf Geheiß ihres Herrn die Engel herab und der Geist (Gottes) – lauter Logoswesen. Sie ist voller Friede bis zum Anbruch der Morgenröte.

Man ist in der Tat an Lukas 2 erinnert:

Und es waren Hirten in derselben Gegend auf dem Felde bei den Hürden, die hüteten des Nachts ihre Herde. Und der Engel des Herrn trat zu ihnen, und die Klarheit des Herrn leuchtete um sie; und sie fürchteten sich sehr. Und der Engel sprach zu ihnen: Fürchtet euch nicht! Siehe, ich verkündige euch große Freude, die allem Volk widerfahren wird; denn euch ist heute der Heiland geboren, welcher ist Christus, der Herr, in der Stadt Davids. Und das habt zum Zeichen: Ihr werdet finden das Kind in Windeln gewickelt und in einer Krippe liegen. Und alsbald war da bei dem Engel die Menge der himmlischen Heerscharen, die lobten Gott und sprachen: Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden bei den Menschen seines Wohlgefallens. Und als die Engel von ihnen gen Himmel fuhren, sprachen die Hirten untereinander: Lasst uns nun gehen nach Bethlehem und die Geschichte sehen, die da geschehen ist, die uns der Herr kundgetan hat. (Luk 2,8-15)

Luxenberg hat mit seiner syro-aramäischen Lesart von Sure 97 immerhin eine heftige Diskussion ausgelöst, bei der Nicolai Sinai²⁵¹ und Daniel Birnstiel²⁵² Luxenberg zu widerlegen

250 Ebd., S. 65.

251 Nicolai Sinai: „Weihnachten im Koran‘ oder ‚Nacht der Bestimmung‘? Eine Interpretation von Sure 97“, in: *Der Islam* 88 (2012), S. 11-32.

252 Daniel Birnstiel: „Il libramento o incarnazione? A critical assessment of Christoph Luxenberg's alleged Christmas liturgy in surah 97“, preprint edition [zu erscheinen in: Kurnaz et al. (Hg.):

suchen, während Guillaume Dye²⁵³ und Daniel A. Beck²⁵⁴ eine differenziertere Position einnehmen, mit der sie in wesentlichen Punkten Luxenberg folgen.

Luxenberg ist für sein Buch *Die syro-aramäische Lesart des Koran* heftig kritisiert worden. Ihm wird die nötige Kompetenz abgesprochen (de Blois spricht von „Dilettantismus“²⁵⁵), zumal er kein anerkannter Orientalist oder Koranwissenschaftler sei. Kritik richtet sich gegen Einzeluntersuchungen wie auch gegen manche seiner allgemeinen Schlussfolgerungen. Zu den umstrittenen Konsequenzen gehören seine Thesen, wonach es sich bei der koranischen Sprache um eine *aramäisch-arabische Mischsprache* gehandelt habe²⁵⁶ und „dass Mekka ursprünglich eine aramäische Ansiedlung“ gewesen sein soll.²⁵⁷

Als weniger strittig gilt seine Beobachtung, nach der die späte Hinzufügung von diakritischen Punkten und Vokalzeichen dazu führte, dass „der Korantext an zahllosen Stellen *verlesen* und *entstellt* wurde“, man daraus aber „in der maßgeblichen abendländischen Koranforschung bis auf den heutigen Tag“ nicht die „logischen Konsequenzen“ gezogen habe.²⁵⁸ Nach Luxenberg zwingt der in seinem Buch belegte Befund „zu dem Schluss, dass die bisherige These von einer sicheren mündlichen Überlieferung des Korantextes einer bloßen Legende entstammt“ und zu „einer grundlegend neuen Lesung des Koran“ führen müsse.²⁵⁹

Nicht alle Rezensionen des Buches waren so vernichtend wie die von F. de Blois. Simon Hopkins' Kritik ist ebenfalls hart, aber maßvoller; er glaubt aber auch nicht, dass Luxenberg die sprachlichen Probleme wirklich gelöst habe.²⁶⁰ Angelika Neuwirth ist der Meinung, Luxenbergs Methoden würden seine Ergebnisse bereits prädestinieren, unterlägen somit einem Zirkelschluss. Man müsse sich vergegenwärtigen, so die Berliner Koranspezialistin, dass das Syrisch-Aramäische mit dem Arabischen ohnehin eng verwandt sei und man deshalb unweigerlich auf Parallelen stoße. Luxenbergs Verdienst sei es jedoch, die alte Frage einer dem Koran möglicherweise zugrundeliegenden syrischen Schicht neu

Horizonte der Koranexegese und Koranwissenschaften (Arbeitstitel)].

253 Guillaume Dye : „La nuit du Destin et la nuit de la Nativité“, in: Guillaume Dye u. Fabien Nobilio (Hg.): *Figures biblique in Islam*, E.M.E & InterCommunications: Brussels 2011, S. 107-169.

254 Daniel A. Beck: „The Annunciation of Sūrat al-Qadr: Celebrating the Incarnation of the Deity“, zugänglich über academia.edu.

255 François de Blois: „Review of *Die syro-aramäische Lesart des Koran*: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache“, in: *Journal of Qur'ānic Studies* (2003), V 1, 92-97. Siehe auch: <http://www.islamic-awareness.org/Quran/Text/luxreview2.html> (Stand Nov. 2011).

256 Luxenberg: *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, a. a. O., S. 336.

257 Ebd.

258 Ebd., S. 341 f.

259 Ebd., S. 342.

260 Simon Hopkins: „Review of Christoph Luxenberg, *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran*. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 28 (2003), S. 377-380; siehe auch: http://www.christoph-heger.de/Simon_Hopkins_%27Review_of_Christoph_Luxenberg%27_JSAI_28_2003_gek.PDF (Stand: Nov. 2011)

aufgeworfen zu haben. Gleichwohl bedürfte es noch weiterführender Studien, um die im Koran vorhandenen syrischen Elemente im Einzelnen aufzuspüren.²⁶¹

Auch Federico Corrientes Rezension ist kritisch, aber zugleich wohlwollend; zwar glaubt er nicht, dass Luxenberg in jedem der von ihm untersuchten Fälle wirklich neues Licht auf die sprachlichen Probleme geworfen habe; gleichwohl bezeichnet er ihn „as a very knowledgeable scholar endowed with an active and provocative mind, who has devoted considerable time and effort in an interesting attempt to cast light on an abstruse subject, surrounded by scientific and other perils.“²⁶² Zur Kritik gegen Luxenberg wurde auch ins Feld geführt, er habe sich zu wenig mit einschlägiger Fachliteratur auseinandergesetzt. De Blois bemängelte das Fehlen von Günter Lüling und James A. Bellamy in Luxenbergs Bibliographie. Diesem Manko wurde offenbar in späteren Auflagen abgeholfen.

Sprachphilologen, die sich mit Arabisch und Syro-Aramäisch sehr gut auskennen, haben sich im persönlichen Gespräch mir gegenüber dahingehend geäußert, dass man bei der Lektüre von Luxenbergs Buch sehr schnell erkenne, dass dieser sein Handwerk sehr gut verstehe.

Welch ungeheure Resonanz Luxenbergs Buch in Fachkreisen – trotz der gegen ihn erhobenen Kritik – hervorgerufen hat, konnte man an zwei Koran-Konferenzen erkennen, die sich mit seinen Themen auseinandersetzten. Eine fand 2004 in Berlin statt, bei der zwar nicht Luxenberg selbst, aber seine Thesen allgegenwärtig zu sein schienen;²⁶³ eine andere fand 2005 in Notre Dame, Mich., USA, statt, aus der der Band *The Qurʾān in Its Historical Context* hervorging. Fast alle Autoren gehen auf Luxenbergs Buch ein, die meisten davon zwar durchaus kritisch, aber bemüht, keine Pauschaurteile zu fällen, sondern die Ergebnisse Luxenbergs im Einzelnen zu überprüfen.²⁶⁴

Einer der Verfasser ist Devin Stewart, der glaubt, dass viele der von Luxenberg vorgeschlagenen philologischen Korrekturen nicht plausibel, einige von ihnen aber doch ernst zu nehmen seien.²⁶⁵ Bei aller berechtigten Kritik warnt Stewart jedoch vor einer *over-reaction*. Ein Teil der Kritik habe damit zu tun, dass hier ein bislang unbekannter, anonymen Mensch eine ganze Branche in Unruhe versetzt habe. „One senses that such statements are in part an expression of the need to guard professional turf. Many scholars

261 Angelika Neuwirth: „Qurʾān and History – A Disputed Relationship. Some Reflections on Qurʾānic History and History in the Qurʾān“, in: *Journal of Qurʾānic Studies*, Volume V, Issue I, (2003), S. 1-18; vgl. auch: <http://www.islamic-awareness.org/Quran/Text/luxreview1.html> (Stand: Nov. 2011).

262 Federico Corrientes: „On a Proposal for a ‚Syro-Aramaic‘ Reading of the Qurʾān“, in: *Collectanea Christiana Orientalia* 1, (2003), S. 305-314; vgl. auch: <http://www.uco.es/investiga/grupos/hum380/collectanea/sites/default/files/BibliographicalNote.pdf> (Stand: Nov. 2011)

263 Siehe den Bericht zur Konferenz von Michael Marx unter: http://en.qantara.de/wcsite.php?wc_c=7405 (Stand Nov. 2011).

264 Gabriel Said Reynolds (Hg.): *The Qurʾān in Its Historical Context*, Routledge: London/New York 2008.

265 Devin J. Stewart: „Notes on Medieval and Modern Emendations of the Qurʾān“, in: Reynolds: *The Qurʾān in Its Historical Context*, a. a. O., s. (225-248) 237.

in the field are bothered by the fact that the author is an amateur, not a professional scholar with proper credentials in Arabic and Islamic studies.“²⁶⁶ Stewart äußert sich aber auch zur Kritik, die seitens muslimischer Vertreter ins Feld geführt wurde, womit er den Kern islamischer Volksfrömmigkeit berührt:

Another source of indignation, however, is simply the feeling that to emend the text of the Qurʾān is an act of enormous hubris. Lurking behind this sentiment is a sensitivity to popular Islamic reverence for the Qurʾān and attendant claims that it is God's eternal speech, that its continuous oral transmission has prevented its textual corruption or modification, that it does not include significant variants, that there are no significant disputes as to its integral text, and that it contains no contradiction. Such attitudes, while they accurately reflect what Muslim youth are taught at home or at the local mosque, do not hold up when examined in the light either of western critical scholarship or of traditional Islamic scholarship on the Qurʾān, which involves a great deal of sophisticated, detailed, and insightful philological and historical criticism of the Qurʾānic text. In particular, the reviews have not shown awareness of the extent to which emendations has played a role in traditional or modern scholarship of the Qurʾān.²⁶⁷

Im Ganzen zeigt sich Stewart enttäuscht darüber, dass zahlreiche Rezensenten zwar Luxenbergs Methoden und Denkvoraussetzungen kritisieren, sich aber nicht ausreichend mit seinen philologischen Untersuchungen auseinandergesetzt hätten. „The majority of Luxenberg's proposed emendations thus remain untested; scholars have not responded to them directly.“²⁶⁸

Stewart und andere Koranforscher sind sich freilich mit Luxenberg darin einig, dass der Koran gegen menschliche Übertragungsfehler nicht immun und die traditionelle orale Rezitation keine Garantie gegen Textkorruption sei. „The Qurʾān is open to the same types of copyists's errors and problems of transmission that occur in other works handed down by humans, including sacred texts ... The common argument that an uninterrupted and completely reliable oral transmission has miraculously preserved the text of the Qurʾān from such errors falls flat.“²⁶⁹

Nicht nur westliche Koranforscher wie Nöldeke, Goldziher oder James A. Bellamy hätten Textänderungen am Koran vorgeschlagen, sondern auch angesehene islamische Korangelehrte, die sich keineswegs ängstlich zeigten, Änderungsvorschläge zu machen. As-Suyūṭī (†1505/911 A.H.) hat eine ganze Reihe solcher Änderungen durch islamische Gelehrte aufgelistet, von denen Stewart einige Beispiele bringt.²⁷⁰ Eine davon ist Sure 24,27:

266 Ebd., S. 228.

267 Ebd.

268 Ebd.

269 Ebd., S. 229.

270 Ġalāl ad-Dīn al-Suyūṭī: *al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān*, [„Mastery in the Science of the Qurʾān“] n.e., Dār al-Kutub al-ʿilmiyya: Beirut 1995, 1, S. 392-394. Vgl. Stewart: „Notes ...“, a. a. O., S. 230.

Standard Text: „*Oh, die ihr glaubt! Tretet nicht in Häuser außer in euer eigenes, ohne zuerst um Vertrautheit (tasta'nisū) nachzusuchen und die Bewohner zu grüßen.*“

Änderung: „*Oh, die ihr glaubt! Tretet nicht in Häuser außer in euer eigenes, ohne zuerst um Erlaubnis (tasta'dinū) nachzusuchen und die Bewohner zu grüßen.*“

Diese Änderung wird Ibn Abī Hātim (ar-Rāzī, †938/327 A.H.) zugeschrieben, der sich dazu noch wie folgt geäußert haben soll: „Nach meiner Meinung ist dies ein Fall, wo der Abschreiber sich vertan hat.“²⁷¹ Das Wort *Erlaubnis* macht hier offensichtlich mehr Sinn als das Wort *Vertrautheit*, setzt aber die Korrektur eines Schreib- oder Lesefehlers voraus.²⁷²

Ohne hier weitere Beispiele anzuführen, sei gesagt, dass es sich bei diesen Korrekturvorschlägen oft um Hörfehler handelt, die bei der oralen Überlieferung leicht vorkommen, aber auch um Schreibfehler, Kopierfehler oder solche Fehlesungen, die auf die defektive Schreibweise zurückzuführen sind. Mögliche Fehlerquellen gab es also zuhauf.

Stewart selbst gibt dann noch Beispiele für Namensveränderungen, die er auf reine Hörfehler zurückführt beziehungsweise auf die Tendenz oraler Überlieferer, Namen aus rhetorischen Gründen anzugleichen. Er vermutet, dass der Name für (griech.) Ἰησοῦς oder (hebr.) *Yešūʿ*, der im Koran bekanntlich zu *ʾIsā* wird, dem Namen *Mūsā* für Mose angeglichen worden sei.²⁷³ Gleichermäßen sei der koranische Name für Goliath, *Ġālūt*, vermutlich dem Namen *Ṭālūt* (für Saul) angeglichen worden; ebenso dürfte sich *Hārūn* (Aaron) an *Qārūn* (Korah) angelehnt haben (eine Deutung, die aber wenig überzeugt²⁷⁴). Weitere Paarnamen seien *Hārūt* und *Mārūt*, ebenso wie *Yāğūğ* und *Māğūğ* für Gog und Magog. Auch wenn sie nicht im Koran, sondern nur in der islamischen Überlieferung vorkommen, gehörten auch Kain und Abel zu diesen Paarnamen hinzu, aus denen arabisch *Qābīl* und *Hābīl* wurden. Stewart zieht den Schluss: „This, among other things, suggests that these Qurʾānic forms of Biblical proper names derive from an oral tradition in which the names occurred frequently in pairs.“ Dieses Resümee erstaunt nicht. Der Koran war zuallererst ein orales Werk, erst später ein Schriftdokument. Aber was wir zur Kenntnis zu nehmen haben, ist, dass sowohl solche Namensangleichungen wie auch die koranischen Endreime nicht vom Himmel gefallen sind, sondern sich erst aufgrund einer längeren mündlichen Tradition herausgebildet haben dürften.

Die Kontroverse über Luxenberg hat offenbart, dass es in der wissenschaftlichen Koranforschung große Uneinigkeit gibt, so dass Fred Donner die Koranforschung in „a state of

271 Wörtlich: *fīmā aḥsibu mimmā akhtaʿat bihi l-kuttāb*. Vgl. Stewart: „Notes and Emendations of the Qurʾān“, a. a. O., S. 230.

272 Ebd.

273 Ebd. S. 236; Stewart folgt hier einem Vorschlag von Horovitz.

274 Laut Jefferey wird aus hebr. Aharon (אַהֲרֹן) und syro-aram. Aharon (ܐܗܪܢ) durch Wegfall (Aphärese) des initialen ܐ syro-aram. Haron (ܗܪܘܢ) bzw. dann arab. *Hārūn* (هارون); vgl. Jefferey: *The foreign Vocabulary*, a. a. O., S. 283 f.

disarray“ sieht.²⁷⁵ Die meisten Forscher seien mehr oder weniger den Ansichten der traditionellen Koranausleger gefolgt. Kritische Stimmen wären hingegen in der Minderheit geblieben. Obwohl man immer wieder Gründe fand, den traditionellen Auslegungen zu misstrauen, hätte niemand eine überzeugende Alternative vorgelegt.²⁷⁶ Donner stellt einige Fragen, die der künftigen Koranforschung eine Richtung vorgeben könnten:

1. Kann der Koran, wie wir ihn heute vor uns haben, auf eine Art ursprüngliche Version zurückgeführt werden, also auf eine Art Ur-Koran, wie ihn Günter Lüling schon 1974 vorgeschlagen hatte, ohne dass man Letzteren lange Zeit wirklich ernst genommen hatte?²⁷⁷
2. Wenn ja, wie sah dieser „Ur-Koran“ aus? Donner selbst ist der Überzeugung, dass der Koran nicht dazu diente, aus ungläubigen Arabern Gläubige zu machen, sondern dass sein Zielpublikum größtenteils bereits „Gläubige“ (*al-mu'minūna*) gewesen seien. Luxenbergs Untersuchungen zeigten auf, „that Christianity, particularly from Syria, may have been a key part of the background to the original religious message of the ‚Ur-Qurʾān‘.“²⁷⁸ Dabei wäre zu fragen, inwieweit im Koran liturgisches Material verarbeitet worden sei, zumal das Wort *qurʾān* ja den rezitativen, liturgischen Charakter nahelege.²⁷⁹
3. Wenn es diese Art „Ur-Koran“ gegeben habe, auf welcher Sprache basierte er? Diese Frage hat einerseits mit der Entwicklung der Schriftsprache zu tun, andererseits aber auch mit der Entwicklung dessen, was man als „klassisches Arabisch“ bezeichnet. Die arabische Schrift hat sich ja höchstwahrscheinlich aus einer syrischen Schriftvariante entwickelt, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass das Arabische gerade im Zusammenhang mit theologischen Ideen auf die syro-aramäische Sprache angewiesen war.
4. Wie wurde ein möglicher „Ur-Koran“ weitergegeben? Wie zuverlässig ist die Überlieferung eines unter ʿUtmān kompilierten und kanonisierten Korans? Die Tatsache, dass der Koran zunächst defektiv geschrieben wurde, legt nahe, dass er von intensiver oraler Weitergabe begleitet wurde. Der Umstand jedoch, dass diakritische Punkte und Vokalzeichen hinzugefügt wurden, zeugt davon, dass man sich zu gewissen Zeiten nicht allein auf die mündliche Überlieferung verlassen mochte.

275 Donner: „The Qurʾān in Recent Scholarship“, a. a. O., S. 29.

276 Ebd., S. 30.

277 Günter Lüling: *Über den Ur-Qurʾān: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenslieder im Qurʾān*, Lüling: Erlangen 1974/1993; danach in engl. Übersetzung als *A Challenge to Islam for Reformation: The Rediscovery and Reliable Reconstruction of a Comprehensive pre-Islamic Hymnal Hidden in the Koran under Earliest Islamic Reinterpretation*, Molital Banarsidass: Delhi 2003.

278 Ebd., S. 34.

279 Ebd., S. 35.

5. Wie und wann fand die Kodifizierung und Kanonisierung des Korans statt?²⁸⁰ Während Wansbrough eine späte Kodifizierung vermutete (um etwa 800 n.Chr.), gibt es auch Befunde, die eine frühe Kodifizierung nahelegen. (Neueste Datierungen alter Koranfragmente führen in die 2. Hälfte des 7. Jh. zurück – s. weiter oben zum Šan‘ā’-Fragment und zum Birmingham-Fragment).

Bei all diesen Fragen ist jedoch noch lange nicht entschieden, ob es überhaupt so etwas wie einen „Ur-Koran“ tatsächlich gegeben hat. Manche Forscher lehnen diese Idee ab.²⁸¹ Ich selbst finde die Rede von einem „Ur-Koran“ sprachlich unglücklich. Allenfalls sollten wir von einem „Proto-Koran“ sprechen. Ich will das kurz begründen:

Einerseits sollten wir von einem „Urtext“ reden und damit den Koran in defektiver Schreibweise meinen, wie er wahrscheinlich tatsächlich zuallererst als schriftliches Werk zusammengestellt und kanonisiert wurde. Mit einem solchen defektiv geschriebenen Koran könnten wir versuchen, die verschiedenen Lesarten/Varianten (‘uṭman’scher Text und andere), wie sie uns heute mit diakritischen Punkten und Vokalzeichen überliefert sind, daraufhin zu überprüfen, welche von diesen Varianten als die jeweils ursprünglichste zu gelten habe. Das Ergebnis dieser Untersuchungen wäre dann ein „Urtext“ oder *textus receptus non varietur*. Ob dieser sich freilich gegen den Kairiner Koran durchsetzen würde, ist eher unwahrscheinlich. Für wissenschaftliche Zwecke wäre er allemal von ungeheurem Wert. (In manchen Fällen wird man sich womöglich nicht auf eine „ursprüngliche“ Lesart einigen können, so dass u. U. mehrere Lesarten nebeneinander stehen bleiben.)

Andererseits könnten wir von einem „Proto-Koran“ sprechen, womit aber nicht eine vorläufige (oder vor dem Urtext vermutete) Erstfassung des Korans gemeint wäre, sondern lediglich die Summe der noch nicht kompilierten arabischen Texte, die sich – oral oder schon verschriftlicht – vor ihrer Kodifizierung und Kanonisierung in Umlauf befanden und in den gläubigen Gemeinden in Gebrauch waren. Im Prinzip ist davon auszugehen, dass es diesen *Proto-Koran* lange Zeit vor der Kanonisierung gegeben haben müsste, zunächst ausschließlich in mündlicher (und vermutlich in noch fluider) Form, nach Einführung der arabischen Schrift nach und nach (ab ca. 650 n. Chr.) dann auch in schriftlicher Form. Dass einige dieser Texte auf vom Aramäischen beeinflusste arabische „Vorlagen“ zurückzuführen sein könnten, wird man nicht gänzlich ausschließen wollen.

280 Angelika Neuwirth („Quran and History“, a. a. O., S. 2 und 13) unterschied zwischen *Kodifizierung* und *Kanonisierung*. Unter *Kodifizierung* wäre zu verstehen, eine unzweideutige Lesart ohne konkurrierende Varianten zu erstellen; unter *Kanonisierung* würde man die Erhebung eines Textes zur autoritativen und für die Gemeinde verbindlichen Heiligen Schrift verstehen. Sauber trennen könne man beide Prozesse jedoch nicht, da das eine das andere bedinge. Ohne *Kanonisierung* wäre eine *Kodifizierung* nicht nötig.

281 Siehe Donner: „The Qur’ān in recent scholarship“, a. a. O., S. 31 ff.

3 Günter Lülings „Urkoran“

Die Luxenberg-Debatte hat einem bis dato relativ unbekannten deutschen Koranforscher überraschenderweise zu einer unverhofften (Wieder-)Entdeckung verholfen, den man bisher mit Nicht-Beachtung bestraft hatte. Günter Lüling, ein jüngerer Vetter des Orientalisten und Iranisten Hans Heinrich Schaeder (1896–1957), veröffentlichte 1974 sein Werk *Über den Urkoran*,²⁸² das auf seiner Dissertation von 1970 beruht, aber wesentlich umfangreicher ist. In diesem Buch versuchte er auf der Basis des defektiv geschriebenen Korantextes (*rasm*) und unter der Annahme, dass es bei der nachträglichen Setzung der diakritischen Punkte und Vokalzeichen zu Bedeutungsverschiebungen des Korantextes hat kommen können, einen früheren Sinn gegenüber dem Standardtext auszumachen.

Zur Wiederentdeckung Lülings trug wohl auch die Übersetzung seines Buches ins Englische bei, die 2003 (also erst *nach* der Veröffentlichung von Luxenbergs Buch) herauskam. Der lange, schwülstige Titel der englischen Ausgabe²⁸³ ist leider symptomatisch für einen zwar gründlichen, aber zuweilen zu ausführlichen Schreibstil, der nicht dazu einlädt, Lülings Bücher als Bettlektüre zu verschlingen, was auch zur Missachtung Lülings beigetragen haben dürfte. Vor allem aber waren es Lülings Thesen, die den Koranforschern – und den Verfechtern der islamischen Volksfrömmigkeit – damals viel zu revolutionär erschienen. Sehr geschadet haben dürfte ihm auch das vernichtende Urteil keines Geringeren als John Wansbrough, der schrieb: „The author’s thesis is provocative, his evidence unsound, and his method undisciplined.“²⁸⁴ Allerdings entzündete sich diese Kritik vor allem an Lülings allgemeinen Thesen und Denkvoraussetzungen und nicht – so unterstelle ich hier zur Ehrenrettung Lülings und Wansbroughs – auf Lülings sprachwissenschaftliche Untersuchungen. Aber es sind gerade seine provokanten Thesen und weniger seine literarkritischen Untersuchungen, die bei Koranforschern auf Widerstand oder auf taube Ohren stießen. Gleichwohl findet Lüling angesichts neuerer Entwicklungen in der Koranforschung wieder Beachtung, weil sich seine Arbeit recht gut mit diesen neueren Erkenntnissen in Einklang bringen lässt.

Lüling beschränkte sich bei seinen Analysen nicht nur, wie Luxenberg, auf lexikalische Untersuchungen, sondern analysierte den Korantext auch literarkritisch. Er gewann die Überzeugung, dass der defektiv geschriebene Korantext, den er richtigerweise als „Grund- oder Urtext“ bezeichnete, an vielen Stellen ursprünglich eine andere Bedeutung hatte, als die *plene*-Version, die uns überliefert worden ist. Dort, wo der punktierte und vokalisierte Text unverständlich, in grammatikalischer, syntaktischer oder lexikalischer Hinsicht fragwürdig erschien, glaubte Lüling beim Lesen des unpunktierten Textes „einen inhaltlich

282 Günter Lüling: *Über den Urkoran. Ansätze zur Rekonstruktion der vorislamisch-christlichen Strophenlieder im Koran*, Hannelore Lüling: Erlangen 1993.

283 Günter Lüling: *A Challenge to Islam for Reformation: The Rediscovery and Reliable Reconstruction of a Comprehensive pre-Islamic Hymnal Hidden in the Koran under Earliest Islamic Reinterpretation*, Motilal Banarsidass: Delhi 2003.

284 John Wansbrough: *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Prometheus Books: Amherst 1986/2006, S. 52.

schlüssigen, literargeschichtlich klassifizierbaren und grammatisch wie lexikalisch höchst normalen Text“ rekonstruieren zu können. Was bisher wie zusammenhanglose Fragmente erschien, ergab auf einmal ein sinnvolles Ganzes.²⁸⁵

Aber mehr noch: Die so rekonstruierten Inhalte waren für Lüling „zweifelsfrei“ als „vorislamisch-christliche Texte“ zu identifizieren und dürften aus seiner Sicht „mindestens ein Jahrhundert“ vor der Zeit Muhammads von christlichen Autoren verfasst worden sein.²⁸⁶ Dabei handelt es sich nach seiner Meinung keineswegs nur um vereinzelte Koran-
texte; vielmehr gibt es seiner Auffassung nach „nur wenige Suren“, in denen sich keine Passagen finden, die man aufgrund ihrer rekonstruierten Lesart als christlich einstufen könne. Diese weitreichende Aussage war wohl die These, die zu goutieren vielen Koran-
forschern schwerfiel.

Lüling geht sogar noch einen Schritt weiter und vermag aufzuzeigen, dass die rekonstruierten Texte viel besser poetisch verfasst und strophisch gegliedert waren als die uns überlieferten Texte, die aufgrund von Anpassungen und Zusätzen ihren ursprünglichen poetischen Charakter weitgehend eingebüßt und aus diesen ursprünglich poetischen Texten das gemacht hätten, was nunmehr „Reimprosa“ genannt wird. „Die deutlich erkennbare Systematik des Strophenbaus mit ihrer Zeilengliederung und Reimordnung ist neben den insgesamt für die Rekonstruktion wichtigeren lexikalischen, grammatischen, literar- und dogmengeschichtlichen Kriterien der Exegese ein wesentlicher Schlüssel für die Wiederherstellung der ursprünglichen Textgestalt.“²⁸⁷ Lüling glaubt aufzeigen zu können, dass die rekonstruierten, ursprünglich christlichen Texte mit Versmaß, Strophen, End- und Binnenreimen von einer anderen poetischen Qualität gewesen seien als das, was aufgrund von Überarbeitungen entstanden ist.

Lüling unterscheidet im Wesentlichen zwei Arten von koranischen Texten: sogenannte *zweitsinnige* Texte, die in der Regel christlichen Ursprungs gewesen seien, denen aber im Nachhinein ein zweiter Sinn aufoktroziert wurde; und sogenannte *einsinnige* Texte, die originär-islamische Texte seien. Bei den zweitsinnigen Texten findet nach Lüling eine Umdeutung etwa dergestalt statt, dass Aussagen, die sich ursprünglich auf Christus bezogen hätten, sich nunmehr auf den Koran bezögen.²⁸⁸ Lüling schätzt, dass ungefähr ein Drittel des Korans solche zweitsinnigen Texte ausmachen, während der Rest des Korans sich aus einsinnigen Texten sowie aus weiteren Zusätzen und Überarbeitungen zusammensetzt.

Was wird man von Lülings Analysen zu halten haben? Immerhin wurde er von kompetenter Seite „als begnadeter Kenner der arabischen Sprache“ bezeichnet;²⁸⁹ an seinem Buch könne die Koranforschung „nicht ungestraft vorübergehen“.²⁹⁰ Man könne „von einem Dammbuch in der Erkenntnis des Koran sprechen“; sein Buch leite „eine Revolution in

285 Lüling: *Über den Urkoran*, a. a. O., S. 1 f.

286 Ebd., S. 2.

287 Ebd.

288 Ebd., S. 6.

289 Ebd., s. VIII.

290 Ebd.

der Betrachtung des Islam ein“.²⁹¹ Dennoch hat es diesen Dammbbruch, diese Revolution bisher noch nicht gegeben. Vielmehr steht die von Lüling verfochtene Auffassung „im fast völligen Gegensatz zu der herrschenden Meinung der modernen Islamwissenschaft“.²⁹²

Obwohl Lüling die Korantexte einer minutiösen linguistischen und literarischen Analyse unterzieht, erschließen sich seine Ergebnisse nicht in jedem Fall unzweideutig, sondern sind, wie Gerhard Böwering findet, eher „intuitiv“ motiviert.²⁹³ Man wird Lülings Erkenntnisse noch einmal gründlich untersuchen müssen, um sie (a) zu bestätigen bzw. zu korrigieren, und (b) seine darauf fußenden Schlussfolgerungen zu überprüfen. Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, diese Überprüfung vorzunehmen oder Lülings Analysen im Einzelnen nachzuzeichnen, aber ich will doch wenigstens ein oder zwei Beispiele anführen, die zeigen, wie er zu welchen Ergebnissen kommt:

Lüling bediente sich folgender Methode: Zunächst schaute er sich den defektiven Text an, ohne die erst viel später hinzugefügten diakritischen Punkte und Vokalzeichen zu berücksichtigen. „Vokalisationszeichen, Verdoppelungszeichen und diakritische Punktation können nicht als unverrückbare Richtschnur gelten, denn sie sind ja selbst Kommentar, können dies zumindest jederzeit sein.“²⁹⁴ Der Verzicht auf die Zusatzzeichen gab ihm nun die Freiheit, diesen Urtext neu daraufhin zu lesen, ob sich gegenüber dem tradierten Sinn (der sich manchmal als ein unverständlicher Nicht-Sinn präsentierte) ein schlüssigerer Bedeutungszusammenhang ergab. Sodann überprüfte er einzelne Wörter, wie deren Bedeutungen kontextgemäß wiederzugeben seien. Dabei fand er zuweilen andere Wortbedeutungen als jene, die uns islamische Schriftausleger überlieferten oder deutsche Übersetzer vorlegten. Bei seinen Rekonstruktionen blendete er die (ihm allerdings durchaus bekannten) Rahmenerzählungen aus, wie sie uns in der islamischen Tradition zuhauf als Offenbarungsanlässe (*asbāb an-nuzūl*) überliefert sind, deren historische Authentizität wir allen Grund haben anzuzweifeln. Dabei konnte er auch auf (den Rahmenerzählungen geschuldeten) Textfragmentierungen verzichten und stattdessen nach einem einheitlichen Zusammenhalt der jeweiligen Perikope/Sure Ausschau halten. Dabei ergab sich für ihn in vielen Fällen ein liturgisch-poetischer Text mit stimmigen Reimen und einem Inhalt, der eher christlich als islamisch anmutet.

Die erste Passage, an der er diese Methode versucht, ist Sure 96, die traditionell in drei Abschnitte unterteilt wurde und die auch nur ein Minimum an Reimen aufweist. Hier zunächst der arabische Text gemäß der Orthographie des Kairiner Textes:

(1) 'iqra' bismi'rabbika'llađī ħalaq (2) ħalaqa'l-'insāna min 'alaq (3) 'iqra' wa-ra-bbuka'l-'akram (4) allađī 'allama bi'l-'qalam (5) 'allama-l-'insāna mā lam ya'lam
(6) kallā 'inna-l-'insāna la-yaťġā (7) 'an ra'āhwstaġnā (8) 'inna 'ilā rabbika'r-ruġ'ā

291 Ebd., s. VII.

292 Ebd., s. VIII.

293 Gerhard Böwering: „Recent Research on the Construction of the Qur'ān“, a. a. O., S. 76.

294 Lüling: *Über den Urkoran*, a. a. O., S. 37.

(9) 'a-ra'aita 'lladī yanhā (10) 'abdan 'idā ṣallā (11) 'a-ra'aita 'in kāna 'ala'l-hudā (12) 'au 'amara bi-'t-taqwā (13) 'a-ra'aita 'in kaḍḍaba wa-tawallā (14) 'a-lam ya'lam bi-'anna-llāha yarā (15) kallā la-'in lam yantahi la-nasfa'ā bi-n-nāṣiyati (16) nāṣiyatin kaḍḍibatin ḥāṭi 'atin (17) fal-yad'u nāḍiyahu (18) sa-nad'u-z-zabāniyata (19) kallā lā tuṭi'hu wa-sgud wa-qtarib.

Hier die traditionelle Übersetzung der Sure 96 nach Rudi Paret:

(1) Trag vor im Namen deines Herrn, der erschaffen hat, (2) den Menschen aus einem Embryo erschaffen hat! (3) Trag vor! Dein Herr ist edelmütig wie niemand auf der Welt, (4) (er) der den Gebrauch des Schreibrohrs gelehrt hat, (5) den Menschen gelehrt hat, was er (zuvor) nicht wusste.
 (6) Nein! Der Mensch ist wirklich aufsässig, (7) (darum) dass er sich für selbstherrlich hält. (8) (Doch) zu deinem Herrn kehrt (dereinst) alles zurück.
 (9) Was meinst du wohl von dem, der (10) einem Sklaven wehrt, wenn er das Gebet verrichtet? (11) Meinst du (etwa), dass er rechtgeleitet ist (12) oder befiehlt, gottesfürchtig zu sein? (13) Meinst du (nicht vielmehr), dass er (die Wahrheit der göttlichen Botschaft) für Lüge erklärt und sich (davon) abwendet? (14) Weiß er (denn) nicht, dass Gott sieht (was er tut)? (15) Nein! Wenn er nicht aufhört (mit seinem Tun), werden wir ihn (beim Gericht) bestimmt am Schopf packen, (16) einem lügnerischen, sündigen Schopf. (17) Mag er dann seine Clique herbeirufen! (18) Wir werden (unsererseits) die Schergen (der Hölle) herbeirufen. (19) Nein! Gehorche ihm nicht! Wirf dich (vielmehr in Anbetung) nieder und nahe dich (in Demut deinem Herrn)!

Zum ersten Abschnitt gibt es die Rahmenerzählung, wonach der Erzengel Gabriel den Propheten zum Rezitieren auffordert, und zwar zum Rezitieren des zweiten Teils dieses ersten Abschnitts. Mit dieser Rahmenerzählung ist die Deutung des Imperativs 'iqra' (96,1+3) als „lies!“ oder „trag vor!“ weitgehend festgelegt, meint Lüling.

Für den dritten Abschnitt (96,9-19) gebe es die Rahmenerzählung, wonach ein ungenannter Sklave, ein Mitglied der in Mekka entstehenden muslimischen Gemeinde, das rituelle Gebet verrichten wollte, dabei aber von einem heidnischen Störenfried behindert wurde. Als Antwort auf diese Begebenheit sei dann dieser Abschnitt offenbart worden.

Der zwischen diesen beiden Abschnitten liegende Text (Verse 6-8) ist von so allgemeinem Inhalt, dass die Korangelehrten sich nicht recht zu entscheiden wussten, ob er nun dem ersten Abschnitt angefügt oder dem dritten Abschnitt vorangestellt werden solle.

Lüling löst sich nun ganz von den Rahmenerzählungen und verweist als Rechtfertigung auf Tor Andrae, der bereits 1912 nachgewiesen habe, dass es sich bei den Rahmenerzählungen über die Berufung Muhammads „um Erfindungen der Tradition, um Legendenbildung handelt“ (Lüling).²⁹⁵ Lüling beklagt, dass die abendländische Arabistik und

295 Tor Andrae: „Die legenden von der berufung Muḥammeds“, in: *Le Monde Oriental*, 6 (1912), S. 5-18.

Islamwissenschaft nicht „die Konsequenz aus diesen Ergebnissen gezogen hat dergestalt, dass sie sich gezwungen gesehen hätte, den Qurʾāntext 96,1-5 nun ohne Bezugnahme auf die ‚Berufungsszene‘ interpretieren zu müssen“.²⁹⁶ Da dies ausgeblieben sei, wolle Lüling dies nunmehr nachholen. Ich will seine Vorgehensweise wenigstens andeutungsweise und verkürzt nachzeichnen und muss den Leser, der Lülings Begründungen umfassender nachlesen möchte, auf dessen Buch verweisen.

Bei der Deutung von *ʾiqraʾ* verweist Lüling auf den frühen Philologen Abū ʾUbaida, der das Verb *qaraʾa* von 96,1+3 im Sinne von „anrufen, loben, preisen“ gedeutet habe, so dass Lüling zu der Deutung für 96,1 kommt: „Rufe an den Namen deines Herrn, der erschaffen hat ...“.²⁹⁷

Bei der Übersetzung des in Vers 2 erscheinenden (und dieser Sure den Titel verleihenden) Wortes *ʾalaq*, das mit Blutklumpen, (geronnenes) Blut oder (Blut-) Egel²⁹⁸ wiedergegeben wird, lässt sich Lüling von der Grundbedeutung „was anhaftet“ oder „was zusammenhaftet“ (für die Verbform *ʾaliqa*) leiten.²⁹⁹ Lüling führt grammatikalische wie textkompositorische und religionsgeschichtliche Gründe an, um aufzuzeigen, dass *ʾalaq* als Synonym für „Ton“ oder „Lehm“ zu verstehen sei, so dass sich der Text so lesen würde: „... der den Menschen aus einem (Lehm-)Klumpen erschuf.“ Das würde mit dem alttestamentlichen Schöpfungsbericht übereinstimmen, nach dem Gott den Menschen aus „Erde vom Acker“ erschuf.

Bei dem Wort *qalam* („Schreibrohr“) geht Lüling davon aus, dass dieses als Synonym für „Schrift“ gewählt wurde, um dem nachfolgenden *lam yaʾlam* („wusste nicht“) als Reimentsprechung zu dienen. Lüling glaubt, dass *yaʾlam* dabei das eigentlich tragende Wort sei. Er verweist in diesem Zusammenhang auch auf ein Gedicht des christlichen Dichters und Zeitgenossen Muhammads Umayya ibn Abi-š-Šalt, das so geht:

wa qaddasa fīnā biḥubbi š-ṣalāti
gamīʿan wa ʾallama ḥaṭṭaʾl-qalam
kitāban min allāhi naqraʾ bihi
fa man yaʾtarīhi fa qidman ʾatamm
wa ʾinnī ʾaḏīnun lakum ʾannahu
sa-yungizukum rabbukum mā zaʾam

In der deutschen Übersetzung lautet dieses Gedicht:

ER hat in uns allen geheiligt die Liebe zum Gebet,
und hat uns die Schrift gelehrt,
ein Buch von Gott, mit dem wir anrufen
Und wer IHN bedrängt, ist von je her zum Ziel gekommen.

296 Lüling: *Über den Urkoran*, a. a. O., S. 28.

297 Ebd., S. 29 ff.

298 Hans Wehr: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch*, Harrasowitz: Wiesbaden ⁵1998, S. 866;

299 Ebd.

*Und ich, ich bürge euch, dass ER,
euer Herr, euch erfüllen wird, was ER verheißen hat.*

Lüling sieht hier Parallelen: *qalam* („Schreibrohr“) ist auch hier im Sinne von Schrift zu verstehen. Auch das *qr'* in Zeile drei scheint Lülings Deutung von '*iqr'*' (96,1+3) im Sinne von „anrufen“ statt „vortragen“ zu bestätigen.

Hat man sich nun, wie Lüling es hier tut, von den Rahmenerzählungen gelöst, so kann man den zweiten Abschnitt (96,6-8) nun durchaus als Teil einer zusammengehörenden, einheitlichen Sure verstehen, die man nicht stückeln muss, um historisch fragwürdigen Ätiologie-Erzählungen gerecht zu werden. Dann ist man auch imstande zu erkennen,

... dass über die ganze Sure 96 verteilt an insgesamt 6 Stellen sich vier verschiedene Verben finden, die gleicherweise den Sinngehalt „beten“ ausdrücken: in 96,1 und 96,3 *qara'a*, „anrufen“, in 96,10 *šallā*, „das rituelle Gebet verrichten“, in 96,17 und 96,18 *da'a*, „Fürbitte tun“ und im Schlussvers 96,19 *sagada*, „sich zum Gebet niederwerfen“. Als fünftes Synonym für „beten“ kann zudem auch das dem *sagada* in 96,19 nachgesetzte '*iqtaraba*', „sich nähern“ aufgefasst werden, das ja auch nach der traditionellen Deutung in übertragenem Sinne als „nähere dich deinem Herrn“ verstanden wird. Diese insgesamt sieben Verben des Sinngehalts „beten“ können den roten Faden darstellen, der durch die Sure 96 läuft ...³⁰⁰

Und Lüling will nun untersuchen, ob Sure 96 nicht ursprünglich ein einheitlicher Text war, der das Gebet zum Gegenstand hatte. Ich kann aus seiner ganzen Beweisführung, die allein für Sure 96 insgesamt 50 Seiten des Buches umfasst, hier punktuell nur einige wenige Argumentationen herausgreifen, wobei ich der Wucht seiner Darlegung nicht im Ansatz gerecht werden kann.

In Vers 9 findet sich der Ausdruck '*alladī yanhā*' („der verneint“ oder „der verweigert“), der nach der Tradition auf den Störenfried bezogen wurde, der dem Sklaven oder Diener ('*abdan*', Vers 10) vom Beten abhielt. Nach Lüling ist dieser Bezug nur aufgrund einer grammatikalischen Ungenauigkeit möglich, die dadurch aufgehoben werde, dass man diesen Ausdruck nicht auf einen vermeintlichen Störenfried, sondern auf Gott bezieht, von dem ja gerade in Vers 8 noch die Rede war. Somit kommt Lüling zu der Übersetzung: „Hast du je gesehen, dass ER ablehnt einen Knecht, wenn er betet?“

In Vers 15 lesen wir nach der traditionellen Deutung folgenden Text: „Nein! Wenn er [gemeint: der Störenfried] nicht aufhört (mit seinem Tun), werden wir ihn (beim Gericht) bestimmt am Schopf packen.“ (Paret) Lüling hält diese Übersetzung für fragwürdig. Da er aufgrund des bisherigen Textes von einer einheitlichen Struktur des Ganzen ausgeht und der Inhalt die Anrufung Gottes zum Gegenstand hat, glaubt Lüling auch hier einen Bezug zu Gott zu erkennen – statt zu einem fiktiven Störenfried. Es „müsste sich nun die Darstellung des tatsächlichen Verhaltens Gottes anschließen, wie es von allen bisherigen gottesfürchtigen Betern erfahren wurde, und weiterhin von Betern zu erfahren sein

300 Lüling: *Über den Urkorn*, a. a. O., S. 36.

sollte“.³⁰¹ Es bietet sich Lüling nun die Möglichkeit, unter Beachtung der Reimfolge Vers 15 in drei Reimzeilen aufzuteilen, die – wie die vorausgegangenen vier Strophen – auch jeweils auf *-ā* enden würden. Dazu müsste das Wort *yantahi* aber entgegen der traditionellen Vokalisation ebenfalls auf *-ā* auslauten. Das sei aber nur möglich, wenn das Verb hier im Passiv verwendet werde, was aus einem „wenn er nicht aufhört“ ein „wenn er nicht aufgehört wird“ macht oder, in besserem Deutsch, ein „wenn er nicht in Ruhe gelassen wird“. Damit würde sich das „er“ nicht auf den Störenfried, sondern auf Gott beziehen, von dem ja bereits im Vers 14 die Rede war. Gott beim Schopfe zu packen, scheint zwar ein dem Islam anstößiger Anthropomorphismus zu sein, doch sei dies vor dem Hintergrund alttestamentarischer Anthropomorphismen keineswegs abwegig (siehe etwa den Kampf Jakobs mit Gott am Jabbok-Fluss – Gen 32,23ff), zumal wir es nach Lüling hier vermutlich mit einem Text des vorislamisch-arabischen Christentums zu tun hätten.³⁰²

Lüling glaubt, dass Vers 16 ein später hinzugefügter Kommentar ist, „mit dem die Rahmenerzählung vom Störenfried an die Sure gekettet wurde“.³⁰³ Lüling ist davon überzeugt, dass es zahlreiche solcher sinnverändernden redaktionellen Einschübe im Koran gibt, und bespricht im weiteren Verlauf seines Buches weitere Zusätze. Damit sieht Lüling seine These bestätigt, dass es sich bei zahlreichen Texten um „zweitsinnige“ Texte handelt, auf deren ursprünglichen Sinn ein zweiter aufoktroiert wurde. Dass Lüling hier einem Zirkelsschluss zum Opfer gefallen sein könnte, bei dem er Anpassungen vornehmen muss, um einen ursprünglichen Sinnzusammenhang wiederherzustellen, kann nicht von der Hand gewiesen werden. Aber umgekehrt unterläge man ebenfalls einem *circulus viciosus*, wenn man kategorisch jegliche Art redaktioneller Überarbeitung für *anathema* erklären würde, weil man *a priori* unbedingt davon ausgehen will, dass es keine zweitsinnigen Texte gebe, nach dem Motto, dass nicht sein kann, was nicht sein darf!

In Vers 17 ist davon die Rede, dass er [der Störenfried] seine „Clique“ (Paret) anrufen möge. Nach Lüling wäre gegen diese Übersetzung nichts einzuwenden, wenn nicht längst der Verdacht bestünde, dass die Rahmenerzählung eine nachträgliche und dem ursprünglichen Sinn nicht entsprechende Umdeutung darstellte. Hier macht sich nach Lüling diese Umdeutung durch eine Abnormität bemerkbar, indem nämlich das Wort *nādin*, das eigentlich „Ratsversammlung“ heißt, mit dem pejorativen Sinn „Clique“ wiedergegeben wird, der dem Wort ursprünglich und generell fremd ist. „Ganz im Gegenteil hat der Stamm *ndw* ganz allgemein eine außergewöhnlich hehre, im profanen wie auch im religiösen Bereich erhabene Bedeutung.“³⁰⁴ Für Lüling ist es von daher erschließbar, „dass dieses *nādā* auch für das Verkünden der Engel gebraucht sein kann“.³⁰⁵ Wenn er nun noch eine kleine Korrektur beim Präfix der Präformativkonjugation vornimmt, so dass aus *fal-yad‘u*

301 Ebd., S. 58.

302 Ebd., S. 61.

303 Ebd., S. 62.

304 Ebd., S. 63.

305 Ebd., S. 64.

ein *fal-tad'u* wird (wofür er nur zwei diakritische Punkte umsetzen muss), so kommt er zu der Übersetzung: „So rufe SEINEN Hohen Rat.“

Bei seiner Rekonstruktion von Sure 96 bedient sich Lüling also nicht nur grammatikalischer, lexikaler und stilistischer Überlegungen, sondern hier und da auch der Neusetzung diakritischer Punkte und Vokalzeichen. Ein weiteres Beispiel dafür sind die „Schergen“ (der Hölle) in Vers 18, die Lüling stören, weil sie so gar nicht zum Kontext passen. Das Wort *zabāniyya* ist nach den arabischen Lexikographen ein Plural von *zibniyya*, dessen Bedeutung mit „Polizeisoldat, Wachmann“ umschrieben wird. Im Koran selbst ist es ein *hapax legomenon*. Die traditionelle Koranauslegung sieht in diesem Wort die Bezeichnung „Wächterengel“ (der Hölle). Lüling findet an dieser Bezeichnung an sich nichts auszusetzen, findet sie in diesem Zusammenhang aber für unpassend.³⁰⁶ Aber mit der Weglassung des diakritischen Punktes des Buchstaben *z* und der Setzung eines Verdoppelungszeichens macht Lüling aus *zabāniyya* ein *rabbāniyya* und erhält damit ein Synonym des oben besprochenen Begriffs *nādin* („Ratsversammlung“) im Sinne von „Herrschaftsengel“.

So verwandelt Lüling das traditionelle (17) *fal-yad'u nādiyahu* (18) *sa-nad'u 'z-zabāniyyata* in ein *fal-tad'u nādiyahu / sa-tad'u 'r-rabbāniyya*, so dass aus (17) „Mag er dann seine Clique herbeirufen! (18) Wir werden die Schergen (der Hölle) herbeirufen.“ ein rekonstruiertes „So rufe denn SEINEN Hohen Rat, so wirst du die Herrschafts(engel) herbeirufen“ wird.

Übrigens sieht Lüling in dem von ihm vorgeschlagenen Begriff *rabbāniyya* (statt *zabāniyya*) ein Äquivalent zu griech. *κῶπιοι*, was soviel wie „Herrschaftsengel“ bedeutet.³⁰⁷

Lüling muss bei seinen Rekonstruktionen je weiter der Text fortschreitet, desto mehr Änderungen an der Konsonanten- und Vokalphonemsetzung vornehmen, um das wiederherzustellen, was er für den ursprünglichen Sinn hält; und er erklärt dies so:

Es lässt sich am Anfang eines unpunktierten und unvokalisiertes Textes, wie ihn der Qur'an unbestreitbar einst bot, leicht eine andere als die vom Text eigentlich intendierte Bedeutung in den Text hineinlesen, – z. B. im Vers 96,9 die Idee vom Störenfried –, aber je weiter der Text fortschreitet, desto schwieriger wird es, dem vorgegebenen Grundzeichentext ursprünglich anderer Bedeutung einen Sinn abzugewinnen, der mit dem anfangs leicht und schnell beschworenen eigentlich textfremden Gedanken zu einem fortlaufenden Gedankengang zusammenschließt. Immer mehr grammatische, lexikalische und punktatorische Gewalttätigkeiten werden notwendig ...³⁰⁸

Wir konnten nur einige ausgewählte Überlegungen Lülings kurz nachzeichnen, geben aber nun die von ihm rekonstruierte Sure 96 zunächst in Umschrift wieder:

³⁰⁶ Ebd., S. 65.

³⁰⁷ Lüling ist der Überzeugung, dass die Anwendung des messianischen „Kyrios“-Titels („Herr“) auf Jesus ihm nur aufgrund seines ihm zuvor zugeschriebenen engelgleichen Wesens verliehen wurde.

³⁰⁸ Lüling: *Über den Urkoran*, a. a. O., S. 58.

1. 'iqra' bi-smi rabbak
'allaḏī ḥalaq
2. ḥalaqa-l-'insāna min 'alaq
3. 'iqra' wa rabbuka-l-'akram
4. 'allaḏī 'allama bi-l-qalam
5. 'allama-l-'insāna mā lam ya'lam
6. kallā 'anna-l-'insāna la-yaṭḡā
7. 'in ra 'āhu-staḡnā
8. 'inna 'ilā rabbika-r-rug'ā
9. 'a-ra 'aita-llaḏī yanhā
10. 'abdan 'iḏā ṣallā
11. 'ara 'aita 'in kāna 'alā-l-hudā
12. 'au 'amara bi-t-taqwā
13. 'a-ra 'aita 'an kaḏḏaba wa tawallā
14. 'a-lam ya'lam bi-'anna llāh yarā
15. kallā la-'in lam yuntahā
la-yusfa'ā
bi-n-nāṣiya
16. -
17. fal-tad'u nāḏiyah
18. sa-tad'u r-rabbāniya
19. kallā lā taṭḡah

Wir können jetzt feststellen, dass der so rekonstruierte Text unzweifelhaft ein poetischer ist – und das aufgrund von nur wenigen Stellen, an denen die diakritischen Punkte und Vokalzeichen anders gesetzt wurden. Die Übersetzung lautet dann wie folgt:

1. Rufe an den Namen deines Herrn
2. Der erschaffen hat,
3. Erschaffen den Menschen von Lehm.
4. Rufe an, denn dein Herr ist gnädig,
5. Der mit der Schrift lehrte,
6. Lehrte den Menschen, was er nicht wusste.
7. Keineswegs soll der Mensch sich unklug abwenden,
8. Wenn er Gott hoch erhaben sieht.
9. Sieh! Zu Gott muss man sich wenden.
10. Hast du je gesehen, dass ER ablehnt
11. Einen Knecht, wenn er betet?
12. Hast du's gesehen? Wenn er fest war im Glauben
13. Oder sprach in Gottesfürchtigkeit?
14. Hast du je gesehen, dass ER verleugnete und sich abwandte?
15. Weißt du nicht, dass Gott sieht?

16. *Keineswegs! Wenn ER nicht in Ruhe gelassen wird,*
17. *Wird ER gepackt*
18. *Beim Schopf!*
19. *So rufe denn SEINEN Hohen Rat,*
20. *So wirst du die Herrschaft(sengel) herbeirufen.*
21. *Keineswegs! Wende dich nicht unklug ab!*

Wir müssen es mit diesem einen Beispiel bewenden lassen. Lülíng erläutert zahlreiche weitere Passagen, die zeigen, dass es möglich erscheint, unter Zugrundelegung des defektiven Textes und unter Absehung traditioneller Rahmenerzählungen zu Neuinterpretationen von manchmal unverständlichen oder zusammenhanglosen Koranstellen zu kommen, die dann auf einmal viel Sinn machen, plötzlich ihren poetischen Charakter offenbaren und zeigen, dass es hinter (bzw. zeitlich vor) den uns überlieferten Texten noch solche Texte gab, die überarbeitet, umgedeutet, mit ätiologischen Rahmenerzählungen geschmückt, kommentiert und entsprechend mit diakritischen Punkten und Vokalzeichen versehen wurden, um einer Uminterpretation gerecht zu werden. Sollte sich dieser Zusammenhang bestätigen lassen, würde dies bedeuten, dass aufgrund dieser Umdeutungen nicht nur ein neuer Text entstand, sondern auch eine neue Theologie, eine neue Geschichte und – eine neue Religion. In jedem Fall wird man, gerade auch angesichts der Luxemburg-Debatte, die Untersuchungen Lülíngs einer neuen, faireren Bewertung unterziehen müssen. Man wird vermutlich nicht alle seine Gedankengänge und Schlussfolgerungen für richtig halten, aber mit Sicherheit wird man seinen gründlichen Analysen und kreativen Deutungen reichliche Erkenntnisse abgewinnen.

Die grundsätzliche Frage, die bei der Bewertung der Arbeiten Luxemburgs und Lülíngs zu stellen ist, ist die Frage der methodischen Legitimität. Bevor ich darauf eingehe, sei zunächst noch ein dritter Autor herangezogen, der sprachanalytische und literarkritische Untersuchungen angestellt hat:

4 Munther Younes' Rekonstruktionen

Munther Abdullatif Younes (Mundir 'Abd al-Laṭīf Yūnus), Director of the Arabic Language Program im Fachbereich *Near Eastern Studies* der Cornell Universität (Ithaca, N.Y.), war schon in seiner Kindheit beunruhigt, weil er große Mühe mit Koranstellen hatte, die ihm unverständlich, bedeutungslos oder grammatikalisch fragwürdig erschienen. Als muslimischer Grundschüler musste er beispielsweise Sure 100 auswendig lernen und störte sich daran, dass diese Sure so viele grammatikalische Regelwidrigkeiten enthielt. Seine Lehrer erklärten dies mit der wundersamen Entstehung des Korans, was den kleinen Munther jedoch nicht überzeugen konnte. Erst Luxemburg und Lülíng öffneten ihm die Augen für die Möglichkeit, traditionelle Auslegungen in Frage zu stellen und einem unverständlichen Text durch Umdeutungen einen Sinn zu verleihen. Er erkannte, dass die Punktationen keine göttlichen Offenbarungen darstellten, sondern erst später dem defektiven Text (*rasm*)

hinzugefügt wurden.³⁰⁹ Dabei konnte es bei der Punktation passieren, dass an manchen Stellen einem Text aufgrund einer späteren Uminterpretation ein nicht-ursprünglicher Sinn übergestülpt wurde. Vokalpunkte und diakritische Punkte waren für Younes auf einmal nicht mehr sakrosankt, und er untersuchte die Texte daraufhin, ob man dem defektiven Gerippe nicht eine andere Bedeutung abgewinnen konnte. „I simply changed a few dots and the result was not only astounding, but quite liberating. The passage that did not make sense, made perfect sense, sounded beautiful, and had a much more humane message.”³¹⁰

Younes beschäftigte sich vor allem mit den ersten fünf Versen von Sure 100, die eine weitgehend unverständliche Schwörformel darstellen.³¹¹ Younes zitiert dazu zunächst Soraya Mahdi Hajjaji-Jarrah, die die Unverständlichkeit dieser Sure mit der Einzigartigkeit und Superiorität der arabischen Offenbarungssprache erklärt:

Sūrat al-‘ādiyāt (Q 100) offers an excellent example of how the *Qur’ānic* ‘arabiyya brings forth a dazzling assembly of word meaning and sound defying the contentions of both the Arabian *sağ’* and the literary rules of classical Arabic literature. It represents the persuasive, arresting construction, pervasive rhythm, and important message of the *Qur’ānic* ‘arabiyya which has selected and expressed these materials in just this way.³¹²

Die ersten fünf Verse von Sure 100 werden hier zunächst in Arabisch und in Umschrift und anschließend in Deutsch (nach Rückert) wiedergegeben:

والعاديات ضبحا	<i>wa‘l-‘ādiyāti ḍabḥā</i>
فالموريات قدحا	<i>fa‘l-mūriyāti qadḥā</i>
فالمغيرات صبحا	<i>fa‘l-muḡīrāti ṣubḥā</i>
فأثرن به نقعا	<i>fa-‘aṭarna bihi naq‘ā</i>
فوسطن به جمعا	<i>fa-wasaṭna bihi ḡam‘ā</i>

309 Die islamische Tradition ist sich darin einig, dass der Koran anfänglich defektiv geschrieben wurde. Nach einigen Berichten erfolgte die Punktierung erst ca. ein halbes Jahrhundert nach Festlegung des uthmanischen Textes; nach anderen Berichten enthielt der ursprüngliche Text die Punktierung, sei aber nach dem Tod Muhammads entfernt worden. Letztere Version halte ich für höchst unwahrscheinlich, auch wenn es z. Zt. Muhammads bereits Punktierungen gegeben haben sollte.

310 Munther Younes: „Simple Commentary or a Set Agenda: An Examination of Q 90 (Al-Balad)“, noch unveröffentlichtes Vortragsmanuskript.

311 Munther Younes: „Changing Steeds or Maidens Doing Good Deeds? A Re-Interpretation of *Qur’ān* 100 (al-‘ādiyāt)“, in: *Arabica*, 55 (2008), S. 362-386.

312 Soraya M. Hajjaji-Jarrah: „The enchantment of reading: sound, meaning, and expression in *sūrat al-‘ādiyāt*“, in: Colin Turner (ed.): *The Koran: Critical Concepts in Islamic Studies*, 4 volumes, Routledge: New York 2004, Vol. III (Art. 38), s. (358-380) 360; zuvor erschienen in: Issa J. Boullata: *Literary Structures of Religious Meaning*, Routledge: Abingdon/New York 2000, S. 228-254.

1. Die schnaubenden, die jagenden,
2. Mit [Hufschlag] Funken schlagenden,
3. Den Morgenangriff wagenden,
4. Die Staub aufwühlen [mit dem Tritte],
5. Und dringen in [des Heeres] Mitte!

Younes hat zunächst die ältesten *Tafsīr*-Kommentatoren konsultiert, darunter Muğāhid ibn Ġabr (†719/104 A.H.), aḏ-Ḍaḥḥāk ibn Muzāḥim (†723/105 A.H.), Muqātil ibn Sulaimān al-Balḥī (†767/150 A.H.), Sufyān aṭ-Ṭawrī (†777/161 A.H.), Sufyān ibn ‘Uyaina (†811/196 A.H.), Abū Zakariyyā Yaḥyā ibn Ziyād al-Farrā’ (†822/207 A.H.), Abū ‘Ubayda Ma‘mar ibn al-Muṭannā at-Taimī (†825/210 A.H.) und ‘Abd ar-Razzāq aṣ-Ṣan‘ānī (†827/211 A.H.). Schließlich hat er auch noch aṭ-Ṭabarī (†923/310 A.H.) konsultiert.

Muqātil beschreibt, wie die Muslime die Feinde attackieren und besiegen, so dass der Staub durch die Hufe der Pferde aufgewirbelt wurde. Gott besiegt die Ungläubigen und tötete sie und unterrichtete dann den Propheten über die Pferde, den aufgewirbelten Staub und was mit den Ungläubigen geschah. Darauf fragte der Prophet: „Oh Gabriel, wann war denn das?“ Und Gabriel antwortete: „Heute.“ Und so ging der Prophet zu den Muslimen und las ihnen diese Sure vor, und die Muslime wurden ob dieser Kunde froh. So kam es, fügt Muqātil noch hinzu, dass Gott die Juden und die Heuchler beschämte.³¹³ Sofern die erwähnten Ausleger diese Passage kommentieren, sprechen sie alle von schnaubenden, stampfenden Pferden. So auch aṭ-Ṭabarī, der diese Auslegung sogar auf ‘Abd Allāh ibn ‘Abbās zurückführt, einem Gefährten des Propheten und einem der wichtigsten und zuverlässigsten Hadith-Gewährsmänner. Aṭ-Ṭabarī erläutert, dass *al-‘ādiyāt* sich auf Pferde und *ḍabḥā* sich auf deren Wiehern bezöge. Zwar könne sich *‘ādiyāt* auch auf Kamele beziehen, und ‘Alī ibn Abī Ṭālib habe ‘Abd Allāh ibn ‘Abbās sogar davon überzeugt, dass es sich um Kamele handele, aber aṭ-Ṭabarī sei überzeugt, es müsse sich um Pferde handeln, da nur Pferde wieherten (das Wort kann auch „bellen“ bedeuten). Auch Vers 2 bezieht aṭ-Ṭabarī auf Pferde, auch wenn er eingesteht, dass Gott die Bedeutung dieses Verses nicht explizit gemacht habe. Auch für die weiteren Verse gibt es allerlei Deutungen und sich teilweise widersprechende Interpretationen. Und Younes sieht sich zu fragen genötigt, warum diese fünf Verse mit insgesamt nur 12 Wörtern derart viel Unsicherheit und Deutungsmöglichkeiten bieten. Er fragt danach, was *al-‘ādiyāt* bedeutet, was *ḍabḥ* und was *naq’*. Und Younes kommt zu dem ernüchternden Zwischenergebnis, dass keine der wie auch immer gearteten Deutungen des vorliegenden Textes wirklich grammatikalisch und semantisch passend sei, „because the original structure was destroyed and linguistic elements which fit with one another at one point were replaced with others that do not.“³¹⁴ Die Probleme, die Younes hier sieht, sind vor allem syntaktischer und lexikalischer Art. Ein syntaktisches Problem sei etwa, dass die traditionelle Deutung keine vernünftige Erklärung für die dritte

313 Muqātil b. Sulaymān: *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, ed. Muḥammad Sukrī Aḥmad al-Zāwītī, IV, Cairo 1999, S. 801; nach einem Zitat nach: Younes: „Changing Steeds ...“, a. a. O., S. 365.

314 Younes: „Changing Steeds ...“, a. a. O., S. 365.

Person maskulinum in *bihi* in Vers 4 bietet. Alle angebotenen Erklärungen seien äußerst spekulativ und wenig überzeugend.

Auch die lexikalischen Probleme seien kaum zu lösen. Sechs der nur zwölf Wörter dieser fünf Verse stellen *hapax legomena* dar: *‘ādiyā*, *ḍabḥ*, *qadh*, *muḡīrā*, *naq’* und *wasāṭa*.³¹⁵ Das sei eine unverhältnismäßig hohe Zahl. Besonders problematisch seien *ḍabḥ*, *qadh* und *naq’*. Besonders das erste Wort hat viele Diskussionen und Spekulationen ausgelöst. Von den traditionellen Auslegern waren immer wieder Versuche unternommen worden, diesen Wörtern Bedeutungen zu oktroyieren, die sie außerhalb dieser Verse nicht hatten. Nach Younes sollen die Behauptungen, „that *ḍabḥa* is a sound made by horses or camels, that *qadhā* is a spark produced by running horses or even camels, and that *naq’ā* refers to dust have no foundation in the Arabic language. These claims are used to provide an explanation where one founded on sound linguistic principles is not possible“³¹⁶

Younes bietet nun eine alternative Interpretation an, die davon ausgeht, dass die traditionelle *plene*-Schreibweise nicht in jedem Fall die ursprüngliche war und dass im Zuge der Hinzufügung der diakritischen Punkte, der Vokalzeichen und des Zeichens für den glottalen Stop (*hamza*) Fehlschreibungen und Fehldeutungen erfolgten. Leicht zu verwechseln waren ja die Buchstaben *rā’* and *zāy*; *sīn* and *šīn*; *bā’*, *tā’*, *nūn* and *yā’*, insbesondere dann, wenn diese Buchstaben in der Wortmitte auftreten. Es folgt nun eine Darstellung der Umdeutung durch die Neusetzung einiger weniger diakritischer Punkte.

In Vers 1 fügt Younes einen Punkt im ersten Wort hinzu und streicht einen Punkt im zweiten, somit:

والغاديات صبحا wird zu: والغاديات صبحا

Transliteration: *w’l’ dy’t ḍbh’* wird zu: *w’lg’ dy’t ṣbh’*

Transkription: *wa’l-‘ādiyāti ḍabḥā* wird zu: *wa-l-ḡādiyāti ṣubḥā*,

Aus „Die schnaubenden, die jagenden“ wird somit:

„Sie (fem.) gehen aus am Morgen ...“

Damit hat Younes eine Deutung gefunden, die für ihn völlig stimmig ist. Er verweist auch auf einen Hinweis, wonach ein großer Meister der arabischen Poesie in Unkenntnis der traditionellen Deutung das Wort *صبحا* ebenfalls als *ṣubḥā* gelesen habe.

Auch bei Vers 4 findet Younes eine stimmige Umdeutung, indem er das Hamza über dem ersten Aleph in ein Madda verwandelt und einen Punkt über dem ق (q) zum ف (f) verändert:

315 *Muḡīrā* und *wasāṭa* dürften aber keine Hapax Legomena sein; vgl. Shawkat M. Toorawa: „Hapaxes in the Qur’ān: Identifying and cataloguing lone words (and loanwords)“, in: Gabriel Said Reynolds (Hg.): *New Perspectives on the Qur’ān. The Qur’ān in its historical context 2*, Routledge: Milton Park/New York 2011, S. (193-246) 207 ff.

316 Younes., : „Changing Steeds ...“, a. a. O., S. 372-373.

فَأَثَرُنْ بِهِ نَفْعَا wird zu: فَأَثَرُنْ بِهِ نَفْعَا

in Umschrift: *fa-ʾāṭarna bihi nafʿā*

Aus: „Die Staub aufwühlen“ wird dann:

„... und sie (fem.) bevorzugten eine gute Tat [zu tun]“

Das Verb *ʾāṭara* (IV: bevorzugen [*I=ʾaṭara*]) kommt im Koran fünfmal vor, während *aṭāra* (IV: aufwühlen [*I=tāra*]) nur zweimal vorkommt, und zwar beidemale im Zusammenhang mit dem Wind bzw. den Wolken. Die Wurzel *n-q-* erscheint im Koran nur einmal (nämlich hier in Sure 100), während die Wurzel *n-f-* gleich fünfzigmal auftaucht.

Younes schaut nun sicherheitshalber noch bei verwandten semitischen Sprachen nach, insbesondere Hebräisch und Syrisch. Wir haben ja schon gelernt, dass viele koranische Wörter Lehnwörter aus diesen Sprachen darstellen können. Die Wurzel *q-d-ḥ* (in Vers 2, wo es als „Funken“ der unterstellten Pferdehufe ausgelegt wurde) beispielsweise bedeutet sowohl im Hebräischen als im Syrischen soviel wie „Feuer“ oder „ein Feuer anzünden“.³¹⁷ Auf Pferde oder Kamele bezogen, macht es für Younes aber kaum einen Sinn.

In Vers 5 finden wir das Wort *fa-wasaṭna*, das traditionsgemäß als „in die Mitte preschen“ übersetzt wurde (von *wasīṭ* für „in der Mitte befindlich“)³¹⁸ Das mit dem arabischen *wasīṭ* verwandte hebräische Wort ist nach Younes die Wurzel *j-š-t* (יָשַׁט), die soviel bedeutet wie: „ausstrecken“ oder „darreichen“;³¹⁹ im Syrischen ist es *j-š-t* (ܝܫܬ) mit der Bedeutung „anbieten“, „offerieren“, „avancieren“ usw.³²⁰

Bei Vers 3 glaubt Younes, dass dieser dem ursprünglichen Text zu einem späteren Zeitpunkt hinzugefügt worden sein könnte – vielleicht noch vor der Kanonisierung des Korans –, um die Uminterpretation von Vers 1 und 2 zu untermauern. Er weist darauf hin, dass Verse 1 und 2 eine identische Versstruktur haben, ebenso wie Verse 4 und 5 identische Versfüße aufweisen. Nur Vers 3 weicht von diesen ab.

Insgesamt schlägt Younes also folgende Änderungen vor: (1) Umpunktierung der drei Wörter *al-ʾādiyāt*, *ḍabḥā* und *naqʾā*; (2) ersetzen eines *Hamza* durch ein *Madda* bei dem Wort *aṭarna*; (3) heranziehen der hebräisch/syrischen Bedeutungen für die Wörter *qadḥā* und *wasṭna*; (4) und Entfernung von Vers 3. Aufgrund dieser Änderungen ergibt sich dann folgende Lesart:

والغاديات صبحا	<i>waʿl-gādiyāti ṣubḥā</i>
فالموريات قدح	<i>faʿl-mūriyāti qadḥā</i>
فَأَثَرُنْ بِهِ نَفْعَا	<i>fa-ʾāṭarna bihi nafʿā</i>
فوسطن به جمع	<i>fa-wasaṭna bihi ḡamʿā</i>

317 Vgl. Wilhelm Gesenius: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, F.C.W. Vogel: Leipzig 1915., s.v. נָשַׁט, S. 700; sowie: Payne-Smith: *A Compendious Syria Dictionary*, a. a. O., S. 489: u.a.: „to set light, kindle“.

318 Wehr: *Arabisches Wörterbuch*, a. a. O., S. 1398.

319 Gesenius: *Handwörterbuch*, a. a. O., S. 324.

320 Payne-Smith: *Syriac Dictionary*, a. a. O., S. 198.

In der Übersetzung ins Deutsche hieß dies:

- 1 Und jene (fem.) gehen hinaus am frühen Morgen
- 2 Und zünden ein Feuer an,
- 4 Womit sie (fem.) eine gute Tat zu vollbringen wünschen
- 5 Die sie (fem.) den Vielen darbieten.

In dieser Version von Sure 100,1-5 lösen sich nach Younes die lexikalischen, syntaktischen und semantischen Probleme wie in nichts auf. Die Zahl der *hapax legomena* in diesem Passus reduziere sich von sechs auf zwei, und auch diese übrigen zwei (*qadhī* und *wasatna*) würden aufgrund von Entlehnungen verständlich. Die übrigen vier Wörter, wenn anders punktiert, kommen in der so geänderten Form häufiger im Koran vor. Wir hätten es dann mit einer kleinen Lobeshymne auf die (beduinischen) Frauen zu tun, die schon sehr früh am Morgen hinausgehen und den andern Sippenmitgliedern einen wichtigen Dienst erweisen. Die Zeilen seien verständlich, syntaktisch richtig und als Ganzes stimmig. Younes schlussfolgert mit einer ihm eigenen Bescheidenheit:

I understand that my reconstruction of Q 100,1-5 might seem random to some and that alternative interpretations or reconstructions are possible. I also understand that the exact character of these verses in their original forms may never be known. However, the strongest argument I can put forth in support of my reconstruction is that, as they stand now, these verses are highly problematic, and all the interpretations and commentaries that have been proposed, which have grown longer over time and are often contradictory and speculative, have failed to address their problems. I believe that the account given in this essay brings us close to an understanding of the structure, meaning, and character of these verses.³²¹

Younes hat sich später noch der restlichen Verse von Sure 100 angenommen und ihnen ebenfalls eine neue Deutung gegeben, die vor allem auf der Uminterpretation des Wortes *kanūd* beruht, dem in Vers sechs vorkommenden *hapax legomenon*, dessen Bedeutung den Koranauslegern stets große Rätsel aufgegeben hatte. Indem Younes aus *كنود* (*kanūd* für eine „undankbare Person“) ein hebräisch beeinflusstes *كبود* (*kabūd* für „ehrvoll“ oder „ehrerbietig“) macht, kommt er zu einer völlig anderen Deutung der restlichen Verse.³²² Aus einem insgesamt negativen Text wird ein positiver Text. Aus der Sure, deren beide Teile bisher wenig zusammen passten, wird ein vergleichsweise harmonisches Ganzes. Und was bisher ein lexigraphisch, syntaktisch und semantisch fragwürdiger und teilweise unverständlicher Passus war, wird ein in sich stimmiger Text. Ob Younes Umdeutungen wirklich überzeugend sind, werden Philologen zu untersuchen haben.

321 Ebd., S. 386.

322 Munther Younes: „Ungrateful or Honorable: A Re-examination of the World Kanūd in *Qurʾān* 100 (al-ʿAdiyāt), in: *Arabica*, 56 (2009), S. 274-285.

Weil das gleichsam unverständliche Wort *kanūd* auch in Q 90 vorkommt, hat sich Younes auch mit dieser Sure eingehender befasst.³²³ Neben der Umdeutung von *kanūd* (Vers 4) zu *kabūd* (durch die Setzung des diakritischen Punktes von oberhalb des Häkchens nach unterhalb, was aus dem *n* ein *b* macht) deutet Younes auch den in Vers 10 auftauchenden Begriff *al-nağdayn* um, allerdings ohne hier eine Neusetzung von diakritischen Punkten vornehmen zu müssen. Statt *al-nağdayn* gemeinhin wie üblich mit den „zwei Wegen“ (gemeint: der breite Pfad zur Verderbnis und der schmale Pfad zum Paradies) zu übersetzen, beruft er sich auf einige ältere Auslegungen, die hier „zwei Brüste“ gelesen haben. Über diese lexikalischen Umdeutungen hinaus glaubt Younes auch Anzeichen dafür zu erkennen, dass die Verse 5-7 und 17-20 spätere Hinzufügungen zu einem ursprünglich viel kürzeren Text darstellen, und er führt dazu sowohl inhaltliche als auch formale Gründe an: Ohne die Zusätze erscheint die Sure inhaltlich harmonischer, aber auch der Reim und die Silbenzahl der „Zusätze“ passen nicht so recht zu den übrigen Versen. Insgesamt ergibt sich daraus ein viel freundlicherer Inhalt: statt Strafe heraufzubeschwören, geht es um Gottes Schöpfungswunder und einen Aufruf zum Gutes tun.

Die Bedeutung der Arbeit von Munther Younes liegt weniger in der inhaltlichen Neudeutung einzelner Koranstellen – auch wenn sich durch sie ein freundlicheres Gesicht des Islams zeigt –; sie steht und fällt auch nicht mit der Klärung der Frage, ob seine Methoden im Einzelnen überzeugend sind oder nicht, sondern liegt vielmehr in der Tatsache begründet, dass ein muslimischer Arabist und Korankenner derartige literarkritische Studien überhaupt vorzunehmen wagt, und zwar nicht aus Disrespekt gegenüber dem Koran, sondern gerade aus Ehrerbietung vor dem heiligen Text, dessen Unverständlichkeit an manchen Stellen dem Glauben eher abträglich als förderlich zu sein scheinen. Hinter Younes' Methoden steht die keineswegs abwertende Erkenntnis, dass der Koran ein gewachsener Text ist, der – zum Teil *vor* seiner Verschriftlichung und teilweise noch *nach* derselben – Änderungen durchlaufen hat, deren Entschleierung man zwar nicht mit absoluter Sicherheit beweisen kann, die uns aber an der einen oder anderen Stelle zu neuen und manchmal überraschenden Einsichten und Lesarten zu führen vermag.

5 Die Frage der methodologischen Legitimität

Sind die hier von Lüling, Luxenberg und Younes dargelegten Vorgehensweisen methodologisch sauber im Sinne von historisch-kritischen Methodik?

Bei der Beantwortung dieser Frage spielen freilich nicht nur methodologische Aspekte eine Rolle, sondern auch die jeweiligen Denkvoraussetzungen. Der Alttestamentler Jürgen Werlitz (*1961) beklagt zu Recht, dass bei der Literarkritik „mitunter zu wenig zwischen

323 Munther Younes.: „In Suffering or in Honor? A Reinterpretation of Q 90 (al-Balad)“, in: Markus Groß und Karl-Heinz Ohlig: *Die Entstehung einer Weltreligion I. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam*, Schiler: Berlin/Tübingen 2010, S. 306-320.

Methode, Wissenschaftsgebiet und Voraussetzungen differenziert“ wird.³²⁴ Insofern werden wir die methodischen Fragen weder von der Frage der Besonderheit des zu untersuchenden Textes (in diesem Falles des Korans und seiner Suren) noch von der Frage der an diesen Text herangetragenen Denkvoraussetzungen trennen können.

Was die Methodenfrage angeht, so will Harald Schweizer (*1944) die Literarkritik in eine „Theorie des Verstehens“ einbinden.³²⁵ Man müsse mögliche Bruchstellen identifizieren, an denen Verstehensschwierigkeiten auftreten.³²⁶ Für Klaus Koch (*1926) heißt Literarkritik: „*Bücher analysieren*, unter Berücksichtigung von fehlender Gedankenverbindung, Doppelungen, Widersprüchen und individuellem Sprachgebrauch *mit dem Ziel, den Anteil der einzelnen Verfasser und Redaktoren sowie Ort und Zeit der Entstehung genau abzugrenzen*.“³²⁷ Und schon Rudolf Kittel (1853–1929) wusste zu „scheiden zwischen der heutigen Gestalt der prophetischen Schriften des Alten Testaments und den Erzeugnissen prophetischen Schrifttums in ihrer ältesten Form“. ³²⁸ Geht man von diesen, hier zunächst nur angedeuteten hermeneutischen Prinzipien aus, lässt sich eine Legitimität der Vorgehensweise Luxenbergs und Lülings ohne Weiteres begründen.

Schwieriger ist es mit einem an den koranischen Text herangetragenen Vorverständnis. Geht man *a priori* davon aus, dass es nur eine einzige, fertige, in seiner jetzigen Gestalt unzweifelhaft authentische Form des Korans gab, dessen Autor (bzw. Vermittler) nur Muhammad gewesen sein kann, so wird man diesen philologisch-literarischen Methoden skeptisch gegenüber treten müssen; geht man aber davon aus, dass diese Prämisse erst noch zu begründen und zu verifizieren bzw. zu falsifizieren ist, nämlich als Ergebnis von historisch-kritischen und literarkritischen Untersuchungen, so wird man derartige Untersuchungen für legitim halten dürfen.

Die hermeneutische Frage, die angesichts der von Lülting, Luxenberg und Younes angewandten Methoden zu stellen ist, ist die Frage, inwieweit deren Vorgehensweisen mit modernen textkritischen, literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen (also historisch-kritischen) Methoden im Einklang stehen. Da die biblische Theologie seit gut zweihundert Jahren Erfahrungen im Umgang mit antiken Texten gewonnen hat, will ich hier einige Theologen zu Wort kommen lassen, die sich zur Methodenfrage geäußert haben, um zu sehen, inwieweit die Ansätze obiger Koranforscher ihre Vorläufer haben.

324 Jürgen Werlitz: *Studien zur literarkritischen Methode. Gericht und Heil in Jesaja 7,1–17 und 29,1–8* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd. 204), De Gruyter: Berlin, New York 1992, S. 12.

325 H[arald] Schweizer: „Literarkritik“, in: *Theologische Quartalschrift* (ThQ) 168 (1988), S. (23–43) 26 ff.

326 Ebd.

327 Klaus Koch: *Formgeschichte. Neue Wege der Bibelexegese*, Neukirchener Verlag: Neukirchen 1964, S. 87 (Hervorhebung durch den Autor).

328 Rudolf Kittel: *Die Alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen*, Quelle & Meyer: Leipzig 1910, 31917, S. 124.

Eine auffallende Parallele finden wir in dem Tatbestand, dass nicht nur beim ursprünglichen Koran lange Zeit die Vokalpunkte fehlten, sondern auch beim hebräischen Text der jüdischen Bibel (*Tanach* oder AT), ist es doch bekannt, „dass der hebräische Text des Alten Testaments viele Jahrhunderte lang nur als Konsonantentext im Umlauf war. Vokalzeichen wurden erst in einem späteren Stadium zugesetzt, nachdem der Konsonantentext bereits eine lange Geschichte hinter sich hatte“.³²⁹ Es ist sicher kein Zufall, dass die Punktierung des alttestamentlichen Textes durch die Masoreten (=Punktatoren) etwa um die gleiche Zeit stattfand wie die Punktation des Korans, nämlich wohl zwischen dem 7. und 10. Jh. n. Chr.³³⁰ Die Frage der Punktation und ihrer Bedeutung für die Semantik des Korans ist eine Frage der Textkritik, nicht der Literarkritik.

Nach dem Alttestamentler Ernst Würthwein (1909–1996) hat die Textkritik die Aufgabe, „alle Änderungen aufzuspüren und den ältesten erreichbaren Text wiederherzustellen“.³³¹ Laut Odil Hannes Steck (1935–2001) ist es die Aufgabe der Textkritik, durch kritische Sichtung der Textüberlieferung den „ursprünglichen Text“ („Urtext“) festzustellen.³³² Mit dem „Urtext“ ist das Endergebnis eines zur Verschriftlichung führenden Überlieferungsprozesses gemeint. Da es, nach Würthwein, „ein genau umrissenes Verfahren“ der Textkritik nicht gibt und vielleicht nicht geben kann, „da der Zustand unserer Überlieferung sehr bunt ist“,³³³ kann die textkritische Arbeit nur dann „zu überzeugenden Ergebnissen gelangen, wenn sie sich ... an eine ihrem Gegenstand angemessene und von ihm her bestimmte Verfahrensweise hält“.³³⁴ Mit andern Worten: Textkritische – wie überhaupt alle exegetischen – Methoden müssen sich nach dem Text richten, auf den sie angewendet werden.

Wir haben es bei der Vorgehensweise von Lüling, Luxenberg und Younes aber nicht nur mit textkritischen, sondern auch mit literarkritischen Analysen zu tun. Dabei geht es um die „Vorgeschichte“ eines Textes. Noch einmal Würthwein zum Alten Testament (AT): „Die *Vorgeschichte* unserer heutigen alttestamentlichen Bücher liegt außerhalb des Bereichs der Textkritik.“³³⁵ Wollen wir die vermutliche „Urgestalt“ des uns vorliegenden Textes rekonstruieren, so müssen wir neben der „Echtheitsfrage“ auch mögliche „Schichten“ eines Textes sondieren. Das sind Aufgaben, die wir mit dem Terminus „Literarkritik“ zusammenfassen (früher sprach man auch von „höherer Kritik“ im Gegensatz zur „niederer

329 Ernst Würthwein: *Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica*, Würthtembergische Bibelanstalt: Stuttgart 1963, S. 20.

330 Zur Datierung der koranischen Punktierung vgl. Karl-Heinz Ohlig: „Wieso dunkle Anfänge des Islam?“, in: Karl-Heinz Ohlig/Gerd-R. Puin: *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Schiler: Berlin 2005, S. 11 f. (siehe dort auch Anmerkungen 9-12).

331 Würthwein: *Der Text des Alten Testaments*, a. a. O., S. 20.

332 Odil Hannes Steck: *Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik*, Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn 1917/141999, S. 19.

333 Würthwein: *Der Text des Alten Testaments*, a. a. O., S. 103.

334 Ebd., S. 102.

335 Ebd., S. 96.

Kritik“, der Textkritik). Dabei werden Überlappungen unvermeidbar sein. „Auch wenn im praktischen Vollzug Textkritik, Literarkritik und Exegese sich oft eng berühren und zuweilen ineinander übergreifen, so ist doch grundsätzlich an der Unterscheidung dieser Arbeitsgebiete um der methodischen Sauberkeit willen festzuhalten.“³³⁶

Die *Literarkritik* ist ein wesentlicher Teilbereich der Exegese eines Textes. Nach Otto Kaiser geht es bei der Exegese grundsätzlich um die Leitfrage: „*Wer hat was wie warum wem wann und wo gesagt?*“ Etwas leserfreundlicher ausgedrückt fragt sie nach dem Text (1), seiner äußeren und inneren Form (2), seinem Gehalt und seiner Botschaft (3), seiner Tendenz (4), seinem Adressaten (5) und seiner Entstehungszeit und seinem Entstehungsort (6).³³⁷

Häufig reicht es schon aus, wenn der Ausleger den Text auf seine innere Kohärenz untersucht. Schon dieser Schritt kann zu der Einsicht führen, dass der uns vorliegende Text nicht einheitlich ist. „Besteht aufgrund der Untersuchung der äußeren Form und/oder der Gattung ein Verdacht, dass der Text eine sekundäre literarische Einheit darstellt, bedarf es zur endgültigen Aufklärung des Befundes einer genaueren Untersuchung des Sprachgebrauchs, der Motive und ihrer traditionsgeschichtlichen Herkunft.“³³⁸ Die Literarkritik (LK) untersucht einen Text auf der Stufe des schriftlich fixierten Wortbestandes. Sie fragt nach der „literarischen Integrität eines Textes“ bzw. nach seinem größeren literarischen Zusammenhang.³³⁹ Es geht um die Kohärenz und Konsistenz eines Textes. „Dabei wird geprüft, ob ein Text von einem Verfasser oder einer Verfassergruppe im Zuge ein und desselben Formulierungsvorgangs schriftlich fixiert ist. Ist das nicht der Fall, ist also literarische Uneinheitlichkeit festzustellen, erwächst die weitere Aufgabe, schriftlich festformulierte Wortbestände analytisch zu sondern.“³⁴⁰ Diese Sondierung kann zur Identifizierung unterschiedlicher literarischer Schichten führen.

Die Literarkritik ist oft eng verknüpft mit weiteren exegetischen Schritten wie der *Formgeschichte* (die die sprachliche Gestalt eines Textes samt seiner Gattung untersucht), der *Redaktionsgeschichte* (die kommentierende oder überleitende „Zusätze“ zur Einbindung in größere Textkomplexe untersucht), der Überlieferungsgeschichte (die nach der mündlichen Vorgeschichte fragt) sowie der *Traditionsgeschichte* (welche die Abwandlungen des verschriftlichten Textes untersucht).³⁴¹

Otto Kaiser unterscheidet in diesem Zusammenhang sprachlich und sachlich zwischen mündlicher „Überlieferung“ (engl. *oral tradition*) und schriftlicher „Tradition“ (engl. *literary tradition*),³⁴² wobei diese terminologische Unterscheidung nicht immer sauber

336 Ebd., S. 97.

337 Otto Kaiser: „Die alttestamentliche Exegese“, in: Gottfried Adam, Otto Kaiser, Werner Georg Kümmel und Otto Merk: *Einführung in die exegetischen Methoden*, Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2000, S. (11-70) 26.

338 Ebd., S. 26 f.

339 Steck: *Exegese des Alten Testaments*, a. a. O., S. 19.

340 Ebd., S. 53.

341 Ebd., S. 20 f.

342 Otto Kaiser: „Die alttestamentliche Exegese“, a. a. O., S. 58.

durchgehalten wird. Wichtig ist es jedenfalls zu unterscheiden zwischen der *mündlichen* Entwicklung eines Traditionsstoffes (*oral tradition*) bis hin zur ersten Verschriftlichung und der Entwicklung eines *schriftlichen* Stoffes bis hin zu seiner endgültigen Fixierung in etwa der Form, in der uns dieser Text vorliegt. „Sachlich lässt sich nicht immer Sicherheit darüber erzielen, ob hinter einem Motiv, Thema oder Zitat eine mündliche Überlieferung oder schriftliche Tradition steht.“³⁴³ Kaiser beschreibt den zweiten Teil wie folgt:

Da es sich bei den biblischen Büchern um religiöse Gebrauchsliteratur handelt (*Erhard S. Gerstenberger*), wurden selbst die alttestamentlichen Bücher einschließlich der prophetischen Schriften bis zum Zeitpunkt ihrer Anerkennung als Heiliger Schriften bei ihren Abschriften jeweils an die gegenwärtige Situation in der Gestalt von redaktionellen Einfügungen und Fortschreibungen adaptiert und aktualisiert. Dieses Urteil beruht auf einer inzwischen über zweihundertjährigen literar- und seit drei Jahrzehnten auch redaktionskritischen Erforschung des Alten Testaments.³⁴⁴

Die obigen Methoden haben jedenfalls für die biblische Wissenschaft nachhaltige Wirkungen erzielt. Für den Alttestamentler Martin Noth heißt das beispielsweise auf den Pentateuch bezogen Folgendes:

Das aus zahlreichen Wurzeln genährte Wachsen und Gestaltgewinnen der großen Überlieferungsmasse, die uns heute in dem umfangreichen und komplizierten literarischen Gebilde des Pentateuch vorliegt, war ein langer, von mannigfachen Interessen und Tendenzen beeinflusster Prozess, in dessen Verlauf anfänglich ohne Zweifel mündlich gepflegte und weitergegebene Traditionen mit der Zeit aus uns nicht mehr genauer bekannten Gründen und in nicht mehr sicher zu ermittelnden Ausmaßen wahrscheinlich aufgeschrieben und später jedenfalls in großen literarischen Werken zusammengefasst wurden, die dann ihrerseits schließlich durch rein literarische Arbeiten sogenannter Redaktoren ihren Zusammenschluss zu dem großen Ganzen des überlieferten Pentateuch fanden.³⁴⁵

Und schon Rudolf Kittel kam hinsichtlich der Prophetenbücher zu ähnlichen Einsichten:

Ja, eine genauere Untersuchung lässt auch keinen Zweifel darüber, dass in manche unserer Prophetenbücher größere oder kleinere Abschnitte aufgenommen sind, die tatsächlich gar nicht dem Munde oder der Feder des Mannes, dessen Namen sie heute durch die Aufnahme in das Buch tragen, oder eines seiner unmittelbaren Schüler entstammen. Das bekannteste, durchaus aber nicht das einzige Beispiel dieser Art ist der ganze zweite Hauptteil des Buches Jesaja, Kapitel 40-66 enthaltend.³⁴⁶

343 Ebd., S. 59.

344 Ebd., S. 51.

345 Martin Noth: *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Kohlhammer: Stuttgart 1948, S. 1.

346 Rudolf Kittel: *Die Alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen*, Quelle & Meyer: Leipzig 1910, 31917, S. 129 f.

Dass die von den biblischen Exegeten angewandten Methoden der historischen Kritik das traditionelle Bibelverständnis gehörig erschüttert haben, muss nicht wundern. Dass die Fortschritte der Bibelwissenschaft nicht geradlinig erfolgten, auch nicht. Zuweilen hat die biblische Exegese ihre eigentliche Aufgabe, nämlich die Auslegung zum Zweck der homiletischen Erbauung und Glaubensstärkung vernachlässigt, weshalb es gerade in der ersten Hälfte des 20. Jh.s einen Ruck zurück zur reformatorischen Bibelhermeneutik gab. Diesen Vorgang hat Hans-Joachim Kraus so beschrieben:

Die reformatorische Rückbesinnung in der Zeit nach 1918 hat die alttestamentliche Exegese veranlasst, ihre jahraus, jahrein geübten Unternehmungen von Grund auf zu überprüfen. Wie ist die historisch-kritische Exegese mit dem hermeneutischen Richtziel der reformatorischen Bibelauslegung zu verbinden? Das ist nun [Kraus schreibt 1956] überall die entscheidende Frage. Jedenfalls wird diese entscheidende Frage überall dort aufgenommen, wo auch nur ein Hauch der Neubesinnung in die vertrockneten Gefilde hineingeweht ist. Zwei Erkenntnisse aber dürften wohl allgemein gewonnen worden sein: 1. Die historisch-kritische Forschung hat sich von der Zeit ihres ersten Erwachens an fremden Ideen und Interessen geöffnet. Sie hat nicht konsequent nach dem wesentlichen Aussagegehalt, nach der Botschaft des biblischen Textes gefragt, sondern sich bald von rationalistischen, bald von romantischen, bald von idealistischen und anderen Leitgedanken treiben lassen. 2. Es ist unmöglich, die reformatorische Schriftauslegung – unter Überschlagerung der historischen Kritik – einfach aufzunehmen oder gar an eine orthodoxe Bibelinterpretation auf irgendeine Weise wieder anzuschließen. – Diese beiden Erkenntnisse sind die eigentlichen Antriebskräfte der hermeneutischen Besinnung unserer Tage.³⁴⁷

Was für die christliche Schriftauslegung ein langwieriger, schmerzhafter, aber letztlich doch unvermeidbarer Prozess war, dürfte auch für die muslimische Koranauslegung ein länger dauerndes, zuweilen quälendes, aber ebenso unverzichtbares Verfahren werden, das die Methoden der Bibelkritik zwar nicht einfach unbesehen übernehmen wird, sondern – entsprechend dem spezifischen Gegenstand der Untersuchung, dem Koran, – adaptieren muss. Dass man, was die Ergebnisse solcher Methoden angeht, mit unterschiedlichen „Graden der Sicherheit“ wird rechnen müssen, hatte schon Rudolf Kittel aufgezeigt.³⁴⁸

6 Zwischenergebnis

Aufgrund der Untersuchungen Lülings, Luxenbergs und Younes' ist eine hypothetische Rekonstruktion der Entstehung des Korans (oder von Teilen des Korans) in folgender Weise denkbar: Zunächst wird es syrisch-christliche Texte in syro-aramäischer Schrift gegeben haben. Um diese Texte der Arabisch sprechenden Bevölkerung zugänglich zu machen

347 Hans-Joachim Kraus: *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins: Neukirchen 1956, S. 433.

348 Kittel stufte die Sicherheit seiner historisch-kritischen Ergebnisse in solche ersten, zweiten und dritten Grades ein, vgl. Kittel: *Die Alttestamentliche Wissenschaft*, a. a. O., S. 1 ff.

(entweder um diese zum Christentum zu bekehren oder um bereits bekehrten Arabern christliche Texte in ihrer eigenen Sprache zur Verfügung zu stellen), dürften Syro-Aramäisch sprechende Christen, die des Arabischen mächtig waren, diese syrischen Texte ins Arabische übersetzt haben,³⁴⁹ – zunächst nur mündlich, später dann auch schriftlich. Dabei dürften sich Syriazismen (wie *Injīl*, *Masīḥ*, *Qur'ān*, *Tūr*, *Ālam*, *Šaiṭān*) eingeschlichen haben und auch aramäische Sprachmuster ins Arabische übernommen worden sein – ähnlich wie sich beim Übersetzen von englischen Texten ins Deutsche (mündlich wie schriftlich) oft Anglizismen einschleichen oder englische Redewendungen eins-zu-eins übersetzt werden.³⁵⁰ Dass manche nur sub-optimal übersetzten Texte (bei denen Wörter fehlerhaft in die arabische Sprache übersetzt bzw. in die arabische Schriftsprache transkribiert wurden) im Zuge dieses Prozesses zuweilen ihre Verständlichkeit einbüßten und ihre ursprüngliche Bedeutung verloren, so dass sie später zu „dunklen Stellen“ wurden, wird man auch annehmen dürfen.

Neben Korantexten, die auf syro-aramäische Vorlagen zurückzuführen wären, sind auch Texte (vorwiegend homiletischer Natur) denkbar, die originär auf Arabisch artikuliert, tradiert und später inskribiert (inlibriert) wurden und die bei den ursprünglichen Hörern ein bereits vorhandenes Wissen und Traditionsgut voraussetzten, das aber zum Zeitpunkt der Verschriftlichung solcher Texte nicht mehr in ursprünglicher Weise vorhanden war, so dass es auch bei diesen Texten zu Unverständlichkeiten, Umdeutungen und Falschdeutungen kommen konnte.

Wie immer es gewesen sein mag: Wenn es stimmt, was die oben dargelegten Untersuchungen nahelegen, dass nämlich manche Korantexte auf christliche Vorlagen (orale und/oder schriftliche) zurückzuführen seien, so dürften sich beim Prozess der Arabisierung solcher Texte und Überlieferungen leicht Übersetzungs- und Transkriptionsfehler eingeschlichen haben, die eine Erklärung dafür sein könnten, dass Teile des Korans bis heute wenig verständlich sind, aber verständlich werden, sobald ein syrisch-christlicher Sprachhintergrund angenommen wird.

Exkurs zur arabischen Schrift

In der vorislamischen Zeit werden die Araber sich bei ihren alltäglichen Kommunikationen meist auf Arabisch verständigt haben (bis auf jene Araber in Syrien und Mesopotamien, die selbst Aramäisch sprachen); wollten sie aber etwas schriftlich fixieren, bedienten sie sich in der vorislamischen Zeit offenbar häufig der aramä-

349 Die Übersetzer müssen entweder Personen gewesen sein, deren Muttersprache Syro-Aramäisch und deren Zweitsprache Arabisch war, oder solche, deren Muttersprache Arabisch und deren Zweitsprache Syrisch-aramäisch war.

350 Ein typisches Beispiel ist die englische Redewendung „Early bird catches the worm“, die man früher als „Morgenstund“ hat Gold im Mund“ eindeutschte, während man dieses Idiom heute zunehmend als „Früher Vogel fängt den Wurm“ stehen lässt.

isch-nabatäischen Schrift, die weithin im Gebrauch war.³⁵¹ In dem Maße jedoch, wie in den arabischen Sprachräumen das Aramäische als *Lingua Franca* mehr und mehr durch das Arabische als offizieller Sprache ersetzt wurde, bediente man sich des Arabischen auch als Schriftsprache. Dafür musste aber keine gänzlich neue Schrift quasi *ex nihilo* erfunden werden, vielmehr bediente man sich zu diesem Zweck der syro-nabatäischen Schrift, die – je mehr sie für das Arabische eingesetzt wurde – als „arabische Schrift“ geläufig wurde.³⁵² Zunächst wurde diese „nabatäisch-arabische“ Schrift nur für offizielle Dokumente (Vereinbarungen, Verträge usw.) verwendet, während poetische und religiöse Stoffe weiterhin mündlich überliefert wurden.³⁵³ In dem Moment allerdings, da die arabischen Stämme die Macht auch in Syrien-Palästina und im Irak an sich rissen, muss es ihnen umso dringlicher erschienen sein, die arabische Schrift auch als allgemeine offizielle Schriftsprache durchzusetzen. Als hilfreich dürfte sich in diesem Zusammenhang der Umstand erwiesen haben, dass (zwischen dem 4. und 7. Jh.) weiches Schreibmaterial – Papyrus und Pergament – immer weitere Verbreitung fand, was auch zu einer Veränderung der nabatäisch-arabischen Schrift hin zu einer mit Ligaturen verbundenen Schrift führte. Die ersten Zeugnisse einer verbundenen nabatäisch-arabischen Schrift finden wir offenbar bereits im 6. und 7. Jh. als Inschriften und ab der Mitte des 7. Jh. (ca. 642–44 n.Chr./22–24 A.H.) auch auf arabischen Papyri.³⁵⁴ War die arabische Schrift erst einmal in Gebrauch gekommen, so dürfte – trotz der vorherrschenden oralen Kultur – bald der verständliche Wunsch aufgekeimt sein, auch religiöse Überlieferungen „zu Papier“ zu bringen bzw. auf Pergament oder Papyrus zu verschriftlichen, um daraus ein arabisches „Buch“ nach Art der jüdischen Tora oder der aramäischen Peschitta zu machen. (Das *Šan‘ā’ Palimpsest* als eines der ältesten noch vorhandenen Koranmanuskripte wurde auf Pergament geschrieben, das nach C-14-Datierung aus der Zeit vor 671 n. Chr. stammt.)

351 M.C.A. Macdonald vermutet beispielsweise für das nabatäische Reich in der Zeit vor dem Islam eine Gesellschaft, „in which the language of communication in every day life was ... conducted in Arabic; but when records or written communication were needed they were made in Aramaic.“ Vgl. M.C.A. Macdonald: „Ancient Arabia and the written word“, in: ders.: *The Development of Arabic as a Written Language* (Supplement to the Proceedings of the Seminar for Arabian Studies, Vol. 40), Archeopress: Oxford 2010, S. 20.

352 „As the Aramaic language came to be used less and less in Arabia, and Arabic at last started to be used for writing, the Nabataean script came to be associated with Arabic rather than with Aramaic, which is why we think of its latest phase as the ‘Arabic’ script.“ Macdonald: „Ancient Arabia and the written word“, a. a. O., S. 21.

353 Vgl. dazu: G[regor] Schoeler: *The Genesis of Literature in Islam. From the Aural to the Read*, revised edition in collaboration with and translated by S.M. Toorawa (The New Edinburgh Islamic Surveys), Edinburgh Univ. Press: Edinburgh 2002, S. 21.

354 Macdonald: „Ancient Arabia and the written word“, a. a. O., S. 21. Vgl. dazu auch: L. Nehmé: „A glimpse of the development of the Nabataean script into Arabic based on old and new epigraphic material“, in: M.C.A. Macdonald (Hg.): *The Development of Arabic as a Written Language*, a. a. O., S. 47–88.

Man wird sich vergegenwärtigen müssen, dass gerade in Syrien-Palästina und in Mesopotamien (also dort, wo die früheste arabische Schriftform, das Kufische, entstand), die arabischen Stämme lange Zeit auch die weit verbreitete syro-aramäische Sprache benutzen.³⁵⁵ „Vocabulary of Syriac origin was already coming into use in Arabia in pre-Islamic times.“³⁵⁶ Ferner wird man in Rechnung stellen müssen, dass es auch unter den arabischen Stämmen Christen (darunter viele Nestorianer) gab, die christliches Traditionsgut (in aramäischer und arabischer Sprache) sowohl mündlich überlieferten als auch schriftlich tradierten, so dass man auf einen reichen Fundus an christlich-aramäischer und christlich-arabischer Stoffe und Texte zurückgreifen konnte, die es im Zuge einer zunehmenden Arabisierung galt verfügbar zu machen. (Wie zahlreich die arabischen Christen waren, lässt sich nur schwerlich bestimmen, aber dass es sie gab, darüber gibt es keinen Zweifel.) (Vgl. Appendix III)

e Formgeschichtliche Betrachtungen

Die *Formgeschichte* (auch *Formkritik* und zuweilen *Gattungskritik* genannt) beschäftigt sich mit strukturhaften Formen und Formeln von Texten und sucht daraus Schlüsse für ihre Entstehung und ihren *Sitz im Leben* abzuleiten.³⁵⁷ Es geht darum zu untersuchen, wie die Texte ihre Themen oder Botschaften verknüpfen und präsentieren. Es gilt herauszufinden, wer hier zu wem spricht und welche sprachlichen Gattungen und formelhaften Redewendungen dazu verwendet werden. Dabei überlappen sich Formeln und Inhalte zuweilen, weil Formeln ja nie ganz ohne Inhalt sind und Inhalte nie ganz ohne sprachliche Formen, Formeln und Strukturen übermittelt werden können.

Die Formgeschichte ist eine Methode der historisch-kritischen Herangehensweise zur Untersuchung alter Texte. Sie ist komplementär zu Textkritik, Quellenkritik und Literarkritik zu sehen. Als Teil der historisch-kritischen Methode ist sie nicht unumstritten, weil sie – wie die übrigen Methoden auch – im Verdacht steht, mit heiligen Texten in einer ihrem göttlichen Offenbarungscharakter nicht gemäßen Weise umzugehen. Aber die Formgeschichte ist eigentlich recht unverfänglich, weil sie sich zunächst nur sprachliche Formen und Formeln anschaut, um Besonderheiten hervorzukehren. Erst in einem zweiten Schritt wird man sich Gedanken über die historischen Gründe für diese Formeln und ihrer Verwendung machen.

Streng bibelgläubige Christen lehnen die historisch-kritische Methode samt Literarkritik, Quellenkritik und Formkritik ebenso ab wie Vertreter der muslimischen Volksfrömmigkeit. Die meisten anerkannten christlichen Theologen haben sie jedoch zur Grundlage der

355 Jefferey: *The Foreign Vocabulary*, a. a. O., S. 20.

356 Ebd., S. 21.

357 Als wichtiges Standardwerk der Formgeschichte gilt weithin: Klaus Koch: *Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese*, Neukirchener Verlag: Neukirchen 21967.

Bibelauslegung gemacht, weil sie die Bibel als „Gotteswort im Menschenwort“ begreifen.³⁵⁸ Die historisch-kritische Methode, also „die methodisch strenge, interdisziplinär verantwortbare Erforschung“ von Texten, ist für moderne Theologen unentbehrlich und für die Glaubwürdigkeit des kirchlichen Schriftverständnisses „unverzichtbar“.³⁵⁹ „Die moderne historisch-kritische Methode der Bibelauslegung, die sich im Verlauf ihrer jahrhundertelangen Entstehungsgeschichte in eine ganze Reihe von Arbeitsschritten ausdifferenziert hat, stellt einen Glanzpunkt der theologischen Wissenschaft dar. Sie repräsentiert den wissenschaftlichen Standpunkt, den jeder an einer Universität Theologie Studierende erlernen muss. Wissenschaft ist geradezu synonym mit historisch-kritisch.“³⁶⁰ Nur mit Kenntnis und (behutsamer) Anwendung solcher Methoden kann Theologie überhaupt glaubwürdig bleiben. Zu dieser Glaubwürdigkeit gehört auch das Eingeständnis, dass wir es auch bei heiligen Texten meist mit gewachsenen Traditionen zu tun haben.

Inwieweit auch der Koran eine „gewachsene Tradition“ darstellt, kann vielleicht mit Hilfe der Formkritik untersucht werden. Jede Sprache bedient sich linguistischer und literarischer Strukturen sowie Formen und Formeln. Im Grunde gilt „der Satz, dass alle Literatur Formgeschichte ist“, auch wenn dieser Satz „gewiss nicht ohne Unterschied auf jede Art von Schrifttum angewendet werden“ darf.³⁶¹ Nach Martin Dibelius (1883–1947) kann die Formgeschichte vor allem bei Literaturen zum Einsatz kommen, „bei denen die Persönlichkeit der Verfasser in den Hintergrund tritt“.³⁶² Dass auch der Koran Form(e)l(n) und Strukturen enthält, sagt zunächst nichts Negatives über seinen Wahrheitsgehalt oder seine göttliche Herkunft aus. Dennoch können Form und Formeln bedingt Auskunft geben über die Verwendung oder Bedeutung von Texten.

Die bekannteste koranische Formel, die freilich auch einen elementaren theologischen Inhalt transportiert, ist die *Basmala*-Invokationsformel, die allen Suren (außer Sure 9) vorangestellt ist: *bi-smi‘llāhi‘r-rahmāni‘r-rahīm*. Da die Basmala-Formel in allen Fällen den rätselhaften Siglen vorangestellt ist, wird man sie als eine spätere Hinzufügung zu werten haben, die im Zuge der Suren-Zuteilung erfolgte. Ob die Basmala als Vers zu werten ist oder nicht, ist umstritten. Dass die Basmala vor Sure 9 fehlt, erstaunt. Islamische Ausleger haben dafür allerlei Gründe angeführt, von denen Theodor Nöldeke nur denjenigen für erwähnenswert hielt, der das Fehlen damit erklärt, dass sich die Gefährten Muhammads nicht darüber einigen konnten, ob die Suren 8 und 9 zu einer einzigen Sure zusammengefügt werden sollten oder nicht. Nöldeke findet diese Begründung nicht stichhaltig genug, „da nicht nur der ganze Inhalt der beiden Suren sehr verschieden ist und zeitlich weit auseinander fällt, sondern auch Vers 1 der neunten Sure scharf als Anfang eines neuen

358 Thomas Söding: „Historisch-kritische Forschung“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 5, Herder: Freiburg i.B. 1996/32006, S. 167.

359 Ebd.

360 Manfred Oeming: *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1998/42013, S. 31.

361 Martin Dibelius: *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Mohr (Siebeck): Tübingen 1919, S. 1.

362 Ebd.

Abschnittes heraustritt“.³⁶³ Nöldeke hält es für möglich, dass die ehemals auch vor Sure neun vorhandene Basmala „infolge Schreibversehens ausgelassen worden oder infolge äußerer Beschädigung verschwunden ist, während Spätere nicht mehr wagten, an dem überlieferten Zustande etwas zu ändern“.³⁶⁴

Die Suren selbst stellen ebenfalls eine formale Struktur dar, der allerdings – aufgrund der unterschiedlichen Längen der Suren – auch je unterschiedliche Bedeutung zukommen dürfte. Zuweilen mögen Suren aufgrund ihrer Kürze und Prägnanz Aufschluss über ihren *Sitz im Leben* geben. So scheint Sure 112 eine antitrinitarische Bekenntnisformel zu sein:

Qul:

Huwa‘llāhu aḥad

Allāhu‘ṣ-ṣamad

Lam yalid wa-lam yūlad

Wa-lam yakun lahū kufu‘an aḥad

Sprich:

Gott ist Einer,

Ein ewig reiner,

Hat nicht gezeugt und ihn gezeugt hat keiner,

Und nicht ihm gleich ist einer.

Diese Sure besteht aus vier kurzen Versen, und auch Verse stellen – zusammen mit den sie kennzeichnenden Endreimen – eine formelhafte Struktur dar. Verse und Endreime haben in der Regel den Doppelzweck, Sprache zu veredeln und Texte leichter zu memorieren. Gerade bei einer liturgischen Bekenntnisformel, die oftmals aufgesagt wird, dürfte sich dies nahelegen.

Eine der am häufigsten verwendeten Formeln im Koran ist *qul* („sprich!“), eine Formel, die wir auch am Anfang der obigen Sure vorfinden. Die Aufforderung „Sprich!“ könnte eine Formel sein, mit der der Gläubige (bzw. die Gläubigen) zum Rezitieren aufgefordert wird (werden). Die Funktionalität dieser Formel müsste noch eingehender untersucht werden.

Neben Invokationsformeln gibt es auch Schlussformeln, Gebetsformeln und andere Formeln. Häufige Formeln sind *yā ayyuhā* („O ihr Gläubigen“) oder *yā bunayya* („O mein Sohn“). Formeln der im Koran oder im Alten Testament vorkommenden Art lassen in der Regel darauf schließen, dass solche Texte liturgischen und kultischen Charakters sind und demzufolge auch eine längere orale Entstehungsgeschichte hinter sich haben.

John Wansbrough hat sich in seinen Büchern *The Sectarian Milieu* und *Quranic Studies* auch mit der Formelhaftigkeit des Korans befasst. Das Formelhafte der Formeln zeigt sich vor allem in ihrer Wiederholung. Er sieht darin ein den Koran besonders kennzeichnendes Element. „For Muslim scripture it [the formula] is in my opinion that feature, rather

363 Theodor Nöldeke: *Geschichte des Qurāns*, Teil II, a.a.O, S. 80.

364 Ebd.

than thematic continuity, which makes of the document an unmistakably homogeneous composition.“³⁶⁵ Wansbrough gibt auch eine ganze Reihe von Beispielen für formelhafte Formulierungen, eine davon ist:

Fa-bi'ayyi 'ālā'i rabbikumā tukaḏḏibān

(„Welche von den Wohltaten eures Herrn wollt ihr denn leugnen?“)

Diese Formulierung findet sich gleich 31mal in Sure 55, wo sie in einem Abstand von 2-3 Versen wiederholt wird. Es werden zahlreiche Segnungen Gottes aufgeführt, diesseits und jenseits des Jüngsten Tages, die mit Hilfe der obigen Formel bestätigt werden. Die Häufigkeit der Einschübe scheint einen liturgischen Charakter nahezulegen, und man ist durchaus an liturgische Texte erinnert, wie man sie aus nächstlicher Kirchenliturgie kennt. Derartige Wiederholungen könnte man aber auch als eindringliche homiletische Paränesen (Mahnrufe) verstehen. Weitere Formeln sind:

Wail yauma'idīn li'l-mukaḏḏibīn (Sure 77)

(Wehe den Leugnern an jenem Tag)

'Inna fī ḏālika'l-āyatin/l-āyātīn (Suren 16, 26, 30)

(Darin ist ein Zeichen/sind Zeichen)

Wa-'inna rabbaka la-huwa'l-'azīzu'r-raḥīm (Sure 26)

(Und dein Herr ist wahrlich mächtig und barmherzig)

'Innī lakum rasūlun 'amīn (Sure 26)

(Ich bin euch ein zuverlässiger Gesandter)

Wa-taraknā 'alayhi fī'l-'aḥirīn (Sure 37)

(Und wir lassen die Späteren seiner gedenken)

'Illā 'ibāda'llāhi'l-muḥlaṣīn (Sure 37)

(Ausgenommen die rechtschaffenen Diener Gottes)

'Inna ka-ḏālika nağzi'l-muḥsinīn (Sure 37)

(So werden wir die Frommen belohnen)

Fa'ttaqū'llāha wa-'aḥī'ūn (Sure 26)

(So fürchtet Gott und gehorchet)

Diese Formeln variieren in Häufigkeit ihres Auftretens, stellen aber jeweils eine Art Pause dar, die Gelegenheit zum gedanklichen Luftholen bietet. Der Koran ist voll von diesen rhythmischen Pausen, und er bietet damit ein Charakteristikum öffentlicher Rezitation. Diese liturgische Funktion ergibt sich “not by semantic content but by syntactic position”.³⁶⁶

Dann gibt es Formeln, die in ihrer Eigenart besonders flexibel und darum nahezu überall einsetzbar sind. Etwa folgende Wendungen:

365 John Wansbrough: *The Sectarian Milieu*, a. a. O., S. 61.

366 Ebd., S. 62.

'Inna 'allāha ǧafūrun raḥīmūn (Sure 2,173.192.199.226; auch Sure 3,89; 5,3.34; 8,69; 9,99.102; 24,5; 58,12; 64,14)

(Gott ist vergebend, barmherzig)

Wa-kāna 'llāhu 'alīman ḥakīmān (Sure 4,104; 48,4)

(Gott ist wissend, weise)

Bei solchen Formeln lassen sich die angehängten Adjektive nahezu beliebig austauschen, je nachdem, welcher Reim benötigt wird oder welche inhaltliche oder syntaktisch-morphologische Notwendigkeit gerade erfüllt werden muss. „Their regular distribution throughout the text of scripture is a fact of primary importance for its periodization, that is, division into rhythmic units of recitation.”³⁶⁷ Dabei können notwendige Reim-Endungen *-an/-ūn/-īn* (die gleichzeitig Kasusendungen sind) jeweils durch Hinzufügung von Wörtern wie *kāna* oder *la'alla* oder andere Hilfskonstruktionen erleichtert werden. Aufgrund solcher Austauschbarkeit ergeben sich nahezu unendlich viele Variationsmöglichkeiten, die wir denn auch im Koran vorfinden. Dazu noch einmal Wansbrough:

One may, indeed, speak of fixed or stereotyped pausal phrases in which not merely the rhyme word but also the preceding five or six appear repeatedly without the slightest variation, or with at most substitution of a synonym or morphological variant. Such formulae may be employed from five to twenty-five or more times, always in the position of segment-marker and entirely irrespective of context.³⁶⁸

Was Wansbrough hier beschreibt und in *The Sectarian Milieu* an zahlreichen Beispielen modellhaft darstellt, ist ein typisches Merkmal oraler Überlieferungen, bedürfen diese doch solcher leicht abzuwandelnder Hilfskonstruktionen, um den oralen Vortrag zu unterstützen. „Their frequency and distribution suggests a conscious if simple notion of public oratory.”³⁶⁹

Wansbrough listet ganze Seiten voller Formeln und formelhafter Sätze auf, die nach seinem Dafürhalten die These untermauern, wonach den koranischen Texten ursprünglich eine liturgische Funktion zukam.³⁷⁰ Es könne gezeigt werden, so Wansbrough, dass die Formelhaftigkeit des Korans ganz und gar in der Tradition hellenistischer, jüdischer und christlicher Literatur stehe. Schon [Carl] Anton [Joseph Maria Dominikus] Baumstark (1872–1948) habe darauf hingewiesen, dass es einen jüdisch-christlichen Gebetstypus im Koran gebe,³⁷¹ und auch Eduard Norden (1868–1941) habe gezeigt, dass rhetorische Kunstgriffe wie Parallelismus, Alliteration, Anapher, Isokola in all diesen literarischen Sprachgruppen bekannt seien „and certainly suggest a shared legacy“, so Wansbrough.³⁷²

367 Ebd.

368 Ebd., S. 63.

369 Ebd., S. 65.

370 Ebd., S. 61.

371 A. Baumstark: „Jüdischer und christlicher Gebetstypus im Koran“, in: *Der Islam* xvi (1927), S. 229–248.

372 Wansbrough: *The Sectarian Milieu*, a. a. O., S. 69.

Schon Norden meinte, „dass man die poetische Literatur der Antike nicht begreift, ohne ein genaues Verständnis der Metrik“.³⁷³ Seine Analysen antiker Literatur zeitigte „deklamatorisches Pathos, pointierte Sentenzen, zerhackten Satzbau, völlige Rhythmisierung ..., singende Vortragsweise, Aufgehen der Prosa in die Poesie“.³⁷⁴ Gerade auch das Gebet habe „im Italischen von jeher eine Mittelstellung zwischen Poesie und Prosa eingenommen: die alten carmina waren in eine Form gekleidet, die wir als poetische Prosa bezeichnen würden“.³⁷⁵ Bezogen auf den Koran, kommt Wansbrough zu der Erkenntnis: „What I have described as Quranic formulae exhibit the same rhetorical devices and appear to have filled the same liturgical functions.“³⁷⁶

In diesem Zusammenhang billigt Wansbrough sogar dem umstrittenen Lüling (siehe oben) zu, mit seinen Mutmaßungen über die hymnische Eigenart der koranischen Schrift richtig gelegen zu haben, auch wenn er [Wansbrough] nicht jede textliche Rekonstruktion Lülings nachvollziehen könne. Jedenfalls trete die liturgische Form und Funktion des Korans auch noch in dem uns überlieferten Korantext ausreichend deutlich hervor, ohne dass man sich erst – wie Lüling es tut – um eine Rekonstruktion des Textes bemühen müsse.³⁷⁷ Trotz seiner Kritik an Lüling folgt er diesem doch in einer weiteren wesentlichen Schlussfolgerung: dass nämlich viele Korantexte ursprünglich einen liturgischen *Sitz im Leben* gehabt hätten. Noch etwas vorsichtig formuliert er: „My own, emphatically provisional, conclusion was that the canonical text of scripture exhibited separate *logia* collections which had for some time prior to their final redaction been in liturgical and homiletic use in one or several related communities.“³⁷⁸

Wansbrough sieht aber nicht nur *Formeln* im Koran, sondern auch *funktionale* und *inhaltliche* Schwerpunkte. Er glaubt, dass die Verschiedenartigkeit der Texte je unterschiedlichen (literarischen bzw. gemeinschaftsbezogenen) Funktionen geschuldet sei. Er erkennt vier solcher Funktionen: *polemisch*, *liturgisch*, *didaktisch* und *juristisch*.³⁷⁹ Und meint, dafür genügend Beweismaterial vorzufinden.

Von diesen *literarischen* Funktionen zu unterscheiden seien *inhaltliche* Charakteristika, die Wansbrough ebenfalls in vier Themen unterteilt und mit deren Hilfe die koranische Theologie entfaltet werde; es seien dies das *Strafgericht*, das *Zeichen*, das *Exil* und der *Bund*.³⁸⁰ Diese vier Motive werden in vielfältiger Weise erläutert und entfaltet.

373 Eduard Norden: *Die antike Kunstprosa – vom VI. Jahrhundert v.Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Bd. I, Druck und Verlag B.G. Teubner: Leipzig 1898, s. VIII.

374 Ebd., S. 299.

375 Eduard Norden: *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Verlag B.G. Teubner: Leipzig/Berlin 1913, S. 156.

376 Wansbrough: *The Sectarian Milieu*, a. a. O., S. 69.

377 Ebd.

378 Ebd., S. 57.

379 Ebd., S. 57 u. 70

380 Ebd., S. 2 ff.

Besonders anschaulich sind hier die *Zeichen* (*āyāt*), die Gott setzt, um Menschen zum Glauben zu führen. Wir kennen das Motiv des Zeichens auch aus dem Neuen Testament. Hier im Koran steht das *āya* für ganz unterschiedliche Gaben und Hinweise Gottes: Gottes Schöpfung, die von Gott gewährte Nahrung und Kleidung, vor allem steht das Zeichen für die prophetischen Botschaften von Noah, Josef oder Jesus; aber auch die Geschichte von den Jünglingen in der Höhle (Passio VII Dormientium) wird als Zeichen gewertet, schließlich wird *āya* auch auf die Unterweisung im Allgemeinen und auf die Schrift im Besonderen bezogen. Die *Herabsendung* oder *Offenbarung* der Schrift ist das ultimative Zeichen Gottes an die Menschen, weshalb *āya* auch der Ausdruck für den einzelnen *Vers* wird. Jeder Vers des Korans ist gleichsam ein *Zeichen*, damit der Mensch an den einzig-wahren Gott glaube.

So greifen Formeln/Formen und Inhalte ineinander. Mit Hilfe von Formeln werden Inhalte eingeführt, präsentiert und abgeschlossen. Manche dieser Formen kennen wir in ähnlicher Gestalt auch aus dem Alten und Neuen Testament. In Sure 19,17-21, wo Maria von einem Engel erfährt, dass sie schwanger werden soll, sieht Wansbrough eine formelhafte Struktur der Geschichte mit *Beauftragung*, *Überbringung* und *Ausrichtung* (der Botschaft). Wansbrough erkennt hier Parallelen zur prophetischen Literatur des Alten Testaments und glaubt, dass diese Formeln ihre „pre-literary form“ bezeugen³⁸¹ und darum Zeugnis vom oralen Charakter ablegen.

Auch Quellengeschichte und Formgeschichte greifen hier ineinander. Wir können fragen, in welcher Weise überlieferte Geschichten strukturiert oder redaktionell verarbeitet wurden, um dem Zweck der Paränese (Mahnrede) zu dienen. Anhand der Schoab-Geschichte verwies schon Wansbrough auf formelhafte Elemente einer Überlieferung, die uns im Koran mehrfach überliefert wurde. In der nachfolgenden Tabelle stelle ich, Wansbrough aufgreifend,³⁸² diese Geschichte in einem synoptischen Vergleich nebeneinander und zeige strukturelle Elemente auf, wie wir sie im Wesentlichen auch von alttestamentlichen Prophetenworten her kennen. Die Darstellung erhebt keinen Anspruch auf Endgültigkeit, soll aber zumindest ein Bewusstsein für die Würdigung einer redaktions- und formgeschichtlichen Verarbeitung einer vermutlich auf mehreren Überlieferungsquellen herrührenden Erzählung schaffen.

Zunächst ist typisch, was für viele Geschichten gilt, die wir im Koran lesen, ob es nun alttestamentliche, neutestamentliche oder außerbiblische Geschichten sind: Ihre Bekanntheit wird beim Hörer vorausgesetzt, und es wird nur in Andeutungen an sie erinnert. Anders als bei alttestamentlichen Geschichten, deren genauen Hergang wir im *Tanach* nachlesen können, bleibt für uns bei dieser außerbiblischen Geschichte jedoch vieles im Dunkeln, weil der narrative Hintergrund fehlt. Dem Erzähler kommt es offensichtlich nicht darauf an, die Geschichte noch einmal von vorn bis hinten nachzuerzählen, sondern sie so darzustellen, dass das Prophetenwort samt Schelt- bzw. Mahnwort sowie Unheilsankündigung und Unheilsvollstreckung deutlich wird. Diese Darstellungsweise erinnert sehr an homiletische Expositionen, die oft auch ein gewisses Grundwissen voraussetzen und auf beim Hörer bereits bekannten Geschichten aufbauen.

381 Ebd., S. 12.

382 Ebd., S. 21 ff.

Die Šu'aib-Geschichte: ein formalkritischer Perikopen-Vergleich:

Struktur	Sure 7,85-93	Sure 11,84-95	Sure 26,176-90
I. Botensendung	(85) Und zu Midian (entsandten Wir) ihren Bruder Šu'aib.	(84) Und zu Midian (entsandten Wir) ihren Bruder Šu'aib.	(176) Das Volk vom Walde verwarf die Gesandten
II. Botenformel	Er sprach: „O mein Volk, dienet Allāh; ihr habt keinen anderen Gott als Ihn. Ein deutliches Zeichen von eurem Herrn ist nunmehr zu euch gekommen.	Er sprach: „O mein Volk, dienet Allāh. Ihr habt keinen anderen Gott als Ihn.	(177) Da Šu'aib zu ihnen sprach: „Wollt ihr nicht gottesfürchtig sein? In Wahrheit, ich bin euch ein Gesandter, treu der Sendung. (178) So fürchtet Allāh und gehorchet mir. (179) Und ich verlange von euch keinen Lohn dafür. Mein Lohn ist allein beim Herrn der Welten.
III. Botenspruch			
Scheltwort 1	Darum gebet volles Maß und Gewicht	Und verkürzt nicht Maß und Gewicht. Ich sehe euch im Wohlsein, aber ich fürchte für euch die Strafe eines vernichtenden Tags. (85) O mein Volk, gebt volles Maß und Gewicht nach Richtigkeit	(180) Gebt volles Maß und gehöret nicht zu denen, die weniger geben; (181) Und wägt mit rechter Waage.
Scheltwort 2	...und schmälert den Menschen ihre Dinge nicht und stiftet nicht Unfrieden auf Erden, nach ihrer Regelung. Das ist besser für euch, wenn ihr Gläubige seid.	...und betrügt nicht die Menschen um ihr Eigentum und verübt nicht Unheil auf Erden, indem ihr Unfrieden stiftet. (86) Das, was Allah (bei euch) ließ, ist besser für euch, wenn ihr Gläubige seid.	(182) Und vermindert den Menschen nicht ihr Gut und handelt nicht verderbt im Lande, Unheil anrichtend.
Scheltwort 3	(86) Und lauert nicht drohend auf jedem Weg, indem ihr die von Allāhs Weg abtrünnig machen möchtet, die an Ihn glauben, und indem ihr ihn (den Weg) zu krümmen sucht. Und denkt daran, wie ihr wenige wart und Er euch mehrte.		
Drohung	Und schauet, wie das Ende derer war, die Unfrieden stifteten!		
Tröstung	(87) Und wenn unter euch solche sind, die an das glauben, womit ich gesandt bin, und andere, die nicht glauben, so habet Geduld, bis Allah zwischen uns richtet, denn Er ist der beste Richter.“	Und ich bin nicht ein Wächter über euch.“	(183) Und fürchtet Den, Der euch erschuf und die früheren Geschlechter.“

IV. Erste Gegenrede	(88) Die Häupter seines Volkes, die hoffärtig waren, sprachen: „O Šu'aib, wir wollen dich und die Gläubigen mit dir aus unserer Stadt hinaustreiben, oder ihr kehrtet zu unserem Bekenntnis zurück.“	(87) Sie antworteten: „O Šu'aib, heißt dich dein Gebet, dass wir verlassen sollten, was unsere Väter anbeteten, oder dass wir aufhören, mit unserem Besitz zu tun, was uns gefällt? Du bist doch fürwahr klug (und) rechten Sinnes!“	(184) Sie sprachen: „Du bist nur der Behexten einer. (185) Und du bist nichts als ein Mensch wie wir, und wir halten dich für einen Lügner. (186) So lasse ein Stück Wolke auf uns niederfallen, wenn du zu den Wahrhaftigen gehörst.“
V. Rechtfertigung	Er sprach: „Auch wenn wir nicht willens sind? (89) Wir hätten ja eine Lüge wider Allāh erdichtet, wenn wir zu eurem Bekenntnis zurückkehren würden, nachdem Allāh uns daraus gerettet hat. Es ziemt sich nicht für uns, dass wir dazu zurückkehren, es sei denn, dass Allāh, unser Herr, es will. Unser Herr umfasst alle Dinge mit Wissen. Auf Allāh vertrauen wir. O unser Herr, entscheide denn Du zwischen uns und zwischen unserem Volk nach Wahrheit, denn Du bist der beste Entscheider.“	(88) Er sprach: „O mein Volk, saget an: wenn ich einen deutlichen Beweis habe von meinem Herrn, und Er hat mir eine schöne Versorgung von Sich aus bereitet (was für eine Antwort wollt ihr Gott geben)? Und ich mochte nicht gegen euch eben das tun, was ich euch zu unterlassen bitte. Ich will nur Besserung, soweit ich kann. Es ist keine Macht in mir als durch Allāh. Auf Ihn vertraue ich und zu Ihm wende ich mich. (89) O mein Volk, möge die Feindseligkeit gegen mich euch nicht dazu führen, dass euch das gleiche trifft, wie das, was das Volk Noahs oder das Volk Huds oder das Volk Šālihs getroffen hat; und doch ist das Volk Lots von euch nicht fern. (90) Und sucht eures Herrn Vergebung, dann bekehrt euch zu Ihm. Wahrlich, mein Herr ist barmherzig, liebevoll.“	(187) Er sprach: „Mein Herr weiß am besten, was ihr tut.“
VI. Zweite Gegenrede	(90) Die Häupter seines Volkes, die ungläubig waren, sprachen: „Wenn ihr Šu'aib folgt, dann seid ihr fürwahr Verlorene.“	(91) Sie antworteten: „O Šu'aib, wir verstehen nicht viel von dem was du sprichst, und wir sehen bloß, dass du schwach bist unter uns. Und wäre nicht dein Stamm, wir würden dich steinigen. Und du hast keine starke Stellung unter uns.“	(188) Und sie erklärten ihn für einen Lügner.
VII. Bekräftigung		(92) Er sprach: „O mein Volk, ist mein Stamm geehrter bei euch als Allāh? Und ihr nehmt Ihn als hinter euren Rücken. Doch wahrlich, mein Herr umfasst alles, was ihr tut. (93) O mein Volk, handelt nach eurem Vermögen, auch ich handle.“	

VII. Unheilsankündigung		Bald werdet ihr erfahren, auf wen eine Strafe niederfallen wird, die ihn schändet, und wer ein Lügner ist. Und wartet nur; siehe, ich warte mit euch.“	
VIII. Unheilsvollstreckung	(91) Dann erfasste sie das Erdbeben, und am Morgen lagen sie in ihren Wohnungen auf dem Boden hingestreckt. (92) Die Šu'aib der Lüge beschuldigt hatten, die wurden, als hätten sie nie darin gewohnt. Die Šu'aib der Lüge beschuldigt hatten - sie waren nun die Verlorenen.	(94) Und als Unser Befehl eintraf, da erretteten Wir Šu'aib und die mit ihm gläubig gewesen waren, durch Unsere Barmherzigkeit; und die Strafe erfasste die, welche gefrevelt hatten, so dass sie auf ihrer Brust hingestreckt in ihren Häusern lagen, (95) Als hätten sie niemals darin gewohnt.	So ereilte sie die Strafe des Tags des überschattenden Düstern. Das war fürwahr die Strafe eines schrecklichen Tags.
IX. Schlussformel	(93) Dann wandte er sich von ihnen ab und sprach: „O mein Volk, wahrlich, ich überbrachte euch die Botschaften meines Herrn und gab euch aufrichtigen Rat. Wie sollte ich mich nun betrüben über ein ungläubiges Volk?“	Siehe, Midian ward verstoßen gerade so, wie (das Volk) Tamūd verstoßen worden war.	(189) Hierin ist wahrlich ein Zeichen, jedoch die meisten von ihnen glauben nicht. (190) Wahrlich, dein Herr, Er ist der Allmächtige, der Barmherzige. (191) Siehe, dies ist eine Offenbarung vom Herrn der Welten.

Weiter fällt auf, dass wir bei diesem Vergleich sowohl eindeutige Parallelen als auch deutliche Unterschiede und Abweichungen vorfinden. Die Parallelen sagen uns, dass wir es hier mit ein und derselben Geschichte zu tun haben, die uns aber in drei unterschiedlichen Weisen mit abweichenden Inhalten und unterschiedlicher Länge überliefert wird. Es erinnert an Perikopenvergleiche aus den neutestamentlichen Evangelien. Parallelität und Abweichungen der drei Traditionen zeigen aus meiner Sicht, wie sehr sich eine Geschichte im Laufe der oralen Überlieferung verändert. Das muss nicht auf ein schwaches Gedächtnis zurückzuführen sein, sondern dürfte damit zu erklären sein, dass der jeweilige Tradent andere Akzente und Schwerpunkte setzte. Aus der Wissenschaft der *oral tradition* wissen wir, dass Erzähler davon überzeugt sind, genau dieselbe Geschichte erzählt zu haben, obwohl dokumentiert werden konnte, dass sogar derselbe Erzähler die Geschichte selten genauso erzählt wie beim vorigen Mal. Dabei bleiben Geschichte, Botschaften und Strukturen im Wesentlichen erhalten, weil sie für die Überlieferung konstitutiv sind, wenngleich sich die literarische Ausarbeitung verändern kann. Wansbrough schreibt dazu:

The Shu'ayb traditions exhibit little by way of historical development but ample evidence of literary elaboration, drawn from recognizable and well-established types of prophetic report. Such elaboration is characteristic of Muslim scripture, in which a comparatively small number of themes is preserved in varying stages of literary achievement.³⁸³

Wir wollen uns im Folgenden noch intensiver mit quellengeschichtlichen Überlegungen auseinandersetzen und Beispiele von einigen wenigen Quellen anführen, die dem Koran als mögliche *Vorlagen* gedient haben könnten.

f Quellengeschichtliche Aspekte

Sidney Harrison Griffith (*1938) hat, wie ich finde zu Recht, davor gewarnt, die Untersuchung nach dem syrischen Einfluss auf den Koran nur als philologisch-linguistische Aufgabe zu verstehen. Das wäre, meint er, eine hermeneutische Engführung.³⁸⁴ Vielmehr müsse diese Verbindung als historische Frage behandelt werden, um die engen sprachlichen und gesellschaftlichen Beziehungen zwischen Arabern und Aramäern genauer herauszuarbeiten. Ich verstehe diese Kritik so, dass es nicht nur darum gehen kann, kryptische Wörter im Koran etwa auf ihren möglichen syro-aramäischen Ursprung hin zu untersuchen, sondern dass es vielmehr auch und vor allem darum gehen muss, das syrisch-christlich geprägte Umfeld näher zu analysieren, um zu ergründen, in welcher Weise sich dieses Milieu auf den islamisierten Glauben ausgewirkt haben könnte. Schon die Tatsache, dass der Koran sehr viel jüdisch-christliches und christlich-apokryphes Wissen voraussetzt, sollte, so Griffith, ein deutlicher Hinweis auf das syrisch-christliche Umfeld und seinen Einfluss auf das arabisch-islamische Denken sein. Wörtlich:

Indeed the Qur'ān's large presumption of its audience's familiarity with the considerable amount of biblical and apocryphal scriptural material it contains, along with Jewish and Christian traditional lore, is itself the most convincing evidence of the circulation of these narratives in the Arabic-speaking milieu of the audience the Qur'ān actually addresses ... It [the Qur'ān] addresses an audience which is already familiar with oral versions in Arabic of earlier scriptures and folklores. The Qur'ān does not borrow from, or often even quote from these earlier texts. Rather, it alludes to and evokes their stories, even sometimes their wording, for its own rhetorical purposes.³⁸⁵

Griffith geht also davon aus, dass es bereits seit mehreren Jahrhunderten einen intensiven gesellschaftlichen Austausch (Kultur und Handel) zwischen Arabern und Aramäern gegeben hat und dass es offensichtlich auch zahlreiche Araber gab, die mit biblisch-apokryphem Gedankengut syro-aramäischer Christen gut vertraut waren. Dies könnte m.E. nahelegen, die arabischen Rezipienten (Hörer wie Leser) des Korans weniger in Südarabien als eher in aš-Šām und in Mesopotamien zu verorten. Zwar dürften die im Qur'ān angedeuteten alttestamentlichen, neutestamentlichen und apokryphen Geschichten bis zum Zeitpunkt

384 Sidney H. Griffith: „Christian Lore and the Arabic Qur'ān: the 'Companions of the Cave' in Sūrat al-Kahf and in Syriac Christian tradition.“, in: Gabriel Said Reynolds: *The Qur'ān in Its Historical Context*, Routledge: London/New York 2008, S. (109-137) 111.

385 Ebd., S. 115 f.

der Kanonisierung des Korans (noch) nicht in arabischer Sprache vorgelegen haben, aber vertraut waren die „Araber“ mit ihnen sehr wohl. Es dürfte aber wenig wundern, wenn angesichts der mehr und mehr in Gebrauch kommenden arabischen Schrift der Wunsch wuchs, nunmehr ein eigenes arabisches *Kitāb* zu besitzen, um so den hebräischen, griechischen und syro-aramäischen Schriften etwas Gleichwertiges entgegenzustellen. „It was only a matter of time and the accidents of history, or the providence of God, before an Arabic master-narrative arose to subsume the terms and themes of earlier Aramean narratives into a distinctively new pattern of meaning in a new text, which its community would consider divinely inspired.” So Griffith.³⁸⁶

1 Die Gefährten der Höhle (Sure al-Kahf)

Die Legende von den „Gefährten der Höhle“ bzw. den „Siebenschläfern“ (in der Sure al-Kahf) ist vielleicht ein gutes Beispiel dafür, dass liturgisches und homiletisches Gedankengut syro-aramäischer Christen auch unter Arabern (arabischen Christen?) gut bekannt war, so dass der Koran dieses Traditionsgut als bekannt voraussetzen konnte. Um den Koran und seine Rezipienten besser zu verstehen, ist es gut, sich das Verhältnis zwischen dem koranischen Text der Legende, der syro-aramäischen Traditionsgestalt sowie deren Aufnahme in die arabische Folklore bewusst zu machen. Das ist der Zweck der Untersuchung Griffiths, die ich hier nur in aller Kürze nachzeichnen kann.

Die Sure wird erzählt, damit sie warne „diejenigen, die sagen, dass Gott einen Sohn habe“ (Vers 4). Eingeführt wird die eigentliche Geschichte mit Vers 9: „Meinst du wohl, die Gefährten in der Höhle und *Ar-Rakīm*³⁸⁷ seien ein Wunder unter unseren Zeichen?“ Offenbar hatten Jünglinge in einer Höhle Zuflucht gefunden und Allāh um Hilfe angerufen. Es waren Jünglinge, die an ihren Herrn (*rabbi*) glaubten (Vers 13). Und Allāh (hier in der Wir-Form sprechend) versiegelte ihre Ohren, auf dass sie für eine Anzahl von Jahren taub

386 Ebd., S. 116.

387 Der Begriff *ar-Rakīm* hat den Koranaleger von Anfang an Rätsel aufgegeben. Er ist ein Beispiel dafür, dass die ursprüngliche Bedeutung mancher im Koran verwendeter Vokabeln offenbar schon früh verloren ging, so dass die Tafsīr-Kommentatoren allen Grund hatten, Spekulationen darüber anzustellen. Als mögliche Deutungen wurden angeboten: der Name der Höhle, der Name des Berges, in dem sich die Höhle befand, der Name des Herkunftsortes der Siebenschläfer, der Name des Wachhundes, der die Höhle bewachte (s. weiter unten) sowie die Bezeichnung der Stein- oder Bleitafel, auf der die Namen der Jünglinge eingraviert gewesen sein sollen. Eine der Deutungen identifiziert *ar-Rakīm* mit der Felsenstadt Petra, vermutlich weil es dort zahlreiche in Felsen gehauene Höhlen gibt. Im Talmud werden zwei Städte mit dem Namen *Rekem* erwähnt, eine davon wurde mit Petra identifiziert. Wird die Siebenschläferlegende nach der syrischen Variante in Ephesus verortet, so ist hier im Koran von Ephesus nicht die Rede; es ist also denkbar, dass die arabischen Erzähler die Geschichte aus Überlieferungsgeschichtlichen oder erzähltechnischen Gründen nach Petra oder in eine andere arabische Stadt verlegten. Vgl. dazu: Guy le Strange: *Palestine under the Moslems. A Description of Syria and the Holy Land from A.D. 650 to 1500*, Alexander P. Watt: Paternoster Square (London) 1890, S. 274-286.

(bzw. betäubt) wurden. Neben den Jünglingen ist noch von einem Hund die Rede (18), der seine Vorderpfoten auf der Schwelle ausstreckte, während sie schliefen. Dann erweckte Allāh die Jünglinge wieder auf, um zu erfahren, „welche von den beiden Scharen [?] die Zeit ihres Verweilens am besten berechnet hatte“. (12) Wach geworden, sagten sie: „Unser Herr ist der Herr (beidemale: *rabbi*) der Himmel und der Erde. Wir beten keinen andern Gott außer ihn an.“ (14) Und sie fügen hinzu: „Dieses Volk hat Götter statt Ihn angenommen.“ (15) Dann fragt „einer von ihnen“: „Wie lange habt ihr hier verweilt?“ Und sie antworteten: „Wir verweilten einen Tag oder den Teil eines Tages.“ Andere sagten: „Euer Herr kennt am besten die Zeit, die ihr hier verweilt habt.“ (19) Dann schickten die Jünglinge einen von ihnen in die Stadt, um Speise und Vorrat zu bringen. Er sollte zu allen freundlich sein und niemandem von der Höhle erzählen; könnte es doch sein, dass man sie steinigte. Aber Allāh ließ es zu, dass die Leute die Jünglinge doch entdeckten, „damit sie wüssten, dass das Versprechen Allahs wahr ist und dass an der Stunde (des Gerichts?) nicht zu zweifeln ist“. (21)

Die Geschichte scheint eine ziemlich dunkle, undurchdringliche Erzählung zu sein, die auch unterschiedlich rezipiert und gedeutet wurde. Interpreten legen die Geschichte meist so aus, dass die Jünglinge sich gegen die Vielgötterei und für den Monotheismus (*tauḥīd*) eingesetzt hatten. Wie an vielen anderen Stellen, setzt der Koran wohl auch in dieser Sure voraus, dass seine Hörer die Geschichte kennen, andernfalls würde sie ja in voller Länge und Ausführlichkeit erzählt worden sein. Wenn es aber einleitend heißt: „Meinst du wohl, die Gefährten in der Höhle und die Inschrift seien ein Wunder unter unseren Zeichen?“, so ist klar, dass die Geschichte als bekannt vorausgesetzt wird. Gleiches können wir über zahlreiche andere koranische Erzählungen sagen, die oft nur angedeutet und jedenfalls nicht in epischer Breite erzählt werden: Sie werden nur in Erinnerung gerufen, um dann jeweils paranäsische (homiletische?) Lehren daraus ziehen zu können. Ich nenne dies die *praesumptio di sapere*, also die Voraussetzung der Bekanntheit. Griffith weist auf die Absonderlichkeit hin, dass Sure 18, die doch gemeinhin als „mekkanisch“ betrachtet wird, gleichwohl eine christliche Legende als bekannt voraussetzt. Er vermutet, dass zumindest ein Teil der Zuhörerschaft Arabisch sprechende Christen gewesen sein müssen. „How else would one explain the currency of such a detailed reminiscence of a Christian legend, together with so many other elements of Christian scripture, doctrine and ecclesiastical lore that are to be found broadcast throughout the Qur’ān?“³⁸⁸

Und in der Tat war die Geschichte durchaus bekannt, und sie begegnet uns vor allem in syrischen Quellen. Die frühesten syrischen Texte, in denen wir die Geschichte vorfinden, sind zwei Rezensionen einer liturgischen Homilie (syr. *mēmre* bzw. ܡܡܪܐ), die Jakob (*Ya’qūb*) von Srūḡ (arab. *Sarūḡ*, griech. *Batnae*, türk. *Suruç*), einem syrisch-christlichen Bischof, zugeschrieben werden.³⁸⁹ Die *mēmre* Jakobs von Srūḡ (451–521) fanden weite Verbreitung unter den jakobitischen Christen der Syrisch-Orthodoxen Kirche, der nach

388 Ebd., S. 118.

389 Nach ihm ist das Syrisch-Orthodoxe-Kloster St. Jakob von Sarug in Wartburg bei Kassel benannt, das der Syrisch-Orthodoxen Kirchen von Antiochien in Deutschland gehört und das ich vor wenigen Jahren selbst besucht habe.

Griffith auch viele arabische Ghassaniden angehörten.³⁹⁰ Die arabischen Lahmiden tradierten stattdessen, sofern sie (nestorianische) Christen geworden waren, eher die *mēm̄rē* von Narsai von Edessa, einem theologischen Rivalen Jakobs. Unter den Nestorianern scheint die Siebenschläferlegende nicht bekannt gewesen zu sein, weshalb Griffith schlussfolgert, „that in the Qur’ān’s milieu, the narrative circulated first among Arabic-speaking ‚Jacobite‘ Christians in the Ghassānid confederation ...“.³⁹¹

Auch Jakob von Srūg setzt die Geschichte in seiner Homilie³⁹² als bekannt voraus, geht aber ausführlicher auf sie ein, als der Koran dies tut. Jakob beginnt seine Predigt mit einem Gebet an den Sohn Gottes und erzählt dann die Geschichte wie folgt: Der heidnische Kaiser Decius (Regierungszeit 249–251) soll nach Ephesus gekommen sein und die Stadtbewohner aufgefordert haben, den Göttern Zeus, Apollo und Artemis zu huldigen (sie sollten ihnen Weihrauch darbringen). Doch weigerten sich einige edle Jünglinge, die deshalb vor den Kaiser gerufen wurden, dem sie bekannten, dass sie nicht vor stummen und von Menschenhand gemachten Götzen niederfallen würden. „Unser Herr hat die Himmel gemacht, vor ihm werden wir niederfallen, und ihm weihen wir die Reinheit unserer Herzen. Du dienst Zeus, Apollo und Artemis; wir aber dienen dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist.“³⁹³

Weil der Kaiser sich um unaufschiebbare Angelegenheiten zu kümmern hatte, entließ er die Jünglinge, um sich später ausführlicher mit ihnen zu befassen. Sie trauten dem jedoch nicht und flüchteten in eine Höhle, wo sie den Guten Hirten um Beistand baten. Der Herr (syr. *mārya*) nahm ihre Seelen auf in den Himmel und hinterließ (nach einer alternativen Lesart: sandte) einen Wachenden (*ʿīrā*), ihre Gebeine zu bewachen. Als der Kaiser zurückkehrte, wollte er die Jünglinge töten, indem er den Eingang der Höhle zumauern ließ. Bevor er dies tat, fertigten zwei Sophisten Bleitafelchen an, auf denen sie die Namen der Jünglinge schrieben und warum sie sich in die Höhle geflüchtet hatten.

Erst viele Jahre später kam ein wohlhabender Mann vorbei, entfernte die Steine für seine eigenen Zwecke, so dass das hereinströmende Licht die Jünglinge wieder zum Leben erweckte. Sie berieten sich und schickten einen von ihnen, Yamlikā mit Namen, in die

390 Griffith: „Christian Lore and the Arabic Qur’ān“, a. a. O., S. 121. Jakob hat selbst an die verfolgten arabischen Himjariten in Arabien ein Trosts Schreiben geschickt. (Vgl. R. Schröter: „Trosts Schreiben Jacob von Saruj an die Himyaritischen Christen“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* [ZDMG] 31 (1877), S. 360–405.

391 Griffith: „Christian Lore and the Arabic Qur’ān“, a. a. O., S. 121.

392 Quellen: Arthur K. Vööbus: *Handschriftliche Überlieferung der Mēm̄rē-Dichtung des Ja’qōb von Serūg*, (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Subsidia 40), Peeters: Louvain (Leuven) 1973, S. 39–40 und 60–61; vgl. auch: Ignazio Guidi: *Testi Orientali Inediti sopra I Sette Dormienti di Efeso*, Tipografia della Reale Accademia dei Lincei: Roma 1885; vgl. ebenso: „De Ss. Septem Dormientibus“, in: *Acta Sanctorum* (Thomus Sextus), Victorem Palmé: Paris/Rom 1868, S. 375 ff.

393 Ignazio Guidi: *Testi Orientali Inediti sopra I Sette Dormienti di Efeso*, Tipografia della Reale Accademia dei Lincei: Roma 1885: „Text I: Testo del codice vaticano siriano 115, S. 19/30, Verse 31–39.

Stadt, um Nachrichten und Nahrung zurückzubringen. Weil Yamlikā mit dem ihm noch verbliebenen Geld bezahlen wollte, erkannten die Leute von Ephesus, dass es sich um sehr altes Geld handelte, und vermuteten, der Jüngling habe Zugang zu einem Schatz, so dass sie ihm zur Höhle folgten. Ein Sophist erkannte auf der Münze das Bild von Kaiser Decius und berechnete, dass seither 372 Jahre vergangen sein müssten. Der Bischof von Ephesus schickte daraufhin eine Nachricht zum christlichen Kaiser Theodosius II (Regierungszeit 408–450), der sich daraufhin aufmachte, die Höhle und auch die Täfelchen selbst in Augenschein zu nehmen. Er lud die Jünglinge ein, sich in Ephesus niederzulassen, wo er ihnen einen Tempel (*hayklā*) errichten wollte. Sie weigerten sich jedoch und zogen es vor, in ihrer Höhle zu bleiben. Zum Kaiser sprachen sie: „... unser Herr, der Messias, hat uns auferweckt, damit du weißt und bestätigen kannst, dass es tatsächlich eine Auferstehung gibt.“³⁹⁴

Obwohl der Koran die Geschichte nur andeutet und nicht ausführlich erzählt – im Koran hören wir nichts von der Stadt Ephesus noch davon, dass es sieben Jünglinge waren; wir erfahren auch nicht deren Namen noch, dass es sich um Christen handelte – kann man zwischen beiden Berichten laut Griffith „a remarkable coincidence of word, phrase or narrative detail“ feststellen.³⁹⁵ Es gibt freilich auch Unterschiede. Während Jakob seine Version so erzählt, dass er von dem Herrn (*māryā*) in der dritten Person berichtet, ist es im Koran Allāh selbst, der die Geschichte in Erinnerung ruft. Ein weiterer Unterschied: Nach Jakobs Version lässt Gott einen „Wächter“ an der Höhle zurück, während im Koran von einem Hund die Rede ist. In einer alternativen syrischen Rezension³⁹⁶ heißt es, dass der Herr diesen Wächter „schickte“, um die Gebeine der Jünglinge zu bewachen. Griffith vermutet, dass hier ein Engel gemeint war, der aus dem Himmel entsandt wurde. Der Begriff „Wächter“ war in der Tat eine Bezeichnung für Engel, die des Schlafes nicht bedürfen und deshalb gut und gerne als Wachposten fungieren konnten.³⁹⁷ Könnte es sein, dass die arabische Überlieferung aus dem himmlischen Wächter aufgrund einer uneindeutigen Übersetzung einen Wachhund gemacht hat?³⁹⁸

In Vers 21 der Sure ist davon die Rede, dass die Leute für die Jünglinge ein Bethaus (*masgid* – Moschee) errichten wollten, während es in der syrischen Version ein Tempel (*haiklā*) gewesen sein soll. Griffith verweist darauf, dass in der *Historia Ecclesiastica* des Zacharias von Mitylene davon die Rede ist, dass nach dem Fortgang des Kaisers zum Andenken ein Heiligtum über der Höhle und den Gebeinen der Jünglinge errichtet wurde, und zwar als Gebetshaus (*bēt šlōtā*, westsyrr. *bēt šlūtō*) und zum Zweck der Liturgie.³⁹⁹

394 Ebd., Text I, S. 23, Vers 184.

395 Griffith: „Christian Lore“, a. a. O., S. 125.

396 Guidi: *Sette Dormienti di Efeso*, a. a. O., Text II, S. 25, Vers 68.

397 Vgl. dazu J[ohann] Michl: „Engel II (jüdisch)“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, hg. v. Theodor Klauser, Bd. V, Anton Hiersemann: Stuttgart 1962, Sp. (60-97) 65.

398 Vgl. S. 427, Anmerkung 386..

399 Griffith: „Christian Lore“, a. a. O., S. 129.

Es gibt noch weitere Unterschiede, auf die ich hier nicht eingehen will. Entscheidend ist jedoch die Frage, in welchem Zusammenhang die koranische und die jakobinische Version zueinander stehen. Dass sie miteinander verwandt sind, lässt sich kaum leugnen. Leugnen lässt sich nicht, dass die koranische Version, so wie sie dasteht, nur ein kryptisches Skelett wäre, das für sich eigentlich unverständlich bliebe, solange wir keine Kenntnis von der syrischen Geschichte hätten, die wir natürlich als Legende begreifen müssen. Es ist ferner deutlich, dass der Koran die Erzählung als bekannt im Sinne einer *praesumptio di sapere* voraussetzt, so dass wir hier nicht von einer „Neuoffenbarung“ ausgehen müssen, sondern die Geschichte als syrisch-arabische Folklore verstehen müssen. Es ist auch klar, dass die syrische Erzählung eindeutige christliche Bezüge hat – so etwa das Bekenntnis zur Trinität oder zum „Herrn, dem Messias“. Im Koran finden wir statt trinitarischer Bezüge antitrinitarische Aussagen, damit jene gewarnt werden, „die da sagen: ‚Allāh hat sich einen Sohn beigegeben.‘, (Vers 4) Griffith schreibt dazu:

One notices not only the Qur’ān’s familiarity with details of the story and the different understandings of them, but also the way in which the Qur’ān on the one hand removes the Christian frame of reference and on the other hand provides an Islamic, Qur’ānic horizon within which the legend takes on a whole new hermeneutical significance.⁴⁰⁰

Es dürfte irrig sein, hier hinter dem Koran so etwas wie einen syrisch-aramäischen „Ur-Koran“ oder „Proto-Koran“ zu vermuten; vielmehr wird man wohl davon ausgehen müssen, dass syrisch-christliches Gedankengut sich aufgrund der geographischen und linguistischen Nähe auch im arabischen Raum ausgebreitet hat, dort aber eine Umwandlung von einem christologisch-trinitarischen Verständnis hin zu einer antitrinitarischen Theologie erfuhr. Obwohl die Folklore und ihre Geschichten beibehalten wurden, durchliefen sie eine arabisierende (und somit „islamisierende“) Transformation und Umdeutung. Diese Deutung hat, nach Griffith, den Vorteil,

that it leaves the canonical Qur’ān’s Arabic diction intact at the same time as it suggests ways to explain how certain grammatical or lexical anomalies in the text may have come about. What is more, this approach offers no threat to the Islamic exegesis of the Qur’ān. Rather, it enhances our knowledge of the social, cultural and religious complexity of the Arab-speaking audience addressed by the Arabic Qur’ān and in the process it discloses the *Qur’ān*’s own detailed awareness of the folklore of that audience’s Christian members, whose patristic and liturgical heritage was distinctly Syriac.⁴⁰¹

Geht die Siebenschläferlegende, wie wir sie im Koran vorfinden, auf Jakob von Srūg zurück oder müssen wir eine andere Quelle vermuten? Griffith sieht in der Version Jakobs „the most likely, still extant, single narrative ancestor in Syriac in the background of the Arabic Qur’ān’s evocation of the legend“, aber er ist ebenso rasch zuzugestehen, „that no

400 Ebd., S. 130.

401 Ebd., S. 131.

single Syriac text includes every aspect of the legend as it circulated orally or as the Qurʾān evokes it“.⁴⁰² Es ist darum davon auszugehen, dass Jakobs Version der Siebenschläferlegende nur eine von mehreren Varianten war, die sowohl im syro-aramäischen als auch im arabischen Sprachraum in Umlauf waren.

2 Die Alexanderlegende

Die Legende von Alexander dem Großen, die wir im Koran finden, könnte ein weiteres Beispiel dafür sein, dass christliches Gedankengut in den Koran aufgenommen wurde. In Sure 18,83-102 finden wir eine Passage, in der vom *duʿ l-Qarnain*, also von dem „Zwegehörnten“, die Rede ist. Der Zwegehörnte ist vor allem mit Alexander dem Großen, aber verschiedentlich auch mit Darius II. Nothos (423–404 v. Chr.) oder Kyros II., dem Großen (ca. 556–530 v. Chr.), identifiziert worden.

Van Bladel⁴⁰³ legt überzeugend dar, dass weder der *Alexanderroman*⁴⁰⁴ noch das *syrische Alexanderlied*⁴⁰⁵ etwas mit diesem Koranabschnitt zu tun haben, dieser vielmehr auf die *Alexanderlegende*⁴⁰⁶ rekurriert, die als eine politisch motivierte christlich-apokalyptische Legende einzustufen sei. Der Abschnitt gehört wohl eher zu den „dunklen“ Passagen des Korans. Kevin van Bladel hat sich dieses Textes in jüngster Zeit angenommen und neues Licht darauf geworfen. Ihm zufolge kann man den Text in fünf Abschnitte aufteilen:

1. Eine Einführung des *duʿ l-Qarnain*;
2. Seine Reise zum Sonnenuntergang und die Bestrafung der Frevelnden;
3. Seine Reise zum Sonnenaufgang, wo die Menschen keinen Schutz vor der Sonne hatten;
4. Seine Reise zu dem Ort zwischen zwei Bergen, wo ein Volk lebte, das kaum ein Wort verstand, das von Gog und Magog bedroht wird, weswegen sie den Zwegehörnten bitten,

402 Ebd., S. 122.

403 Kevin van Bladel: „The Alexander Legend in the Qurʾān 18:83-102“, in: Gabriel Said Reynolds (Hg.): *The Qurʾān in Its Historical Context*, Routledge: London/New York 2008, S. 175-203.

404 Die syro-aramäische Version des Alexanderromans (engl. Alexander Romance) ist in fünf Manuskripten erhalten (allesamt in nestorianischer Schrift). Die älteste dieser fünf Handschriften (ca. 5. Jh.) befindet sich im British Museum. Als Quelle dient: Ernest A. Wallis Budge: *The History of Alexander the Great, being the Syriac Version, edited from five manuscripts, of the Pseudo-Callisthenes*, Cambridge University Press: Cambridge 1889, repr.. Amsterdam 1976. Für eine Behandlung des Alexanderromans vgl. Claudia A. Ciancaglini: „The Syriac Version of the Alexander Romance“, in: *La Muséon. Revues d'Études Orientales* (Tome 114, Fasc. 1-2), Louvain-la-Neuve 2001, S. 121-140.

405 *Ein altes Syrisches Alexanderlied*, übersetzt von P. Pius Zingerle, Rudolf M. Rohrer: Brunn 1882.

406 „A Christian Legend Concerning Alexander“, in: Ernst A. Wallis Budge: *The History of Alexander the Great, Being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes*, Cambridge University Press: Cambridge 1889, S. 144-158.

einen Schutzwall zu bauen, den er auch errichtet; danach spricht er eine Weissagung von der Zerstörung des Walls aus.

5. Allāh selbst spricht eine Warnung vor den künftigen Ereignissen aus.

Zunächst zu dem etwas komplizierten Inhalt, den ich gegenüber van Bladel nochmal verkürzt darstelle. Die Alexanderlegende beginnt damit, dass Alexander der Große seinen Hof nach den Außenbezirken seines Reiches befragt, da er zu wissen wünscht, was sich dahinter verbirgt. Seine Berater warnen ihn, denn jenseits seines Reiches befände sich ein verschlammtes Wasser, das zum Tode führe, wenn man mit ihm in Berührung komme. Alexander betet zu Gott als dem, der ihm seine beiden Hörner gegeben habe, und bittet ihn um Macht über die ganze Erde. Er verspricht, dem Messias zu gehorchen, sollte dieser noch während seiner Lebzeit erscheinen, oder, wo nicht, für ihn in Jerusalem einen Thron zu errichten, auf den er sich setzen könne. [In Sure 18,84 heißt es: „Wir hatten ihm auf der Erde Macht gegeben ...“]. Alexander begibt sich nun auf den Weg, macht Halt in Ägypten, wo er sich 7000 ägyptische Metallarbeiter (die Eisen und Kupfer verarbeiten) vom Pharaο ausleiht. Die Segel werden gesetzt, und nach vier Monaten und zwölf Tagen erreichen Alexander und seine Mannen ein fernes Land, in dem Alexander die Leute fragt, ob man ihm Gefängnisinsassen zur Verfügung stellen könne, die Übles getan hätten. Diese Frevelhaften schickt er nun in das übelriechende Wasser. Die Insassen sterben alle im schlammigen Wasser, und Alexander gibt daraufhin seinen Plan, das Wasser zu überqueren, auf. [In Sure 18,85f heißt es: „Er erreichte einen Ort im Westen und sah, wie die Sonne an einer Stelle unterging, wo es ein heißes verschlammtes Wasser gab. Dort fand er ein Volk. Wir sagten: ‚O Du, der du zwei Hörner hast! Entweder du bestrafst sie oder du lässt unter ihnen Güte walten. Er sprach: ‚Wer da frevelt, den werden wir sicherlich bestrafen ...‘“]

Alexander wendet sich nun gen Osten, wo die Sonne aufgeht und die Erde so heiß wird, dass man sich bei lebendigem Leibe verbrennt, weshalb sich die Menschen dort in Höhlen verkriechen und ins Meer flüchten. [In Sure 18,89 f. heißt es: „Darauf folgte er auf einem Wege, bis er den Ort des Sonnenaufgangs erreichte; er fand sie über einem Volk aufgehen, dem wir keinen Schutz gegen sie gemacht hatten.“] Danach wendet sich Alexander gen Süden nach Mesopotamien und anschließend nach Norden in die Berge, offenbar zum Kaukasus, bis er zu einem engen Bergpass kommt, wo er von den barbarischen Völkern der Gog und Magog (den Hunnen) hört, die sich nicht scheuen, Kleinkinder und schwangere Frauen zu töten. Die Leute in den Bergen beklagen sich wegen der Überfälle durch Gog und Magog, und Alexander bietet ihnen an, einen Schutzwall aus Eisen und Kupfer gegen die Hunnen zu errichten. Mit Hilfe der ägyptischen Metallarbeiter gelingt dies auch. [Sure 18,92-98 spiegelt diesen Teil des Berichts in vielen seinen Einzelheiten wider.]

Alexander lässt nun eine Inschrift an das Metallportal mit einer Prophezeiung anbringen, für die konkrete Zeitspannen angegeben werden. Nach 826 Jahren würden die Hunnen das Portal überwinden und das Land plündern. Nach 940 Jahren würde es eine Zeit der Verderbnis und nie dagewesener weltweiter Kriege geben. Der Wall würde zerstört werden, und Hunnen, Perser und Araber würden übereinander herfallen. Doch dann würden die Römer in den Krieg eingreifen und alle besiegen. [Sure 18,99 sagt: „An jenem Tag

werden wir die einen von ihnen wie Wogen gegen die andern anstürmen lassen, und in die Trompete wird geblasen werden. Dann werden wir sie alle (zum Endgericht) versammeln ...“] Alexander gerät nun in Konflikt mit dem Perserkönig Tubarlaq, den er besiegt und gefangennimmt. Der Perserkönig lässt sich von seinen Wahrsagern beraten und schreibt dann selbst eine Prophezeiung nieder, nach der die Römer die ganze Welt beherrschen würden, bevor dann der Messias erscheinen wird. Die Legende endet mit dem Hinweis, dass Alexander seinen Silberthron in Jerusalem errichtet, ganz wie er versprochen hatte. [Dieser letzte Teil findet keine Entsprechung in Sure 18.]

Es fällt auf, dass sich die Hauptelemente der Alexanderlegende auch im Koran wiederfinden. Die Geschichte wird auch in derselben Reihenfolge erzählt. Van Bladel weist zudem daraufhin, dass es sogar genaue Wortentsprechungen gibt. Der Titel der Legende heißt auf Syrisch *Neṣḥānā dīleh d-Aleksandrōs*, wobei *neṣḥānā* soviel wie „Herrlichkeit“ oder „Triumph“ bedeutet,⁴⁰⁷ aber offenbar häufig als Bezeichnung für die heroischen Taten („Geschichte des ...“ oder „das Leben des ...“) eines Protagonisten verwendet wurde.⁴⁰⁸ Insofern könnte *neṣḥānā* seine Entsprechung in dem arab. *ḡikr* (für „erinnerte Geschichte“) von Vers 83 finden. Van Bladel erwähnt weitere wörtliche Übereinstimmungen.⁴⁰⁹

Ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden Darstellungen ist die Tatsache, dass es im Koran Allāh selbst ist, der die Geschichte in Erinnerung ruft, während es in der syrischen Legende ein anonymes Autor ist, der sie schildert. Diesen Wechsel des Pronomens haben wir schon bei der Siebenschläferlegende gesehen. Man wird wohl davon ausgehen müssen, dass diese Umwandlung (in den *pluralis majestatis* Gottes) eine für den Koran übliche literarische Erscheinung ist.

Kevin van Bladel geht gewiss zu Recht davon aus, dass es sich bei der Legende um einen apokalyptischen Text handelt,⁴¹⁰ nicht zuletzt dank der Vorarbeit von Gerrit Jan Reinink.⁴¹¹ Alexander wird dargestellt als jemand, der Vorhersagen für Ereignisse macht, die angeblich in der Zukunft, aber in Wirklichkeit in der Gegenwart des Autors liegen (teilweise aber auch noch über dessen Gegenwart hinausreichen). Apokalyptische Texte kann man datieren, indem man die Ereignisse ausfindig macht, die scheinbar korrekt „vorhergesagt“ wurden (weil der Autor sie kannte und auf sie zurückblickte), um sie dann von nachfolgenden Ereignissen abzugrenzen, die inkorrekt vorhergesagt wurden (weil sie in der dem Autor noch nicht bekannten Zukunft lagen). Van Bladel ist überzeugt, dass

407 J. Payne Smith: A Compendious Syriac Dictionary, Clarendon Press: Oxford 1903/1979, s.v. *Neṣḥānā* (ܢܫܚܢܐ), S. 348.

408 Siehe etwa: W[illiam] Wright: *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum*, Part III, Longman & Co.: London/Berlin 1872, S. 1090b („The History of Paul the Bishop and John the Priest“).

409 van Bladel: „The Alexander Legend“, a. a. O., S. 181 f.

410 Ebd., S. 183.

411 G[errit] J[an] Reinink: „Heraclius, the new Alexander: Apocalyptic prophecies during the reign of Heraclius“, in: ders. u. B[ernardus] H[endrikus] Stolte (Hgg.): *The Reign of Heraclius (610–64). Crisis and Confrontation* (Groningen Studies in Cultural Change 2), Peeters: Leuven 2002, S. 81–94.

der Autor als Ausgangspunkt das Jahr 312 v. Chr. ansetzte⁴¹² (Beginn der seleukidischen Zeitrechnung, nach der zu jener Zeit die Jahre gezählt wurden⁴¹³) und kommt für die erste Vorhersage (826 Jahre nach Alexander) auf das Jahr 514-15, genau das Jahr, in dem das hunnische Volk der Sabiren vom Kaukasus her in den Vorderen Orient (Türkei, Armenien und Syrien) eindrang, um das byzantinische Reich und das Perserreich anzugreifen.⁴¹⁴ Sie verbündeten sich zunächst mit den Persern, später mit Byzanz. Der „Hunneneinfall“ ist also das erste Ereignis, das die Alexanderlegende vorherzusagen vorgibt.

Für die zweite Vorhersage (940 Jahre nach 312 v. Chr.) kommt man ins Jahr 628-29, der Zeit, in dem ein lang anhaltender Krieg (seit 603) zwischen den Persern und dem byzantinischen Rom zu Ende ging. In diesen Kämpfen wurde Jerusalem zerstört, wurden auch die Reste des Heiligen Kreuzes (vermeintliche Relikte des Kreuzes Jesu) aus Jerusalem entführt. Die Perser hatten Syrien, Palästina und Ägypten besiegt, sich in Anatolien festgesetzt und sogar Konstantinopel belagert. Ein vollständiger Sieg über Byzanz wurde allerdings von dem neuen (610 inthronisierten) Kaiser Heraclius (griech. *Herakleios*, 610–640) verhindert, der, um die Schmach des Jerusalem-Verlustes wettzumachen, 622 n. Chr. seine Residenz in Konstantinopel gen Osten verließ, um zum Gegenschlag gegen die Sasaniden (Chosrau II.) auszuholen. Er fiel vom Kaukasus herkommend über die Berge Mediens nach Mesopotamien ein und nahm schließlich – im Dezember 627 – den König der Könige ins Visier. Dank einer Konspiration mit dem persischen General Shahrbaraz (†630) gelang es ihm, das Ende des Perserreiches herbeizuführen. Im Februar 628 setzte Shahrbaraz den Sasanidenherrscher Chosrau II. gefangen und ließ ihn von seinen Schergen umbringen. Mit dem persischen Adel wurde ein Frieden ausgehandelt. „The victory belonged decisively to Heraclius“, so Tom Holland.⁴¹⁵ Chosrau II. war zwar nicht militärisch besiegt worden, aber das Sasanidenreich erholte sich von diesem Schlag nicht mehr. 629 zogen sich die Perser aus dem byzantinischen Territorium zurück, und 630 zog Heraclius triumphierend nach Jerusalem ein, das Heilige Kreuz wieder mit sich führend.

Man darf die Alexanderlegende wohl als eine Propagandaschrift zu Ehren von Heraclius bezeichnen, in der Alexander der Große den heldenhaften Heraclius präfiguriert.

412 Bladel: „The Alexander Legend., a. a. O., S. 183 f.

413 Die seleukidische Zeitrechnung, auch „Zeitalter der Griechen“ genannt, wird in der syro-aramäischen Tradition häufig als das „Zeitalter Alexanders“ bezeichnet. Der Autor der Legende geht fälschlicherweise davon aus, dass der Beginn dieser Zeitrechnung zugleich den Tod Alexanders markiert, was so nicht stimmt. Alexander starb 323 v. Chr. Zum syrischen Gebrauch der Zeitrechnung siehe: P. Ludger Bernhard: *Die Chronologie der syrischen Handschriften. Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland* (Supplementband 14), Steiner: Wiesbaden 1969, S. 110-112.

414 Vgl. dazu: Walter Pohl: *Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567–822 n. Chr.*, Beck: München 2002; sowie: Peter B. Golden: *An Introduction to the History of the Turkic Peoples. Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*, Harrassowitz: Wiesbaden 1992, S. 104-106.

415 Tom Holland: *In the Shadow of the Sword. The Birth of Islam and the Rise of the Global Arab Empire*, Anchor Books: New York 2012, S. 294.

Vielleicht bediente sich sogar Heraclius selbst dieser apokalyptischen Darstellung, um sein Römisches Reich als gottgewollt darzustellen und auf diese Weise die sich oft miteinander streitenden Christen hinter sich zu bringen. Schon während des Krieges soll Heraclius sich der Propaganda bedient haben. „In the course of the war, while the Byzantines were very hard pressed by the Persians, Heraclius resorted to highly religious propaganda in order to rally his allies and to improve Roman morale.“⁴¹⁶ Die Alexanderlegende könnte eine Art Nachkriegspropaganda gewesen sein, „designed to promote the emperor’s political cause not long after the war’s end, re-establishing Roman rule over the provinces that had been under Persian power for well over a decade and trying to overcome the schismatic Christological differences ...“⁴¹⁷ Reinink zufolge lag es in der Absicht des Autors der Legende,

... to demonstrate the special place of the Greek-Roman empire, the fourth empire of the Daniel Apocalypse, in God’s history of salvation, from the very beginning of the empire until the end of times, when the empire will acquire world dominion. He created the Alexander-Heraclius typology, in which the image of Alexander is highly determined by Byzantine imperial ideology, so that his contemporaries would recognize in Heraclius a new Alexander, who, just like the founder of the empire, departed to the east at the head of his army and combated and defeated the Persians.⁴¹⁸

Van Bladel vermutet übrigens, dass die Reisen Alexanders in den Westen, Osten, Süden und Norden christlich-symbolische Bedeutung hätten, weil sie ein Kreuz versinnbildlichen.

The sign of the cross was the emblem of victory for the Christian empire, and the prophecies in the *Legend* indicate the imminent universal rule of the Christian empire. One may even speculate that this cross-shaped itinerary was intended symbolically to refer to Heraclius’ return of the relic of the True Cross early in 630 to Jerusalem, the city where Alexander places his throne at the end of the *Alexander Legend*. Alexander’s journeys describe the symbol of Christian Roman power across the entire world, which it will come to rule in its entirety according to the prophecy.⁴¹⁹

Weil die Vorhersagen der Alexanderlegende so genau zutreffen, glaubte G.J. Reinink, ihre Entstehung auf die Jahre 628 bis 630 datieren zu können.⁴²⁰ Er verortet die Abfassung im Norden Syriens, vermutlich in der Stadt Edessa, die Heraclius 629 noch besuchte. Ich folge hier der Datierungstheorie Reininks (und van Bladels) und meine, dass wir als Entstehungszeit der Alexanderlegende die Zeit um oder nach 629–630 als *terminus a quo* annehmen müssen.

416 Bladel: „The Alexander Legend“, a. a. O., S. 184.

417 Ebd.

418 Reinink: „Heraclius, the New Alexander“, a. a. O., S. 26.

419 Van Bladel: „Alexander Legend“, a. a. O., S. 185 f.

420 G[errit] J[an] Reinink: „Alexander the Great in the Seventh-Century Syriac ‘Apocalyptic’ Texts“, in: *Byzantinorossika* 2 (2003), S. 160-162.

Es ist hier nicht der Platz, näher auf die Bedeutung des kaukasischen Schutzwalles, des sogen. Alexanderwalls, oder auf Gog und Magog einzugehen. Es geht dabei um interessante historische und geographische Verwicklungen, die man bei Reinink und van Bladel nachlesen kann. Wichtig für uns ist hier vor allem, dass die Alexanderlegende sich großer Beliebtheit und Verbreitung erfreute, so dass sie von mindestens drei weiteren apokalyptischen Texten aufgegriffen wurde. Es dürfte auch kein Zweifel daran bestehen, dass die Alexanderlegende und die Koranpassage von Sure 18 miteinander verwandt sein müssen. Kaum zu leugnen ist wohl auch der Umstand, dass die Koranpassage ohne Kenntnis der Alexanderlegende unverständlich und seltsam kryptisch bleibt. Auffallend ist zudem, dass die koranische Version Bezüge zum Römischen Reich und zum wiederkommenden Messias (Christus) vermissen lässt, aber gleichwohl das Motiv des Endgerichts aufgreift. Dieser Hinweis auf das Ende der Welt und das Gottesgericht dürfte den arabischen Kompilierern des Korans wohl als Hauptgrund für die Aufnahme der Geschichte in den Kanon gedient haben.

Wie ist aber die Beziehung zwischen der Koranpassage und der Legende zu deuten? Könnte es sein, dass die syrische Alexanderlegende die Koranpassage aufgriff und sie mit vielen Details ausgeschmückte, um dem kryptischen Korantext Sinn zu verleihen? Van Bladel schließt dies aus, weil der syrische Text keinerlei arabische Bezüge aufweist und es auch keinen vernünftigen Grund gibt, warum ein syrischer Apokalyptiker sich um 630, also noch lange vor der arabischen Eroberung, irgendwelcher oraler arabischer Überlieferungen bedient haben sollte.

Könnte es sein, dass beide Texte auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen? Da wir davon auszugehen haben, dass es der Zweck der syrischen Alexanderlegende ist, gerade für die Zeit seiner Entstehung eine vermeintliche „Vorhersage“ zu treffen, so können weder die Koranpassage, die ja – wenn auch mit anderen Worten – dieselbe Prophezeiung enthält, noch die Alexanderlegende selbst auf eine noch frühere Quelle zurückgeführt werden. Van Bladel hält deshalb die dritte Alternative, dass nämlich die Koranpassage von der syrischen Alexanderlegende abhängig ist, für die einzig plausible und sinnvolle Erklärung.⁴²¹

Wenn dem so ist, wäre zu fragen, wie die Geschichte von syrischen Überlieferern nach Arabien gekommen ist, um dort in einer Weise uminterpretiert zu werden, die nun römische und christliche Bezüge vermissen lässt. Wir können auch fragen, warum, wenn denn die Koranpassage auf die syrische Alexanderlegende zurückzuführen ist, wir kein einziges syrisches Lehnwort darin finden. Vielmehr finden sich eine ganze Reihe arabischer Entsprechungen von syrischen Wörtern in der Sure. Die syrischen Vokabeln wurden offenbar korrekt ins Arabische übertragen.

Van Bladel verweist auf zahlreiche Hinweise in griechischen, syrischen, armenischen und arabischen Quellen, wonach arabische Truppen sich auf beiden Seiten der römischen und persischen Heere verdingt haben, und wir wissen auch, dass die arabischen Ghassaniden auf römischer, die arabischen Lahmiden auf sasanidischer Seite kämpften und sogar die Alexanderlegende selbst spricht davon, dass die Araber in die Kriege verwickelt waren.

421 Van Bladel: „Alexander Legend“, a. a. O., S. 190.

Es muss darum nicht wundern, wenn die in aš-Šām lebenden Araber die weit verbreitete Geschichte aufgriffen, nacherzählten, nach ihren Bedürfnissen veränderten und – auch in den Koran inkorporierten. Das würde wahrscheinlich bedeuten, dass eine Übernahme der Legende durch (den nach der Tradition 632 verstorbenen) Muhammad für seinen Koran wohl kaum in Frage kommt (Sure 18 wird zudem als „mekkanisch“ eingeordnet).

Die Alexanderlegende hat somit, wie die Siebenschläferlegende, im Koran ihren Niederschlag gefunden, ohne dass wir in Sure 18 konkrete Hinweise auf syrische Lehnwörter finden würden. Gibt es noch weitere syrische oder anderssprachige Texte, die im Zuge eines kulturellen Austausches ihren Weg in den Koran gefunden haben? Schauen wir uns ein weiteres Beispiel an:

3 Die Lebensquellenlegende

In dem Abschnitt 60-65 von Sure 18 finden wir die Lebensquellenlegende, die, so wie sie dasteht, einige Rätsel aufgibt. Hier kurz der Inhalt: Mose spricht zu seinem Burschen, er wolle nicht eher zu reisen aufhören, als bis er zu der Stelle komme, da zwei große Wasser zusammenfließen. Als sie schließlich dort hinkommen, ist von einem Fisch die Rede, der auf und davon schwimmt. Mose fordert seinen Burschen auf, ihm nach der Beschwerlichkeit der Reise ein Frühstück zu bringen. Der Bursche bekennt, Satan habe ihn dazu verführt, den Fisch vergessen zu haben, der im Wasser verschwunden ist, was zum Wundern sei. Darauf antwortet Mose: „Das ist es, was wir suchten.“ Und sie kehrten zurück, von wo sie gekommen waren.

Diese Geschichte ist mysteriös: Warum will Mose an die Stelle, da zwei Wasser zusammenfließen? Was soll der Fisch? Wieso ist das Verschwinden des Fisches wundersam? Was war es, was Mose zu suchen sich aufgemacht hatte? Die Geschichte macht überhaupt keinen Sinn – außer, wenn wir sie mit der in diversen Quellen überlieferten „Lebensquellenlegende“ vergleichen, die anderswo aber nicht von Mose, sondern von Alexander dem Großen erzählt wird. Im Alexanderroman (Beta-Version) und in einer Jakob von Sarug (syr. *Srūḡ*) zugeschriebenen *Homilie*⁴²² wird von Alexander folgende Geschichte erzählt (die ich hier zum besseren Verständnis weitgehend vereinige).⁴²³

422 Ernest A. Wallis Budge: „A Discourse composed by Mār Jacob upon Alexander, the believing king, and upon the gate which he made against Āgōg and Māgōg“, in: ders.: *The History of Alexander the Great, being the Syriac version of the Pseudo-Callisthenes*, University Press: Cambridge 1889, S. 163-200. Siehe auch: Gerrit Jan Reinink (Hg.): *Das syrische Alexanderlied. Die drei Rezensionen*, coll. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 454-455/Syri, Bde. 195-196, Peeters: Louvain 1983.

423 Ich berufe mich hier auf die Darstellung in: Geneviève Gobillot: „Die ‚Legenden der Alten‘ im Koran. Die Erzählung von den Schläfern in der Höhle und der Alexander-Roman anhand von Sure 18“, in: Markus Groß und Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Die Entstehung einer Weltreligion. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam*, II, Schöner: Berlin/Tübingen 2012, S. 661-708.

Alexander der Große (der Zweigehörnte) kommt an den Eingang des Landes der Finsternis und erinnert sich: „Ich habe sagen hören, dass sich dort (im Land der Finsternis) die Quelle des Lebens befindet.“ Man sagt ihm, dass es dort viele Quellen gebe und niemand wisse, welches von ihnen die Lebensquelle sei. Sie machen sich trotzdem auf den Weg und kommen in eine Gegend, wo eine kristallklare Quelle entspringt, deren Wasser wie der Blitz glänzt. Da Alexander hungrig ist, bittet er seinen Koch mit Namen Andreas, ihm eine Mahlzeit zu bereiten. Der Koch nimmt den mitgebrachten getrockneten und gesalzenen Fisch, um ihn an der Quelle zu waschen. Aber kaum ist der Fisch im Wasser, wird er lebendig und entwischt dem Koch. Der Koch erkennt, dass er sich an der Quelle des Lebens befindet. Nach der syrischen Homilie steigt er selbst ins Wasser, um den Fisch zu suchen. Nach dem Alexanderroman ist der Koch verstört über den Verlust des Fisches und ängstlich hinsichtlich der möglichen Reaktion des Königs, so dass er seinem Herrn dieses wundersame Geschehen zunächst verschweigt, aber Wasser vom Lebensquell in ein Gefäß gießt. Später aber erfährt Alexander doch davon, freut sich zwar, in der Nähe der Lebensquelle gewesen zu sein, jedoch ward es ihm nicht gegeben, für immer zu leben. Nach einer Überlieferung, die sich im jüdischen Talmud befindet, soll die Quelle aus dem Garten Eden kommen.

Geneviève Gobillot, seit 1993 Islamwissenschaftlerin an der Universität Lyon (Jean Moulin), hat die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den diversen Überlieferungen fein herausgearbeitet. Ihrer Meinung nach „stellt sich die [syrische] Homilie als der dem Koran am nächsten stehende Text heraus, abgesehen davon, dass der Fisch per Zufall wiederbelebt wird, was auf die griechischen Versionen hinweist“.⁴²⁴ Für sie ist auch erwiesen, dass die anderen Versionen älteren Ursprungs seien als die Koranpassage. Aber trotz der Abhängigkeit des Korans von den anderen Quellen wohne dem Korantext eine theologische Eigenart inne, die sich nicht mit der Verwandtschaft zu den anderen Texten erklären lasse (näheres dazu: siehe ihr Aufsatz). Jedenfalls sei klar, dass „was Mose in der Episode der Quelle des Lebens erlebt, Punkt für Punkt, zumindest in etlichen konkreten Details, dem entspricht, was von Alexander erzählt wird.“⁴²⁵

Nach Armand Abel⁴²⁶ hat der Koran Alexander den Großen einfach mit Mose verwechselt,⁴²⁷ was möglicherweise mit der Zweihörnigkeit zusammenhängt, die nicht nur Alexander zugeschrieben wurde, der als der Zweigehörnte (*du'l-Qarnain*) auf zahlreichen Münzen zu sehen ist, sondern auch Mose. Hintergrund dafür dürfte Exodus 34,29 sein, wo gesagt wird, dass Moses Angesicht „glänzte“ (*qāran*). Dieses hebräische קָרַן kann in seiner Hiphil-Form auch „ein Horn wachsen“ bedeuten.⁴²⁸ Gobillot hingegen ist der Meinung,

424 Ebd., S. 697.

425 Ebd., S. 699.

426 Armand Abel: *Le Roman d'Alexandre, légendaire medieval* (Collections Lebègue et Nationale, 112), Office de Publicité: Bruxelles 1955.

427 Gobillot: „Die ‚Legenden der Alten‘ im Koran“, a. a. O., S. 682.

428 Die Wurzel קָרַן muss offenbar als „ausstrahlen“ oder „verzweigen“ (im Sinne von Bifurkation) verstanden werden, was die Doppelbedeutung bzw. das Missverständnis verständlich macht.

„dass die vom Koran vorgenommene Substitution völlig bewusst erfolgt ist und nichts mit einer Verwechslung von Personen zu tun hat“.⁴²⁹ Ich selbst bin diesbezüglich aber anderer Meinung als Gobillot, bin ich doch davon überzeugt, dass die sich hier zeigenden Unterschiede – seien sie narrativer, personeller oder auch theologischer Art – weniger eine Sache der bewussten Intention sind als vielmehr eine Sache unterschiedlicher Überlieferungswege sowie der jeweiligen soziologischen, theologischen und quellengeschichtlichen Kontexte. Die Unterschiede ergaben sich nicht deshalb, weil jemand absichtlich eine überlieferte Geschichte so oder so veränderte, sondern weil sich die tradierte Erzählung im Laufe der Zeit dem jeweiligen *Sitz im Leben* und den theologischen Notwendigkeiten anzupassen hatte. Dabei wäre jeweils zu fragen, *von wem* der koranische Überlieferer die Geschichte übernommen hat, *wem* er sie nunmehr weitererzählte und *warum* er dies tat. Die Antworten auf diese drei Fragen würden dann zwangsläufig die besondere Struktur und literarische Färbung der Erzählung bedingen.

4 Die Abraham-Apokalypse

Sure 6,74-80 schildert, wie Abraham seinem Vater (der hier nicht, wie im Alten Testament, *Terach* [תֵּרַח], sondern *Azar* [אַזַּר] genannt wird) Götzendienst vorwirft. Des Nachts erblickt Abraham einen Stern, den er den Götzenbildern vorziehen will, und ruft aus: „Das ist mein Herr!“ Doch als der Stern untergegangen ist, spricht er: „Ich liebe nicht die Untergehenden“. Darauf sieht er den Mond und ruft: „Das ist mein Herr!“, doch als auch dieser untergeht, verwirft er auch diesen. Als er die Sonne ihr Licht ausbreiten sieht, spricht er: „Das ist mein Herr, der größer ist als alle anderen.“ Doch als auch die Sonne untergeht, spricht er: „Leute, ich habe nichts zu tun mit dem, was ihr Allāh beigesellt ... Ich gehöre nicht zu den Götzendienern.“

Schon die Formelhaftigkeit dieser Geschichte legt nahe, dass es sich um eine fiktive Erzählung handelt, welche die Sinnhaftigkeit des Glaubens an den Einen Gott auf eine allerdings recht simplistische Weise veranschaulichen soll. Das Alte Testament selbst kennt in Bezug auf Abraham keine Auseinandersetzung mit dem Polytheismus oder dem Götzendienst. Es erwähnt nur, dass Abraham seinem (Stammes-) Gott *Jahweh* östlich von Bethel einen Altar baute (Gen. 12,8).

Parallelen mit Sure 6 gibt es indes mit der apokryphen Abraham-Apokalypse,⁴³⁰ von der mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist, dass sie um das Jahr 100 n. Chr. ent-

Die Missdeutung hat sich offenbar im Lateinischen fortgesetzt, indem die Vulgata hier statt *coronata* („strahlend“) *cornuta* („gehört“) übersetzt, obwohl die LXX für diese Verwechslung kaum Gelegenheit bietet. Nach eigenen Angaben hat Hieronymus, der Übersetzer der Vulgata, nicht nur die LXX zurate gezogen, sondern auch den hebräischen Text.

429 Ebd., S. 697 f.

430 G.H. Box (Hg.): *Apocalypse of Abraham and Ascension of Isaiah. Translations of Early Documents* (Translations of Early Documents, Series I: Palestinian Jewish Texts [Pre-Rabbinic]), Society for Promoting Christian Knowledge: London 1918. 21919. Vgl. auch: <http://homepage>.

standen ist.⁴³¹ Darin spottet Abraham über die Holzgötzen, die sein Vater Terach herstellt, die nicht einmal einem kleinen Feuer standhielten, das Abraham zur Essenszubereitung anfachte, und argumentiert: Das Feuer sei verehrungswürdiger als die Götzen, aber auch dieses werde er nicht Gott nennen. Das Wasser aber sei verehrungswürdiger als das Feuer, weil es das Feuer besiegt. Aber auch dieses wolle er nicht Gott nennen. Eher würde er die Erde für verehrungswürdiger als das Wasser halten, denn es nimmt das Wasser auf. Doch auch die Erde würde er nicht Gott nennen. Verehrungswürdiger wäre da die Sonne, die die Erde austrocknen lässt und die Erde erhellt. Doch auch sie wolle er nicht Gott nennen, da auch sie durch Wolken oder durch die Nacht verdunkelt wird. Auch Mond und Sterne werde er nicht Gott nennen, denn auch sie werden zu ihrer Zeit dunkel. Und Abraham kommt dann zu dem Schluss: „Ich will vor dir den Gott suchen, der alles geschaffen hat, nicht die von uns erdachten Götter. Wer ist es oder wie beschaffen ist der, der den Himmel purpurrot gefärbt, der die Sonne vergoldet hat, der das Licht dem Mond und gleichzeitig mit ihm den Sternen gegeben hat, der die Erde inmitten vieler Wasser getrocknet hat ... Möge Gott sich selbst uns offenbaren.“⁴³²

Obwohl es als sehr wahrscheinlich gilt, dass die Abraham-Apokalypse ursprünglich in Hebräisch oder Aramäisch verfasst wurde, hat sie nur in ihrer altslawischen Gestalt überlebt.⁴³³ Vermutlich ist sie über die byzantinische Kirche (hier als griechische Erzählung) nach Slawien exportiert worden. Es ist anzunehmen, dass sie in den ersten Jahrhunderten nach ihrer Entstehung weite Verbreitung fand und im Zuge dieser Verbreitung auch unterschiedliche Formen angenommen hat. Eine dieser Erzählformen dürfte sich in Sure 6 niedergeschlagen haben – ein weiterer Hinweis darauf, dass der Koran eine Art Auffangbecken für zeitgenössische Überlieferungen war, die – wie in diesem Falle – bereits seit Jahrhunderten im Umlauf waren.

ruhr-uni-bochum.de/michael.luetge/Himmelsr2.html#_Toc256248608 (Stand Nov. 2015) für eine deutsche Übersetzung.

431 Als *terminus a quo* muss 70 n.Chr. angenommen werden, da Abraham im apokalyptischen Teil des Buches die Zerstörung des Tempels beklagt. Als *terminus ad quem* gelten die frühen Jahrzehnte des 2. Jh., als apokalyptische Literatur noch in hebräisch-aramäischer Sprache verfasst wurde. Zur Datierung der Abraham-Apokalypse vgl. auch: *The Jewish Encyclopedia. A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from Earliest Times to the Present Day*, 12 Vol, Funk & Wagnalls Co.: New York/London, 1901/1912, Vol. I, s.v. „Abraham, Apocalypse of“, S. 91.

432 Kap. 7.

433 Der slavische Text (bzw. die slavische Übersetzung) liegt in mehreren Manuskripten vor, von denen der Codex Sylvester (S) der bekannteste und wertvollste ist. Das auf Pergament geschriebene Manuskript wird ins 14. Jh. datiert und befindet sich, nach G.H. Box, in der Bibliothek der Heiligen Synode in Moskau. Vom *Codex Sylvester* liegen zwei Editionen vor: N. Tikhonravov: *Memorials of Russian Apocryphal Literature*, Pamyatniki otrechennoi russkoi literatury, Moskau 1863, Bd. I, S. 32-53; und: J. Sreznevsky: *Ancient Monuments of Russian Writing*, Drevnie Pam'yatniki russkova pis'ma i yazyka: Petrograd 1863, Bd. I, S. 247-256.

5 Jüdische Quellen

Der Koran macht nicht nur von außerbiblischen *christlichen* Quellen Gebrauch, sondern auch von außerbiblischen *jüdischen* Quellen. So heißt es in Sure 5,32, „dass wenn jemand einen Menschen tötet ..., so soll es sein, als hätte er die ganze Menschheit getötet; und wenn jemand einem Menschen das Leben erhält, so soll es sein, als hätte er der ganzen Menschheit das Leben erhalten“. Dieser Vers dürfte auf folgenden, fast gleich lautenden Text in der jüdischen *Mischnah* zurückgehen, der etwa im 2. Jh. n. Chr. aufgeschrieben wurde: „Denn jeder, der eine Seele Israels tötet, der gelte nach der Schrift wie einer, der eine ganze Welt getötet hat. Und jeder, der das Leben einer Seele Israels rettet, der gelte nach der Schrift wie einer, der eine ganze Welt gerettet hat.“⁴³⁴ In demselben Koranabschnitt befindet sich übrigens auch der Hinweis, dass Allāh dem Kain einen am Boden scharrenden Raben zeigte, damit Kain wisse, dass er den von ihm getöteten Bruder Abel beerdigen müsse (Sure 5,31). Dieser Vers dürfte auf eine alte Legende zurückgehen, die sich u.a. im slawischen Henochbuch niedergeschlagen hat, in dem es heißt, dass „Adam seinen Sohn Abel dort begrub, den sein Bruder Kain erschlug; denn er lag 3 Jahre unbegraben, bis er [Adam] einen Vogel sah, der Dohle genannt wird, wie dieser sein Junges begrub“.⁴³⁵

Ein weiteres Beispiel für einen möglichen jüdischen, aber außerbiblischen Einfluss finden wir in der Josefsgeschichte von Sure 12, wo Vers 31 davon spricht, dass die Frau des Potiphar bei einem Bankett einigen Frauen aus ihrer Stadt Messer in die Hand gibt, mit denen sie sich schneiden, weil sie von der Schönheit Josefs abgelenkt werden. Da hier nicht gesagt wird, aus welchem Grund Potiphars Frau den andern Frauen die Messer in die Hand gibt, erscheint die Geschichte an dieser Stelle etwas bizarr. Aus der jüdischen *Midrasch Tanḥuma* erfahren wir indes, dass Potiphars Frau den Damen Messer zum Durchschneiden von Zitrusfrüchten gibt.⁴³⁶ Der genaue Zeitpunkt der Entstehung dieser Quelle steht nicht genau fest, aber man wird ohnehin annehmen müssen, dass der Koran diese Geschichte wie in vielen anderen Fällen nur vom Hörensagen kennt und hier verkürzt wiedergibt.

Nicht nur Erzählungen können auf jüdische Quellen zurückgeführt werden, sondern auch wichtige muslimische Formeln. So kann das islamische Glaubensbekenntnis (*lā ilāha*

434 *Mischnah*, Teil IV (Zeraim), Sanhedrin Abschnitt 4. Vers 5. Deutsche Ausgaben: *Die Mischna*, ins Deutsche übertragen, mit einer Einleitung und Anmerkungen von Dietrich Correns, Marix Verlag: Wiesbaden 2005; sowie: David Hoffmann u. a.: *Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna*. Hebräischer Text mit Punktation, deutscher Übersetzung und Erklärung. Berlin 1887ff., Neuausgabe: Basel 31968.

435 Slavischer Henoch 71,36; zitiert nach: Christfried Böttrich: „*Die Vögel des Himmels haben ihn begraben*“ – Überlieferungen zu Abels Bestattung und zur Ätiologie des Grabes, Vandenhoeck & Rupprecht: Göttingen 1995, S. 9.

436 *Midrash Tanḥuma-Yelammedenu*, An English Translation of Genesis and Exodus from a printed version of Tanḥuma-Yelammedenu with an introduction, notes and indexes by Samuel A. Berman, KTAV Publishing House: Hoboken NJ 1996, S. 235; für den hebräischen Originaltext der Midrasch Tanḥuma, siehe: <http://www.tsel.org/torah/tanhuma/index.html> (Stand Februar 2015).

illā 'llāh(u): „Es gibt keinen Gott außer Allah“) auf 2Sam 22,32 zurückgeführt werden, wo es heißt: *kī mī 'el mibbal'ādē Yahwe* bzw. „Denn wer ist Gott außer Jahweh?“⁴³⁷. In der aramäischen Übersetzung (Targum) lautet der Text: *layiṭ (lēṭ) 'allāhā 'allā Ywy* (=Abkürzung für das Tetragramm). Eveline van Staaldoune-Sulman übersetzt diesen Text mit: „There is no God but the LORD [JHWH], for there is no one beside Thee.“⁴³⁸ Zu deutsch könnte man lesen: „Es gibt keinen Gott außer Allah [wenn Allah für JHWH zu stehen kommt], denn es gibt keinen [Gott] außer (neben) dir.“

Auch die Basmala-Formel (*bismi 'llāhi 'r-raḥmāni 'r-raḥīm* bzw.: „Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes“), die ja fast allen Suren vorangestellt ist, könnte auf eine jüdische Formel zurückzuführen sein, denn die Wendung „Im Namen des Herrn“ ist eine häufige im Alten Testament auftretende Formulierung.

6 Zwischenergebnis

Die Lehre, die wir aus der Betrachtung der oben nur cursorisch besprochenen Legenden im Koran ziehen können, ist vor allem die Erkenntnis, dass es im Koran unübersehbare Bezüge zu syrisch-aramäischen Texten christlichen Inhalts gibt, die als zusätzliche Quellen für den Koran in Betracht kommen (neben dem Alten Testament, dem Neuen Testament und den pseudepigraphen christlichen Schriften als den wichtigsten Bezugsquellen). Diese überlieferungsgeschichtlichen Bezüge komplementieren somit die sprachlich-literarische Abhängigkeit des Korans von jüdischen, jüdisch-christlichen, christlich-aramäischen, doketischen und äthiopischen Quellen. Zwar wären wir vermutlich fehlgeleitet, hinter dem Koran ein Art syrisch-aramäischen „Ur-Koran“ zu vermuten (wie Lüling es zumindest für einige Koran-Passagen postulierte), aber die inhaltliche – und zuweilen auch sprachlich-literarische – Abhängigkeit des Korans von anderen Quellen ist doch in dem Sinne anzuerkennen, dass viele dieser Quellen bereits im oralen Überlieferungsprozess arabisiert wurden, um sich dann in dieser arabisierten Form auch im Koran wiederzufinden. Es gibt also, wie wir sahen, arabisierte Wörter aus anderen Sprachen im Koran, gewiss auch zahlreiche Fälle, in denen missverstandene oder fehlgedeutete Wörter zu Unverständlichkeit, Verwechslung oder zu völligen Neuinterpretationen gegenüber ihrer ursprünglichen (syrisch-christlichen oder arabisch-islamischen) Intention führten (wie Christoph Luxenberg aufzeigte), aber im Großen und Ganzen dürfte die Verarbeitung außerkoranischer Quellen doch eher in einer Weise erfolgt sein, bei der nicht-arabisches Gedankengut durch mündliche Übersetzung und Überlieferung sprachlich und inhaltlich arabisiert und islamisiert wurde, um durch diesen Prozess etwas Eigenes, Neues entstehen zu lassen. Die arabisierte Siebenschläferlegende und die islamisierte Alexanderlegende zeigen auch unzweideutig, dass die *Abwesenheit* von Lehnwörtern und Syriazismen nicht notwendigerweise als Beweis

437 Gleichlautend Psalm 18,32.

438 Eveline van Staaldoune-Sulman (Hg.): *The Targum of Samuel* (Studies in Aramaic Interpretation of Scripture, Vol. 1), Brill: Leiden/Boston/Köln 2002, S. 657 f.

für die *Unabhängigkeit* von außerkoranischen Quellen missdeutet werden darf. Vielmehr müssen wir, auch im Hinblick auf die – durch den langen persisch-byzantinischen Krieg (603–630) verursachten – Völkerbewegungen des Orients im 7. Jh., wohl davon ausgehen, dass es zu jener Zeit einen intensiven – vorwiegend mündlichen – kulturell-religiösen und folkloristischen Austausch zwischen den ethnischen Völkern Arabiens, Mesopotamiens und Syrien-Palästinas gab, der unter den Arabern zu einem mehr oder weniger fließenden Fundus an arabisierten und islamisierten Überlieferungen mündete, die schließlich – nach einer immer größeren Verbreitung der arabischen Schrift um die Mitte des 7. Jh.s – zu deren Verschriftlichung im Koran führten.

g Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen

Eine redaktionsgeschichtliche Betrachtung des Korans kommt für den orthodoxen Islam deshalb nicht in Betracht, weil davon ausgegangen wird, dass der Koran in der jetzt vorliegenden Form samt und sonders von Muhammad beziehungsweise von Gott selbst stamme, der Muhammad diesen Text wortwörtlich übermittelt („herabgesandt“) habe. Auch wenn der Koran beim Tode Muhammads noch nicht schriftlich vorlag, geht die islamische Tradition und Volksfrömmigkeit davon aus, dass sich der Text genau so, wie er Muhammad offenbart wurde, zunächst mündlich überliefert und dann schriftlich fixiert wurde. Da bleibt kein gedanklicher Spielraum für redaktionelle Bearbeitungen.

Auch die Bibelwissenschaft ging lange Zeit davon aus, dass die Bücher des Alten und Neuen Testaments wortwörtlich inspiriert worden waren. Als Autoren der biblischen Bücher wurden genau jene Propheten und Apostel angenommen, die als Verfasser überliefert wurden. Es waren erst literarkritische, überlieferungs- und redaktionsgeschichtliche Betrachtungen der Bibel, die diese Autorenschaften zumindest teilweise in Frage stellten. Dass Mose nicht über seinen eigenen Tod berichten konnte, war vielen schon sehr früh klar. (Erst Johann Gottfried Eichhorn [1752–1827] erkannte, dass Mose nicht der Autor bzw. Kompilierer des Pentateuchs sein konnte.⁴³⁹) Dass es neben einem ersten noch einen zweiten Jesaja (einen Deuterojesaja) gegeben haben soll, leuchtet heute noch nicht allen Christen ein. Dass nicht alle paulinischen Briefe von Paulus stammen, davon sind zwar kritische Theologen überzeugt, nicht jedoch „bibelgläubige“ Christen. Die neuere Bibelwissenschaft hat hier jedoch einiges ins Wanken gebracht. Und das hat viel mit redaktionsgeschichtlichen Analysen der heiligen Texte zu tun. Dabei werden Texte daraufhin untersucht, ob die

439 In seiner Einleitung in das Alte Testament hatte Eichhorn, auch wenn er bereits die *Urkundenhypothese* (Quellentheorie) akzeptierte, noch Mose als den Autor des Pentateuch bzw. als den Kompilierer identifiziert, der frühere Quellen zusammenfasste; in einer späteren Stellungnahme distanzierte er sich aber davon: „Der Name des Zusammenstellers kann uns gleichgültig sein.“ Vgl. Hans-Joachim Kraus: *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins: Neukirchen 1956, S. 142.

theologischen Aussagen eines Verfassers in sich stimmig und kohärent sind oder vielleicht von einem späteren Redaktor ergänzt, erläutert oder sogar korrigiert wurden.

Der emeritierte Professor für Altes Testament Karl-Friedrich Pohlmann (*1941) war mit diesen redaktionsgeschichtlichen Analysen gut vertraut, als er sich daran machte, mit seinem historisch-kritischen Blick auch den Koran zu beleuchten. Seine literarkritischen und redaktionskritischen Analysen führten ihn, was die Bibel betrifft, zu folgender Schlussfolgerung: „Für die meisten atl. Prophetenbücher konnte die Forschung inzwischen nachweisen, dass der Abfassung ihrer Endversion mehrere aufeinander folgende buchübergreifende redaktionelle Bearbeitungen vorausgingen, die Endfassung also gleichsam auf älteren ‚Auflagen‘ fußte.“⁴⁴⁰ So seien beispielsweise beim Ezechiel-Buch „deutlich mehrere aufeinander folgende Redaktionsstufen erkennbar“.⁴⁴¹

Die Koranwissenschaft hat bisher von solchen redaktionsgeschichtlichen Überlegungen Abstand genommen. Theologische und sprachliche Spannungen, die innerhalb des Korans festgestellt wurden, sind bisher stets Muhammad, dem einzigen in Frage kommenden Autor, zugeschrieben worden. Das gilt auch für Angelika Neuwirth, eine der bekanntesten deutschen KoranwissenschaftlerInnen. Sie spricht zwar durchaus von „Zusätzen“, die sie glaubt „an ihrer stilistischen Differenz zum Basistext, an ihrer stets größeren Verslänge, an auffälligen phraseologischen Wendungen und an ihrer exegetischen Funktion“ erkennen zu können,⁴⁴² doch ist sie überzeugt, dass solche stilistischen Differenzen nicht mit fremder Autorenschaft zu erklären sind, sondern allesamt von Muhammad zu verantworten seien. Zwar gebe es eine Art „Fortschreibung“⁴⁴³, doch seien solche Fortschreibungen die Folge sukzessiver Kommunikationsprozesse zwischen dem Verkünder Muhammad und seiner „Gemeinde“. Abgesehen davon, dass mit dieser Theorie auch schon das traditionelle Bild eines monolithischen Offenbarungstextes untergraben wird, hält Neuwirth aber weiterhin an der Theorie fest, „dass beim Tode des Verkündigers die zu dieser Zeit noch erhaltenen Offenbarungen schriftlich fixiert waren, und zwar in Form von Niederschriften, die mit seinem Wissen von einzelnen Gefährten angelegt worden sein dürften, wenn diese auch noch nicht in allen Teilen einer Endredaktion in einem Kodex durch ihn selbst unterzogen worden waren“.⁴⁴⁴ Die Möglichkeit, dass die zu beobachtenden Einschübe und Zusätze nicht mehr von Muhammad selbst stammen könnten, zieht Neuwirth nicht in Betracht. Genau diese Möglichkeit will Pohlmann zumindest nicht von vornherein ausschließen und

440 Karl-Friedrich Pohlmann: *Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibeldwissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2012, S. 48.

441 Ebd.

442 Angelika Neuwirth: „Zur Archäologie einer Heiligen Schrift. Überlegungen zum Koran vor seiner Kompilation“, in: Christoph Burgmer (Hg.): *Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe*, Schöner: Tübingen 2004/22007, S. 139.

443 So Neuwriths Schüler Nicolai Sinai. Vgl. N. Sinai: *Fortschreibung und Auslegung. Studien zur frühen Koraninterpretation*. Diskurse der Arabistik 16, Harrassowitz: Wiesbaden 2009.

444 Angelika Neuwirth: *Der Koran als Text*, a. a. O., S. 243.

macht sich daran, anhand einiger beispielhafter Texte zu untersuchen, ob es – nach alttestamentlicher Art – auch im Koran unterschiedliche redaktionelle Ebenen geben könnte.⁴⁴⁵

So untersucht er das Phänomen, dass im Koran die Gottesrede mal in der Wir-Form, mal in der Ich-Form, mal in der Er-Form eingeführt wird, ein Phänomen, das „bislang nur unzureichend analysiert worden“ sei.⁴⁴⁶ Er stellt fest, dass das Auftreten der unterschiedlichen Gottesreden sehr unsystematisch erscheint. Zwar sei in zahlreichen Fällen der Wechsel von der Wir-Rede zur Ich-Rede nicht unbedingt als sekundärer Eingriff, sondern als „theologisch geboten“ zu verstehen – etwa dann, wenn eine Wir-Rede („dient uns“ oder „fürchtet uns“) dem Missverständnis einer trinitarischen Gottheit Vorschub leisten würde. Doch glaubt Pohlmann in anderen Fällen in dem Wechsel zur Ich-Rede das Bemühen des Schreibers zu erkennen, Gott selbst (und nicht nur Gabriel oder die Engel) als den Urheber des Geoffenbarten in den Blick zu rücken.⁴⁴⁷ Diesen Redaktoren lag zum einen daran, „die von ihnen vorgenommenen Einschubtexte eindeutig als Gottesrede zu kennzeichnen“,⁴⁴⁸ aber darüber hinaus auch daran, „dass Einschübe oder auch Zusätze von Ich-Rede die jeweiligen Kontextaussagen deutlicher als Gottesrede etikettieren sollten“.⁴⁴⁹ Pohlmann kommt zu der Ansicht, dass für die unterschiedliche Handhabung der Gottesrede „kaum ein und derselbe Personenkreis verantwortlich zeichnen“ könne⁴⁵⁰ und man damit rechnen müsse, dass dafür Kreise zuständig waren, „die sich nach dem Tod des Offenbarungsempfängers um die Konzipierung einer endgültigen Textversion des koranischen Textguts bemühten, also an Redaktionsprozessen beteiligt waren, wie sie ja auch von der islamischen Überlieferung für die Zeit vor der endgültigen Kodifizierung veranschlagt werden. Gegen diese These gibt es nur ein Argument: Das Dogma von der alleinigen Autorschaft Mohammeds.“⁴⁵¹

Dann untersucht Pohlmann Paralleltex te, in denen von Iblis oder Satan die Rede ist; interessant sind für ihn Passagen, in denen den Engeln befohlen wird, vor dem neu erschaffenen Adam niederzufallen, etwa dieser Vers: „Da warfen sie sich nieder, außer Iblīs. Er weigerte sich.“ (Sure 2,34) Es fällt auf, dass es in diesen Parallelstellen zahlreiche identische Redewendungen gibt, aber ebenso auch abweichende. Ohne die Analysen hier im Einzelnen nachzuzeichnen, sei nur gesagt, dass es bei diesen Einschüben und Korrekturen im Wesentlichen wohl darum geht klarzustellen, woher die Satane kommen, welchem Bereich sie angehören, inwieweit sie Gott gehorchen oder nicht und in welchem Verhältnis sie zur

445 Die Darstellung dieses redaktionsgeschichtlichen Unterkapitels habe ich erst nach Fertigstellung meines Koran-Kapitels samt meiner Schlussfolgerungen eingefügt, weil Pohlmanns aufschlussreiches Buch erst danach veröffentlicht wurde. Durch seine gründliche Analyse bestätigt er in vieler Hinsicht meine eigenen Erkenntnisse und Schlussfolgerungen.

446 Pohlmann: Die Entstehung des Korans, a. a. O., S. 63.

447 Ebd., S. 72.

448 Ebd., S. 188.

449 Ebd.

450 Ebd., S. 78.

451 Ebd., S. 79.

Welt und den Menschen stehen. Pohlmann schlussfolgert: „In allen Fällen gibt es deutliche Anhaltspunkte dafür, dass diese Textfolgen erst sekundär mit den jetzigen Kontexten in Verbindung gebracht bzw. verklammert worden sind. Sie sind demzufolge wie auch wegen ihrer spezifischen Thematik als Nachträge bzw. Einschubtexte einzustufen.“⁴⁵² Nach Pohlmann sind im Koran Texteinschübe zu verzeichnen, deren Autoren vorgegebenes, „in lockerer Erzählungsweise“ konzipiertes koranisches Textgut kritisch „auf theologische Stringenz überprüft haben und festgestellte Defizite zu beheben suchten.“⁴⁵³ Nach Pohlmann belegen die Textvergleiche, „dass die Primärversion 38,71-85 für den Verfasser von 7,11-24 als Ausgangstext diente, dass wiederum 7,11-24 den Ausgangstext für den Verfasser von 20,116-123 bildete und diese Version zusammen mit 7,11-24 wiederum die Ausgangstexte für den Verfasser von 2,30-38 darstellten.“

„Dieses Beziehungsgeflecht der Versionen untereinander erklärt die engen wörtlichen und thematischen Berührungen.“⁴⁵⁴ Pohlmann ist sogar der Meinung, dass der Redaktor bestimmte Textfolgen (Sure 7 und Sure 20) „direkt als literarisch fixierte Texte vor Augen“ gehabt haben müsse, die er selbst nicht zu korrigieren wagte, bevor er dann seine eigene Version (Sure 2) konzipierte. „2,30-38 erweist sich mithin eindeutig als ein insgesamt redaktionell erstellter Text ...“⁴⁵⁵ Pohlmann sucht zudem aufzuzeigen, dass die späteren Redaktoren nicht nur korrigierend eingriffen, sondern den Text auch inhaltlich anreicherten, weil sie bei ihrer literarischen Überarbeitungstätigkeit mit bestimmten Erzählstoffen aus „frühjüdischem und christlichem Schrifttum“ vertraut waren.⁴⁵⁶ Und er glaubt, „dass Personen aus dem eigentlich engeren arabischen Milieu in Mekka und Medina zu dieser Qualität von ‚Fortschreibung‘ am koranischen Textgut nicht befähigt waren.“⁴⁵⁷ Es ist aus Pohlmanns Sicht zu schlussfolgern, „dass jedenfalls die Iblis/Satan-Texte aus dem traditionellen Erklärungsmodell der Herleitung des gesamten Textguts aus der Hand des Offenbarungsmittlers Mohammed herausfallen.“⁴⁵⁸ Hier seien eindeutig „literarisch versierte, theologisch reflektierende, schriftgelehrte Kenner und Vermittler spezieller biblischer und außerbiblischer Stoffe und Themen“ am Werk gewesen,⁴⁵⁹ die versucht hätten, die von ihnen empfundenen Defizite bereits vorhandener Korantexte zu korrigieren.

Pohlmann wendet sich dann koranischen Erzählungen zu, die sich mit der Errettung der Kinder Israels vor Pharao befassen. Dabei stellt der Alttestamentler grundsätzlich die von Nöldeke und Neuwirth postulierte Chronologie der Textfolge in Frage, die ja auf der orthodoxen Islam-Tradition bzw. *tafsīr*-Literatur fußt. „Lässt man sich auf diese Vorgaben

452 Ebd., S. 90.

453 Ebd., S. 102.

454 Ebd., S. 189 f.

455 Ebd., S. 103.

456 Ebd., S. 130.

457 Ebd., S. 141 f.

458 Ebd., S. 140.

459 Ebd., S. 143.

ein, kann man die Textpassagen wohl nur wie Neuwirth sortieren.⁴⁶⁰ Weil Pohlmann die traditionelle Sichtweise jedoch nicht als *a priori* vorgegeben ansieht, kann er sich auf literaturkritische Vergleiche bzw. redaktionskritische Betrachtungen stützen. Beispielhaft will ich hier nur den Vergleich zwischen Sure 2,40 und 2,47 zitieren:

- *Kinder Israel, gedenkt meiner Gnade, die ich euch erwiesen habe! Haltet ihr den Bund mit mir, so halte ich den Bund mit euch. Und vor mir allein sollt ihr Ehrfurcht haben (Sure 2,40)*
- *Kinder Israel, gedenkt meiner Gnade, die ich euch erwiesen habe, und dass ich euch vor den Weltenbewohnern bevorzugt habe. (Sure 2,47)*

Die Frage stellt sich, wie die Übereinstimmungen und die Abweichungen der beiden Texte zu werten sind und welcher der beiden Texte sich als die ältere der beiden Versionen erweist. Aufgrund seiner Analyse schlussfolgert Pohlmann, dass 2,41-46 wahrscheinlich einen Einschub darstellt, der mit der – ihm vom Alten Testament her vertrauten – literarischen Technik der *Vorwegnahme* und *Wiederaufnahme* eingeführt bzw. beendet wird. Pohlmann erläutert diese Technik wie folgt: „Eine Aussage, hinter der ein Zusatz eingeschaltet wurde, so dass die vorgegebene Textfolge unterbrochen ist, wird nach Abschluss des Zusatzes wiederholt bzw. wieder aufgenommen, so dass hier die frühere Textfolge wieder anschließen kann.“⁴⁶¹ Für den Redaktor war offenbar erklärungsbedürftig, dass Gott nach 2,47 das Volk Israel „vor den Weltenbewohnern bevorzugt“ habe. Das mag für einen Juden und sogar noch für einen Judenchristen eine theologische Selbstverständlichkeit gewesen sein, weshalb diese Bevorzugung bei 2,47 ff. auch uneingeschränkt und unkommentiert stehen geblieben war. Einem späteren, nicht-jüdischen Hörer (nicht-jüdisch im ethnischen wie religiösen Sinn) hingegen musste diese uneingeschränkte Bevorzugung anstößig erscheinen, wenn dieser Hörer nicht mehr an die Auserwähltheit des jüdischen Volkes glaubte und sich von dieser Bevorzugung gerade zu distanzieren suchte, was vor allem dann der Fall gewesen sein musste, wenn es sich um arabische (und vielleicht christliche?) Hörer handelte. Die Bevorzugung der Kinder Israels vor den Weltenbewohnern musste nunmehr als nicht mehr gültig zurechtgerückt werden. „Die Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen 2,40 und 2,47 hängen damit zusammen, dass der Verfasser von 2,40 die literarische Technik der Wiederaufnahme bzw. der Vorwegnahme (2,40) und Wiederanknüpfung (2,47) einsetzte, um so den von ihm konzipierten Abschnitt 2,41-46 vor der vorgegebenen älteren Textfolge 2,47ff verklammern zu können.“⁴⁶² Aufgrund seiner Analysen schlussfolgert Pohlmann – und zwar dezidiert gegen Neuwirth – „dass der literarisch konzipierte israel/judenkritische Argumentationsgang 2,40-46.47-65-92f keineswegs Resultat und Wiedergabe eines

460 Ebd., S. 148.

461 Ebd., S. 46.

462 Ebd., S. 157.

Kommunikationsprozesses oder eines Diskurses zwischen dem Verkündiger und seiner Gemeinde darstellt⁴⁶³ – wie Neuwirth glauben machen wollte⁴⁶⁴ – sondern

dass hier Leute am Werk waren, die zum einen bestens mit dem ihnen verschriftlicht zugänglichen koranischen Textgut vertraut waren, die zum anderen auf Spezialwissen im Bereich biblischer und rabbinischer Texte zurückgreifen konnten und die zum dritten literarische Techniken schriftgelehrter Textbearbeitung beherrschten ... und dass die hierfür verantwortlichen Bearbeiter in einem bereits weit fortgeschrittenen Stadium der Korangenese tätig waren.⁴⁶⁵

Wollte man für diese umdeutenden Einschübe und Korrekturen den Propheten selbst als Auftraggeber oder gar literarisch Verantwortlichen veranschlagen, so müsste dies, nach Pohlmann, „zu einem völlig neuen Mohammed-Bild führen“.⁴⁶⁶

Sollte Pohlmann aber recht haben, wenn er ein bereits vorhandenes Schrift-Korpus postuliert, auf den sich spätere Schreiber bezogen, deren Texte später ebenfalls noch in den Koran-Korpus aufgenommen wurden, so wird dies möglicherweise durch Johannes von Damaskus bestätigt, der in seiner Schrift *Häresien* nicht nur von einem „Buch“ spricht, das einem falschen Propheten der Ismaeliten namens Μαμεδ „vom Himmel herabgesandt worden sei“, sondern auch von weiteren Büchern dieses Μαμεδ wie das „Buch der Frauen“ (*an-Nisāʾ*, Sure 4), das „Buch vom Tisch“ (*al-Māʾida*, Sure 5), das „Buch der Kuh“ (*al-Baqara*, Sure 2) sowie das „Buch des Kamels“. Während sich die ersten dieser drei Bücher im heutigen Koran befinden, fehlt das „Buch des Kamels“ ganz. Man könnte also schlussfolgern, dass es zunächst einen Kern-Korpus gab, dem später noch weitere „Bücher“ hinzugefügt wurden, die dann den heutigen Koran ausmachen. Andere Traditionen hingegen wurde nicht mehr aufgenommen, weil der koranische Kanon offenbar zu einem Abschluss gekommen war.

Kritisch gegen Pohlmann sei noch angemerkt, dass ihm der Wechsel vom jüdenfreundlichen Erwählungsgedanken (die „Bevorzugung Israels vor den Weltenbewohnern“!) hin zu einem jüdenkritischen Verworfenheitsgedanken (die Bevorzugung gilt nicht mehr!) rätselhaft erscheint. „Schwer zu klären ist die Frage, aus welchem konkreten Anlass diese redaktionelle Neuausrichtung vorgenommen wurde.“⁴⁶⁷ Seine Spekulationen dazu⁴⁶⁸ sind m. E. nicht überzeugend. Wenn man jedoch – wie später zu zeigen sein wird – davon ausgeht, dass es sich bei der koranischen Gemeinde möglicherweise um eine in der Tradition des Judenchristentums stehende Gemeinschaft handelte, so kann man den theologischen Standortwechsel durchaus damit erklären, dass dieser Gemeinde anfänglich auch ethnische Juden angehörten, die den Erwählungsgedanken für sich reklamierten, während

463 Ebd., S. 167.

464 Neuwirth: „Zur Archäologie einer Heiligen Schrift“, a. a. O., S. 145.

465 Pohlmann: *Die Entstehung des Korans*, a. a. O., S. 167.

466 Ebd.

467 Ebd., S. 167.

468 Ebd., S. 167 f.

zu einem späteren Zeitpunkt dieser Gemeinschaft keine ethnischen Juden mehr, sondern nur noch Syrer, Perser und Araber angehörten, die sich lieber von dem Gedanken einer Bevorzugung des jüdischen Volkes verabschiedeten und die alten Traditionen, die diesen Gedanken noch enthielten, für revisionsbedürftig hielten.

Karl-Friedrich Pohlmann hat noch die Rolle Jesu, insbesondere seine im Koran verankerte Geisteszeugung und deren Umdeutung, analysiert. Ich werde darauf erst in einem späteren Kapitel eingehen. Insgesamt ist Pohlmann jedenfalls dafür zu danken, dass er – wohl als erster – redaktionsgeschichtliche Untersuchungen am Koran angestellt hat.

h Offenbarungsanlässe: Der Koran als *locus probationis*

Wir beschäftigen uns hier mit dem Koran, um seinen Stellenwert als Quellenbeleg für islamische Historiographie zu ergründen, also als „Ort der Beweisführung“, als *locus probationis*. Es geht vor allem um die Frage, inwieweit der Koran Belege oder doch wenigstens Anhaltspunkte für die Biographie und Autorenschaft Muhammads liefern kann. Es geht auch um die koranischen Texte als Offenbarungsanlässe (*asbāb an-nuzūl*), die uns Hinweise geben auf Ereignisse im Leben des Propheten vermitteln sollen.

Die so genannten „Offenbarungsanlässe“ sind im Rahmen der Koranauslegung (*tafsīr*) zu verstehen und stellen nur eine von verschiedenen *tafsīr*-Arten dar. Wim Raven, Universität Marburg, listet folgende *tafsīr*-Arten auf:⁴⁶⁹ (1) *Lexikalische Erklärung* für ein schwieriges oder unbekanntes Wort, entweder mit Hilfe eines Synonyms, einer Umschreibung oder eines anderen Koranverses; (2) *Paraphrase* für einen schwer verständlichen Text, den man mit anderen Worten neu und eindeutiger wiedergibt; (3) *Benennen des Unbenannten*: Wo der Korantext ein Rätsel aufgibt, bietet der Ausleger eine konkrete Informationen an, etwa durch Rückgriffe auf ein Ḥadīṭ; (4) *Spezifizieren des Vagen*, wobei bloße Andeutungen konkretisiert werden (etwa wenn Sure 8,41 mit der Schlacht von Badr identifiziert wird); (5) *Erweiterung*, etwa wenn ein Wort oder ein Koranvers durch eine Erzählung „umspielt“ oder „aufgeblasen“ wird.

In diese Reihe von *tafsīr*-Techniken reiht sich (6) der Offenbarungsanlass (*sabab an-nuzūl*) ein, bei der ein Vers in eine Erzählung über ein Ereignis im Leben Muhammads eingebettet wird, so dass der Koranvers sich als Lösung für ein Problem (juristischer oder ritueller Art) anbietet, was mit dem Hinweis, dass Gott zu diesem Anlass eben diesen Vers offenbarte, abgeschlossen wird. Nach Wim Raven hat eine vollständige *sabab an-nuzūl*-Erzählung folgende formalen Teile:

- Ein Hinweis auf ein Ereignis oder eine Sachlage,
- oft kombiniert mit Erwähnung von Personen- und/oder Ortsnamen und eine Zeitangabe,

469 Wim Raven: „Tafsīr, Koranexegese, Koranauslegung“, unveröffentlichtes Manuskript (mir persönlich vom Autor überlassen).

- einige koranische oder stark an den Koran erinnernde Wörter, die den zu offenbarenden Vers vorwegnehmen,
- eine Formel wie „Darauf offenbarte Gott ...“,
- und schließlich der offenbarte Vers selbst.⁴⁷⁰

Raven weist darauf hin, dass viele der zur Illustrierung von Koranversen herangezogenen Erzählungen (*qiṣṣa*, pl. *qiṣaṣ*) anfänglich von den traditionellen Erzählern (*qāṣṣ*, pl. *quṣṣāṣ*) überliefert worden seien, die nach 700 jedoch wegen ihres schlechten Rufes aus den Moscheen verbannt wurden, so dass die muslimischen Gelehrten (*‘ulamā*) ihren Platz einnahmen.

Offenbarungsanlässe hatten nach Raven den Zweck, einen Koranvers zu erklären und ihn nach Möglichkeit auch zu datieren und zu historisieren.⁴⁷¹ Dabei spielten aber nicht nur *erzählerische*, sondern oft auch *juristische* Motive eine Rolle, so dass die Koranverse zum „Ort der Beweisführung“ (*locus probationis*) für eine religionspraktische Argumentation wurden. Einige moderne Islamforscher bedienen sich für die erzählerischen bzw. juristischen Motive eines jüdischen Vokabulars, spielen sie doch im Judentum bei der Auslegung des *Tanach* eine große Rolle: Es wird von *haggadischen* (erzählerischen) und *halachischen* (religionspraktischen) Auslegungen gesprochen.

Die islamische Tradition hat den Koran schon immer als *locus probationis* verstanden und verwendet. Man findet Offenbarungsanlässe nicht nur in den *tafsīr*-Werken der großen Koranausleger,⁴⁷² sondern auch in eigenen, auf dieses Genre der Auslegung spezialisierten Werken, etwa das *Kitāb* von Ali ibn Ahmad al-Wahidi⁴⁷³ (†468/1075). Eine weitere Quelle für Offenbarungsanlässe ist die *Sīra* Ibn Ishāqs/Ibn Hišāms, die sich an zahlreichen Stellen auf den Koran als maßgebliche Quelle für historische Ereignisse beruft.

John Wansbrough hat den Zusammenhang zwischen *Sīra* und Koran eingehend untersucht. Er sieht dreierlei Bezüge: (1) In vielen Fällen liefern Korantexte die Struktur für narrative Schilderungen in der *Sīra*. (2) Zum andern bietet diese historische *narratio* den Anlass für zahlreiche Anspielungen auf den Koran. (3) Bei einer dritten Art von Texten stehen Historie und Offenbarung in gegenseitiger Abhängigkeit voneinander. Wansbrough belegt diese Bezüge mit den Ausdrücken *exegetisch*, *parabolisch* und *dynamisch*.⁴⁷⁴ Wansbrough sieht sowohl *haggadische* (erzählerische) als auch *halachische* (religionspraktische)

470 Ebd.

471 Ebd.

472 Vgl. zur Koranauslegung: Ignaz Goldziher: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Brill: Leiden 1920; sowie: Herbert Berg: *The Development of Exegesis in Early Islam. The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, Routledge Curzon Press: London/ New York 2000.

473 *Alī ibn Ahmad al-Wāhidī: Asbāb al-Nuzūl*, hg. und eingeführt von Yousef Meri, übersetzt von Mokrane Guezzu, Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought: Amman/Jordan 2008.

474 John Wansbrough: *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Prometheus Books: Amherst/New York 1986/2006, S. 2 f.

Motive für die Offenbarungsanlässe, wobei er glaubt, dass die *halachischen* überwiegen. Offenbarungsanlässe seien „characteristic of halakhic exegesis“. Es gehe weniger um eine erzählerische Auslegung („haggadic exegesis“) als vielmehr darum, „to establish an chronology of revelation“.⁴⁷⁵ Gleichwohl soll der *sabab al-nuzūl* (oder: *tanzīl*) natürlich den Zweck erfüllen, „to provide the narrative framework for an extended interpretation, either of a whole *sūra* ... or of fragments of many *sūras* ... In that sense of course it could be argued that the entire *narration* functions as *tanzīl*.“⁴⁷⁶ Hier sind einige Beispiele, die Wansbrough als Offenbarungsanlässe in der *Sīra* anführt:

In der *Sīra* heißt es beispielsweise von dem Lästere Umayya ibn Ḥalaf (Abū Ṣafwān), dass er den Gesandten jedesmal, wenn er ihn sah, beleidigte und verleumdete.⁴⁷⁷ Daraufhin sandte Gott die 104. Sure zum Propheten herab: „Wehe jedem Lästere, Verleumder ...“ Dann wiederum heißt es an einer anderen Stelle der *Sīra*,⁴⁷⁸ dass derselbe Umayya ibn Ḥalaf, zusammen mit anderen ähnlich Gesinnten, den Gesandten beleidigte und verhöhlte. Also sandte Gott Sure 6,10 herab: „Schon die Gesandten vor dir wurden verspottet, doch das, worüber sie spotteten, holte sie selbst ein.“

Die erste Geschichte enthält ein deutliches Fiktivitätsmerkmal, da der *Anlass* des Herab-sendens von Sure 104 eigentlich eine Reihe von Anlässen darstellt, nämlich „jedesmal, wenn er ihn sah“. Es gab kein singuläres Ereignis. Überdies zeigt die Nebeneinander-stellung der beiden Begebenheiten, dass die Geschichte vom Lästere Umayya ibn Ḥalaf auf jeden Fall ein passender Grund war, mehr als eine Koranstelle mit dieser Geschichte ätiologisch zu verbinden. Es ist unklar, ob die Koranverse den Nährboden lieferten, auf dem die beiden Geschichten entstehen konnten, oder ob Umayya ibn Ḥalaf vielleicht doch ein historischer Lästere war, der späteren Geschichtenerzählern die Gelegenheit bot, ihm die Offenbarung passender Koranverse zu unterschieben.

Etwas anders dürfte es sich mit der nächsten Geschichte verhalten. Da ist von Abū Lahab – sein eigentlicher Name ist ‘Abd al-‘Uzzā ibn ‘Abd al-Muṭṭalib – und dessen Frau Umm Ḡamīl bint Harb ibn Umayya die Rede. Die Tradition will wissen, dass Abū Lahab Muhammads Onkel war. Es heißt in der *Sīra*, der Koran wurde herabgesandt, um die Verderbtheit der Quraiš zu beschreiben, wobei „einige mit Namen erwähnt wurden, andere nur allgemein“ (also ohne Namensnennung).⁴⁷⁹ Abū Lahab gehört zu den namentlich Erwähnten. Es wird erzählt, dass sein boshafte Weib am liebsten den Mund des Propheten mit einem Stein zerschlagen hätte. Wegen dieses bösen Paares sandte Allāh Sure 111 herab:

*Abū Lahabs Hände werden vergehen,
Sein Reichtum und Wohlstand verwehen*

475 Ebd., S. 141.

476 Ebd.

477 Ibn Hišām: *Sīrat Rasūl Allāh*, hg. von A. Guillaume, London 1955 („The Life of Muhammad“), S. 162.

478 Ebd., S. 181.

479 Ebd., S. 161.

*Und in lodernden Flammen aufgehen
Wie Holzscheite wird sein Weib zergehen
Samt ihrem Palmschmuck untergehen.*

Könnte es sein, dass diese Sure, deren Reim hier nachempfunden wurde und in der nur Abū Lahab, nicht aber seine Frau namentlich erwähnt wird, den „Stoff“ für diese Lahab-Geschichte lieferte? Der Koran als Lieferant für eine Geschichte, die Teil der Geschichte (Historie) wurde?

Dann erzählt Ibn Ishāq von Abū Ġahl, der den Gesandten trifft und ihm sagt: „Bei Gott, Muhammad, du wirst aufhören, unsere Götter zu schmähen, andernfalls werden wir deinen Gott auch verschmähen.“⁴⁸⁰ Daraufhin offenbart Gott Sure 6,108: „Schmähe nicht die, die sie statt Allāh anrufen, sonst würden sie vor Wut Allāh verschmähen ...“ Der Kontext dieser Passage verrät, dass sich dieser Vers gegen jene (trinitarischen Christen) richtet, die vorgeben, Gott habe einen Sohn – gibt es doch keinen Gott außer Ihm, dem Schöpfer (Verse 101-02). Dennoch wird hier davor gewarnt, die Trinitarier zu verschmähen, damit diese nicht ihrerseits die Monotheisten verschmähen. Es drängt sich der Verdacht auf, dass Vers 108 gehörig aus dem Textzusammenhang gerissen und eine Geschichte um ihn herumgerankt wurde, die nun ihrerseits Anlass für die Herabsendung des Textes zu geben beansprucht. Hier verbinden sich eine narrative Koranexegeese und eine fiktive Geschichtsgenese. Nach Wansbrough ist diese *Historisierung* „generated by scriptural imagery or enhanced by scriptural reference“.⁴⁸¹

Ähnlich steht es mit der nächsten Geschichte, die wir gleich im Anschluss finden.⁴⁸² Von Naḍr ibn al-Ḥārīṭ wird erzählt, dass wenn der Gesandte sich in einer Versammlung niedersetzte, die Gläubigen um sich versammelte und den Koran zitierte, um die Qurāiṣ an die Geschehnisse zu erinnern, die zuvor anderen (ungläubigen) Völkern widerfahren waren, er [Naḍr ibn al-Ḥārīṭ] jedesmal (!) aufstand, um seinerseits Geschichten und Märchen zu erzählen. Er sagte: „Bei Gott, Muhammad kann doch keine besseren Geschichten erzählen als ich, sind sie doch nur alte Fabeln, die er aufgeschrieben hat.“ Und so kam es, dass Gott Muhammad den folgenden Koranvers offenbarte: „Und sie sagen: ‚Fabeln der Alten; er hat sie aufschreiben lassen, und sie werden ihm vorgelesen am Morgen und am Abend.‘ Sprich: Er, der das Geheimnis in den Himmeln und auf Erden kennt, hat ihn herabgesandt. Er ist wahrlich allverzeihend, barmherzig.“⁴⁸³ Doch in diesem Fall berichtet die *Sīra* nicht nur von *einem* geoffenbarten Koranvers, sondern von deren *drei*, die angeblich alle aus demselben Anlass offenbart wurden.⁴⁸⁴ Der zweite Vers, der „herabgesandt“ wurde, ist dieser: „Wenn ihm [dem Leugner] unsere Verse (=Zeichen) vorgetragen werden, sagt

480 Ebd., S. 162.

481 Wansbrough: *The Sectarian Milieu*, a. a. O., S. 7.

482 Ibn Hišām: *Sīrat Rasūl Allāh*, a. a. O., S. 162.

483 Sure 25,5-6.

484 Ibn Hišām: *Sīrat Rasūl Allāh*, a. a. O., S. 163.

[er]: ‚Fabeln der Alten‘.⁴⁸⁵ Und als dritter Vers Sure 45,8: „Der Allāhs Zeichen hört, wie sie ihm vorgetragen werden, und dann in Hochmut verharret, als hätte er sie nicht gehört: verkünde ihm qualvolle Strafe!“

Was wir hier vor uns haben, ist wohl eine homiletische Exposition. Ein Prediger will seine Zuhörer zum Glauben an die Schrift und den Gesandten auffordern. Dazu hat er sich ein Thema gesetzt, nämlich: die Zuverlässigkeit und Vertrauenswürdigkeit des von Allāh geoffenbarten Wortes. Um dieses Thema zu entfalten, hat er sich drei Korantexte herausgesucht, die jeweils in die gleiche Argumentationsrichtung stoßen. Um seinen ungelehrten Zuhörern den Sinn der Texte zu veranschaulichen, bedient er sich einer (von ihm erdachten oder ihm überlieferten) Geschichte, nämlich der des Leugnens und Widersachers Naḍr al-Ḥārīt, von dem wir nicht wissen, ob er eine historische oder fiktive Person ist, von dem wir aber hören, dass er seine eigenen Fabeln vortrug und dann behauptete, die Geschichten des Gesandten seien ebenfalls nur alte Fabeln. Damit antizipiert der Prediger einen durchaus möglichen Einwand seiner Zuhörer gegen die Korangeschichten: Ist der Koran nicht auch nur erfunden? Die Zuhörer, die nur zu gut darin geübt waren, sich vielerlei Geschichten und Fabeln anzuhören, mussten deshalb darin instruiert werden, zwischen überlieferten Märchen und dem geoffenbarten Wort Gottes zu unterscheiden. Ibn Ishāq hat diese Homilie, die ihm überliefert wurde, gerne aufgegriffen und in seine Muhammadbiographie eingebaut. Was im Grunde zunächst nichts anderes gewesen sein dürfte als eine schlichte Schriftauslegung, wurde auf diese Weise zur Entstehungsätiologie diverser Koranverse und bereicherte überdies auch noch die Biographie des Gesandten. Es ist ein kleines Beispiel für islamische Geschichtsgenese. Es ist *history in the making*.

Von einem Ġulās ibn Suwaid ibn as-Sāmit vom Stamm der Aus ist in der *Sīra* die Rede, einem ehemaligen Muslim, der sich beim Überfall auf Tabūk aber von dem Gesandten abwandte und dann von ihm behauptet haben soll: „Wenn dieser Mensch recht hat, sind wir schlimmer als Esel.“⁴⁸⁶ Ein Verwandter und Vertrauter von Ġulās berichtet dies daraufhin dem Propheten. Doch Ġulās schwor bei Gott, diesen Ausspruch nicht getan zu haben, worauf Gott das folgende Wort aus Sure 9 herabsandte: „Sie schwören bei Allāh, dass sie nichts gesagt haben, doch sie führten unzweifelhaft lästerliche Rede und fielen in Unglauben zurück, nachdem sie den Islam angenommen hatten. Sie sannen auf das, was sie nicht erreichen konnten. Und sie nährten darum nur Hass, weil Allāh und Sein Gesandter sie reich gemacht hatten aus Seiner Huld. Wenn sie nun bereuen, so wird es besser für sie sein; wenden sie sich jedoch ab, so wird Allāh sie strafen mit schmerzlicher Strafe in dieser Welt und im Jenseits, und sie sollen auf Erden weder Freund noch Helfer finden.“⁴⁸⁷ Zu diesem Vers passt, dass Ġulās sich am Ende doch noch bekehrte und ein guter Muslim wurde.⁴⁸⁸ Auf diese Weise wird Ġulās nicht nur zum *exemplar* für die in Vers 73 erwähnten „Heuchler“, sondern auch für die, die (gemäß Vers 74) „bereuen“.

485 Sure 83,13.

486 Ibn Hišām: *Sīrat rasūl Allāh*, a. a. O., S. 242.

487 Sure 9,74.

488 Ibn Hišām: *Sīrat rasūl Allāh*, a. a. O., S. 242.

Die Geschichte ist so gestrickt, als wäre sie eigens erfunden worden, um auch diesem Korantext eine Entstehungsgeschichte zuzuordnen. Indem sie mit einem vermeintlich historischen Ereignis (nämlich der Schlacht bei Tabūk) verknüpft wird, wird ihr zusätzliche Glaubwürdigkeit verliehen und bereichert auf diese Weise auch noch die Biographie des Propheten. Ibn Ishāq glaubte selbst nicht so recht an die Authentizität der Geschichte und setzt ihr den Satz voran: „Nach der Information, die ich erhalten habe, verbanden sich die folgenden Heuchler aus den Stämmen der *Aus* und der *Hazrağ* mit den Juden; Gott weiß am besten, was wahr ist.“ Die Juden galten ohnehin als die Widersacher des Gesandten. Nun werden die arabischen Stämme der *Aus* und der *Hazrağ* ihnen gleichgestellt. Und die Geschichte des Ġulās wurde offenbar erzählt, um diesen Koranvers zu exemplifizieren.

Weiter erzählt Ibn Ishāq die Geschichte von Nabtal ibn al-Hārīt, einem kräftigen Schwarzen mit langem wallenden Haar und feurigen Augen wie zwei Kupfertöpfe.⁴⁸⁹ Sein Herz soll größer als das eines Esels gewesen sein. So jedenfalls die Beschreibung, die der Engel Gabriel von ihm abgab. Schon diese Beschreibung lässt einen aufhorchen und Fiktionales vermuten. Nabtal soll dem Gesandten zugehört und anschließend das Gehörte den Heuchlern erzählt haben (wobei nicht berichtet wird, wer diese waren). Auch soll er gesagt haben: „Muhammad ist ganz Ohr: wenn man ihm etwas erzählt, glaubt er es einem.“ Darauf sandte Gott diesen Koranvers: „Unter ihnen sind jene, die den Propheten kränken und sagen: ‚Er ist ganz Ohr.‘ Sprich: ‚Er ist ganz Ohr für euer Gutes. Er glaubt an Gott und vertraut den Gläubigen, und er ist die Barmherzigkeit in Person für die Gläubigen unter euch.‘ Diejenigen aber, die den Gesandten kränken, ziehen sich eine schwere Strafe zu.“⁴⁹⁰ Auch hier müssen wir davon ausgehen, dass die Geschichte erfunden wurde, um die Auslegung dieses Koranverses zu veranschaulichen und ihm eine Entstehungsgeschichte zuzuordnen.

Diesen wenigen Beispielen könnten viele weitere hinzugefügt werden, die zeigen, dass Schriftverse anhand von handfesten Beispielen und Geschichten ausgelegt wurden, ganz so, wie man zuweilen auch heute noch sowohl in muslimischen als auch in christlichen Predigten zu tun pflegt (nur dass man heute keine Offenbarungsanlässe mehr erfindet). Man erzählt eine zum Predigttext passende Geschichte, von der zweitrangig ist, ob sie sich tatsächlich zugetragen hat oder rein fiktiv ist. Gleichwohl: Je konkreter die Geschichte, desto anschaulicher wird sie. Und je anschaulicher, desto besser werden die Zuhörer die Botschaft des Textes verstehen. Die Geschichten, die erzählt werden, sind nur insoweit ausgeschmückt, als es für den jeweiligen Text erforderlich ist. Darüber hinausgehendes Beiwerk ist verzichtbar. Die Korantexte geben den Rahmen vor. „There is seldom in these narratives movement which cannot be immediately derived from the accompanying scriptural imagery“, schreibt Wansbrough.⁴⁹¹

Indem viele dieser (Entstehungs-) Geschichten direkt mit dem Gesandten verknüpft wurden, der ja zugleich als Urheber (oder Vermittler) der Koranverse gilt, bereichern sie in ausgiebiger

489 Ebd., S. 243.

490 Sure 9, 61.

491 Wansbrough: *The Sectarian Milieu*, a. a. O., S. 22.

Menge seine Biographie – ebenso wie dies durch die Hadith-Erzählungen geschah, deren Zweck ähnlicher Natur war wie die hier beispielhaft zitierten Koranverse: Immer wieder ging es darum, anhand von Koranversen oder Traditionsberichten das moralisch-ethische Verhalten der Gläubigen an dem auszurichten, was der Gesandte gesagt oder getan hatte. Indem die Erzählungen auch noch konkreten – in der arabischen Überlieferung zuweilen geläufigen – Ereignissen zugeordnet wurden, entstand in der Folge aus den Geschichten *Geschichte*. Was zunächst als Predigtillustration und Auslegung (*tafsīr*) gemeint war, floss in die Historisierung der Biographie des Propheten und damit in die Weiterentwicklung der Religion ein.

Andrew Rippin (*1950) hat alle *Asbāb al-Nuzūl* von Sure 2 untersucht, wobei er fragt, ob es den Koranexegeten eher darum ging, Geschichte zu entwickeln oder Auslegung zu betreiben und ob sie eher von *halachischen* (juristischen) als von *haggadischen* (erzählerischen) Motiven getrieben waren. Rippen versucht auch die Bedeutung von *sabab* („Anlass“, „Grund“) zu erforschen. Das Hauptmotiv für die Historisierung der Korantexte habe, so Rippen, darin bestanden, „to be able to prove constantly that God really did reveal his book to humanity on earth; the material thereby acts as a witness to God’s concern for His creation ... The *sabab* is the constant reminder of God and is the ‘rope’ – that being one of the understood meanings of *sabab* in the Koran⁴⁹² – by which human contemplation of the Koran may ascend to the highest levels even while dealing with mundane aspects of the text“.⁴⁹³

Rippin sieht aber noch einen anderen wichtigen Grund für Erzählungen, die als Offenbarungsanlässe fungieren. Es sei den Koranauslegern auch darum gegangen, die Suren-Perikope festzulegen. Sie fragten nach dem inhaltlichen Zusammenhang, der dann auch ein zusammenhängender Offenbarungsanlass sein musste (wobei sich die Ausleger darin nicht immer einig waren). Rippin:

Creating a story ... also performs a basic exegetical function of providing an authoritative interpretational context and determining the limits of each narrative pericope. It has often been remarked that the Koran lacks an overall cohesive structure (albeit that in that very fact may well lie the text’s special literary power) and does not provide with itself many keys for interpretation ... The questions posed by the exegetes are: Is this one section? Does the one section have the same referent (be it Jews, Christians or pagans)? ... The *sabab* plays a central role in supporting exegetical decisions regarding the establishment of context ...⁴⁹⁴

Und nachdem er die verschiedenen Motive für die Offenbarungsanlass-Erzählungen abgewogen hat (basierend freilich nur auf seiner Analyse der 2. Sure) kommt Rippen zu einem Ergebnis – anders als Wansbrough –, dass das Hauptmotiv eher haggadischer (erzählerischer) als halachischer (juristischer) Natur sei;

492 Hans Wehr: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, Arabisch–Deutsch*, Harrasowitz: Wiesbaden 51985, s.v. *sabab*, S. 544.

493 Andrew Rippin: „The Function of Asbab al-Nuzul in Koranic Exegesis“, in: Ibn Warraq (Hg.): *The Quest for the Historical Muhammad*, Prometheus: Amherst, N.Y. 2000; s. (392-419) 394; zuvor erschienen in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 51,1 (1988), S. 1-20.

494 Ebd., S. 400 f.

Now all the above cited functions of the *sabab* are interrelated in their basic haggadic nature and, indeed, this, I would argue, seems to be the predominant aspect in all *asbab* reports. It would, however, be totally incorrect to gloss over the situation where quite clearly the *asbab* do have halakhic value as argued by Wansbrough ... Halakhic *asbab* material can function in a number of ways. Frequently a *sabab* will provide an appropriate context in which a halakhic meaning may be extracted from the verse.⁴⁹⁵

Es sei, schlussfolgert Rippin schließlich, vor allem darum gegangen, den koranischen Texten einen narrativen Hintergrund zu geben. Und er fügt hinzu: "I would tentatively trace the origins of this material to the context of the *qussas*, the wandering storytellers, and pious preachers and to a basically popular religious worship situation where such stories would prove both enjoyable and edifying."⁴⁹⁶

Schon Henri Lammens (1862–1937) hatte vor einem Jahrhundert die These aufgestellt, dass nahezu die gesamte biographische Tradition, wie sie uns vor allem von Ibn Ishāq und Ibn Hišām überliefert wurde, auf Koranauslegungen (*tafsīr*) basiere, mit Ausnahme einiger weniger oraler oder sonstiger Quellen. Lammens schreibt: „At the beginning of the second century of the Hijra, when the broad outlines of the *sira* were established, the editors grappled with the suras of the Koran, trying to get clear the meaning, to sprinkle dates and proper nouns everywhere, getting help, if necessary, from the context and from certain memories more or less accurate.”⁴⁹⁷ Islamische Tradition (*Ḥadīṭ*) versteht Lammens als „apocryphal development”. „On the fabric of the Koranic text, the Hadith has embroidered its legends.”⁴⁹⁸ Für ihn kann die Überlieferung (*Ḥadīṭ*) nur insoweit ernst genommen werden, insofern ihre Unabhängigkeit vom Koran gewährleistet ist. „It is therefore necessary to enquire, above all, from the Koranic text how far it has served as an inspiration for the variations in the Hadith.”⁴⁹⁹ Lammens glaubte sogar, dass der Koran „the only historical basis for the *sira*“ sei,⁵⁰⁰ war er sich doch bewusst, dass gerade die oft willkürlichen Auslegungen des Korans die Grundlage für die Biographie Ibn Ishāqs wurden. „Product of this exegesis, proceeding at random, the *sira* remains to be written, just as the historical Muhammad remains to be discovered. Will we ever succeed in achieving this?”⁵⁰¹ Und er macht aus seinen Zweifeln keinen Hehl, zeigt sich vielmehr genervt davon, wenn „Western students of Islam continue to treat it [the tradition], as far as the *sira*

495 Ebd., S. 405.

496 Ebd. 413.

497 Henri Lammens: „The Koran and Tradition. How the Life of Muhammad was Composed“, in: Ibn Warraq (Hg.): *The Quest for the Historical Muhammad*, Prometheus Books, Amherst/N.Y. 2000, S. (169-187) 183; ursprünglich veröffentlicht in: *Recherches de Science Religieuse* 1 (1910), S. 25-51.

498 Ebd., S. 170.

499 Ebd.

500 Ebd., S. 169.

501 Ebd., S. 183.

is concerned, as of great importance”.⁵⁰² Man müsse dazu nur die jüngeren Biographien über Muhammad lesen. „Like those of old, they finally turn out to be derived from the Hadith. What has been the good of so much erudite and patient research?”⁵⁰³ Lammens Frustration ist mit Händen zu greifen.

Der in Marburg lehrende holländische Islamwissenschaftler Wim Raven hat sich verwundert darüber gezeigt, warum Orientalisten und christliche Theologen des 19. Jh.s zwar die Bibel rigoros historisch-kritisch so weit zerlegten, bis vom Leben Jesu und den das Christentum begründenden Mythen kaum noch etwas übrig war, sie gegenüber islamischen Quellen aber so naiv geblieben seien. Als Beispiel führt er Julius Wellhausen (1844–1918) an: “He hypercritically dissected the Hebrew Bible, but was rather uncritical when it came to accepting Islamic tradition.”⁵⁰⁴ Raven selbst kommt zu dem Ergebnis:

A lasting outcome of modern research has been the awareness of many *sīra* genres as literature. *Sīra* narratives are neither police records nor eyewitness reports, nor transcripts of things said, but are structured along the lines of sometimes long established literary patterns. They belong to certain genres and, as all literature, display a good deal of intertextuality⁵⁰⁵. In general one might say: the more intertextuality an account reveals, the less likely a source it is for historiography. A text that originated on the base of a biblical or qur’ānic text or along the pattern of a saint’s legend can be used for the history of ideas in their time of origin, but not for that of the events that are represented. Equally unusable are texts that want to preach or to glorify ... The *sīra* as a whole is a vehicle of salvation history rather than scientific history.⁵⁰⁶

Wim Raven fände es von äußerster Wichtigkeit zu erfahren, was heutige Muslime zu diesem Thema zu sagen hätten, doch beklagt er, dass „unfortunately a survey or study of modern Muslim attitudes towards *sīra* criticism is still lacking“.⁵⁰⁷

i Die Selbstbezüglichkeit des Korans

Wie weiter oben bereits angedeutet wurde, zeichnet den Koran eine Selbstbezüglichkeit aus, wie wir sie wohl in keinem anderen Buch – sakral oder säkular – wiederfinden. Hier ist ein Beispiel aus Sure 3, Verse 6-7:

502 Ebd., S. 169.

503 Ebd.

504 Wim Raven: „*Sīra* and the Qur’ān“, in: *Encyclopaedia of the Qur’ān*, ed. Jane Dammen McAuliffe, Vol. 5, Brill: Leiden/Boston/Köln 2001-2006, S. (29-51) 50.

505 *Intertextualität*: Die Entstehung eines Textes aufgrund eines anderen Textes.

506 Raven, „*Sīra* and the Qur’ān., a. a. O., S. 50.

507 Ebd., S. 51.

... Er ist es, der euch im Mutterleib bildet, wie Er will. Es gibt keinen Gott außer Ihm, dem Erhabenen, dem Weisen! Er ist es, der auf dich das Buch (die Schrift) herabsandte. In ihm sind eindeutig klare Verse – sie sind die Urschrift (umm al-kitāb = die Mutter des Buches) – und andere, mehrdeutige. Die aber, die in ihrem Herzen zur Abkehr neigen, suchen gerade jene (Stellen) heraus, die verschiedener Deutungsfähig sind, um Verwirrung zu stiften und eigene Deutungen zu entwickeln. Aber niemand weiß es (wirklich) zu deuten außer Allah.

Der Koran spricht häufig von sich selbst. Obwohl dieses Phänomen einem schon beim kursorischen Lesen des Korans ins Auge fallen muss, haben sich Koranforscher dieses Themas meines Wissens erst in den letzten Jahren angenommen.⁵⁰⁸ In diesem Abschnitt möchte ich mich ausführlicher des Phänomens dieser doch recht merkwürdig anmutenden Selbstreferentialität annehmen, um zu fragen, ob sie uns Aufschluss über die Entstehung und Autorenschaft des Korans geben kann. Es ist keine Übertreibung zu sagen: „The Qurʾān emerges as the most self-conscious text among the three holy books and probably the most self-reflective and self-referential foundational text of any world religion.“⁵⁰⁹ Wie ist diese Selbstreferentialität zu erklären? Im Jahre 2004 fand das erste Symposium zur Selbstreferentialität des Korans in Berlin statt.⁵¹⁰ Diese Auto-Referentialität kam den Forschern rätselhaft vor: „This is the abiding puzzle of the text ...“, meint etwa Daniel Madigan.⁵¹¹ Die Ungewohntheit des Phänomens verdient jedenfalls besondere Aufmerksamkeit, und es soll hier darum gehen, die Ursachen zu ergründen und die Konsequenzen zu bedenken.

Normalerweise ist ein Buch Träger eines Inhalts oder einer Botschaft. Diese Botschaft gilt es den Lesern oder Zuhörern zu vermitteln. Im Falle des Korans wird jedoch der Koran selbst zur Botschaft beziehungsweise zu dem, was vermittelt, was „herabgesandt“ wird. Er ist Träger *und* Inhalt der Botschaft. Er verkündigt sich sozusagen selbst. „The Qurʾān is the only monotheistic scripture whose medium of revelation is in the center of its message.“⁵¹² Der Koran berichtet nicht nur über die vielen Zeichen Gottes, die dieser dem Menschen sandte, um ihn zum Glauben zu führen, sondern der Koran wird selbst zum Zeichen (siehe Sure 29,47). Die Verse (*āyāt*) werden selbst zu Zeichen (*āyāt*). Der Koran ist nicht nur Träger der Botschaft und der auf diese Botschaft verweisenden Zeichen, er bietet sich dem Hörer selbst als Zeichen an. Und deswegen steht der Koran in ständigem

508 Siehe: Daniel Madigan: *The Qurʾān's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton University Press: Princeton 2001; und: Stefan Wild (Hg.): *Self-Referentiality in the Qurʾān*, Harrassowitz: Wiesbaden 2006.

509 Stefan Wild: „Why self-referentiality? Introduction“, in: ders. (Hg.): *Self-Referentiality in the Qurʾān*, Harrassowitz: Wiesbaden 2006, S. (1-23) 3.

510 Das Symposium „Self-Referentiality of the Qurʾān“ fand im Mai 2004 am Wissenschaftskolleg in Berlin statt. Der von Stefan Wild herausgegebene Band zur *Self-Referentiality in the Qurʾān* (a. a. O.) ist die Dokumentation dazu.

511 Madigan: *The Qurʾān's Self-Image*, a. a. O., S. 61.

512 Stefan Wild: „An Arabic Recitation. The Meta-Linguistics of Qurʾānic Revelation“, in: ders. (Hg.), in: *Self-Referentiality in the Qurʾān*, Harrassowitz: Wiesbaden 2006, S. (135-157) 137.

Dialog: mit seinen Hörern, aber auch mit sich selbst. „The Qur’ānic text is at many points so self-reflexive that it seems to be a text in dialogue with itself.”⁵¹³ Und die entscheidende Frage, die wir zu stellen haben, ist: Worauf bezieht sich der Koran genau, wenn er sich auf sich selbst bezieht?

Der Koran spricht in unterschiedlicher Weise von sich selbst. Sein selbstbezügliches Vokabular ist reich und vielfältig. Stefan Wild listet die folgenden Begriffe auf: *qur’ān* (Rezitation, Rede, Vorlesung), *kitāb* (Schriftstück, Schrift, Buch), *dīkr* (Erinnerung, Gedenken), *naba’* (Nachricht), *bušra* (Gute Nachricht, Evangelium), *indār* (Warnung), *tanzīl* (Offenbarung, Herabsendung), *waḥy* (Offenbarung, Inspiration), *mau’iza* (Weisung, Mahnung), *maṭal* (Gleichnis), *ḥukm* (Spruch, Urteil), *bayyina* (klare Botschaft), *qaṣaṣ* (Erzählung, Geschichte), *barā’a* (Vertragsauflösung), *aḍan* (Erlaubnis), *ḥikma* (Weisheit), *hudā* (Rechtleitung).⁵¹⁴

Obwohl die Bedeutungen der oben erwähnten Wörter durchaus geläufig sind, ist ihr exakter Sinn im jeweiligen Kontext jedoch unsicher. Die islamische Tradition hat zwar für viele Korantexte einen oft künstlichen, nachträglichen Kontext hergestellt (Assoziationen und Anlässe, zu denen Texte jeweils offenbart sein wollen), aber die Authentizität und Historizität solcher Überlieferungen kann nicht als gesichert gelten. Wir dürfen gleichwohl annehmen, dass alle Korantexte einen Entstehungshintergrund haben, der jedoch durch die künstliche Anordnung der Suren zum Zeitpunkt der Buchwerdung des Korans weitgehend verlorengegangen ist. Deshalb ist Wild unbedingt zuzustimmen, wenn er sagt: „Canonization, therefore, produced a largely de-historized and de-contextualized text.”⁵¹⁵ Da die Suren (mehr oder weniger) nach ihrer Länge aneinandergereiht wurden, ergeben sich aus dieser Reihenfolge keinerlei Hinweise auf eine chronologische, historische oder theologische Gewichtung oder Herkunft. Der historische Hintergrund und Entstehungskontext (*Sitz im Leben*) vieler Koranpassagen bleibt uns verborgen. Wenn der Koran also die oben erwähnten Bezeichnungen verwendet, so liegt es nicht offen auf der Hand, was jeweils gemeint ist. Trotzdem sei gefragt: Gibt es Hinweise im Koran, die uns weiterhelfen können, diese vermeintliche Selbstbezüglichkeit zu deuten?

Ein erster Zugang zum Verständnis dessen, was der Koran mit *qur’ān* oder *kitāb* oder mit ähnlichen Begriffen meint, muss von der Prämisse ausgehen, dass er wohl zunächst noch nicht als geschriebener Text, als Buch, vorlag, sondern als mündliche Lesung, als Rezitation tradiert wurde. Schon der Begriff *qur’ān* („Lesung“ oder „Vortrag“) legt das nahe. Der Koran – oder sagen wir: Teile davon – war in erster Linie ein orales Ereignis und erst in zweiter Linie ein verschriftlichter Text. „By its very name, it denotes in the first place a phenomenon that was oral and aural, and that only later came to mean a written corpus.”⁵¹⁶

Vor der Kompilation und Kanonbildung des Korans konnten sich die in verschiedenen Suren vorkommenden Begriffe *qur’ān* und *kitāb* natürlich nicht auf diesen fertigen Koran

513 Wild: „Why self-referentiality?“, a. a. O., S. 5.

514 Ebd., S. 10.

515 Ebd., S. 11.

516 Ebd., S. 4.

in seiner kanonisierten Gestalt beziehen, denn erstens gab es dieses „Koran-Buch“ weder als schriftliches noch als orales Gesamtwerk, und zweitens wurde der Koran (jedenfalls nach der muslimischen Überlieferung) nur sukzessive offenbart, so dass zunächst nur ein Teil der koranischen Suren in Umlauf waren, in denen aber gleichwohl die Begriffe *qur'ān* und *kitāb* vorkamen. Außerdem ist davon auszugehen, dass koranische Texte z. Zt. der oralen Überlieferung immer nur als singuläre Passagen tradiert wurden. Selbst, als man begann, diese Texte aufzuschreiben, wird man noch nicht von einem Buch zwischen zwei Buchdeckeln ausgehen dürfen, sondern eher von einer Sammlung von Textbausteinen, von Papyrusblättern, Pergamentstücken und anderen Schriftträgern, auf denen sicherlich kein ganzes Buch aufgezeichnet werden konnte. (Es gibt ja immerhin die muslimische Tradition, nach der Zaid ibn Tābit auf Geheiß Abū Bakrs allerlei Koranteile sammelte, die auf Zetteln,⁵¹⁷ Steinen, Palmstengeln, Schulterknochen, Rippen, Lederstücken, Brettchen und nicht zuletzt in den „Herzen der Menschen“ vorhanden gewesen sein sollen, um sie zusammenfassend auf „Blätter“ [*Ṣuḥuf*]⁵¹⁸ aufzuschreiben.) Das Missverständnis entsteht offenbar dadurch, dass wenn heutige Leser im Koran vom *qur'ān* oder vom *kitāb* lesen, sie diese Begriffe sogleich auf den fertigen Koran beziehen, den sie in Händen halten, während Hörer zu einer Zeit, als es den fertigen Koran noch nicht gab, diese Begriffe noch nicht in dieser Weise assoziieren konnten, sondern in deren ursprünglicher Bedeutung rezipierten. Wenn also der Koran vom Koran spricht, die heilige Schrift von der Schrift, so ist offenbar von etwas anderem als dem fertigen Koranbuch die Rede. Aber wovon?

Ein zweiter Zugang zur Aufhellung des Problems liegt möglicherweise in der Bedeutung des Begriffs *Qur'ān* verborgen. Da das Wort *Qur'ān* soviel wie „Lesung“, „Vorlesung“, „Vortrag“ oder „Rezitation“ bedeuten dürfte, könnte dieser Begriff, selbst wenn diese Lesung, diese Rezitation mündlich (oral/aural) erfolgte, gleichwohl ein Hinweis auf einen bereits streng fixierten (und vielleicht sogar verschriftlichten) Text sein, denn *lesen*, *vorlesen* oder *rezitieren* tut man nun mal einen vorgegebenen, fixierten (und meist auch verschriftlichten) Text, auch wenn dieser Text aus dem Gedächtnis aufgesagt wird. Wenn es sich bei den Rezitationen um schriftlich fixierte Texte gehandelt haben sollte, wäre zu fragen, in welcher Schrift sie vorlagen. War die arabische Schriftentwicklung um 634 n. Chr./12 AH (angenommener Zeitpunkt des Todes von Abū Bakr, der die Verschriftlichung in Auftrag gegeben haben soll) schon soweit gediehen, dass man realistischer Weise von arabischen Texten ausgehen kann? Oder wird man – wie Lüling und Luxenberg es angedeutet haben – als Rezitationen eher syro-aramäische Texte annehmen müssen, auf die hier Bezug genommen wird? Da der genaue Hergang und die Chronologie der arabischen

517 Bei diesen „Zetteln“ soll es sich um Papyrus oder Pergament gehandelt haben. Vgl. Theodor Nöldeke: *Geschichte des Qorāns*, Teil II (*Die Sammlung des Qorāns*), 2. Aufl. (umgearbeitet von Friedrich Schwally), Dieterich'sche Buchhandlung: Leipzig 1919, S. 13.

518 Welches Material mit *Ṣuḥuf* gemeint gewesen sein soll, lässt sich nicht mehr genau nachvollziehen, am gebräuchlichsten wäre Pergament gewesen. Für eine Diskussion dazu siehe Nöldeke: *Geschichte des Qorāns*, Teil II, a. a. O., S. 24.

Schriftentwicklung noch nicht in allen Einzelheiten sicher nachvollziehbar ist, wird man diese Frage derzeit noch nicht abschließend klären können.

Ein *dritter* Hinweis auf das, was mit *qur'ān* oder *kitāb* gemeint sein könnte, ist vielleicht die uns im Koran begegnende Mitteilung, dass wir es mit keiner *neuen*, sondern mit einer *alten* Botschaft zu tun haben. Das Buch (oder die Schrift), das dem arabischen Gläubigen „herabgesandt“ wurde, bestätigt offenbar nur das, was ihm vorausging: nämlich die *Tora* und das *Evangelium*. So lesen wir in Sure 3,3: „Er hat auf dich das Buch/die Schrift (*kitāb*) in Wahrheit herabgesandt, bestätigend, was ihm vorausging. Und Er sandte hinab die Tora und das Evangelium ...“ Einen ähnlichen Gedanken finden wir auch in Sure 39,23, wo wir lesen: „Gott hat die schönste Botschaft (*ḥadīṭ*), ein Buch, herabgesandt, ein im Einklang [mit früheren Schriften?] stehendes [Buch] ...“ (Vers 23) Zwar ist die Übersetzung des Wortes *mutaṣābih* (= „gleichgeartet“) nicht eindeutig, doch scheint es mir eher Sinn zu machen, wenn der „Einklang“ (oder „Gleichklang“ oder auch „Übereinstimmung“) sich nicht auf die vielen Wiederholungen bezieht, die wir im Koran vorfinden (was ja kein Kompliment wäre), wie andere das deuten, sondern auf die Übereinstimmung der arabischen Schriften mit den Schriften davor. Etwas eindeutiger ist hier Sure 41, wo es heißt: „Nichts anderes wird dir gesagt, als was schon den Gesandten vor dir gesagt wurde.“ (Vers 43) Das, was den arabischen Hörern vorgetragen wird, steht im Einklang mit dem, was bereits anderen gesagt wurde. „One might conclude“, meint Nicolai Sinai, „that the Qur'ān's *kitāb*-ness consisted above all in its congruity with earlier revelations.“⁵¹⁹ Die im Koran vermittelten Botschaften entsprechen also den früheren Büchern der *Tora* und des *Evangeliums*.

Ein *vierter* Hinweis liegt vielleicht in dem merkwürdigen Text der 3. Sure verborgen, wonach bereits Jesus nicht nur der Empfänger der Tora und des Evangeliums, sondern auch des „Buches“ (*kitāb*) gewesen sein soll. Nach Vers 48 wird dem Knaben Jesus verheißen, dass man ihn – neben der Tora und dem Evangelium – auch das *kitāb* lehren wird. Bei oberflächlicher Betrachtung könnte man den Eindruck gewinnen, als würde Allāh den kleinen Jesus zum Empfänger auch des Korans machen, doch ist gerade diese Wendung wohl ein eindeutiger Hinweis darauf, dass, wenn wir im Koran vom *kitāb* lesen, wir nicht automatisch den Koran in seiner jetzigen Form dahinter vermuten dürfen, auch wenn er sich hier scheinbar nahtlos in die Reihe Tora und Evangelium einreicht.⁵²⁰ Vielmehr drückt sich in diesem Wort doch eher die Kontinuität der ewig göttlichen Botschaft aus, die sich in der Tora ebenso wie im Evangelium und nicht zuletzt auch in der an die Araber

519 Nicolai Sinai: „Qur'ānic Self-Referentiality“, in: Stefan Wild: *Self-Referentiality in the Qur'ān*, a. a. O., S. 131.

520 Wie weiter oben bereits angedeutet, liegt dieser Koranstelle offenbar das apokryphe arabische Kindheitsevangelium zugrunde, in dem der in der Krippe liegende Jesus sich als „Jesus, der Gottessohn, der Logos...“ zu erkennen gibt, so dass man das Wort *Kitāb* („Schrift“ oder auch „Wort“) auch als eine Übertragung von logos verstehen könnte. Eine andere mögliche Deutung wäre, wenn man *Kitāb* hier einreicht in die ebenfalls erwähnten *Tora* und *Weisheit*, so dass mit *Kitāb* der dritte Teil des *Tanachs* (AT) gemeint wäre, also das hebr. *ketubim*, neben *tora* und *nebi'im*. (Die Entsprechungen sind allerdings nicht genau kongruent.) Was genau hier ursprünglich mit *Kitāb* gemeint war, wird wohl rätselhaft bleiben.

gerichteten Botschaft niedergeschlagen hat. Dass Jesus der Empfänger des *kitāb* war, wird noch einmal in Sure 19,30 betont, wo der noch in der Krippe liegende (!) Gesandte mit den Worten zitiert wird: „Ich bin ein Diener Allāhs, Er hat mir das Buch/die Schrift (*kitāb*) gegeben und mich zu einem Propheten gemacht.“ Wenn Jesus, der Gesandte, der Empfänger (nicht nur der Tora und des Evangelium, sondern) auch des *kitāb* war, so dürfte damit die kontinuierliche und mit sich selbst stets übereinstimmende Gottesoffenbarung gemeint sein, die zuerst den (wahren) Juden in der Tora, sodann den (wahren) Christen im Evangelium und schließlich auch den wahren arabischen Gläubigen zunächst mündlich und später auch schriftlich gegeben wurde. Dazu passt auch der nächste Hinweis:

Ein *fünfter* Hinweis auf das, was mit *kitāb* und *qurʿān* im Koran gemeint ist, könnte darin liegen, dass vom Koran als einem *arabischen* Buch gesprochen wird. In Sure 41,44 lesen wir: „Hätten Wir ihnen einen fremdsprachigen (nicht-arabischen, auch: barbarischen) Koran (oder besser: eine nicht-arabische Vorlesung) gegeben, so hätten sie gesagt: Warum sind Seine Verse nicht verständlich? Was soll eine fremde Sprache für einen Araber?“ Der Text scheint nahezulegen, dass das, was den arabischen Gläubigen vorzutragen aufgegeben wurde, zwar auf (nicht-arabischen) Texten beruhte, aber für die arabischen Hörer und Gläubigen in *arabischer* Sprache vermittelt wurde – anfangs freilich noch ohne dass es ein verschriftlichtes arabisches Buch gab. In dieser Rede vom *arabischen Kitāb* scheint ein gewisser Stolz darüber anzuklingen, dass nicht nur Juden und Christen, sondern nun auch Araber ihr „Offenbarungsbuch“ oder ihre eigene „Offenbarung“ empfangen haben.

Einen *sechsten* Hinweis könnten wir darin entdecken, dass der Koran (scheinbar von sich selber) sagt, dass es darin schwierige, mehrdeutige Stellen gibt. In Sure 3,7 lesen wir davon, dass es einerseits eindeutige Passagen gibt, aber eben auch „andere, die verschiedener Deutung fähig sind. Die aber, in deren Herzen Verderbnis wohnt, suchen gerade jene heraus, die verschiedener Deutung fähig sind, im Trachten nach Zwiespalt und im Trachten nach Deutelei. Doch keiner kennt ihre Deutung als Allāh ...“ Unzweifelhaft gab es also bereits zum Zeitpunkt der Entstehung von Sure 3 *andere* Texte und Rezitationen [als Sure 3], die teilweise unverständlich, schwierig und mehrdeutig waren. Offenbar gab es auch niemanden (weder den Gesandten selbst noch einer seiner Gefährten), der zur Klärung dieser dunklen Stellen hätte beitragen können. Warum nicht? Offenbar blickt dieser Text (Sure 3,7) bereits zurück auf eine Zeit, in der es schon dunkle Rezitationstexte gab, deren Deutung dem Hörer oder Leser überlassen bleiben musste. Woher rührte diese Unverständlichkeit? Hatte Allāh unverständliche Offenbarungen herabgesandt? Oder haben wir es hier möglicherweise mit (ins Arabische) übersetzten Texten zu tun, die aufgrund von Missverständnissen beim Übersetzungsvorgang (mündlich oder schriftlich?) zu unverständlichen Stellen führten? Stefan Wild meint sicher zu Recht, dass der *ʿuṭman*’sche Korantext die unsicheren Stellen absichtlich so belassen habe, wohl weil sich niemand getraute, sie zu verändern. Er nennt dies „strategic opacity“.⁵²¹ Angelika Neuwirth und andere vermuten indes, dass der Koran *work in progress* und deshalb hier und da unver-

521 Wild: „Why Self-Referentiality? Introduction“, a. a. O., S. 20.

ständig geblieben sei,⁵²² was aber keine erhellende Erklärung darstellt. In jedem Fall zeugt 3,7 davon, dass es bereits *vor* der Zusammenstellung des endgültigen Korans, also zum Zeitpunkt des Verfassens von Sure 3, heilige arabische Texte gab, von denen einige unverständlich waren, so dass wir deren Unverständlichkeit weniger mit einem defizitären Offenbarungsprozess als vielmehr mit einem uns heute nicht ganz nachvollziehbaren Entstehungsprozess erklären müssen.

Ein *siebter* Hinweis auf das, was mit *kitāb* und *qurʿān* gemeint sein dürfte, könnte die Information sein, die wir im Koran finden, wonach viele Menschen dem Buche gar keinen Glauben schenken. In Sure 13,1 heißt es: „Das sind die Verse des Buches. Und was zu dir von deinem Herrn herabgesandt wurde, ist die Wahrheit. Doch die meisten Menschen glauben es nicht.“ Zwar könnte man diesen Vers (etwas abenteuerlich) so interpretieren, dass hier eine *göttliche Vorhersage* darüber getroffen wird, dass der Koran, wenn er denn einst vollständig offenbart, aufgeschrieben und schließlich als Buch editiert ist, von manchen Ungläubigen missachtet werden würde. Aber wahrscheinlicher dürfte doch sein, dass hier die bereits erfolgte Ablehnung einer Offenbarung reflektiert wird, die eben nicht gleichzusetzen ist mit dem (zum Zeitpunkt der Entstehung dieser Zeilen noch nicht existenten) Koran. Mit diesem Buch, dieser Schrift, könnte das Evangelium oder auch die mit diesem Evangelium übereinstimmende Offenbarung gemeint sein, wie sie den Arabern nun auch in ihrer eigenen Sprache (mündlich, oder bereits schriftlich?) zugänglich gemacht wurde.

Wir müssen aufgrund all dieser Hinweise jedenfalls davon ausgehen, dass der Koran, wenn er von sich selbst spricht, dies nur scheinbar tut. Wenn von *qurʿān* die Rede ist, geht es nicht um den (noch nicht fertiggestellten) Koran, wie wir ihn heute kennen, sondern nur um einzelne Suren, die rezitiert wurden, denen aber aufgrund ihrer Übereinstimmung mit den alten Offenbarungen ebenfalls ein Schriftcharakter zugesprochen wird. „In most of the early recitations, it is the individual *sūra* rather than the *qurʿānic* corpus as a whole which constitutes the basic textual unity and thus defines the horizon of self-referentiality“, schreibt Nicolai Sinai.⁵²³

Sinai wägt verschiedene Deutungen von *kitāb* gegeneinander ab und kommt zu dem Schluss, dass, wenn der Koran von *kitāb* spricht, er im Wesentlichen *al-kitāb* meint, also das determinierte Nomen im Sinne einer ganz bestimmten himmlischen, von Gott herabgesandten „Schrift“, wobei diese jedoch gedanklich die von Gott herabgesandten *taurāt* und *inǧīl* mit einschließt, denn das, was hier den Arabern überliefert wird, steht ja gerade nicht im Widerspruch, sondern in Kontinuität zu den früheren Schriften.⁵²⁴ Nur aufgrund dieser Kontinuität und der diese Kontinuität begründenden himmlischen Herkunft können auch die arabischen Offenbarungen als *al-kitāb* gelten. Andernfalls hätte man von den arabischen Offenbarungen, die zum Zeitpunkt ihrer Entstehung und Rezitierung ja noch gar nicht verschriftlicht (und auch noch gar nicht vollendet) waren, nicht als „Schrift“ oder „Buch“ reden können. Sinai bringt es wie folgt auf den Punkt:

522 Siehe: Ebd., S. 21.

523 Sinai: „Qurʿānic self-referentiality...“, a. a. O., S. 110.

524 Ebd., S. 131 f.

... the term *kitāb* cannot be wholly separated from its connotation of writing. Yet the fact that it was applied to the qur'ānic revelations in the face of their orality and uncompletedness indicates that its primary significance was perceived to reside elsewhere ... On account of their transcendent origin, the recitations stand in a relationship of congruity with earlier revelations, fulfill the same function of canonical guidance, and just like them form a unitary corpus. Since the textual fall-out of previous revelations is called *kitāb*, the expression is extended to the Qur'ān as well, even though in the qur'ānic case the connotation of closure and of written display do not apply."⁵²⁵

Sinai glaubt, dass die Aspekte der *Verschriftlichung* und *Vollendung* bei den arabischen Offenbarungen absichtlich vernachlässigt worden seien, um auch ihnen (also den *arabischen Herabsendungen*) den *kitāb*-Charakter zusprechen zu können. Auf diese Weise konnten die arabischen Gläubigen *al-kitāb* für sich in Anspruch nehmen, ohne bereits ein verschriftlichtes und kanonisiertes Buch in der Hand zu halten, wie dies Juden und Christen konnten. „We are thus confronted with a partial re-definition of the word through a kind of borderline use of it.“⁵²⁶ Stefan Wild weist noch darauf hin, dass es im Koran den Ausdruck „arabisches Buch“ (*kitāb 'arabī*) überhaupt nicht gibt.⁵²⁷ Insofern bestätigt das den übergeordneten Charakter eines himmlischen *al-kitāb*, das nicht loszulösen ist von der zuvor den Juden und Christen übermittelten Offenbarung.

Obwohl das Wort *kitāb* in Arabien offenbar auch schon in vorislamischer Zeit bekannt gewesen zu sein scheint, wie schon Joseph Horowitz darlegte,⁵²⁸ dürfte das Wort doch aus dem Aramäischen entlehnt worden sein (*ketāb* > *keṭāb* > syr. *ḵṭāb* [stat. abs., NF *qitāl*]),⁵²⁹ zumal es ja zahlreiche syrisch-aramäische Schriften gab. Schon Siegmund Fraenkel (1821–1909) meinte, „dass fast alle arabischen Wörter, die sich auf die Schreibkunst beziehen, erst den verwandten Sprachen entlehnt sind“.⁵³⁰ Und Jefferey hatte sogar eine Vermutung zum Herkunftsgebiet: „The borrowing may have taken place at al-Ḥīra, whence the art of writing spread among the Arabs.“⁵³¹ Das Wort (*keṭāb* > *keṭāb*) wird aber auch schon in den späten Texten des Alten Testaments verwendet (vgl. bspw. Ez 13,9) und dann allgemein in der hebräischen Literatur, wo es allerdings einen Aramaismus darstellt. Im Judentum wurde es das Wort für die Tora in Buchform (*tōrā šāḇikṭāb* = „schriftliche Tora“ = Pentateuch), für die sogenannten „Heiligen Schriften“ (*keṭābē haq-qodāš*) und auch für das im Himmel aufbewahrte Buch der guten und bösen Taten verwendet. Auch in der syrischen Peschitta

525 Ebd., S. 132 f.

526 Ebd., S. 133.

527 Wild: „An Arabic Recitation“, a. a. O., S. 141.

528 Josef Horowitz: *Koranische Untersuchungen* (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients 4), Walter de Gruyter & Co.: Berlin u. Leipzig 1926, S. 67.

529 Jefferey: *The Foreign Vocabulary*, a. a. O., s.v. *kataba*, S. 248 f.

530 Siegmund Fraenkel: *Die aramäischen Fremdwörter*, Brill: Leiden 1886, S. 245.

531 Jefferey: *The Foreign Vocabulary*, a. a. O., S. 249.

(*Pšūtā*) wird *ktābā* allgemein für „Buch“ oder einzelne „Schriften“ verwendet,⁵³² aber auch für das himmlische Buch, in dem die Taten eines jeden Menschen aufgeschrieben werden, um daraus das Urteil für das Endgericht abzuleiten (vgl. etwa Apk 3,5; 13,8 oder 17,8).⁵³³ Es muss also nicht wundern, wenn das Wort in diesen Bedeutungen auch im Koran seine Verwendung findet. Könnte es sein, dass die Vorstellung eines solchen himmlischen Buches auch den Gedanken eines himmlischen Korans befördert hat? Immerhin finden wir im Jubiläenbuch (auch „Buch der Jubiläen“ oder „Kleine Genesis“ genannt⁵³⁴) die Information, dass Gott zunächst dem „Engel der Präsenz“ den Befehl erteilt, alles „vom Anfang der Schöpfung bis zur Errichtung des Heiligtums“ aufzuschreiben (Jub 1,27), bevor – in einem zweiten Schritt – der „Engel der Präsenz“ dann auf Geheiß des Herrn dem Mose alles diktierter, damit dieser es seinerseits alles aufschreibe (Jub 2,1).⁵³⁵ Von einem himmlischen „Buch der Heiligen“ ist auch im Henochbuch die Rede (Hen 103,1), das dort auch als das „Herabgetröpfelte“ bezeichnet wird.⁵³⁶ Dieser Hintergrund ist bedeutsam, weil er vermutlich auch der islamischen Vorstellung eines himmlischen Korans zugrunde liegt, der als „herabgesandt“ gilt.

Ein Problem für die Kontinuitäts-These stellt möglicherweise der Vers von Sure 46,4 dar, wo es heißt: „Bringt mir ein Buch herbei, das vor diesem da war.“ Die Insinuation hier ist die, dass es ein solches Buch zuvor nicht gab. Was könnte damit gemeint sein? Ich vermute, dass sich dieser Vers auf die den arabischen Stämmen erstmals geoffenbarten Wahrheiten über den einzigen und alleinigen Gott bezieht, die im Widerspruch zu den überlieferten heidnischen und polytheistischen Vorstellungen stehen. Danach bezöge sich nämlich auch dieses *kitāb* auf das von Gott geoffenbarte Schriftgut in seiner Gesamtheit, das den Juden als Tora, den Christen als Evangelium und nun auch den Arabern zunächst als mündliche Rezitation in arabischer Sprache und dann später auch als schriftliches Buch zugänglich gemacht wurde. Das himmlische Buch von Allāh, dem alleinigen Schöpfer, das den arabisch sprechenden Völkern hier vor Augen gehalten wird, wäre also das himmlische *al-kitāb*, das zuvor zwar auch Juden und Christen geoffenbart worden war, das aber nun auch den Arabern (von denen gewiss viele noch des Lesens und Schreibens unkundig gewesen sein dürften) in seiner unverfälschten Form vermittelt wird. Dieses Buch ist nicht irgendein menschliches Buch, sondern *das von Gott herabgesandte Buch*.

532 Payne Smith: *Syriac Dictionary*, a. a. O., s.v. *ktābā* („writing“, „handwriting“, „book“, „inscription“), S. 230 f.

533 Horovitz: *Koranische Untersuchungen*, a. a. O., S. 67.

534 Das Jubiläenbuch wurde von der Äthiopisch-Orthodoxen Tewahedoch-Kirche in den biblischen Kanon aufgenommen.

535 *The Book of Jubilees or the Little Genesis*, translated from the Editors Ethiopic Text, hg. v. R.H. Chaleres, Adam and Charles Black: London 1902, S. 8-11. Vgl. auch: *Das Buch der Jubiläen oder Die Kleine Genesis*, hg. v. Hermann Rönsch, Fues's Verlag: Leipzig 1874.

536 *Das Buch Henoch*, hg. v. Joh. Flemming u. L. Rademacher, Hinrich'sche Buchhandlung: Leipzig 1901. Siehe dort vor allem die Kapitel 47, 80, 88 u. 103. Für das äthiopische Original siehe: *Das Buch Henoch. Äthiopischer Text*, hg. v. Joh. Flemming, Hinrich'sche Buchhandlung: Leipzig 1902.

In einer Umgebung, in der man um die Existenz heiliger Schriften nur zu gut wusste, musste sich eine arabische Gottesoffenbarung als ein eigenes arabisches Buch neben – und sogar über – den jüdisch-christlichen Büchern etablieren und behaupten und „had to stake its own claim to authority in terms of these“.⁵³⁷ Sinai erläutert, dass die Empfänger der koranischen Botschaft

... must have been at least vaguely familiar with the ways in which Jews and Christians were articulating the authoritative status of their respective canons. If the qur'ānic revelations were to lay claim to a similar kind of normativity ... they had to explicitly address their own origin and function, and thus to confront, rework and appropriate current ideas about textual authority.⁵³⁸

In diesem Zusammenhang ist vielleicht der Hinweis hilfreich, dass ein Buch in der Regel eine enorme Strahlkraft und Faszination auf Naturvölker ausübt, die seit vielen Jahrtausenden ohne Schrift und Schrifttexte auskamen und die zum ersten Mal mit einem Buch konfrontiert werden. Solche meist animistisch geprägten Kulturen waren es bislang gewohnt, sich ausschließlich auf das Wort und die mündliche Überlieferung zu verlassen. Ein Versprechen und ein Handschlag galt ihnen weit mehr als ein Fetzen Papier, auf dem ein vermeintlicher „Vertrag“ verschriftlicht war. (Teilweise ist die mündliche Absprache unter Kaufleuten auch im Westen noch heute verbindlich.) Dennoch kann ein Buch auch und gerade für orale Gesellschaften eine große, geradezu mysteriös anmutende Anziehungskraft gewinnen, der sie sich nur schwer entziehen können. Einem Buch wohnt sozusagen ein verborgenes Wissen, ein esoterisches Geheimnis inne, auf das man – ohne lesen und schreiben zu können – nur bedingt zugreifen kann. Nicolai Sinai spricht deshalb zu Recht von einem „gravitational pull exerted by the notion of scripture“.⁵³⁹ Zwar findet man Zugang zu diesem himmlischen Geheimwissen, insofern man die in diesem Buch festgeschriebenen Texte übersetzt und vorgelesen bekommt, aber ein Stück Geheimnisvolles und Mächtiges bleibt dem Text eigen, solange man selbst nicht lesen kann. Daher ist auch die Tendenz zu erklären, sich insbesondere als „heilig“ empfundene Texte mnemonisch anzueignen.

Umgekehrt neigen Vertreter von Hochkulturen, die des Schreibens und Lesens kundig sind, gerne dazu, sich Naturvölkern überlegen zu fühlen, weil sie Zugang zur Schrift und damit zu Sonderwissen haben, das anderen verschlossen bleibt. Dieses Gefühl der Überlegenheit könnte in Sure 46 durchscheinen: „Wisst ihr, was das ist, was ihr anruft statt Allāh? Zeigt mir, was sie von der Erde erschaffen haben. Oder haben sie einen Anteil an den Himmeln? Bringt mir eine Schrift (*kitāb*) herbei, die vor dieser war, oder eine Spur von Wissen, wenn ihr wahrhaftig seid.“ (Vers 4) Hier wird der Zugang zum Text, zur Schrift, zum Buch verknüpft mit dem Zugang zu exklusivem (Offenbarungs-) Wissen und der esoterischen Erkenntnis, dass es nicht viele Götter gibt, sondern nur einen einzigen Gott,

537 Horovitz: *Koranische Untersuchungen*, a. a. O., S. 67.

538 Ebd., S. 103 f.

539 Sinai: „Qur'ānic self-referentiality...“, a. a. O., S. 103.

der diese Welt erschaffen hat. Hier wird den vorwiegend oralen Naturvölkern die Überlegenheit schriftlicher Offenbarung vor Augen geführt. Und die Botschaft kommt meistens an. Die Ausstrahlung Heiliger Schriften ist so stark, dass praktisch alle Naturvölker, die sich dem Erlernen des Schreibens und Lesens öffnen, über kurz oder lang ihren animistischen Götter- und Geisterglauben aufgeben und sich einer der großen Hochreligionen anschließen; und gerade die Buchreligionen des Christentums und des Islams waren darin sehr erfolgreich, animistische Kulturen zu ihrer jeweiligen Buchreligion zu bekehren.

Zwar hatte es unter den beduinischen Nomaden vermutlich schon seit Jahrhunderten viele gegeben, die lesen und sogar schreiben konnten und die sich zuweilen ihre Zeit damit vertrieben, Inschriften in Fels einzugravieren oder ihnen unbekannte Graffiti zu entziffern.⁵⁴⁰ Gleichwohl dürften auch auf sie umfangreiche Bücher ihre eigene Strahlkraft ausgeübt und eine Faszination hervorgerufen haben, die zunächst den Schriften und Texten der Juden und Christen gegolten haben dürfte, die sie nur vom Hörensagen kannten, die dann aber vor allem auf arabische Texte gelenkt wurde, mit deren Hilfe sie sich nun von einer oralen Nomadengesellschaft zu einer arabischen Hochkultur entwickeln konnten. Wie weiter oben bereits gezeigt wurde, ist in der oralen Gesellschaft der schriftliche Text anfangs nur zur Stützung des Rezipienten herangezogen worden, doch hat der verschriftlichte Text zunehmend eine normierende und kanonische Verbindlichkeit gewonnen, an der sich künftig die mündliche Rezitation zu orientieren hatte. Man könnte diesen Prozess der *arabischen Aneignung der jüdisch-christlichen Schriftphilosophie* mit dem Begriff der *Autonomisation* (verselbständigende Aneignung) belegen.

Diese Autonomisierung sowohl der Schrift (*kitāb*) als auch des Inhalts dieser Schrift durch die Araber beschränkte sich nicht nur darauf, dass man neben das jüdische, griechische sowie syro-aramäische Buch auch eine eigene *arabische Heilige Schrift* zu setzen vermochte, sondern sie ging sogar so weit, dass man die arabische Herabsendung gleichsam als die alleinige *authentische Offenbarungsschrift* begriff und schließlich auch die arabische Sprache als die *einzig gültige Offenbarungssprache* betrachtete. Die Vorstellung, dass Gott zuvor hebräisch oder aramäisch oder griechisch gesprochen haben könnte, ging in dem Gedanken auf, dass Allāh in erster Linie – und sogar ausschließlich – arabisch sprach. „Und wir haben keinen Gesandten geschickt außer in der Sprache seines Volkes.“ (Sure 14,4) Einige Ausleger haben diesen Text als „in der *jeweiligen* Sprache seines Volkes“ gedeutet (so Paret oder Yusuf Ali), aber Jan Retsö glaubt, dass sich hier die „Sprache seines Volkes“ (*lisān qawmihī*) allein auf das Arabische beziehe. Er schreibt:

The idea that God sent a prophet to every people with the message in their own language is quite un-Qur'ānic ... The earlier prophets are implicitly seen as preaching in the '*arabiyya*' just like Muhammad. This is in accordance with the geographical scope of the Holy Book

540 Vgl. M.C.A Macdonald: „Ancient Arabia and the Written Word“, in: ders. (Hg.): *The Development of Arabic as a Written Language* (Supplement to the Proceedings of the Seminar for African Studies 40), Archeopress: Oxford, S. 15.

which is limited to the Western part of Arabia. The expression *lisān qawmihī* (14:4) most likely refers to the *lisān 'arabī*: all prophets have used this language.⁵⁴¹

Der Koran reflektiert demnach kaum darüber, dass es um die Araber herum andere Völker gab, in deren Sprachen Gott zu deren Propheten gesprochen haben könnte und in deren Sprachen diese Propheten zu ihrem Volk redeten. Vielmehr wird Arabisch als die göttliche Universalsprache angenommen, wie auch Wild erläutert:

Whoever speaks (or writes) in the Qur'ān must necessarily speak Arabic: God speaks Arabic, Satan whispers in Arabic (20:120), the angels, the jinn (72:1-15), Moses, the Pharaoh, Mary, Jesus, Ghū l-Qarnayn – they all use Arabic. Adam spoke Arabic in paradise and every single soul will speak Arabic at the Day of Judgment, animals like the ant (27:18) or the hoopoe (27:22), even unanimated entities like Hell (50:30) speak Arabic. Everybody and everything that speaks in the Qur'ān must speak Arabic, because Arabic is the only language used throughout the Qur'ān.⁵⁴²

Weil das Arabische für die ismaelitischen Beduinen die Offenbarungssprache ist, kann auch der von Gott geoffenbarte Koran nur ein arabischer sein. Stefan Wild behandelt die Begriffe *qur'ān* und *lisān 'arabī*, wie sie im Koran vorkommen. Das Wort *qur'ān* komme im Koran siebzigmal vor und hat, nach Wild, vier Bedeutungsschattierungen: (a) die Worte Allāhs oder des Engels, die dem Gesandten übermittelt wurden; (b) der Vorgang des Rezitierens solch offenbarter Passagen; (c) der rezitierte Text an sich (Passage oder Verse); und (d) der bis zum Zeitpunkt des gerade rezitierten Textes gesamte Korpus von bis dato gesammelten Rezitationen. Als ein gutes Beispiel für die Verwendung von *qur'ān* im Koran verweist Wild auf Sure 12,2-4. Hier wird die Josefsgeschichte eingeleitet mit den Worten:

ALR. Das sind die Zeichen/Verse des deutlichen Buches. Wir haben sie als einen arabischen Qur'ān herabgesandt, damit ihr es versteht. Erzählen wollen Wir dir die schönste der Geschichten, indem Wir dir diesen Qur'ān offenbaren, wo du doch zuvor keine Kenntnis davon besaß.

Ob die in Vers 1 erwähnten „Zeichen“ oder „Verse“ sich auf die Sigla ALR beziehen oder nicht, mag hier offen bleiben.⁵⁴³ Dass der Begriff *ayat* (der fast 300mal im Koran vorkommt) mal mit „Zeichen“, mal mit „Verse“ zu übersetzen ist, könnte nahelegen, dass trotz der oralen Überlieferung der hier vorliegenden Texte der Bezug zur (vor-arabischen) Schrift nie ganz verlorenging, sondern stets präsent war. Ob die „Verse“ allerdings immer

541 Stefan Retsö: *Arabs in Antiquity. Their History from the Assyrians to the Umayyads*, Routledge/Curzon: London/New York 2003, S. 60, Fußnote 150; zitiert nach: Wild: „An Arabic Recitation“, a. a. O., S. 137 f.

542 Wild: „An Arabic Recitation“, a. a. O., S. 139.

543 Retsö bezieht die „Zeichen“ auf die Sigla, die geheimnisvollen Buchstaben. Siehe: Wild: „An Arabic Recitation“, a. a. O., S. 143.

Schriftlichkeit voraussetzen, oder sich auf Verse im Sinne rezitierter Reimfolgen beziehen, wäre aber noch näher zu untersuchen. In jedem Fall zeigt der Inhalt dieser Sure – nämlich die alttestamentliche Josefsgeschichte – dass Erzähler und Hörer sich darüber im Klaren waren, dass der Ursprung dieser Geschichte woanders anzusiedeln ist als im arabischen Raum, weshalb es ja gerade nötig sei, diese Verse auf Arabisch zu offenbaren, „damit ihr es versteht“. Obwohl die Geschichte als bereits vorhanden vorausgesetzt wird, wird sie doch erst jetzt durch Offenbarung/Herabsendung den Arabisch-sprechenden Zuhörern zugänglich gemacht, „indem Wir dir diesen Qurʾān offenbaren“. Dass mit *qurʾān* hier nicht der gesamte, uns jetzt vorliegende kanonisierte Koran gemeint sein kann, ist offensichtlich: Es handelt sich hier vielmehr nur um die in Arabisch geoffenbarte Josefsgeschichte. Ganz ähnlich verhält es sich nach Wild auch mit den einleitenden Versen von Sure 41 und 43, und Wild kommt zu dem Schluss: Der in diesen Passagen verwendete Begriff *qurʾān* „must be an Arabic epiphany or an Arabic version of an earlier divine writing, whose language is not disclosed but cannot be Arabic“.⁵⁴⁴

Zu diesen Einsichten passt auch die dreimalige Erwähnung eines „barbarischen Qurʾāns“ (*qurʾān aḡamī*), den wir an drei Stellen im Koran finden: 16,103; 41,43-44 (zweimal) und 26,198. Allein schon diese Kombination lässt vermuten, dass man sich andere als die hier im Koran aufgeführten „Lesungen“ (Rezitationen) sehr wohl auch vorstellen konnte, so dass Daniel Madigan recht zu geben wäre, wenn er meint: „The designation *ʾarabī* or *a jamī* for the noun *qurʾān* seems to indicate that people knew of other *qurʾāns* apart from this one, that is to say, they were familiar with the phenomenon of communities of people reciting what they considered to be divine revelations. If this *qurʾān* were the only *qurʾān*, there would be no sense in applying a linguistic description to the indefinite form.“⁵⁴⁵

Ich fasse zusammen: Die Selbstreferentialität des Korans ist nur eine scheinbare. Wenn der Koran vom *qurʾān* oder vom *kitāb* spricht, so spricht er nicht von sich selbst als einem fertigen Buch, wie wir es heute kennen, weil es dieses zum Zeitpunkt der Entstehung jener Texte noch nicht gab: weder als komplettes orales Werk noch als kanonisiertes verschriftlichtes Buch. Es geht vielmehr zunächst um einzelne Texte und Rezitationen. Diese Korantexte als Rezitationen und als Schriften stehen indes in einer unauflöslichen Kontinuität zu den zuvor von Gott geoffenbarten Schriften (*Tora* und *Injīl*); und nur durch diese Verknüpfung ergibt sich auch der Buchcharakter und die Buchlegitimation der arabischen Rezitationen, auch wenn diese noch nicht vollständig und noch nicht verschriftlicht sind. Die vermeintliche Selbstbezüglichkeit des Korans ist also gerade keine reine Autoreferentialität, sondern vielmehr so zu verstehen, dass im Koran die koranischen Inhalte in einen engen Bezug zu anderen Schriften und Offenbarungen gesetzt werden, welche aber nun auch als arabische Offenbarungen zugänglich sind. Dass diese arabischen Offenbarungen zunächst nur mündlich wiedergegeben wurden, mindert weder ihren *Qurʾān*-Charakter noch ihren Buch-Charakter, weil sie an die bereits bestehenden

544 Wild: „An Arabic Recitation“, a. a. O., S. 147.

545 Daniel Madigan: *The Qurʾān's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton 2001, S. 135.

Bücher anknüpfen. „Self-referentiality is always to some extent – and very explicitly in the Qur’ān’s case – other-referentiality.”⁵⁴⁶

Das Missverständnis einer falsch verstandenen Selbstreferentialität ergab sich – und ergibt sich auch noch heute – erst im Nachhinein, nämlich dann, wenn Leser des fertigen, schriftlichen Korans die darin gefundenen Hinweise auf *qur’ān* und *kitāb* fälschlicherweise auf eben diesen schriftlich fixierten, fertigen Koran beziehen; denn dann wird diese Selbstbezüglichkeit in den Koran hineinprojiziert. „This projected self-referentiality needs to be recognized as coming largely from the believing community rather than from the text itself”, meint Daniel Madigan. Es ist eine Selbstbezüglichkeit nicht des Korans, sondern eine von der muslimischen Gemeinde angenommene Selbstbezüglichkeit, die sie dem fertigen Koran unterstellt, weil sie nicht mehr zu unterscheiden weiß zwischen dem *qur’ān* als einzelne, orale Rezitation und dem Koran als schriftliches, fertiges Buch. Wenn der Koran also vom Koran spricht, spricht er keineswegs von sich selbst, sondern von einem immer noch im Werden befindlichen Offenbarungsgeschehen, das in Kontinuität und Fortsetzung zu bereits vorhandenen Schriften anderer Sprachen steht und nun auch den Arabisch sprechenden Völkern zugänglich gemacht wird. Der Koran spricht nicht deshalb vom Koran, weil er sich auf sich selbst als ein fertiges Buch bezieht, das Koran heißt, sondern der Koran wurde deshalb Koran genannt, weil im Koran ständig vom Koran (also von Lesungen) die Rede war und er selbst als Koran (also als Lesung) gilt.

j Die „Herabsendung“ (tanzil) des Korans

Der Koran kennt mehrere Begriffe, um die göttliche Offenbarung (vor allem die Offenbarung an den [oder an die] Gesandten Allāhs) zu bezeichnen. Der wichtigste davon dürfte *tanzil* sein, auf den noch näher einzugehen ist.

Ein anderer wichtiger Terminus für Offenbarung ist *wahy*, der so viel wie „Eingebung“, „Inspiration“ oder „Einhauchung“ bedeutet⁵⁴⁷ und von der Wurzel *awḥa* stammt. Das Verb *awḥa* hat wohl, wie Watt/Bell aufzeigten⁵⁴⁸, die ursprüngliche Bedeutung von „zeigen“ oder „andeuten“, und in Sure 19,11 wird dieses Wort für Zacharias verwendet, der, vorübergehend verstummt, zur Zeichensprache greifen muss, um sich verständlich zu machen. Watt/Bell weisen auch darauf hin, dass diese „Einhauchung“ nicht nur dem Menschen widerfährt, sondern beispielsweise auch der Biene, der nach 16,68 von Gott *einggegeben* wird, sich Bienenstöcke zu bauen.⁵⁴⁹ Es dürften also auch die Bedeutungen „Instinkt“ und „Intuition“ abgedeckt sein. Wenn sich dieser Wortstamm auf Propheten

546 Daniel Madigan: „The Limits of Self-Referentiality in the Qur’ān“, in: Stefan Wild (Hg.): *Self-Referentiality in the Qur’ān*, Harrassowitz: Wiesbaden 2006, S. (59-69) 67.

547 Wehr: *Arabisches Wörterbuch*, a. a. O., s.v. waḥā bzw. waḥy, S. 1385.

548 Watt/Bell: *Introduction to the Qur’ān*, a. a. O., S. 20.

549 Ebd.

bezieht, geht es keineswegs nur um Wortoffenbarungen, sondern auch um Handlungsanweisungen, etwa wenn Gott Noah *eingibt*, sich eine Arche zu bauen, oder Mose dazu inspiriert wird, nachts aufzubrechen oder das Meer mit seinem Stab zu teilen. Somit ist *wahy* im Wesentlichen als „Inspiration“ im Sinne von „Eingebung“ oder „Einhauchung“ zu verstehen. *Wahy* steht in der altarabischen Dichtung häufig für „Zeichen“, „Schrift“ oder „Schriftzeichen“ und würde insofern bereits Kenntnis von Schriften und Schriftsprache voraussetzen. Horovitz vermutete, dass dies mit dem „für die Beduinen geheimnisvollen Charakter“ der Schriftzeichen zu tun haben könnte.⁵⁵⁰ Ob dem so ist, vermag ich nicht zu sagen, jedenfalls scheint es hinsichtlich dieses Wortes durchaus einen Bedeutungswandel gegeben haben, der dazu führte, *wahy* als „Eingebung“ oder „Inspiration“ auch im Sinne göttlicher (Schrift-) Offenbarungen zu verstehen.

Weitere arabische Vokabeln für „Offenbarung“ sind: *tagħliya* (für: „Sichtbarmachung“, „Erhellung“, „Enthüllung“, „Offenbarung“, „Erscheinung“, „Theophanie“); *ʿzhār* (für: „Darlegung“, „Bekanntgabe“, „Aufdeckung“, „Enthüllung“, „Offenbarung“); *kaīf* (für: „Aufdeckung“, „Entblößung“, „Enthüllung“, „Entschleierung“, „Erleuchtung“, „Offenbarung“)⁵⁵¹

Wie oben angedeutet, ist aber das gebräuchlichste koranische Wort für „Offenbarung“ die Vokabel *tanzīl*. Das Verb *nazala* wird in seinen verschiedenen Stammformen (bes. II und IV) sehr häufig im Koran verwendet. Die Wurzel soll 293mal vorkommen.⁵⁵² Die Verbform bedeutet im Grundstamm „herab-, hinab-, hinuntersteigen, herabkommen (vom Himmel)“. Aus der letzteren Verwendung entwickelte sich die übertragene Bedeutung „geoffenbart werden“, was im aktiven Sinn im II. und IV. Stamm erscheint („herabsenden, offenbaren“). Das Verbalsubstantiv *tanzīl* (Herabsendung = Offenbarung), eigentlich der Infinitiv des II. Stammes, dürfte der wichtigste Ausdruck im Koran für das sein, was wir im Deutschen „Offenbarung“ nennen.

Dass gerade der Begriff *nazala* beziehungsweise *tanzīl* für den Prozess der Offenbarung so häufig zur Anwendung kam, mag mit der handfesten Vorstellung des von oben Kommenden oder, noch plastischer, des „vom Himmel Herabgesandten“ zu tun haben (es sei nochmal an das äthiopische „Herabträufeln“ im Henochbuch erinnert), ganz nach dem deutschen Motto: „Alles Gute kommt von oben“. Allāh im Himmel wird als der Geber aller guten Gaben verstanden, und zwar nicht nur des Korans. Er sendet den Regen ebenso herab (Sure 78,14)⁵⁵³ wie die Nahrung (10,59), von der der Mensch lebt. Wir haben es hier mit einer Sprechweise zu tun, die dem, was durchaus auf *natürlichem* Wege zu uns kommt, gleichwohl Gott, dem Schöpfer und Erhalter, zugeschrieben wird. So gilt der Mensch als aus der Hand Gottes kommend, als Geschöpf Gottes also, auch wenn Allāh ihn aus einem Samentropfen erschaffen hat (etwa Sure 25,54). An der *göttlichen* Urheberschaft wird auch angesichts einer *natürlichen* Entstehung festgehalten. Göttliche Herkunft und natürliche

550 Horovitz: *Koranische Untersuchungen*, a. a. O., S. 67 f.

551 Siehe auch die einschlägigen Einträge bei: Wehr: *Arabisches Wörterbuch*, a. a. O.

552 *Dictionary of the Holy Qurʾān*, hrsg. von ʿAbdul Mannān ʿOmar, Noor Foundation: Hockessin/Rheinfelden 2003/52008, S. 560.

553 Siehe auch Sure 6,99; 13,17; 16,10; 29,63; oder 43,11.

Entstehung widersprechen einander nicht! Das steht in wohltuendem Gegensatz zu manchen christlichen Kreisen, die Schöpfung nur dann als Schöpfung zu begreifen vermögen, wenn damit zugleich eine wundersame *übernatürliche* (quasi *ex nihilo*) Entstehung der Kreaturen einhergeht. Im Koran kommen alle guten Gaben letztlich von Gott, ob Nahrung oder Regen, auch wenn wir um ihre natürliche Entstehung wissen; Gott „sendet sie herab“. Auch die Strafe Gottes, welche die Ungläubigen trifft, wird von Gott „herabgesandt“. Alles, was zwischen Himmel und Erde geschieht, wird mit dem Bild des „Herabkommens“ (*yanzilu*) und „Aufsteigens“, des „Hineingehens“ und des „Hervorkommens“ bezeichnet (34,2; 57,4). Auch die diversen „Zeichen“, die zum Glauben animieren sollen, werden von Gott „herabgesandt“ (siehe 6,27). Allāh sendet seine „Huld“ herab, er sendet Kummer ebenso wie inneren Frieden herab (3,154; 48,4). Auch Vollmachten vermag er herabzusenden (12,40). So ist es nur stimmig, wenn Gott auch die Schrift (*kitāb*) auf seinen Gesandten herabsendet, wie er auch schon eine Schrift (*kitāb*) zuvor herabgesandt hatte (2,4), nämlich die Tora (5,44; 6,91) und das Evangelium Jesu (3,3) oder gar jene mysteriöse Schrift, die Gott angeblich Abraham gab (vgl. Sure 4,54; 53,37; 87,19).⁵⁵⁴

Beim Herabsenden dessen, was Allāh seinen Gesandten und Getreuen anvertraut, geht es freilich nicht so sehr um ein Buch als vielmehr um die *ewige Wahrheit*, die allen zuteil wird. Deshalb heißt es in Sure 2,136: „Wir glauben an Allāh und an das, was *zu uns* herabgesandt und was zu Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und seinen Kindern herabgesandt und was auch Mose und Jesus und die Propheten von ihrem Herrn erhalten haben, *ohne dass wir einen Unterschied machen zwischen ihnen*.“ Das, was Gott herabsendet, was er offenbart, ist – unabhängig von einem Buchcharakter – für alle seine Diener immer dasselbe geblieben: die unveränderliche göttliche Offenbarung seiner Selbst als dem einen, einzigen und allmächtigen Gott.

Eine interessante Stelle ist Sure 26,193, nach der der zuverlässige Geist (*ar-ruḥu'l-amīn*) die Offenbarung (*tanzīl*) des Herrn der Welten (*rabbi'l-ālamīna*) „herabgesandt“ (*nazala*) hat (siehe auch Sure 16,102). Da der „Geist“ (im Sinne von „Geist Gottes“) im Koran normalerweise kaum eine Rolle spielt (er kommt nur etwa zehnmal vor), überrascht diese Wendung hier. Der Heilige Geist, wie ihn Christen als dritte „Person“ (oder „Hypostase“ bzw. „Verwirklichung“) der trinitarischen Gottheit verehren, ist geradezu ein Antithema im Koran, wenn nicht gar ein Anathema. Er ist so gut wie nicht vorhanden. Und auch,

554 Wörtlich ist in Sure 4,54 allerdings nur davon die Rede, dass Allāh der „Familie Abrahams“ das Buch (*kitāb*) und die Weisheit (*hikma*) gegeben habe, womit wohl gemeint ist, dass die Tora und die übrigen Bücher des A.T. (Propheten und Weisheitsbücher) den *Nachkommen* Abrahams gegeben wurden; allerdings haben spätere Muslime dies so gedeutet, dass sogar Abraham Empfänger einer göttlichen Schrift gewesen sein soll. So erläutert Wikipedia zum Stichwort „Scrolls of Abraham (Islam)“: „The Scrolls of Abraham (Arabic: **صحف إبراهيم**, *Suhuf Ibrahim*) are part of the religious scriptures of Islam. These scriptures are understood by Muslims to have contained the revelations which Abraham received, which were then written down by Abraham (Ibrahim) himself, as well as his scribes and followers. They are generally believed by Muslims to have perished over the course of time and are now considered a lost body of scripture.“

wenn von ihm die Rede ist, wird er gerne umgedeutet, vor allem als Engel Gabriel, der dem Gesandten die Botschaft vermittelt haben soll (siehe dazu diverse Übersetzungen).⁵⁵⁵ Tatsache ist jedoch, dass vom Heiligen Geist gleichwohl im Koran die Rede ist, etwa in Sure 2,87: „Wahrlich, Wir gaben Mose das Buch und ließen ihm die Gesandten nachfolgen; und Wir gaben Jesus, dem Sohn Marias, die klaren Beweise und bestimmten den *Heiligen Geist* ihm beizustehen.“ (Vgl. auch: 2,253; 5,110) Der Verdacht liegt nicht fern, dass hier christliches Gedankengut im Hintergrund steht. In jedem Fall dürfte hier wie überall, wenn im Koran vom „Geist“ die Rede ist, *Gottes Geist* gemeint sein, der die Menschen im Allgemeinen und seine Gesandten im Besonderen „inspiriert“ (von *spiritus* = Geist), um ihnen seine Botschaften „einzuhauchen“ (*ar-rūḥ* = hebr. *rūaḥ* = Atem, Hauch, Geist).

Schließlich sei noch auf Sure 5,111-115 verwiesen, wo es um die „Herabsendung“ eines Tisches vom Himmel geht. Die Verse lauten:

(111) *Als ich die Jünger [Jesu] bewog, an Mich und meinen Gesandten zu glauben, da sprachen sie: „Wir glauben, und sei Zeuge, dass wir gottergeben (**muslimūn**) sind.“*

(112) *Als die Jünger sprachen: „O Jesus, Sohn der Maria, kann dein Herr uns einen Tisch (**mā'idatan**) vom Himmel **herabsenden**?“ Er sprach: „Fürchtet Allāh, wenn ihr gläubig seid.“*

(113) *Sie sprachen: „Wir begehren davon zu essen, und unsere Herzen sollen von Gewissheit erfüllt sein, dass du uns die Wahrheit gesagt hast, und wir wollen dies bezeugen.“*

(114) *Da sprach Jesus, Sohn der Maria: „O Allāh, unser Herr, sende uns einen Tisch vom Himmel herab mit Speise, dass es ein Fest ('īd) für uns sei für den ersten und den letzten von uns und ein Zeichen (āya) von dir, und beschere uns Gutes, denn du bist der beste Bescherer.“*

(115) *Allāh sprach: „Siehe, Ich werde ihn zu euch **hinabsenden** ...*

Hier geht es um die Herabsendung eines Tisches. Auch wenn diese Perikope nur wenige Verse umfasst, wurde sie doch für so wichtig erachtet, dass der darin erwähnte „Tisch“ (*mā'ida*) der Sure immerhin den Titel verliehen hat. Es kann hier nicht der Platz sein, die Bedeutung dieser Passage *in extenso* zu erläutern. Es sei hier auf neuere Deutungsversuche hingewiesen.⁵⁵⁶

555 Aḥmad A. Reidegeld beispielsweise schreibt in seinem *Handbuch Islam*, „dass aus islamischer Sicht die Stellen, an denen in der heutigen Fassung des ‚Evangeliums‘ vom ‚Heiligen Geist‘ die Rede ist, sich im Zweifelsfall auf den Engel Gabriel beziehen müssen.“ – Aḥmad A[bdurrahman Reidegeld: *Handbuch Islam. Die Glaubens- und Rechtslehre der Muslime*, Spohr: Kandernd 2005/22008, S. 95.

556 Matthias Radscheit: „Table“, in: *Encyclopaedia of the Qur'ān (EQ)*, hg. v. Jane Dammen McAuliffe, Brill Acad. Publ.: Washington 2015 Vol. 5, vgl. auch: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/table-EQSIM_00412; Samir Khalil Samir: „The Theological Christian Influence on the Qur'ān. A Reflection“, in: Gabriel Said Reynolds (Hg.): *The Qur'ān in Its Historical Context*, Routledge: London/New York 2008, S. 141-162;

Dass nicht nur heutige, sondern auch die frühen muslimischen Ausleger über den Abschnitt gerätselt haben, ergibt sich schon daraus, dass Ṭabarī von fünf unterschiedlichen Auslegungen hinsichtlich der Frage nach dem, was der „Tisch“ bedeutet, zu berichten weiß.⁵⁵⁷ Muqātil ibn Sulaymān al-Balkhī (†767) bringt die Geschichte mit Jesu Speisung der 5000 in Verbindung.⁵⁵⁸ Westliche Forscher haben die Verbindung zur Speisung der 5000 aufgegriffen, aber andere haben diese Koran-Perikope mit der Eucharistiefeyer verknüpft. Rätsel aufgegeben hat insbesondere die Bedeutung des Tisches. „The question of the meaning of the table motif in the Qurʾān has proved to be especially intractable.“⁵⁵⁹ Samir Khalil Samir hat darauf hingewiesen, dass das Wort *māʾidatan* (=Akk.) im Koran nur hier in den Versen 112 und 114 vorkommt und zudem kein arabisches Wort sei, sondern eher dem Äthiopischen (= *māʾed* oder *māʾedd*) entlehnt wurde,⁵⁶⁰ worauf auch schon Fraenkel und Jeffery hingewiesen hatten.⁵⁶¹ Samir vermutet, dass die in Vers 114 vorkommenden Wörter *ʾid* (vermutlich syrisch für „Festtag, liturgisches Fest“, syr. *ʿēdā* < hebr. *ʿēdā* „festliche Versammlung [der Kultgemeinde]“) und *āya* (für „Zeichen“) sowie andere sprachliche Hinweise dieses Passus an die christliche Eucharistie-Feier erinnern. „In my opinion, it cannot be truly understood except as a clear allusion to the Eucharist, which could only have Syriac or Ethiopian Christians as its source, and which remains veiled to Muslims. One is struck meanwhile by the number of words here that appear nowhere else in the Qurʾān.“⁵⁶² Auch Manfred Kropp hat in Bezug auf diese Verse auf äthiopisch-christliche Texte verwiesen, die mit der christlichen Eucharistie-Feier zu tun haben und in denen das Wort *maʾad(d)ə* [*māʾed/māʾedd*] vorkommt.⁵⁶³ Obwohl Kropp keine wortwörtliche Übereinstimmung zwischen den äthiopischen Texten und der *sūrat al-Māʾida* sieht, erkennt er hier doch eine „atmosphärische“ Gleichartigkeit. „The Ethiopic Bible and the Qurʾān

Manfred Kropp: „Beyond Single Words“, in: Gabriel Said Reynolds (Hg.): *The Qurʾān in Its Historical Context*, Routledge: London/New York 2008, S. 204-216; sowie: Gabriel Said Reynolds: „On the Qurʾān’s Māʾida Passage and the Wanderings of the Israelites“ unter: http://www3.nd.edu/~reynolds/index_files/al-maida.pdf.

557 Ṭabarī: *Jāmiʾ albayān ʾan taʾwīl āy al-Qurʾān*, ed. Aḥmad Saīd Alī, Muṣṭafā al-Saqqā et al., (part) 7:133-35. Cairo: Muṣṭafā al-Bābi al-Ḥalabī, 1954-1968.

558 Muqātil b. Sulaymān: *Tafsīr*, hg. V. ʿAbdallāh Muḥammad al-Shahāta, vol 1, Dār al-Turāth al-ʿArabī: Beirut 2002, S. 518 (Neudruck: Cairo: Muʾassasat al-Ḥalabī, o.D.).

559 Radscheit, M. „Table.“ In *EQ*, vol. 5, a. a. O., S. 189.

560 Samir Khalil Samir: „The Theological Christian Influence on the Qurʾān. A Reflection“, in: Gabriel Said Reynolds (Hg.): *The Qurʾān in Its Historical Context*, Routledge: London/New York 2008, s. (141-162) 148 f.

561 Fraenkel: *Die aramäischen Fremdwörter*, a. a. O., S. 83 u. 323; Jeffery: *The Foreign Vocabulary*, a. a. O., S. 255 f.; vgl. auch: Wolf Leslau: *Comparative Dictionary of Geʿez*, Harrassowitz: Wiesbaden 2006, s.v. maʾadd, S. 323.

562 Ebd., S. 150.

563 Manfred Kropp: „Beyond Single Words“, in: Gabriel Said Reynolds (Hg.): *The Qurʾān in Its Historical Context*, Routledge: London/New York 2008, s. (204-216) 210ff (Übersetzung des engl. Textes ins Deutsche durch mich).

have in common a layer of mostly religious terminology.⁵⁶⁴ Some of this terminology is of foreign origin in both languages.”⁵⁶⁵ Nun hat Gabriel Said Reynolds jüngst eine ganz neue Theorie aufgestellt, nach der die *al-mā'ida*-Perikope gar nicht mit der Eucharistiefeier oder die Speisung der 5000 zusammenhänge, sondern alttestamentliche Motive aufgreife (insbesondere Ex 16-17 und Ps 78).⁵⁶⁶ Dabei gehe es dem Koran weniger um biographische Einzelheiten als vielmehr um ein homiletisches Ziel, für das alttestamentliche Muster auf kreative Weise aufgegriffen und angepasst worden seien.

Mir geht es hier aber nicht um die richtige Deutung der *al-mā'ida*-Perikope von Sure 5, sondern in erster Linie um die Art der *Herabsendung* des (wie auch immer zu deutenden) *Tisches*. Es dürfte klar geworden sein, dass es sich dabei selbstverständlich nicht um einen buchstäblich vom Himmel herabgesandten Tisch handelte, sondern dass dieser Vorgang als eine freiwillige Gabe Gottes zu denken ist, die entweder dankbar angenommen oder aus Unglauben mit Undankbarkeit bedacht werden kann. Wer dieses „Herabsenden“ buchstäblich versteht, hat wenig verstanden. Wenn Gott, bildlich gesprochen, etwas vom Himmel „herabsendet“, sei es seinen Geist, seine Huld, seinen Frieden, seinen gedeckten Gabentisch oder die Weisheit und Wahrheit eines Buches, *so offenbart er vor allen Dingen sich Selbst, lässt er die Gläubigen an seiner Güte und Barmherzigkeit teilhaben*.

Diese Koranpassage enthält aber noch eine andere auffällige Bemerkung, die für die Frage nach der Autorenschaft des Korans wichtig sein könnte. Es ist davon die Rede, dass Gott den Jüngern Jesu eingab: „Glaubt an mich und an meinen Gesandten (*rasūl*)!“ (Vers 111) In dieser Redewendung kommt offensichtlich das islamische Glaubensbekenntnis zum Ausdruck, das hier aber eindeutig auf Jesus bezogen sein dürfte! Und der am Ende desselben Verses erscheinende Ausdruck *muslimūn* bezieht sich eindeutig auf die Jünger Jesu! Könnte es nicht sein, dass sich die *Šahāda* ursprünglich auf Christus, den Messias, bezog? Immerhin haben wir in Joh 17,3 eine fast wörtliche Übereinstimmung: „Das ist aber das ewige Leben, dass sie dich, der du *allein* wahrer Gott bist, und den du *gesandt* hast, Jesus Christus, erkennen.“ In diesem antitrinitarisch angehauchten Evangeliumstext scheint mir die *Šahāda* ebenso vorgezeichnet zu sein wie in dem auf Jesus bezogenen Vers 111 von Sure 5. War die *Šahāda* ursprünglich ein auf Jesus bezogenes antitrinitarisches Glaubensbekenntnis? Von der Hand zu weisen ist das jedenfalls nicht.

Immerhin: dass es nur einen Gott gibt und nicht deren drei, wird ja in Vers 116 f. noch deutlicher: Es heißt dort, dass wenn Allāh zu Jesus spricht: „O Jesus, Sohn der Maria, hast du zu den Menschen gesprochen: ‚Nehmt mich und meine Mutter als zwei Götter neben Allāh?‘“, Jesus antworten wird: „Heilig bist Du. Nie konnte ich das sagen, wozu ich kein Recht hatte ... Nichts anderes sprach ich zu ihnen, als was Du mich geheißen hast: ‚Betet Allāh an, meinen Herrn und euren Herrn.‘ Und ich war ihr Zeuge, solange ich unter ihnen weilte ...“ Die antitrinitarische und anti-monophysitische Botschaft, die hier Allāh und

564 Die äthiopische Bibel geht der Entstehung des Korans voraus.

565 Kropp: „Beyond Single Words“, a. a. O., S. 212.

566 Gabriel Said Reynolds: „On the Qur’ān’s Mā’da Passage and the Wanderings of the Israelites“ unter: http://www3.nd.edu/~reynolds/index_files/al-maida.pdf (Stand: Febr. 2015).

Jesus in den Mund gelegt wird, ist eindeutig: Jesus selbst hat die Dreiheit nicht gelehrt; sie wurde erst nach seinem Tod von einigen seiner Nachfolger in die Welt gesetzt. Dass die Dreiheit hier als Gott Vater, Gott Sohn und Gott Mutter (Maria) verstanden wird, zeigt indes eine Ferne des koranischen Autors nicht nur zu den tatsächlichen historischen Zusammenhängen, sondern auch zu dem theologischen und christologischen Ringen um die Verhältnisbestimmung der Trinität.

k Der Koran als *Wort Gottes*

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Koran macht Sinn, weil es Menschen gibt – weit mehr als eine Milliarde weltweit –, die im Koran das wahrhaftige Wort Gottes sehen. Westliche Koranforscher indes bekennen sich in der Regel nicht dahingehend, dass sie dem Koran den Status des *Wortes Gottes* zubilligen. Sie geben, wie Tilman Nagel, allenfalls zu erkennen, „dass der Koran in der heute vorliegenden Form weitgehend das authentische Wort des Propheten – nach islamischem Glauben das ewige Wort Gottes – darstellt“.⁵⁶⁷ Aber westliche – zumal christliche oder nicht-gläubige – Wissenschaftler bekennen sich in der Regel nicht zum Koran als dem Wort Gottes, es sei denn, sie gehören dem Islam an. Das ist aus gutem Grund sogar verständlich:

Wissenschaftliches Arbeiten folgt, wie jedem Wissenschaftler bekannt sein dürfte, einem methodischen Atheismus, da Gott nicht Gegenstand der Wissenschaft sein kann, man über Gott keine empirischen Aussagen zu machen vermag und Gott auch nicht als Verursacher von (noch) unerklärten Phänomenen missbraucht werden sollte (als Lückenbüßergott). Diese Selbstbeschränkung gilt nicht nur für die Naturwissenschaften, sondern im Prinzip auch für die Geisteswissenschaften. Methodischer Atheismus muss jedoch nicht notwendigerweise bedeuten, dass der Wissenschaftler nicht selbst an Gott glaubt.

Viele wissenschaftlich tätigen Koranforscher leben im Westen und gehören größtenteils dem christlichen Glauben an, wenn sie sich nicht sogar als Agnostiker oder Atheisten verstehen. Das macht es muslimischen Gläubigen schwer, die Ergebnisse der modernen Koranforschung ernsthaft in Betracht zu ziehen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Wenn aber die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem heiligen Buch betrieben wird, ohne dass dieses als *Wort Gottes* betrachtet wird, so scheint dieser Betrachtung aus Sicht eines Gläubigen etwas Grundlegendes, ja Entscheidendes zu fehlen. Deshalb soll hier gefragt werden: Ist der Koran *Wort Gottes*?

Diese Frage mag vielen Wissenschaftlern aus den genannten Gründen als unzulässig erscheinen. Ich darf aber daran erinnern, dass es für die christliche Theologie, wie sie etwa an deutschen Universitäten gelehrt und erforscht wird, selbstverständlich ist, die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Bibel gleichsam mit der Prämisse zu verbinden, die Bibel als *Wort Gottes* zu verstehen. Ja, es ist für die christliche Theologie sogar

567 Tilman Nagel: *Der Koran*, a. a. O., S. 33.

konstitutiv und damit unaufgebbare, den Glauben an Gott und den Glauben an das Wort Gottes vorauszusetzen und sich dennoch zu den modernen historisch-kritischen Methoden der Wissenschaft zu bekennen. Auch christliche Theologie lebt von dem Spannungsfeld zwischen Wissenschaft und Glaube. Gerade weil sie Gott und die Offenbarung seines Wortes in der Bibel voraussetzt, widmet sich die christliche Theologie mit akribischer Wissenschaft der Erforschung dieses göttlichen Wortes und seiner Wirkung.

Muss nicht Gleiches für die Koranforschung gelten? Muss nicht auch der Islam im 21. Jh. das Bekenntnis zum Koran als dem *ipsissima verba Dei* mit dem Anspruch verbinden, dieses *göttliche* Wort, das ja auch *menschliches* Wort – zumindest an Menschen gerichtete Wort – ist, mit wissenschaftlichen Methoden zu durchleuchten?! Und muss nicht eine wissenschaftliche (d.h. historisch-kritische) Koranforschung zugleich von der Prämisse ausgehen, dass diese Beschäftigung nur deshalb Sinn macht, weil dieser Koran als *Wort Gottes* rezipiert wird? Solange sich Koranforschung nicht zugleich als *Theo-logie*, also als Lehre von Gott und vom Wort Gottes (*Theo-logie* hier im sehr wörtlichen Sinn begriffen⁵⁶⁸) versteht, bleibt die immense Kluft zwischen den orientalistischen Wissenschaftlern und der muslimischen Glaubensgemeinschaft weiterhin bestehen.

Darum noch einmal: Ist der Koran *Gottes Wort*? Ja. Warum sonst sollte man sich mit ihm beschäftigen? In und durch den Koran vermag Gott zu denen zu sprechen, die an ihn und sein Wort glauben. Zwar mag es unterschiedliche Auffassungen darüber geben, wie wir Gott begreifen oder wie wir „Gottes Rede“ definieren und verstehen, aber eine wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Koran wird nur dann Auswirkungen auf den Islam haben können, wenn sie den Koran als *Wort Gottes* ernst nimmt. Deshalb erscheint es mir dringender denn je, an deutschen (auch an europäischen?) Universitäten eine theologisch-wissenschaftliche Imam-Ausbildung anzubieten, die in der Lage ist, Wissenschaft und islamische Theologie so zu vereinen, dass diese Ausbildung den Begriffen *Wissenschaft* und *Theologie* gleichermaßen gerecht wird. Eine Koranforschung bzw. Islam-Wissenschaft, die losgelöst bleibt von der Theologie, kann eigentlich nur als destruktiv rezipiert werden. Andererseits: Eine Theologie, die sich der ernsten Wissenschaftlichkeit verschließt, ist keine Theologie mit Anspruch, sondern religiöser Fundamentalismus und Fanatismus.

Allerdings macht es einen Unterschied, ob der Gläubige den Koran als *Wort Gottes* für sich ernst nimmt oder er ihn als quasi „vom Himmel gefallen“ betrachtet. Der Koran ist, nach allem, was wir heute wissen, nicht vom Himmel gefallen, auch nicht wortwörtlich von einem Engel übertragen worden, sondern durch einen mehr oder weniger nachvollziehbaren Prozess der Überlieferungsgeschichte, Kodifizierung und Kanonbildung entstanden. Dass Gott in diesem Prozess gleichwohl „seine Hand im Spiel hatte“, wird nicht geleugnet. Wer jedoch – gegen alle Befunde der modernen Wissenschaften – an der herkömmlichen Auffassung der islamischen Tradition von der „Herabsendung“ eines Wort für Wort geoffenbarten Korans festhält, eines Korans, der angeblich heute noch in buchstabengetreuer

568 *Theologie* hat insofern drei Bedeutungen: (1) Theologie als geisteswissenschaftliche Fachdisziplin; (2) Theologie als die Lehre von Gott (auch *Gotteslehre* genannt); und hier (3) Theologie als die Lehre von Gottes Wort (*theos*=Gott; *logos*=Wort).

Form genau so vorliegt, wie er über den Engel Gabriel herabgesandt wurde, muss dafür einen hohen Preis bezahlen: denn er bleibt einem spätantiken, vor-aufklärerischen Denken verhaftet. Nur *diejenigen* Muslime werden letztlich im 21. Jh. ankommen, die sich vom spätantiken, mittelalterlichen und vor-aufklärerischen Denken verabschieden und sich nicht länger den wissenschaftlichen Erkenntnissen einer post-modernen – und gleichwohl dem Glauben verhafteten – Koranwissenschaft verschließen.

Für eine moderne Auffassung vom Koran als dem Wort Gottes vertrat beispielsweise Naṣr Ḥāmid Abū Zaid (1943–2010), ein moderater ägyptischer Koranwissenschaftler, der – sich auf Ibn Ruṣd (alias Averroes) berufend⁵⁶⁹ – drei Aspekte unterscheidet: den Koran (*al-Qurʿān*), die Offenbarung (*wahy*) und Wort Gottes (*kalām Allāh*).⁵⁷⁰ Obwohl diese Begriffe im modernen islamischen Denken meist synonym verwendet werden, hätten sie in der klassischen islamischen Theologie eine jeweils andere Bedeutung gehabt. Zaid erläutert den Unterschied, indem er das Wort Gottes – er beruft sich hier auf Sure 18,109 und 31,27 – als das Unendliche und Unerschöpfliche begreift. „Selbst wenn alle Bäume auf der Erde Federn wären und in allen Ozeanen Tinte flösse und noch sieben Ozeane hinter den Ozeanen wären, die sie füllten, wäre es unmöglich, das Wort Gottes jemals zu erschöpfen.“ Weil der Koran als Text nur begrenzten Umfangs sei, stellt er „offenbar nur eine spezifische Manifestation von Wort Gottes dar“. Offenbarung, *wahy*, sei der Kommunikationsprozess, durch den das Wort Gottes vermittelt werde. Weil *wahy* sich auch auf alle früheren Offenbarungen beziehe, sei Offenbarung nicht mit dem Koran gleichzusetzen. „Deswegen sei es nicht wahrscheinlich, dass ausschließlich der Koran das Wort Gottes darstellt und dieses Wort an die arabische Sprache gebunden ist ... Das würde automatisch dazu führen, Arabisch für eine heilige Sprache zu halten.“ Zaid wies auch darauf hin, dass es hinsichtlich dem „Geschaffensein des Korans“ einen historischen Streit gab zwischen den Mutaziliten, welche die Geschaffenheit des Korans annahmen, und den Hanbaliten, die von der Ewigkeit des Korans ausgingen. „Der Konflikt wurde politisch entschieden – zugunsten der Orthodoxie. Die Lehre von der Ewigkeit des Koran wurde zur herrschenden Lehrmeinung in der islamischen Theologie.“ Für Zaid ist diese Doktrin allerdings unerheblich, zumal der Koran jederzeit einer (oft politisch motivierten) Interpretation unterliegt. Und obwohl der koranische Text göttlichen Ursprungs sei, „so ist seine Interpretation doch absolut menschlich.“ Und darum: „Der Koran, den wir lesen und interpretieren, ist keinesfalls mit dem ewigen Wort Gottes identisch.“⁵⁷¹

569 Vgl. dazu: Averroes: *Die entscheidende Abhandlung oder die Bestimmung des Zusammenhangs zwischen religiösem Gesetz und Philosophie. Die Untersuchung über die Methoden der Beweise, im Rahmen der religiösen Glaubenssätze*, aus d. Arabischen übers. u. hg. von Patric O. Schaerer, Reclam: Stuttgart 2010.

570 Naṣr Ḥāmid Abū Zaid: „Spricht Gott nur arabisch?“, in: *Die Zeit online*, unter: http://www.zeit.de/2003/05/Abu_Zaid (Stand Februar 2015).

571 Ebd. (Hervorhebung meine)

Was es konkret bedeuten kann, den Koran in diesem Sinne als „Wort Gottes“ zu verstehen, ohne einem vormodernen Fundamentalismus und einer unzeitgemäßen wortwörtlichen Koranauslegung verhaftet zu bleiben, will ich an einem ganz konkreten Beispiel erläutern:

Der Koran spricht an vielen Stellen (es sind wohl deren 33) von den Dschinn (*al-ġinn*), also den unsichtbaren Geistern und Dämonen.⁵⁷² Die Dschinn sind „von Gott erschaffen“ (Sure 6,100), der sie „aus glühendem, durchdringendem Feuer“ machte (15,27; 55,15); die Dschinn wurden zeitlich *vor* den Menschen erschaffen (15,26-27); sie wurden, wie die Menschen auch, dazu gemacht, Gott anzubeten (51,56), doch sie verführen die Menschen (6,128) und werden deshalb – wie die ungläubigen Erdenbewohner – dermaleinst in der Hölle landen (7,179; 11,119; 32,13); sie leben „in den Sphären der Himmel und der Erde“ (55,33), lassen sich durchaus von den Worten des Korans beeindrucken (71,1), und es wird von ihnen berichtet, dass sie, als Gottes Diener (der Gesandte?) einmal Gott anbetete, einen Kreis um ihn bildeten und ihm „mit Bewunderung“ zuhörten (72,19).

Der Glaube an Geister, die unsichtbar zwischen Himmel und Erde ihr Wesen oder vielmehr ihr Unwesen treiben, ist eine übliche Vorstellung vieler Naturvölker. Ursache dafür könnte der Seelenglaube („Animismus“) sein, die Vorstellung also, dass die nichtkörperlichen Seelen der Menschen den Tod überdauern und zwischen Himmel und Erde ihre Kraft entfalten. Nach Friedrich Heiler (1892–1967) ist die *Seele* „das mehr oder weniger persönlich und den Leib überdauernd gedachte immaterielle und vom Körper unabhängige Wesen des Menschen“ und damit zugleich „Ausdruck für den Glauben an wirksame Kräfte und Mächte, die sich am Persönlichkeitssubstrat des Menschen bemerkbar machen“.⁵⁷³ Neben den Geistern der erst kürzlich Verstorbenen, den Geistern der hoch verehrten Ahnen sowie den Geistern der Stammesväter und -mütter gibt es für animistische Stammesvölker noch zahlreiche andere Geister, Dämonen, oder Satane, wie wir sie in zahlreichen animistischen Kulturen Afrikas, Asiens und Amerikas, aber auch vereinzelt noch in Europa kennen. Eine Kennerin animistischer Vorstellungen schreibt:

In den meisten Kulturen⁵⁷⁴ sind die Menschen sicher, dass zahllose nicht-menschliche Wesen neben ihnen existieren, die meist unsichtbar, manchmal aber auch sichtbar und gewöhnlich in ihren Taten erkennbar sind, die oft mit den Menschen in freundliche oder feindselige Verbindung treten, oft aber auch uninteressiert sind, die man beeinflussen kann oder auch nicht, die sehr oder nur wenig mächtig, gut oder böse sind. Aber viel häufiger böse.⁵⁷⁵

572 Die französischen Übersetzer des orientalischen Klassikers „Tausendundeine Nacht“ haben das arab. *al-ġinn* mit franz. *génie* übersetzt – offenbar wegen seines Gleichklanges – und von dort ist es auch ins Englische eingegangen, etwa bei „genie in a bottle“ (Flaschengeist). Ob lat. *genius* (=Schutzgeist) damit zusammenhängt, kann auch vermutet werden.

573 Friedrich Heiler: *Die Religionen der Menschheit – in Vergangenheit und Gegenwart*, Reclam-Verlag: Stuttgart 1959, S. 85.

574 Gemeint sind hier natürlich vor allem die immer noch sehr zahlreichen animistischen und analphabetischen Kulturen.

575 Imogen Seger: *Wenn die Geister wiederkehren. Weltdeutung und religiöses Bewusstsein in primitiven Kulturen*, Ullstein: Frankfurt/Berlin 1984, S. 33.

Zu diesen Geistern und Dämonen sind auch die „Dschinn“ zu rechnen, die wir vor allem im Glauben nahöstlicher Beduinenstämme vorfinden. Auch in nicht-islamischen Kulturen ist der Geisterglaube heute noch weit verbreitet, auch wenn man ihnen dort andere Namen gibt. Auch die Evangelien legen beredtes Zeugnis vom Dämonenglauben ab. Laut Imogen Seger wurden die Dschinn

... vor den Menschen geschaffen, leben jahrhundertlang, sterben aber schließlich oder können getötet werden. Sie vermehren sich auch, und ihre Zahl übersteigt die der Menschen. Sie sind unsichtbar und haben keine bestimmte Form, können aber jede gewünschte Gestalt annehmen, auch die von Männern und Frauen. Sie sind böse oder boshaft, doch ein kluger Mensch kann sich einen Jinn dienstbar machen und damit Macht über andere Menschen gewinnen ...; sie werden nicht verehrt, aber es ist besser, sie nicht zu ärgern und ihnen notfalls Opfer zu bringen.⁵⁷⁶

Julius Wellhausen (1844–1918) war überzeugt, dass die Vorstellung der Dschinn etwas mit dem beduinischen Wüstenleben zu tun haben könnte.

Die Wüste ist voll von diesen Spukgestalten. Wer sein Leben als fahrender Mann dort zu bringt, darf sich vor ihnen nicht grauen... Das unheimliche Geschwirr und Geräusper ..., das sich in der Einöde vernehmen lässt, rührt von den Dämonen her, sie verursachen, dass „die Gegend redet“... Durch Pfeifen rufen sich die Ginn, die Araber pfeifen darum nicht, um sie nicht anzulocken. Die muslimischen Gelehrten führen weise Reden über die Gespens-terfurcht als das Produkt der geängstigten Phantasie des einsamen Wanderers in der Wüste und in der Dunkelheit.⁵⁷⁷

Wer – wie ich⁵⁷⁸ – schon unter Naturvölkern gelebt hat, weiß, dass die Welt in deren Vorstellung voller Geister und Dämonen, voller undurchsichtiger Mächte ist, die stets auf der Lauer sind, ihr Unwesen gegen die Menschen zu treiben, und vor denen man sich in acht zu nehmen und zu schützen hat. Man darf sie nicht herausfordern und auch nicht verärgern, damit sie einen unbehelligt lassen. Noch einmal Wellhausen dazu:

Sie erscheinen, sie begatten sich, sie essen und trinken, sie können verletzt und getötet werden. Nur sind sie den Gesetzen der gemeinen Creatürlichkeit doch nicht unterworfen; sie haben dadurch etwas Widerspruchsvolles an sich. Sie wechseln ihre Gestalt; sie sterben auf den ersten Hieb und leben vom zweiten wieder auf; sie haben einen Löwenhunger und sind doch nicht im Stande zu essen. Moralisch sind sie indifferent; sie nützen oder schaden, wem sie freund oder feind sind. Im Allgemeinen sind sie aber doch nicht recht geheuer. Man

576 Ebd., S. 33 f.

577 J[ulius] Wellhausen: *Reste arabischen Heidentums*, Druck und Verlag von Georg Reimer: Berlin 21897, S. 149 f.

578 Ich selbst wurde mit dem Geister- und Dämonenglauben vor allem in Subsahara-Afrika (u.a. Burkina Faso, Ghana, Togo, Benin) sowie in Neu-Guinea (PNG und Irian Jaya) konfrontiert.

vermeidet es in Berührung mit ihnen zu kommen, man weiß nicht wie sie es aufnehmen, man kann ihnen schlecht beikommen und sich schlecht gegen sie wehren.⁵⁷⁹

Die Dschinn treiben vor allem des Nachts ihr Wesen und verschwinden meist am frühen Morgen. Sie wohnen im Dunkeln, lassen sich selten sehen und lauern doch überall.

Aber sie sind nicht auf bestimmte Gebiete beschränkt. Sie erfüllen die ganze Welt mit ihrem Heer. Sie hausen nicht bloß in der Wüste, sondern auch in wasserreichen Gegenden voll üppigen Grüns... Als Hausgeister oder Heimchen finden sie sich in den Wohnungen der Menschen. Überall sind sie gegenwärtig, überall ist man in Gefahr sie zu stören, wenn man Land urbar macht, Brunnen gräbt, Häuser oder Brücken baut. Auf jedem Anstieg treibt sich ein Kobold herum, in jedem Berg und Tal trifft man neue Dämonen.⁵⁸⁰

Sogar von Muhammad wird erzählt, er habe auf seinen Heerzügen ein *Allāhu akbar* angestimmt, um die Dschinn zu vertreiben.⁵⁸¹ Die Dschinn sind so unberechenbar wie die Schlangen, denen man beim Durchstreifen der Wüste begegnen konnte und von denen man auch befürchtete, dass sie von Dschinn besessen waren oder dass sich die Dschinn in ihnen verkörperten. Nicht von ungefähr wurde das Wort *al-ğānn* (Einzahl von *al-ğinn*) auch als Schlangennamen verwendet. „Auch *Schaitan* (Satan) figuriert als Schlangennamen im zoologischen Lexikon. In jeder Schlange sitzt ein Geist, zuweilen ein bösartiger, zuweilen ein gutartiger.“⁵⁸²

Für alles, was nicht mit natürlichen Dingen zugeht, werden die Dschinn verantwortlich gemacht. Sie werden verdächtigt, wenn der Mann impotent oder die Frau unfruchtbar ist. Fieber, Krankheiten, vor allem der Wahnsinn wird ihrem Einfluss unterstellt. „Der Wahnsinn ist die gewöhnliche Strafe für die Beleidigungen der unsichtbaren Mächte; er hat oft Entrückung in die Wüste zur Folge.“⁵⁸³

Der Glaube an die Dschinn war auf der arabischen Halbinsel und in großen Teilen des Orients schon in vorislamischer Zeit verbreitet. Und vieles von dem, was man von der menschlichen Gesellschaftsordnung kannte, wurde auf die Dschinn übertragen:

Den Vorstellungen der vorislamischen Araber zufolge waren die Dschinnen in Stämme und Sippen gegliedert. Sie standen zueinander also in verwandtschaftlicher Beziehung. Auch Fehden oder Kriege unter den Dschinnen waren vorstellbar und möglich. In hierarchischer Hinsicht ähnelte der Kosmos der Dschinnen dem der Menschen: Die Dschinnen hatten Machthaber, Könige und Fürsten ... Wie die Menschen, so stehen auch die Dschinnen in starker Solidarität zu den übrigen Mitgliedern ihrer Sippe. Wenn ein Mitglied der Sippe der Dschinnen angegriffen wurde, so verteidigte die gesamte Sippe dessen Rechte. Sie respek-

579 Wellhausen: *Reste arabischen Heiligtums*, a. a. O., S. 149.

580 Ebd., S. 151.

581 Ebd.

582 Ebd., S. 153.

583 Ebd., S. 156.

tierten die Rechte der Nachbarn, hielten ihre Verantwortlichkeiten und Verträge ein und schlossen Bündnisse.⁵⁸⁴

Der Glaube an die Dschinn ist kein Phänomen vergangener Tage. Vielmehr gibt es ausreichende Belege dafür, dass dies auch heute noch ein weit verbreiteter (Aber-) Glaube ist. Gebhard Fartacek hat Anfang dieses Jahrhunderts den Dschinn-Glauben der Menschen in Syrien untersucht und meint, dass wir es hierbei nicht mit einem „Überbleibsel vergangener Epochen“ zu tun haben, die „früher oder später in Vergessenheit geraten“ werden, vielmehr sei die Fülle der Geschichten, wie sie heute noch erzählt werden, „vielmehr ein Beleg dafür, dass ihnen ein hohes Maß an Authentizität beigemessen wird. Begegnungen mit Ğinn sind zweifellos ein Themenbereich, der den Menschen in Syrien – auch zu Beginn des 3. Jahrtausends – wichtig erscheint.“⁵⁸⁵

Laut Fartacek gibt es – wie bei den Menschen „gute und böse, gebildete und ungebildete, schlaue und dumme, barmherzige und unbarmherzige, freigiebige und geizige“ Dschinn. „Auch der Lebensstil der Ğinn gleicht jenem der Menschen. Die Ğinn essen und schlafen wie die Menschen, sie feiern Feste und des Öfteren würden sie gerne Schabernack treiben. Zudem würden sie einander heiraten, Geschlechtsverkehr praktizieren und Kinder bekommen.“⁵⁸⁶ Auch werde in Syrien die Auffassung vertreten, „dass jeder Mann eine feminine Entsprechung in der Welt der Ğinn habe“ – und umgekehrt. Die Dschinn-Gesellschaft sei gleichsam „spiegelverkehrt“.⁵⁸⁷ Dschinn halten sich gerne an unreinen Orten auf, an Müllhalden, Toilettenanlagen und schmutzigen Abflüssen, unter Brücken und Türschwellen. Sie lieben die Wüste und Berglandschaften. Auch „sind Felsspalten, Höhlen und Erdlöcher oder auch alte Gräber, Ruinenstätten und verlassene Häuser typische Ğinn-Orte“.⁵⁸⁸ Begegnungen mit den Dschinn werden stets dann vermutet, wenn „etwas aus der bestehenden (traditionellen) Ordnung fällt“.⁵⁸⁹ „Die Ğinn geben Antwort auf das menschliche Fehlverhalten und folgen dabei grundsätzlich der Norm, Gleiches mit Gleichem zu vergelten.“⁵⁹⁰

So anachronistisch dem aufgeklärten, westlichen Menschen derartiger Geisterglaube erscheint, so sehr kann dieser – nach Fartacek – den Menschen dort helfen, ihre eigenen Probleme „zu externalisieren“.

Für viele Menschen im Nahen Osten, die von Selbstzweifel und Orientierungslosigkeit betroffen sind, bieten die lokalkulturellen Konzeptionen über das Wirken der Ğinn eine

584 Huseyin Ilker Çinar: *Die Religionen der Araber vor und in der frühislamischen Zeit* (Arabisch-islamische Welt in Tradition und Moderne 5), Harrassowitz: Wiesbaden 2007, S. 87-88.

585 Gebhard Fartacek: *Unheil durch Dämonen? Geschichten und Diskurse über das Wirken der Ğinn. Eine sozialanthropologische Spurensuche in Syrien*, Böhlau: Wien/Köln/Weimar 2010, S. 188.

586 Ebd., S. 59.

587 Ebd., S. 61.

588 Ebd., S. 80.

589 Ebd., S. 187.

590 Ebd., S. 130.

Möglichkeit, ihre tief innen sitzenden Probleme insofern zu externalisieren, indem diese zu „gemeinschaftlichen“ erhoben werden. Wenn ein Ğinn als Ursache dafür ausfindig gemacht wird, dass es einer Person schlecht geht oder sie „verrückt spielt“, so handelt es sich in emischer Sichtweise nicht um ein individuelles Versagen des betreffenden Menschen. Es ist vielmehr ein Schicksal, das jeden treffen kann. Es handelt sich um eine Gefahr, die alle angeht, denn in einer solchen Situation ist die gesamte Gruppe durch die Ğinn „von außen“ bedroht ... Zugleich werden damit Gruppensolidarität und kollektive Identität gestärkt.⁵⁹¹

Das Leben ist für Kulturen dieser Art in vielfältiger Weise durch die Gefahr der Geister und Dämonen gefährdet, und man muss stets vor ihnen auf der Hut sein, muss sich nicht nur vor den Geistern selbst schützen, sondern auch vor jenen boshaften Menschen, die sich mit den Dschinn verschwören, um Missgunst und Missgeschick über ihre Zeitgenossen zu bringen.

Diese Hinweise auf die Dschinn sollen genügen, um zu zeigen, dass sich die eine oder andere vorislamische und außerislamische Vorstellung durchaus noch in den Koran eingeschlichen hat, so dass ein gläubiger Muslim Gefahr zu laufen droht, vor-moderne animistische Vorstellungen von Naturvölkern als eigene Weltanschauung zu verinnerlichen, nur weil sie sich im heiligen Buch niedergeschlagen haben. Man ist gut beraten, die göttliche Offenbarung von der Barmherzigkeit des Einen Gottes und seines getreuen Gesandten nicht mit vorislamischen Weltbildern zu vermischen. Nur eine Koranauslegung, die wissenschaftlich fundiert und theologisch verantwortbar ist, wird hier einem naiven Geisterglauben und spätantiken Vorstellungen vorbeugen können. Nur wer im Koran zugleich Gotteswort *und* Menschenwort erkennt, wird diesem literarischen Werk gerecht werden.

I Die Chronologie des Korans

Schon seit frühester Zeit haben muslimische Koranglehrte Ungereimtheiten, ja vermeintliche Widersprüche im Koran zur Kenntnis genommen, was u.a. für die juristisch-ethische Verbindlichkeit problematisch war. Deshalb entwickelten sie das Prinzip der *Abrogation* (*nash*), wonach Verse, die später offenbart wurden, denen, die zuvor offenbart worden waren, im Zweifelsfall vorzuziehen seien. Damit wurden die älteren Verse abrogiert (lat. *abrogare* = „aufheben“ oder „abschaffen“). Ein Beispiel für eine Abrogation ist die Aufhebung von Sure 16,67, wo der Genuss von berauschendem Wein als ein „Zeichen“ [Allahs] gepriesen wird, durch Sure 5,90, wo der Wein als ein Greuel und das Werk Satans verurteilt wird.⁵⁹²

Da die Koransuren nicht chronologisch, sondern vor allem nach ihrer Länge geordnet sind, wurde es angesichts des Prinzips der Abrogation (das übrigens nicht nur auf den

591 Ebd., S. 189.

592 Für eine ausführlichere Darstellung der Abrogation siehe John Burton's Artikel in der *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Brill Online, s.v. „Abrogation“, siehe auch unter: <http://www.encyclamlam.brill.nl/public/abrogation#> (Stand: Dez. 2011).

Koran, sondern auch auf die Hadithe angewendet wurde) notwendig, die Suren doch noch chronologisch einzuordnen. Dies geschah, indem man nach dem „Anlass der Offenbarung“ (*asbāb an-nuzūl*: wörtlich: „Anlass der Herabsendung“ – siehe weiter oben) fragte, wodurch Korantexte mit Episoden aus dem Leben des Propheten verbunden wurden. Wie wir bereits gesehen haben, gibt es in der Biographie Ibn Ishāqs/Ibn Hišāms zahlreiche Querverbindungen zwischen biographischen Details aus dem Leben des Propheten und Koranstellen, die ihm aus gegebenen Anlässen „herabgesandt“ wurden. Indem man nun diese biographischen Details zeitlich datierte, vermochte man auch die jeweiligen Korantexte chronologisch einzuordnen.

Einzelne Korantexte zeitlich zu verorten, reichte aber nicht aus. Um das zeitliche Verhältnis der Suren insgesamt besser bestimmen zu können, teilten spätere Gelehrte des Mittelalters die koranischen Suren in *mekkanische* und *medinische* (auch: *medinensische*) auf, je nachdem, ob sie vor oder nach der Hidschra offenbart wurden, war doch das Jahr der Hidschra der Beginn der arabischen Zeitrechnung. *Mekkanisch* bedeutete somit „vor Beginn der Zeitrechnung“ und *medinisch* „nach Beginn der Zeitrechnung“. As-Suyūṭī (†1505/911 A.H.) hat diese Regeln in seinem Werk *Itqān* aufgeschrieben.⁵⁹³ Dieses Werk hat nachfolgenden Generationen als Richtschnur gedient und wurde auch von westlichen Orientalisten sorgfältig analysiert und größtenteils als nützlich angesehen.

Nach Hišām ibn ‘Urwa († ca. 768/146 A.H.) wurden solche Korantexte, die mit der vor Muhammad liegenden Vergangenheit zu tun haben, in Mekka offenbart; Korantexte hingegen, die mit Pflichten und Verhaltensregeln für die muslimische Gemeinde zu tun hätten, sollen erst in Medina offenbart worden sein.⁵⁹⁴ ‘Umar ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Kāfī hat uns eine Aufzählung mekkanischer und medinischer Suren überliefert, die sich bei Theodor Nöldeke nachvollziehen lässt.⁵⁹⁵ Es gibt aber noch andere Aufzählungen, die hiervon erheblich abweichen, so dass schon Nöldeke zu dem Ergebnis kam: „Je näher man diese Art von Überlieferungen betrachtet, desto misstrauischer muss man gegen sie werden.“⁵⁹⁶ Trotz dieser Bedenken folgte Nöldeke im Prinzip der Aufteilung in mekkanische und medinische Suren. Mehr noch, er glaubte sich in der Lage zu sehen, die mekkanischen Suren in drei zeitliche Unterabschnitte einzuteilen: in Suren der ersten, zweiten und dritten Periode. Dabei verließ er sich hauptsächlich auf stilistische Elemente, etwa auf die Länge der Verse, den poetischen Charakter der Suren oder den Sprachduktus insgesamt. Er glaubte, dass die kürzeren Verse die früheren seien und dass der Sprachstil ihm weiteren Aufschluss geben könne: „Die schon dem oberflächlichen Leser sich ergebende Beobachtung, dass die Stücke, in denen Sprache und Gedanken feurig bewegt sind, früher

593 Ḡalāl ad-Dīn Al-Suyūṭī: *Al-Itqān fi ‘ulūm al-Qur’ān* [„Mastery in the Science of the Qur’ān“], hg. von Muhammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Kairo 1967.

594 Diesen Hinweis auf Hišām ibn ‘Urwa verdanke ich Michael Cook: *The Koran. A Very Short Introduction*. Oxford University Press: Oxford 2000, S. 130.

595 Theodor Nöldeke: *Geschichte des Qorāns*, Teil I, (hrsg. v. Friedrich Schwally) Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung: Leipzig 1909, S. 59 f.

596 Ebd., S. 63.

sein müssen, als die ruhig und breit gehaltenen, wird sich bei sorgfältiger Untersuchung immer mehr befestigen und genauer präzisieren.“ Er glaubte zwar „sichere Erkenntnisse“ hinsichtlich der Chronologie zu haben, „aber freilich haben diese Erkenntnisse noch sehr bedenkliche Lücken; manches bleibt ganz ungewiss, manches wenigstens zweifelhaft“.⁵⁹⁷ Trotz aller Zweifel war für ihn gleichwohl klar: „Die Offenbarungen des Qorāns zerfallen in zwei Klassen, die mekkanische und medīnische.“⁵⁹⁸ Für Nöldeke lag diese Aufteilung „in der Natur der Sache begründet“, womit er meinte, dass „ja die Auswanderung Muhammads nach Medīna seiner prophetischen Wirksamkeit eine ganz neue Wendung gab“. Die Aufteilung sei „mit Recht von den Muslimen seit den ältesten Zeiten her beobachtet worden und muss auch von uns beibehalten werden“.⁵⁹⁹ Die Suren der ersten mekkanischen Periode beschreibt er so:

Die Rede ist großartig, erhaben und voll kühner Bilder, der rhetorische Schwung hat noch ganz poetische Färbung. Die leidenschaftliche Bewegung, die aber nicht selten durch einfache, jedoch kraftvolle, ruhige Belehrungen und farbenreiche Schilderungen unterbrochen wird, spiegelt sich in den kurzen Versen, die ganze Rede ist rhythmisch bewegt und oft von großem, aber durchaus ungesuchtem Wohlklange.⁶⁰⁰

Die Suren der zweiten mekkanischen Periode haben für Nöldeke „keinen bestimmten gemeinschaftlichen Charakter“, ⁶⁰¹ ähneln einige doch eher den Suren der ersten Periode, andere eher denen der dritten Periode. Nöldeke sieht in ihnen vielmehr „den Übergang von dem großartigen Enthusiasmus zur größeren Ruhe der späteren mehr prosaischen Suren“.⁶⁰² „Die Spuren des poetischen Geistes, der in den ältesten Suren sich vielfach zeigt, werden zwar immer seltener, verschwinden aber nicht ganz.“⁶⁰³ Die Schilderungen dieser Periode werden „immer breiter und leidenschaftsloser“. Auch die für die frühere Periode typischen Schwüre verschwinden.

Bei den Suren der dritten mekkanischen Periode setzen sich laut Nöldeke die in der zweiten Periode sich ankündigenden Merkmale fort. „Die Sprache wird gedehnt, matt und prosaisch“ und die Erzählungen bieten wenig Abwechslung.⁶⁰⁴ Von der Glut der früheren Suren bleiben nur noch „einzelne Funken“ übrig.

In engem Zusammenhang mit dem prosaischer werdenden Stil steht die zunehmende Länge der Verse, und von der poetischen Form bleibt schließlich nichts mehr übrig als der Reim. Dieser Reim macht zwar als kräftiger Sinnesabschluss oft noch einen bedeutenden Eindruck,

597 Ebd., S. 65.

598 Ebd.

599 Ebd.

600 Ebd., S. 74 f.

601 Ebd., S. 117.

602 Ebd., S. 118.

603 Ebd., S. 119.

604 Ebd., S. 143.

ist aber auch vielfach störend, dazu wird er sehr nachlässig behandelt und fast auf die leichteste Form *ūn*, *īn* usw. beschränkt.⁶⁰⁵

Bei den medinischen Suren hebt Nöldeke weniger stilistische als inhaltliche Merkmale hervor, etwa die scharfen Angriffe gegen die Juden⁶⁰⁶ oder der gesetzliche Inhalt, mit deren Hilfe bürgerliche und rituelle Fragen bis hin zu häuslichen Angelegenheiten geklärt werden. Erhebliche stilistische Abweichungen von den mekkanischen Suren der dritten Periode sieht Nöldeke kaum.⁶⁰⁷ Eine Entwicklung des Sprachgebrauchs wie vor der Auswanderung zeigen sich ihm nur vereinzelt. Für Nöldeke bedarf es der stilistischen Merkmale für die medinische Periode auch gar nicht,

als der Inhalt, die beständige Bezugnahme auf bekannte Ereignisse oder Zustände und der enge Zusammenhang mit der Entwicklung des neuen Staatswesens uns einen viel besseren Leitfaden geben. Jeder, der sich mit der Geschichte Muhammeds beschäftigt, merkt sofort, welch ein Unterschied zwischen der Überlieferung der Ereignisse vor und nach der Auswanderung besteht. Dort haben wir nur wenige sichere Erinnerungen eines kleinen Kreises mit ungewisser Zeitfolge und viele Fabeln, hier bildet die reine Geschichte den Hauptteil, so dass wir den Ereignissen von Jahr zu Jahr folgen können.⁶⁰⁸

Es sei noch erwähnt, dass Nöldeke am Ende seines ersten Bandes auch noch einige „außerkanonischen Offenbarungen“ beschreibt, die nicht im Koran erscheinen, sondern nur von der islamischen Tradition überliefert wurden. Dabei ist sich Nöldeke nicht ganz sicher, ob er solche Schilderungen in das Reich der Fabeln verweisen oder als authentische Offenbarungen akzeptieren soll. Wenn Letzteres, wird der Prophet laut Nöldeke wohl gute Gründe gehabt haben, sie nicht in den Koran aufzunehmen. „Muhammed wird darum nur solche Offenbarungen als Qorāne betrachtet haben, welche nach seinem Glauben jenem himmlischen Archetypus entstammten.“⁶⁰⁹

Nöldeke setzt sich bei seinen Betrachtungen immer wieder mit den Einschätzungen der früheren Koranforscher Gustav Weil (1808–1889)⁶¹⁰ und William Muir (1819–1905)⁶¹¹ auseinander, kritisiert diese teils heftig und kommt oft zu ganz anderen Erkenntnissen und Schlussfolgerungen als jene.

605 Ebd., S. 143 f.

606 Ebd., S. 170.

607 Ebd., S. 171.

608 Ebd., S. 172.

609 Ebd., S. 260.

610 Gustav Weil: *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, Verlag von Velhagen & Klasing: Bielefeld 1844. Siehe auch: http://books.google.de/books?id=bzRHAAAIAAJ&printsec=front-cover&hl=de&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

611 William Muir: *The Corān. Its Composition and Teaching; and the Testimony it bears to the Holy Scriptures*, Society for Promoting Christian Knowledge: London 1855/1878.

Dank der Aufteilung in mekkanische und medinische Suren vermochte der traditionelle Islam das Prinzip der Abrogation aufrecht zu erhalten. Die Aufteilung hat, wie angedeutet, nicht nur im Islam, sondern auch unter westlichen Koranforschern weitgehend Akzeptanz gefunden. Nicht nur der Kairiner Koran unterteilt die Koransuren in solche, die vor, und solche, die nach der Hidschra offenbart worden seien; auch viele der nach Nöldeke auftretenden westlichen Koranwissenschaftler sind im Großen und Ganzen dieser Aufteilung gefolgt, zuletzt etwa auch Angelika Neuwirth.⁶¹² Ihr zufolge „bewährt es sich auch noch 150 Jahre nach dem Ersterscheinen von Theodor Nöldekes *Geschichte des Qorans*, das Textcorpus heuristisch in drei mekkanische Phasen und eine medinische Phase einzuteilen“.⁶¹³ Andererseits plagten Neuwirth auch erhebliche Zweifel und sie glaubt, dass Nöldekes Kriterien „auf den oft erhobenen Zirkularitätsvorwurf hin“ zu überprüfen seien.⁶¹⁴ Sie sagt zwar nicht, was sie mit diesem Zirkularitätsvorwurf konkret meint,⁶¹⁵ aber klar ist, dass Nöldeke ganz selbstverständlich von der traditionellen Biographie des Propheten ausging und nur deshalb von mekkanischen und medinischen Phasen sprechen konnte. Wenn aber die Authentizität der Biographie Muhammads aufgrund der unsicheren Quellenlage erst noch zu sichern ist, so steht auch die Aufteilung in mekkanische und medinische Suren auf dem Prüfstand. Das eine steht und fällt mit dem andern.

Angelika Neuwirth glaubt ihre eigene Zwiespältigkeit dadurch auflösen zu können, dass sie die vier Phasen Nöldekes nicht als „chronologisch fixierbare, absolut oder auch nur relativ datierbare“ Textfolgen verstanden wissen will, sondern nur als „typologisch und durch gemeinsame Diskurse zusammengehaltene Textgruppen“, womit sie m. E. die chronologische Aufteilung *ad absurdum* führt.⁶¹⁶ Aus Zwiespältigkeit wird Widersprüchlichkeit.

Dass die herkömmliche Koran-Chronologie von der traditionellen Historiographie Muhammads (namentlich derjenigen des Ibn Ishāqs) abhängig ist und damit einem Zirkelschluss unterliegt, hat auch Gerhard Böwering beanstandet:

Since chronological research on the Qurʾān and biographical research on Muhammad's career were closely dependent on one another, the possibility of a circular argument remained a constant danger because the subjective evaluation of Muhammad's religious development

612 Angelika Neuwirth: *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren, die literarische Form des Koran - ein Zeugnis seiner Historizität*, De Gruyter: Berlin/New York 2007; sowie: Neuwirth: *Der Koran als Text*, a. a. O., S. 318 ff.

613 Neuwirth: *Der Koran als Text*, a. a. O., S. 281.

614 Ebd., S. 318.

615 Neuwirth verweist in einer Fußnote immerhin auf die Seiten 59-96 von Nicolai Sinai: *Fortschreibung und Auslegung. Studien zur frühen Koraninterpretation*, Harrassowitz Verlag: Wiesbaden 2009, wo Sinai koranische Fortschreibungen im Sinne von Texterweiterungen und sukzessiven Anreicherungen (W. Zimmerli) aufgreift, was die traditionelle Koran-Aufteilung relativiert.

616 Neuwirth: *Der Koran als Text*, a. a. O., S. 281.

had to be read back into various and disparate Qur'ānic verses from which it had been culled originally.⁶¹⁷

Nicht nur beeinflusst die Korandeutung (insbesondere die Offenbarungsanlässe) die koranische Chronologie, auch umgekehrt kann die Chronologie der Koranoffenbarung auch zu fragwürdigen Koraninterpretationen führen. Darauf hatte jedenfalls schon John Wansbrough hingewiesen: „... the kind of analysis undertaken will in no small measure determine the results.“⁶¹⁸ Auf der Basis einer künstlichen Koran-Chronologie habe man beispielsweise geschlussfolgert, dass es in der Theologie des prophetischen Verfassers eine Entwicklung gegeben habe. Somit bedingen Chronologie und Theologie-Entwicklung einander. „Both were asserted; neither was proved.“⁶¹⁹

Die Zirkularität des Ganzen sieht also wie folgt aus: Auf der Basis einer ursprünglich durch Ibn Ishāq vorgegebenen und von der islamischen Überlieferung beibehaltenen Historie über Muhammads Biographie und seiner ihm zuteilgewordenen Offenbarungen werden die unterschiedlich strukturierten Suren chronologisch geordnet und in mekkanische und medinische Suren aufgeteilt, so dass wir aufgrund dieser künstlichen chronologischen Einordnung nicht nur eine strukturelle und stilistische Entwicklung der Suren meinen feststellen können, sondern auch eine Evolution der Theologie Muhammads. Eine evolutive Theologie des Propheten scheint dann die vorausgesetzte Historie zu bestätigen.

Dass die angebliche „Chronologie“ oder „Geschichte“ des Korans auf sehr tönernen Füßen steht, kann man aus der Tatsache ersehen, dass viele Suren, die einer bestimmten Periode zugeordnet (also als *mekkanisch* bzw. *medinisch* deklariert) werden, angeblich Verse enthalten, die einer anderen Periode zugeordnet wurden – jedenfalls, wenn man die Offenbarungsanlässe zugrunde legt – und das oft trotz der Tatsache, dass solche Suren eigentlich einen harmonischen Gesamtzusammenhang darstellen, der durch solche ätiologischen Entstehungsgeschichten nur zerstört wird! Nöldeke selbst hat viele dieser Beispiele diskutiert und deren Absurdität aufgezeigt.

Es kann indes keinen Zweifel darüber geben, dass die Koransuren unterschiedliche Stile, Verslängen, Reimqualitäten und formelhafte Wendungen enthalten. Ob diese sich aber mit der biographischen Entwicklung Muhammads erklären lassen, ist m.E. höchst zweifelhaft. Wenn Gustav Weil etwa glaubte, dass die Abkehr von der poetischen Form der frühen Suren darauf zurückzuführen sei, dass Muhammad der Vorwurf gemacht wurde, ein „Dichter und Wahrsager“ zu sein, was ihn bewogen habe, seine Texte weniger poetisch und mehr prosaisch zu gestalten, so muss dem mit Nöldeke widersprochen werden. Es

617 Gerhard Böwering: „Recent Research on the Construction of the Qur'ān“, in: Gabriel Said Reynolds (Hg.): *The Qur'ān in Its Historical Context*, Routledge: London/New York 2008, S. (70-87) 72.

618 Wansbrough: *Quranic Studies*, a. a. O., S. 21.

619 Ebd.

würde nämlich nicht erklären, warum dieser Übergang allmählich verlief und nach wie vor der Reim beibehalten wurde.⁶²⁰

Mir selbst scheinen die stilistischen Unterschiede innerhalb des Korans nur insofern etwas mit Chronologie zu tun zu haben, als wir wahrscheinlich davon ausgehen müssen, dass Suren, deren Stilelemente poetischer, formalistischer, liturgischer Natur sind, vermutlich als älter einzustufen sind denn jene, die weniger poetisch, formalistisch und liturgisch daherkommen. Dies liegt m. E. in der größtenteils oralen Tradition begründet: Je mehr und je länger ein als heilig empfundener Text mündlich überliefert wurde, desto mehr bediente man sich schon aus mnemonischen Gründen der Strukturen, Formeln, Rhythmen und Reime. Die strengsten stilistischen Elemente würden wir bei solchen Suren erwarten, die in der Liturgie etwa als Bekenntnisformeln zum Einsatz kamen – wie wahrscheinlich Sure 112. Insofern hat Neuwirth recht, wenn sie zur chronologischen Einordnung der Suren nicht nur die stilistischen Elementen berücksichtigen möchte, sondern auch nach „zusätzlichen Kriterien“⁶²¹ Ausschau halten will, nämlich vor allem nach der Hörerschaft und der *communio*, innerhalb der die jeweiligen Texte (lange vor ihrer Kanonisierung) eine Funktion zu erfüllen hatten.

Mir erscheint es darum nötig zu sein, die althergebrachte Koran-Chronologie ganz neu unter die Lupe zu nehmen und dabei nicht *a priori* eine Historie vorauszusetzen, die erst noch gesichert werden will. Richtig scheint mir hingegen der Ansatz zu sein, die Suren auf ihre strukturellen Unterschiede hin zu überprüfen und daraus Rückschlüsse auf ihren *Sitz im Leben*, ihre kultisch-liturgische Verwendung und vielleicht ihre mögliche Entstehung und Überlieferungsgeschichte zu ziehen.

In diesem Zusammenhang möchte ich hier noch auf einige Thesen John Wansbroughs zur Entstehung des Korans eingehen. Wansbrough hatte vermutet, dass der Koran in unterschiedlichen Zentren entstanden sei, von denen sich die meisten, wenn nicht gar alle, im Irak oder in Syrien befunden haben sollen, nicht jedoch in Arabien. Wansbrough glaubte auch, dass der Text des Korans sich erst allmählich herauskristallisierte und erst im zweiten/achten Jahrhundert seine endgültige Form gefunden habe, vielleicht sogar noch später. Wansbrough vermutete zudem, dass der Koran Teil eines viel größeren Überlieferungskorpus gewesen sei, der lange Zeit nur mündlich tradiert wurde. Der größere Teil habe nie kanonischen Status als „Schrift“ erhalten, sondern sei als Überlieferung, als „Hadith“, weitergegeben worden. Gemäß Wansbrough wurzelten beide, der Koran und der Hadith, in gewissen sektiererischen Milieus, die oft in Konkurrenz zueinander getreten seien. Einige Teile des Korans, so gesteht Wansbrough zu, mögen älteren Datums sein, aber diese Teile dürften nicht als Beweis dafür herangezogen werden, dass der Koran schon zu einem frühen Zeitpunkt als kanonisierte Schrift existiert habe.⁶²²

620 Nöldeke: *Geschichte des Qorāns I*, a. a. O., S. 118.

621 Neuwirth: *Der Koran als Text*, a. a. O., S. 318.

622 Wansbrough: *The Sectarian Milieu*, a. a. O.; und: ders.: *Qur'ānic Studies*, a. a. O.

Fred M. Donner setzt sich in seinem Buch „Narratives of Islamic Origins“ mit diesen Thesen Wansbroughs auseinander und zeigt an Hand zahlreicher Beispiele auf, dass der Koran doch sehr viel früheren Ursprungs sein müsse als der Hadith. Donner fragt:

If the Qur'ān text is really a product of the same milieu that produced the *ḥadīths* and the origins narratives, so that the *ḥadīth* and various passages in early narrative sources contain (to use Wansbrough's own phrase) "sub-canonical" versions of Qur'ānic material, why is the content of the Qur'ān so *different* from that of the other materials? Anyone who has read much of both Qur'ān and *ḥadīth* will recognize that they differ dramatically in content – a general point that, I believe, Wansbrough nowhere addresses.⁶²³

Es könnte natürlich sein, so Donner, dass Koran und Hadith zwar in demselben Milieu entstanden seien, aber aus ganz unterschiedlichen Gründen und für unterschiedliche Zwecke: Der Koran für liturgische Zwecke und Rezitationen, der Hadith zur Befriedigung der exegetischen und biographischen Bedürfnisse der Gläubigen. Gleichwohl seien, so Donner, die Unterschiede zwischen beiden literarischen Gattungen so gravierend, dass die Theorie der milieu-bedingten Entstehung beider nicht zu halten sei. Donner zeigt einige der grundlegenden Unterschiede auf: Die Hadith-Bücher enthalten zahlreiche Überlieferungen, die sich mit politischer Führung befassen und warum man dem Imam (dem religiösen Führer), dem Kalifen (dem rechtmäßigen politischen Nachfolger des Propheten) und dem Emir (dem Gouverneur oder Befehlshaber) Folge leisten solle. Die wahre Religion sei es, Gott, dem Buch und den Imamen treu ergeben zu sein. Dem Imam sei zu gehorchen, selbst wenn er sich als Tyrann erweisen sollte. „Höre auf den Emir und gehorche ihm, selbst wenn er dir den Rücken peitscht und dir deinen Besitz wegnimmt; höre und gehorche ihm.“⁶²⁴

Ich neige dazu, der Argumentation und Plausibilität Donners gegen Wansbrough an dieser Stelle zu folgen. Die Kanonbildung des Korans erfolgte sehr viel früher als Wansbrough uns glauben machen wollte und dürfte tatsächlich, wie die Tradition es nahelegt, etwa in dem Zeitraum zwischen 650 und 700 erfolgt sein – was sich anhand der frühen Koranmanuskripte leicht belegen lässt. Allerdings wird Wansbrough darin beizupflichten sein, wenn er meint, dass die poetische Struktur und Formelhaftigkeit des Korans längere Zeiträume der Entstehung in Anspruch genommen haben dürften. Es ist zu vermuten, dass die Entstehung von Formeln, Strukturen und Rhythmik eine längere orale Überlieferungsgeschichte voraussetzt.⁶²⁵ Auch bin ich – mit Donner – davon überzeugt, dass die Hadithe den Koran (oder doch dessen Inhalt) in vielen Fällen voraussetzen, dass der Koran darum

623 Fred. M. Donner: *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Darwin Press: Princeton, N.J. 1998, S. 39.

624 Ebd., S. 41.

625 Dass Wansbrough den von ihm veranschlagten langen oralen Überlieferungsprozess in die Zeit zwischen 650 und 850 n. Chr. datierte, ist m.E. wohl damit zu begründen, dass er für den Koran von der ursprünglichen Autorenschaft Muhammads ausging, dessen biographische Daten Wansbrough zu akzeptieren geneigt war. Geht man aber nicht *a priori* von den traditionellen Daten Muhammads (für Geburt, Hidschra, Todesjahr usw.) aus, weil sie noch zur Disposition stehen und erst gesichert werden wollen, so kann man durchaus einen längeren

älter sein muss als der Hadith und dass die Texte, die wir im Koran vorfinden, vielleicht sogar noch viel älter sind als bislang angenommen wurde. Angesichts der jüngsten Datierungen früher Koranfragmente, könnten manche oral tradierten Korantexte sogar auf das 6. Jh. zurückgehen. Selbst wenn wir zugestehen, dass manche Hadith-Überlieferungen sehr alten Ursprungs sind, dürfte sich die überwältigende Mehrheit der Hadithe erst ab dem letzten Drittel des 7. Jh.s und später herausgebildet haben, nämlich in jener Zeit, in der es immer wichtiger wurde, den Koran juristisch-ethisch auszulegen und anzuwenden bzw. durch die „Sunna des Propheten“ zu ergänzen.

Jüngst hat Fred Donner den Ursprung des Korans wie folgt beschrieben:

The markedly different style and content of diverse parts of the Qur'ān may be evidence that the text as we now have it is a composite of originally separate texts hailing from different communities of Believers in Arabia.⁶²⁶

m Schlussfolgerungen

Ich habe mich hier mit dem Koran vor allem deshalb auseinandergesetzt, um herauszufinden, ob er als Quelle für biographische Informationen über den Propheten Muhammad in Frage kommt, und auch, ob wir in ihm Hinweise auf die koranische Verfasserschaft des Propheten finden. Ich erinnere noch einmal an den deutschen Koranforscher Theodor Nöldeke, der geschrieben hatte: „Der einzige unverfälschte, durchaus zuverlässige Zeuge über Muhammad und seine Lehre ist der Qur'ān.“⁶²⁷ Auch an den Islamforscher Tilman Nagel sei nochmal erinnert, der, nachdem er glaubte, die Zuverlässigkeit und Authentizität von Sīra und Hadith als Quelle für die Biographie Muhammads weitgehend ausklammern zu müssen, zu folgender Einschätzung kam:

Diese Ergebnisse legten es nahe, den Blick wieder auf den Koran zurückzuwenden und aufs neue nach seinem Quellenwert für eine Lebensgeschichte des Propheten des Islams zu fragen ... So wird es denn doch wieder möglich, eine Geschichte Muhammads zu schreiben, deren Hauptquelle der Koran bleibt.⁶²⁸

Nagel hat sich entsprechend dieser Vorgabe dann tatsächlich noch einmal intensiv mit Muhammads Lebensgeschichte befasst und zwei voluminöse Bücher zum Propheten

oralen Überlieferungszeitraum vor (bzw. bis) zur Kanonisierung des Korans um ca. 650 n. Chr. annehmen.

626 Fred M. Donner: *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*, The Belknap Press of Harv. Univ. Press: Cambridge MA/London 2010, S. 56.

627 Theodor Nöldeke: „Hatte Muhammad christliche Lehrer?“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* [ZDMG] 12 (1858), S. (699-708) 700.

628 Tilman Nagel: *Die islamische Welt bis 1500*, a. a. O., S. 147 f.

verfasst,⁶²⁹ aber er hat eines nicht geschafft: eine Biographie Muhammads allein aufgrund des Korans zu schreiben. Er konnte seine eigene Erwartung nicht verwirklichen. Für seine Muhammad-Biographie musste er trotz seiner grundsätzlichen Skepsis gegenüber der Tradition (Hadith) doch wieder auf die außerkanonische Überlieferung zurückgreifen, aber schon der Titel seiner Biographie (*Mohammed – Leben und Legende*) deutet an, was auch der Inhalt ergibt: dass Nagel zwischen Fakt und Fiktion nicht mehr zu unterscheiden vermochte. Nagel scheiterte an seinem eigenen Anspruch.

Nach Meinung einer zunehmend großen Zahl von Islamforschern ist es schlichtweg nicht möglich, allein mit Hilfe des Korans eine Vita des Gesandten zu verfassen. So war beispielsweise Rudi Paret schon davon überzeugt, dass dies kaum möglich sei. „Trotz der im großen und ganzen verlässlichen Überlieferung lassen sich aber die koranischen Texte oft nur mühsam und unsicher für die Geschichte des Propheten und seiner Zeit auswerten.“⁶³⁰ Nachdrücklicher äußert sich Michael Cook am Ende seiner kurzen Koraneinführung: „To write the biography of the Prophet on the basis of the Koran alone is simply not an option ...“⁶³¹ Dennoch haben wir zu fragen: Was können wir auf der Basis des Korans über den Propheten Muhammad sagen?

Ich möchte hier in summarischer Form zunächst einige Fakten auflisten, von denen ich glaube, dass hierüber kein Dissens besteht, um dann anschließend einige weitere subjektive Schlussfolgerungen und bewertenden Einschätzungen folgen zu lassen. Zunächst zu den wohl unstrittigen Fakten:

- Das Generalthema, das sich durch den ganzen Koran zieht und für das die Leser bzw. Hörer des Korans gewonnen werden sollen, ist die Anerkennung Allāhs als des alleinigen Gottes und die Gefolgschaft zu seinem von ihm entsandten Propheten.
- Der Koran enthält zahlreiche Geschichten von den (Plural!) Gesandten Gottes der Vergangenheit bis hin zu dem letzten Gesandten; die meisten dieser Geschichten können auf das Alte Testament zurückgeführt werden, wo sie in größerer Ausführlichkeit dargestellt sind als im Koran, etliche auf das Neue Testament und andere auf außerbiblischen Quellen.
- Der Koran selbst enthält keine nennenswerten biographischen Einzelheiten über das Leben des arabischen Gesandten.
- Der Koran enthält auch keinerlei Hinweise, nach denen sich der Gesandte Muhammad selbst als Autor des Korans zu erkennen gibt oder in denen er sich in der „Ich“-Form als Verfasser des Korans zu Wort meldet.

629 Tilman Nagel: *Mohammed. Leben und Legende*, Oldenbourg: München 2008; und ders.: *Allahs Liebling. Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammedglaubens*, Oldenbourg: München 2008.

630 Rudi Paret: *Mohammed und der Koran, Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten*, Urban Taschenbücher: Stuttgart/Berlin 1980. 61985, S. 166.

631 Michael Cook: *The Koran. A Very Short Introduction*, Oxford University Press: Oxford 2000, S. 137.

- Vom *Gesandten* ist im Koran meist in der 3. Person die Rede, zuweilen in der 2. Person und nie in der 1. Person.
- Der Name *Muhammad* kommt im Koran nur viermal vor.
- Hinweise, nach denen bestimmte Koranstellen oder einzelne Koranverse zu bestimmten Anlässen im Leben Muhammads offenbart wurden, finden sich nirgends im Koran und ausschließlich in Ibn Ishāqs/Ibn Hišāms *Sīra* oder in der *Ḥadīṭ*- bzw. *Tafsīr*-Tradition.
- Den Koran zeichnet eine hohe Selbstbezüglichkeit aus, spricht er doch an vielen Stellen vom *Qurʾān*, also der „Rezitation“, und vom *kitāb*, dem „Buch“.
- Den Koran zeichnet eine breite literarische Heterogenität aus: von stark poetisch geprägten und rhythmisch fließenden Suren und Passagen bis hin zu prosaischen Texten, die einen unstrukturierten Vers- und Reimcharakter aufweisen.
- Der Koran enthält zahlreiche formelhafte Wendungen.
- Es herrscht ferner große Übereinstimmung darüber, dass der Koran z. Zt. der (ʿuṭmann’schen?) Festlegung/Kanonisierung in *defektiver* Schrift geschrieben war, also ohne diakritische Punkte und Vokalzeichen, die erst später hinzugefügt wurden.
- Bis zur Festlegung der Kairiner Lesart im 20. Jh. gab es mindestens sieben Lesarten des Korans, die in der islamischen Tradition gleichrangig nebeneinander Gültigkeit beanspruchten.
- Der Koran in der sog. ʿuṭmann’schen Fassung bleibt bis heute an zahlreichen Stellen unverständlich oder zweideutig, so dass die islamische Theologie auf der Grundlage von Sure 3,7 das Prinzip von der „Eindeutigkeit“ und „Mehrdeutigkeit“ (*muḥkamātun* und *mutaṣābihātun*) aufgestellt hat.

Diese vorgenannten Aussagen dürften als Tatsachen anzusehen sein, die niemand ernsthaft infrage stellt. Welche Konsequenzen ergeben sich nun? Die nachfolgenden Statements sind meine eigenen Einschätzungen, zu denen ich aufgrund der Beschäftigung mit dem Koran und der Koranwissenschaft gekommen bin, die aber zu einem erheblichen Teil auch von anderen (wenn auch nicht von allen!) Forschern geteilt werden. Auch wenn mir klar ist, dass diese Einschätzungen keinen strengen Beweischarakter haben, bin ich doch überzeugt, dass sie sich folgerichtig aus den koranischen Befunden ergeben:

- Dem Koran, wie wir ihn heute vorfinden, also dem kanonisierten, sog. ʿuṭman’schen Text, dürften unterschiedliche *Vorlagen* zugrunde gelegen haben, von denen einige bereits schriftlich fixiert waren und sich andere möglicherweise noch in einem oralen Zustand (als mündlich-tradierte Überlieferung) befanden.
- Diese *Vorlagen* entstammten unterschiedlichen *Hütern* oder *Treuhändern* (engl. *custodians*), wie ich sie nennen möchte, die diese Texte aufbewahrt hatten oder die als zuverlässige orale Tradenten galten. Eine dieser *Hüter* oder *Hüterinnen* könnte beispielsweise Ḥafṣa, die Tochter des 2. Kalifen ʿUmar, gewesen sein, von dem die Überlieferung berichtet, dass er einige schriftliche Koranblätter (von Abū Bakr?) erhalten und seiner Tochter zur Aufbewahrung überlassen habe. Auch für den Fall, dass diese Überlie-

ferung unhistorisch sein sollte, dürfte sie ein deutlicher Hinweis dafür sein, dass die Koranvorlagen nicht nur in einer Hand waren, sondern in mehreren oder vielen.

- Ich gehe davon aus, dass die Kanonisierung der *Vorlagen* zu einer einzigen Schrift (einem Buch) und damit die Fixierung des Korans auf einen einheitlichen, verbindlichen Text in dem Zeitraum zwischen ca. 650 bis 700 n. Chr. erfolgte. Gegen Wansbrough ist festzustellen, dass die Fixierung nicht viel später zustande kommen konnte, da die Existenz des Sanaa-Korans und anderer Koranmanuskripte dagegen spricht.
- Dieser einheitliche Buchtext, den ich *Urtext* nenne, wurde in *scriptio defectiva* erstellt – also ohne diakritische Punkte und Vokalzeichen, so dass – selbst dann, wenn die Erschaffer dieses *Urtextes* diesen in jeder Hinsicht verstanden hatten, es nach einigen Jahren offenbar viel Spielraum für unterschiedliche Interpretationsvarianten (*Lesarten*) und Deutungsmöglichkeiten gegeben haben muss.
- Der Spielraum für unterschiedliche *Lesarten* wurde teilweise durch die große Zuverlässigkeit der oralen Tradition kompensiert, aber nicht gänzlich eingeschränkt, so dass es über mehr als ein Jahrtausend hinweg weiterhin unterschiedliche Textüberlieferungen mit voneinander abweichenden *Lesarten* – mindestens sieben, wahrscheinlich noch mehr – gab, die lange Zeit als gleichberechtigte Alternativen um die Vorherrschaft miteinander konkurrierten. Die heutige weite Verbreitung des Kairiner Korans vermittelt den fälschlichen Eindruck, es habe nur einen einzigen, verbindlichen Standardtext gegeben, und täuscht leicht über die Tatsache hinweg, dass es bis heute mehrere solcher gleich gültiger Texte gibt, die um Verbindlichkeit miteinander wetteifern.
- Die Tatsache, dass man es später (im Laufe des 8. Jh.s?) für notwendig erachtete, den defektiven Text mit diakritischen Punkten und Vokalzeichen zu versehen, deutet darauf hin, dass es hinsichtlich der Schreibweise, Aussprache und Bedeutung des einheitlichen Korantextes Unsicherheiten gab, die man mit Hilfe der Punktierung auszuräumen suchte. Die Notwendigkeit der Punktierung ergab sich vielleicht auch dadurch, dass Nicht-Muslime und Nicht-Araber sich zum Islam bekehrten und an den Koran-Text herangeführt werden mussten.
- Legt man den Palimpsest von Sanaa (*Šanʿāʾ*) zugrunde, stellt man fest, dass die *scriptio inferior* (also die untere Schrift) nur an wenigen Stellen diakritische Punkte enthält,⁶³² während die *scriptio superior* schon sehr viel mehr diakritische Punkte aufweist, ungefähr 60 Prozent der im Standardtext vorhandenen Punkte.⁶³³ Die Zeit, in der diese beiden Handschriften erstellt wurden, dürfte für die *scriptio inferior* um das Jahr 700 n. Chr. liegen, für die *scriptio superior* nur kurze Zeit danach (um 710–715 n. Chr.). Dass man es schon nach so kurzer Zeit für notwendig empfand, den unteren Text durch den oberen zu ersetzen, hat nach Elisabeth Puin seinen Grund offenbar darin, dass sich der Text zur Zeit der *scriptio inferior* noch nicht endgültig finalisiert hatte, während er

632 Elisabeth Puin: „Ein früher Koranpalimpsest aus Šanʿāʾ (DAM 01-27.1)“, in: Markus Groß u. Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*, Schiler: Berlin 2008, S. (461-493) 474.

633 Ebd., S. 466 f.

sich zur Zeit der *scriptio superior* bereits weitgehend als final herauskristallisiert hat (wenngleich noch nicht die genaue Orthographie).⁶³⁴

- Bei der endgültigen Punktierung mittels diakritischer Punkte und Vokalzeichen legte man sich auf eine bestimmte Lesart fest, von der wir – nach allem, was wir wissen – nicht sicher sein können, dass sie tatsächlich der ursprünglich intendierten Bedeutung des Korantextes entsprach. Der von der islamischen Volksfrömmigkeit erhobene Anspruch, die *scriptio plena* (also der mit Punktation versehene Text) sei die einzig ursprüngliche und authentische Urschrift lässt sich jedenfalls nicht aufrechterhalten.
- Ich gehe davon aus, dass zumindest ein Teil der vielen unverständlichen oder mehrdeutigen Stellen des Korans darauf zurückzuführen ist, dass die Punktation zuweilen in Unkenntnis der ursprünglichen Bedeutung des Textes gesetzt wurde, weshalb es eine zukünftige Aufgabe der Koranwissenschaft zu sein hat, die ursprünglich intendierte Bedeutung solcher Texte durch eine alternative Punktation zumindest teilweise zu rekonstruieren.
- Günter Lüling und neuere Forscher wie Christoph Luxenberg und Munther Younes haben – wenn zuweilen noch bruchstückhaft und vielleicht nicht ganz fehlerfrei – gezeigt, dass man unverständliche und grammatikalisch problematische Stellen des Korans durch Umpunktierungen und linguistische Untersuchungen so umdeuten kann, dass sie semantisch und kontextuell verständlich und grammatikalisch stimmig gemacht werden können. Diese textkritischen Untersuchungen dürften eine der zukünftigen Herausforderungen der Koranwissenschaft darstellen.
- Der Korantext enthält, wie vor allem Wansbrough gezeigt hat, zahlreiche sprachliche Strukturen und Formeln. Die Formelhaftigkeit, der Rhythmus und der Reim deuten – nach allem, was wir heute über orale Überlieferungsmechanismen wissen – auf eine längere Überlieferungsgeschichte hin, denn Formeln, Rhythmen und Reime werden eingesetzt, um Texte möglichst sinngetreu oral zu überliefern.
- John Wansbrough vermutete – m. E. zu Recht –, dass wir es bei dieser Überlieferungsgeschichte um einen Zeitraum von nicht weniger als zweihundert Jahren zu tun haben. Allerdings irrte Wansbrough, wie wir heute wissen, darin, diesen Zeitraum zwischen ca. 650 und 850 zu datieren. Ich halte es indes für wahrscheinlich, dass dieser Zeitraum (von bis zu zwei Jahrhunderten) der Festlegung des sog. 'uṭman'schen Korans (ca. 650 bis 700) vorausgegangen sein musste. Das würde allerdings bedeuten, dass manche koranische *Vorlagen* – in welcher Form auch immer – ins 6. Jh. und vielleicht sogar noch früher datiert werden müssten. Manche Vorlagen dürften zum Zeitpunkt der finalen Kodex-Erstellung bereits auf ein Alter von mehreren hundert Jahren zurückgeblickt haben, andere Vorlagen werden jüngeren Datums gewesen, einige redaktionelle Bearbeitungen erst ganz zum Schluss hinzugefügt worden sein.
- Die Unterschiedlichkeit der koranischen *Vorlagen* (manche poetisch und rhythmisch bewegt, andere prosaisch etwas schwerfälliger dahinfließend) deuten m.E. auf unterschiedliche Entstehungshintergründe und unterschiedlich lange Entstehungszeiträume

634 Ebd., S. 463.

hin. Stärker strukturierte und sehr formelhafte Texte dürften im Allgemeinen eine längere Entstehungsgeschichte und einen früheren Ursprung haben als weniger strukturierte und formalisierte Texte, die jüngeren Datums sein dürften und darum eine kürzere Entstehungsgeschichte haben.

- Allerdings könnte es auch sein, dass die Unterschiede in Textstruktur und Textgattung auf unterschiedliche Kontexte, die wir *Sitz im Leben* nennen, zurückzuführen sind und nicht in jedem Fall Aufschluss über das Alter der Texte geben. Eine Bekenntnisformel oder ein häufig verwendeter liturgischer Rezitationstext wird auch bei gleichem Alter eine andere Struktur und Formelhaftigkeit aufweisen als etwa ein prosaischer Predigttext. Im Koran dürften wir beides vorfinden.
- Es ist davon auszugehen, dass die Koranvorlagen nicht ohne gute Gründe fixiert und in einer einzelnen Schrift (Buch) zusammengefasst und kanonisiert wurden. Ich sehe vor allem drei wichtige Gründe:
 - Erstens ging es darum, all jene Texte zu kompilieren, die von Allāhs Gesandten(m) handelten oder auf diese(n) Gesandten zurückzuführen waren, vor allem Texte des allerletzten Gesandten.
 - Zweitens sprachen die Koranvorlagen an vielen Stellen von der offenbarten „Schrift“ oder vom „Buch“ (*kītab*), so dass es sich nahelegte, bei dieser „Schrift“ nicht nur an bereits vorhandene jüdische oder christliche Schriften oder Bücher zu denken, sondern auch an eine arabische Offenbarung, denn erst eine arabische Offenbarung würde die Aufmerksamkeit weglenken von anderssprachigen Büchern auf eben diese (nun zu erstellende) arabische Schrift.
 - Drittens – und dies ist bislang zu wenig betont worden – hätte man die Vorlagen nicht verschriftlichen müssen, wenn jedermann sie bereits unzweideutig auswendig gekonnt hätte. Man brauchte den schriftlich fixierten Koran als Gedächtnisstütze, um das oral Zitierte abzusichern und sich des richtigen Wortlauts zu versichern. Hätte es derartige Unsicherheiten nicht gegeben, hätte man den Korankorpus, der in erster Linie wohl aus disparaten mündlichen Rezitationstexten bestand, nicht schriftlich fixieren müssen.
- Die vermeintliche Selbstreflexivität des Korans, d.h. seine häufige Erwähnung von *Qurʾān* und *kītab*, bezieht sich – bei näherem Hinsehen – nicht auf den Korankodex in seiner vorliegenden Buchform, sondern auf die stets mit sich selbst identische Offenbarungsbotschaft Allāhs, die von Anbeginn der Welt bis heute immer dieselbe geblieben ist und sich zuerst in der jüdischen Tora, dann im christlichen Evangelium und zuletzt im arabischen Koranbuch niedergeschlagen hat.
- Der Koran kann deshalb, theologisch gesprochen (!), als *Wort Gottes* begriffen werden, obschon er einen längeren Überlieferungsprozess durchlaufen hat und obwohl dieser Text, dieses Wort, erst dann als *Gottes Wort* wirksam werden kann, wenn der sich seinem Gott unterwerfende Muslim dieses Wort im Glauben rezipiert und als Gottes Gnade, Zuspruch und Weisung annimmt und beherzigt.
- Das *Herabsenden* des Wortes Gottes ist als Synonym für *Gottes Offenbarung* zu verstehen und nicht als mechanistische Herniederlassung von buchstäblichen Buchstaben,

Wörtern, Sätzen oder Suren. Theologisch gesprochen: Gott offenbart sein Wort gleichsam in vielfältiger und unterschiedlicher Weise und wem er will, aber vor allem offenbart er sich selbst und seine Barmherzigkeit.

- Es zeigt sich im Koran eine große Verwandtschaft der Korantexte mit jüdischem Gedankengut. Abraham wird rund 70mal erwähnt, Mose taucht in mehr als 30 Suren auf, dazu werden Adam, Abel, Kain, Henoah, Noah, Ismael, Lot, Jakob, Joseph, Saul, David, Goliath, Salomon, Elias, Hiob, Esra und Jonas erwähnt. Von den späteren nachexilischen Propheten des Judentums ist indes im Koran nicht die Rede, was nach einer Erklärung verlangt. Einige alttestamentliche Geschichten werden mehrfach erzählt, wenn auch meist nur kursorisch oder andeutungsweise. Es ist davon auszugehen, dass die Kenntnis alttestamentlicher Geschichten vor allem auf dem Wege der mündlichen Überlieferung (angereichert durch nicht-biblisches Gedankengut) in den Koran Eingang gefunden hat. Die Bekanntheit dieser Geschichten wird im Koran fast immer vorausgesetzt. Die Art und Weise der Darstellungen entspricht häufig dem Genre einer *Homilie*. Auch koranische Formeln, wie die *Šahāda* (Glaubensbekenntnis) und die *Basmala*-Einleitungsformel, dürften auf alttestamentliche Vorlagen zurückzuführen sein. Zudem bezieht sich der Koran auch auf außerbiblische jüdische Quellen.
- Des Weiteren zeigt sich im Koran auch eine nahe Verwandtschaft mit christlichem (neutestamentlichem) Gedankengut. Allerdings sind die Fälle, in denen Geschichten, Begebenheiten oder Gleichnisse aus dem Neuen Testament wiedergegeben – oder wenigstens angedeutet – werden, im Vergleich zu den großen Geschichten des Alten Testaments relativ selten, woraus zu schließen ist, dass die Kenntnis des Alten Testaments der Koran-Gemeinschaft größer war als die Kenntnis der neutestamentlichen Evangelien, ganz zu schweigen von den Briefen des Paulus oder anderer neutestamentlicher Bücher, die den Urhebern des Korans so gut wie unbekannt gewesen sein dürften.
- Es hat sich ferner gezeigt, dass der Koran nicht nur auf alttestamentliche und neutestamentliche Quellen zurückgeführt werden kann, sondern auch auf christlich-apokryphe und christlich-apokalyptische Literatur. Beispiele dafür sind die Geschichte des Steine in Vögel verwandelnden Jesuskindes oder die Alexanderlegende.
- Die islamische Bekenntnisformel (*Šahāda*) ist nach dem Koran nicht nur auf Muhammad, sondern auch auf Jesus zu beziehen. Die in Sure 5,111 Allāh in den Mund gelegte muslimische Bekenntnisformel „Glaubt an Mich und meinen Gesandten“ wird auf Jesus bezogen, und von den Jüngern Jesu wird gesagt, dass sie diesem Bekenntnis glaubten und deshalb *muslimisch* seien.⁶³⁵ Es mag auch sein, dass die muslimische Bekenntnisformel auch an einigen anderen Stellen des Korans auf Jesus zu beziehen ist.

635 Man wird trotz dieses eindeutigen Hinweises aber nicht davon ausgehen dürfen, dass die Bekenntnisformel auf die Jünger Jesu selbst zurückzuführen ist, vielmehr dürfte klar sein, dass wir es hier mit einer Rückprojektion zu tun haben, bei der die sich erst später entwickelnde und sich in der Koran-Gemeinschaft durchsetzende Bekenntnisformel im Nachhinein als Glaubensgut der Jünger Jesu dargestellt wird. Es ist allerdings auch möglich, ja m.E. sogar wahrscheinlich, dass manche christliche Gemeinden, die Jesus (nicht als Gott oder Gottessohn, sondern „nur“) als Prophet und Gesandten verehrten, sich zur *Šahāda* bekannten. Man wird in

- Zahlreiche Erwähnungen des „Gesandten“ im Koran, obwohl sie traditionell meist mit Muhammad als dem arabischen Propheten in Verbindung gebracht werden, lassen sich genauso gut – und teilweise bevorzugt – auf Jesus anwenden. Eine genaue Zuordnung müsste allerdings noch näher untersucht werden.
- Es ist davon auszugehen, dass sich nicht nur jüdisch-christliche Ideen und Überlieferungen im Koran niedergeschlagen haben, sondern auch traditionelles arabisches und vorislamisches Traditionsgut, wie wir etwa an Formulierungen erkennen können, die an arabische Poesietexte erinnern. So kann der Korantext „Die Stunde [des Gerichtes] naht, und schon spaltet sich der Mond“ (Sure 54,1) auf ein Gedicht des Dichters Imru al-Qais (6. Jh.) zurückgeführt werden, dessen erste Zeile mit genau diesen Worten beginnt.⁶³⁶ Auch der Vers „Beim Morgen und bei der Nacht, wenn sie still wird“ (Q 93,1-2) ist fast wortwörtlich diesem Gedicht entnommen.⁶³⁷ Zu den vorislamischen paganen (aber auch christlichen) Einflüssen dürfte auch der Ritus des Umlaufs um die Kaaba gehören, der nach Auskunft islamischer Überlieferung schon in vorislamischer Zeit praktiziert wurde.⁶³⁸
- Hinweise, nach denen bestimmte Koranpassagen aus Anlass biographischer Ereignisse im Leben des Gesandten offenbart wurden, finden wir nirgends im Koran selbst, sondern ausschließlich in der *Tafsīr*- und *Sīra*-Literatur. Die Schwierigkeit, solche Offenbarungsanlässe widerspruchsfrei chronologisch einzuordnen, legt den Schluss nahe, dass die meisten (wenn nicht alle) dieser Entstehungsgeschichten wahrscheinlich sehr spät entstanden und deshalb eher als legendär zu betrachten sind.
- Als legendär zu betrachten sind auch Hinweise auf eine Schrift Abrahams (vgl. Sure 4,54; 53,37; 87,19), die vermutlich auf jüdische Traditionen (vor allem das *Jubiläenbuch*) zurückzuführen sind.⁶³⁹ Ebenso legendär sind Hinweise darauf, dass Mose – als Gegenstand der Tora – zugleich ihr Autor war oder dass Jesus – als Gegenstand des Evangeliums – zugleich dessen Verfasser gewesen sei; parallel dazu muss es ebenso

diesem Zusammenhang nochmals auf Joh 17,3 verweisen müssen, wo es – ganz im Sinne der islamischen Bekenntnisformel – heißt: „Das ist das ewige Leben: dich, den einzigen wahren Gott, zu erkennen und Jesus Christus, den du gesandt hast.“

636 Es wäre allerdings noch zu überprüfen, ob das Gedicht tatsächlich so, wie es überliefert ist, auf die vorislamische Zeit zurückgeht. Ich habe dieses Beispiel dem Buch von Jaya Gopal: *Gabriels Einflüsterungen. Eine historisch-kritische Bestandsaufnahme des Islam*, Ahriman-Verlag: Freiburg 2004–2008, S. 49 f., entnommen.

637 Ob al-Qais, ein Königssohn aus Zentral-Arabien (Kinda-Königreich), der paganen Religion angehörte, ist aufgrund des gelegentlich auftretenden christlichen Vokabulars in seinen Gedichten umstritten. Die Kinda-Stämme sollen sich unter dem Einfluss des südarabischen Himyar-Königreichs zum Judentum bekehrt haben, kamen aber auch unter den Einfluss des akumitischen Christentums.

638 Diesen von mir nicht eigens nachgeprüften Hinweis verdanke ich Michael Cook. Siehe sein Buch *Muhammad*, Oxford University Press: Oxford 1983/1996, S. 80.

639 Vgl. dazu: Heinrich Speyer: *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1961, S. 174 f.

zweifelhaft bleiben, ob der Gesandte Allahs, der ein immer wiederkehrender Gegenstand des Korans ist, auch als dessen Urheber angenommen werden muss oder darf. Das Fazit drängt sich auf: Der Koran ist zweifellos ein Werk über Muhammad, aber nicht zweifelsfrei ein Buch *von* Muhammad.

- Theodor Nöldeke hatte noch die These formulieren können: „Er [der Koran] ist nicht das Werk mehrerer Schriftsteller, sondern eines einzigen Mannes und deshalb in der kurzen Spanne eines Menschenalters zustande gekommen.“⁶⁴⁰ Nach allem, was wir aber heute wissen, kann diese Position in dieser Eindeutigkeit kaum noch aufrecht erhalten werden. *Vielmehr ist die Antithese zu formulieren, nach der der Koran nicht das Werk eines einzigen Autors, sondern zahlreicher Überlieferer sein dürfte.* Auch wenn die Herausgabe eines verschriftlichten und als Kodex zusammengestellten finalen Korans zu einem Zeitpunkt um oder kurz nach 650 n. Chr. (durch einen oder mehrere Redaktoren) erfolgte, scheint mir das Zustandekommen des koranischen Traditionsgutes insgesamt in der kurzen Spanne eines Menschenalters nur schwer vorstellbar zu sein. Es erscheint mir auch notwendig, dass sich die Forschung der Unterteilung in *mekkanische* und *medinische* Suren neu zu widmen hat, um diese kaum nachvollziehbare traditionelle Division entweder zu verifizieren oder zu falsifizieren.

Zum Schluss seien noch zwei Autoren zitiert, deren Kenntnis der frühen arabischen Dokumente und Inschriften sie zu einer noch radikaleren Sicht auf den Koran geführt haben, als ich sie hier vorgetragen habe. In ihrem Band *Crossroads to Islam* kommen Yehuda D. Nevo (1932–1992) und seine Ko-Autorin Judith Koren (*ca. 1950) zu folgender Schlussfolgerung:

The Judeo-Christian texts whose theology entered the Qur'ān had almost certainly been composed over a long period, and probably in all the areas where Judeo-Christianity had once existed: Palestine, Syria, and Iraq. But in the 6th and 7th centuries C.E. these texts could have been preserved only among remnants of those former Judeo-Christian communities: the Judeo-Christian refugees who had fled to Iraq, and very probably the Nestorian Christians who seem themselves to have lent an ear to Judeo-Christian arguments ... One cannot specify, from the Christian elements in the Qur'ān, in which geographical area the material in it was composed. But the presence of the Jewish and Judeo-Christian elements in the Qur'ān indicates, in our opinion, that these parts, at least, of the material from which the Qur'ān was formed were written in Arabic, on the basis of existing Syriac texts, in the general area of Iraq.⁶⁴¹

640 Nöldeke: *Geschichte des Qorāns*, a. a. O., Bd. II, S. 120.

641 Yehuda D. Nevo und Judith Koren: *Crossroads to Islam. The origins of the Arab Religion and the Arab State*, Prometheus: Amherst NY 2003, S. 340 f.

a Einführung

Ich habe mich in den vorangegangenen Kapiteln im Wesentlichen mit der wissenschaftlichen Rezeption und Bewertung der islamischen Quellen auseinandergesetzt, insbesondere mit dem Hadith, der *Sīra* und dem Koran.

Ich habe feststellen müssen, dass der Hadith nur sehr bedingt als historische Quelle für die Entstehung des Islams oder für die Biographie des Propheten Muhammad herangezogen werden kann. Versuche mittelalterlicher Islam-Gelehrter, aus einer überbordenden Fülle von Überlieferungen jene herauszufiltern, die als authentisch oder historisch anzusehen seien, sind vom modernen historisch-kritischen Standpunkt aus als gescheitert anzusehen. Nicht nur haben sich die Kriterien als unzuverlässig erwiesen, auch enthalten die aufgrund solcher Kriterien herausgefilterten kanonischen Hadith-Bücher zu viel fiktives Material, als dass man sich auf sie als Ganzes verlassen oder sie als einzelne Überlieferungen für historisch bzw. authentisch halten dürfte. Auch Versuche neuerer Forscher, aufgrund von literarkritischen oder diachronischen Untersuchungen einen historischen Kern einzelner Hadithe auszumachen, muss letztlich als gescheitert betrachtet werden, weil man aufgrund solcher Untersuchungen zwar nahe an den Zeitpunkt der Verschriftlichung solcher Berichte und deren wichtigste Protagonisten herankommen kann, aber gleichwohl nichts über deren Authentizität oder Historizität aussagen kann. Versuche, den historischen Kern solcher Traditionen mit einer Art historischer Intuition ausfindig zu machen, sind immer wieder versucht worden, unterliegen jedoch meist der subjektiven Erwartung solcher Forscher und sind nach modernen historisch-kritischen Kriterien nicht wirklich überzeugend. Ob ein bestimmtes Hadith überhaupt einen historischen Kern enthalten könnte, müsste jeweils erst eine genauere überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Analyse ergeben.

Wir haben ferner feststellen müssen, dass auch die von Ibn Hišām überlieferte *Sīra* des Propheten als zuverlässige Quelle für eine historisch abgesicherte Muhammad-Biographie weitgehend ausscheidet, weil auch sie im Wesentlichen ein Konglomerat überlieferter Traditionen und Erzählungen ist, die mehr oder weniger sinnvoll geordnet und mit einem chronologischen Rahmen versehen wurden. Der chronologische Rahmen erschien notwendig, um die sonst in mancherlei Weise sich widersprechenden Erzählungen in eine einigermaßen sinnvolle Zeitabfolge zu bringen. Chronologien ergeben sich aufgrund von Verschriftlichungen. Ohne Verschriftlichung und Chronologisierung haben wir es mit zeit-

lich nicht festgelegten Geschichten zu tun. Erst mit der schriftlichen Fixierung ergibt sich der Bedarf, Ereignisse zeitlich zuzuordnen. Erst mit der Verschriftlichung ergibt sich eine Historisierung, und erst durch ihre Chronologisierung werden Geschichten zu „Geschichte“. Die *Sīra* ist eine zur Geschichte erhobene Ansammlung islamischer Überlieferungen. Aber als solche bleibt sie in ihrer historischen Authentizität fragwürdig. Weder in ihrer Gesamtheit noch in ihren Einzelüberlieferungen kann sie als historisch zuverlässig gelten, insofern das Berichtete nicht durch zusätzliche empirische Daten und Fakten untermauert ist. Auch hier muss gelten, dass jede einzelne Überlieferungsgeschichte jeweils durch sorgfältige Analysen auf einen möglichen historischen Kern hin zu überprüfen wäre.

Es ist richtig, dass Überlieferungen und Geschichten keineswegs aus dem Nichts entstehen, sondern auf dem Boden tradierter Ereignisse wachsen. Insofern ist es verständlich und naheliegend, wenn den islamischen Überlieferungen (Hadith und *Sīra*) grundsätzlich ein historischer „Kern“ unterstellt wird – und zwar nicht nur von den alten Traditionalisten, sondern auch von modernen Islamforschern. Allerdings dürften viele Versuche, einen *historisch gesicherten Kern* aus den Überlieferungen herauszufiltern, als weitgehend gescheitert betrachtet werden. Ein Beispiel für dieses Scheitern in neuerer Zeit ist Tilman Nagels Muhammad-Biographie, die schon laut Untertitel (*Leben und Legende*) Geschichte und Geschichten nicht sauber zu unterscheiden und zu trennen vermag. Wir können einen solchen historisch gesicherten Kern auch nicht willkürlich nominieren, ohne empirische Anhaltspunkte dafür anzuführen. Viele Forscher glaubten, sich einem historischen Kern nähern zu können, indem sie die legendenhaft anmutenden Geschichten aussortierten und alle anderen Geschichten, die einigermaßen plausibel klangen, für historisch erklärten. Doch ist das keine historisch-wissenschaftliche Vorgehensweise.

Gleichwohl glauben einige Historiker, dass manche traditionellen Erzählungen doch wenigstens ein historisches Skelett zu liefern in der Lage sind, jedenfalls insoweit dieses Gerüst durch (nicht-islamische) zeitgenössische Dokumente bestätigt bzw. verstärkt werden kann. Der Historiker Fred Donner beispielsweise schreibt über die Zeit der islamischen Expansion:

Recent study of these traditional narrative sources suggests that we can indeed draw from them a basic skeleton of the course of historical events ... Furthermore, with the first decades of the expansion, we begin to encounter, for the first time ... some truly documentary evidence about it.¹

Angesichts der mangelnden Zuverlässigkeit und Authentizität von Hadith und *Sīra* haben einige Islamforscher auf den Koran als einzige zuverlässige Quelle für die Biographie Muhammads rekurriert. Doch auch der Koran kann keinen historisch zuverlässigen Beitrag zur Erstellung einer Muhammad-Biographie leisten. Versuche, dem Koran biographische Details zum Leben Muhammads zu entlocken, sind ebenfalls zum Scheitern verurteilt. Vermeintliche biographische Einzelheiten können allenfalls in den Koran *hineingelesen*,

1 Fred M Donner: *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*, The Belknap Press of Harvard University Press: Cambridge MA/London 2010, S.91.

nicht *herausgelesen* werden. Zahlreichen Korantexten hat die Tradition Entstehungsätiologien (Offenbarungsanlässe) zugeordnet, die aber – wie viele andere Traditionen – größtenteils (oder allesamt) als legendenhaft zu betrachten sind und überdies dem kohärenten Kontext der jeweiligen Suren Gewalt antun. Selbst die Autorenschaft des prophetischen Gesandten kann, wie meine Untersuchungen ergaben, aufgrund des Korans nicht gesichert werden! Hier noch einmal Donner dazu:

The Historian who questions the traditional narratives of Muhammad's life, however, is also likely to have difficulty accepting at face value this account of how the Qur'ān text coalesced, but if we reject this account, we are left unsure of just what kind of text the Qur'ān is and where it came from.²

Was bleibt ist somit der Versuch, Erkenntnisse über die Entstehung des Islams und das Leben des Propheten durch die Untersuchung zeitgenössischer Quellen *außerhalb* der Überlieferung, der Sīra-Tradition und des Korans zu gewinnen. Um dieses Bemühen zu rechtfertigen, möchte ich hier noch einmal kurz auf die historisch-wissenschaftliche Methode eingehen.

Die wissenschaftliche Methode geht auf den Beginn der Neuzeit zurück, also die Zeit um 1500 n. Chr., als Forscher wie Kopernikus, Galilei, Kepler und Newton begannen, theoretische *Annahmen* mit Hilfe von *Beobachtungen* zu überprüfen. Seither sprechen wir von der *Neuzeit*, die sich vom *Altertum* und *Mittelalter* u.a. dadurch unterscheidet, dass man nicht mehr blind den geistigen Autoritäten der Vergangenheit (Aristoteles, Augustin oder Aquin) vertraute, sondern nach Verifizierung verlangte.³ Theorien dürfen nicht länger einfach nur behauptet oder „geglaubt“ werden, sondern müssen sich durch empirische Untersuchungen als wahr – oder unwahr – erweisen.

Die wissenschaftliche Methode ist also das Zusammenspiel von *Theorie* und *Empirie*. Es geht dabei keineswegs nur um Beobachtungen, sondern durchaus auch um Theoriebildung. Aber wissenschaftliche Theoriebildung schließt stets die empirische Überprüfung mit ein und darf diese keinesfalls ausklammern. Eine Theorie, die sich nicht empirisch überprüfen lässt, ist keine Theorie im wissenschaftlichen Sinn, sondern nur eine unverbindliche These oder Hypothese. Die empirische Überprüfung einer Theorie kann entweder eine Verifizierung oder eine Falsifizierung ergeben. Eine Falsifizierung muss notwendigerweise eine Korrektur der Theorie oder gar deren Verwerfung nach sich ziehen.

Die empirische Beobachtung als wesentlicher Teil der wissenschaftlichen Methode gilt nicht nur im Bereich der Naturwissenschaften, sondern prinzipiell auch im Bereich der Geisteswissenschaften einschließlich der historischen Wissenschaft und der Religionswissenschaft. Hier bedeutet dies vor allem, dass überlieferte Geschichte sich der Überprüfung anhand von *Fakten* oder *harten Evidenzen* zu stellen hat wie zeitgenössische Dokumente, Inschriften, Münzen usw.; Schriftstücke, die erst zwei oder drei Jahrhunderte nach den vermeintlichen

2 Ebd., S. 54.

3 Die Vertreter der Neuzeit stellten aber weder die herrschenden Kirchenfürsten noch die politischen Absolutisten in Frage. Es blieb erst der Aufklärung vorbehalten, auch deren Autorität und Macht zu hinterfragen und zu bestreiten.

Ereignissen aufgeschrieben wurden, können nicht von vornherein als authentisch angesehen werden. Sie müssen durch harte Fakten untermauert oder andernfalls verworfen werden. Zu einer Zeit, in der die wissenschaftliche Methode, wie wir sie heute kennen und pflegen, noch nicht bekannt war und noch nicht praktiziert wurde, sind Zeitspannen von zwei- oder dreihundert Jahren eine zu große zeitliche Distanz, als dass man Zeugnissen, die erst so viel später niedergeschrieben wurden, eine uneingeschränkte Authentizität unterstellen dürfte.

Auf die Entstehung des Islams und die Biographie des Gesandten bezogen heißt dies konkret, dass, wer sich *ausschließlich* auf die Autorität der islamischen Überlieferung verlässt – von der selbst die frühen islamischen Gelehrten einräumten, dass sie in vielfältiger Weise als unzuverlässig galt, weshalb man nach Kriterien suchte, die Spreu vom Weizen zu trennen –, der befindet sich ideologisch und wissenschaftstheoretisch gewissermaßen noch in der Vormoderne (d.h. in der Spätantike oder im Mittelalter) und hat noch nicht den Sprung in die Neuzeit geschafft. Zur neuzeitlichen Wissenschaftlichkeit gehört deshalb die Überprüfung der Überlieferung anhand empirischer Befunde; und das heißt: zeitgenössischer Dokumente. Bevor ich mich diesen aber zuwende, möchte ich mich zuvor noch mit den größeren historischen Zusammenhängen zur Zeit der Entstehung des Islams befassen.

b Die politische Großwetterlage am Vorabend des Islams

Die Zeit vor dem Auftreten des Islams ist politisch von den Auseinandersetzungen zwischen Rom und Persien gekennzeichnet. Seit der Einrichtung der Provinz Syrien im Jahre 64 v. Chr. durch Pompeius befand sich das Römische Reich in unmittelbarer Nachbarschaft zum persischen (bzw. parthischen) Reich jenseits des Euphrats. Zwar versuchte Rom immer wieder, diese Grenze des Euphrats zu überqueren, um wenigstens bis zum Tigris vorzudringen, doch konnten sich die Herrscher Persiens meist am Euphrat behaupten. Rom, das im Westen bis nach Gallien und Germanien reichte, musste immer wieder schmerzhaft einsehen, dass es nicht in der Lage sein würde, die Gebiete östlich des Euphrats (und schon gar nicht die Gebiete östlich des Tigris) auf Dauer zu beherrschen. Zwar verstand sich das Römische Reich als ein *imperium sine fine*, doch am Euphrat kam es an seine natürliche östliche Grenze; und es war bereits Kaiser Augustin, der diese Grenze anerkannte und auf eine weitere Expansion nach Osten hin verzichtete. Gleichwohl stand der Euphrat ebenso für Koexistenz wie für Konfrontation.⁴

Erst Kaiser Trajan (reg. 98–117 n. Chr.) unternahm den Versuch, in die Gebiete jenseits des Euphrats vorzustoßen; nach ersten Erfolgen gingen die anfänglich von ihm eroberten

4 Ich beziehe mich bei der historischen Darstellung wiederholt auf das Studienbuch *Rom und das Perserreich. Zwei Weltmächte zwischen Konfrontation und Koexistenz* von Engelbert Winter und Beate Dignas, erschienen 2001 im Akademie Verlag, Berlin, zumal sich dieser Band durch zahlreiche, die historische Darstellung untermauernde, zeitgenössischen Schriften auszeichnet.

Gebiete Armenien und Mesopotamien (das Land zwischen Euphrat und Tigris) samt den Gebieten östlich des Tigris nach seinem Tod wieder verloren. Unter Marc Aurel fiel nach einem siegreichen Partherkrieg das nördliche Mesopotamien an Rom. Kaiser Caracalla (reg. 211–217) unternahm einen erneuten Versuch, der jedoch mit seiner Ermordung endete, als er den Tempel des harranischen Mondgottes Sin außerhalb der Stadt aufsuchen wollte. Kurz darauf (224) wurden die *Parther* (nach dem Begründer des Partherreiches *Arsakes* auch als *Arsakiden* bekannt) von den *Sasaniden* verdrängt.

Das Verhältnis zwischen diesen beiden Großmächten sollte für die nächsten rund 400 Jahre von den Sasaniden geprägt sein, die sich weitaus aggressiver zeigten als ihre Vorgänger. Immer wieder fielen sasanidische Truppen ins Hoheitsgebiet der Römer ein. Einer der frühen sasanidischen Erfolge war die zweijährige Belagerung und Eroberung der stark befestigten Karawanenstadt Hatra im nördlichen Mesopotamien im Jahr 240, deren Fürsten ein Bündnis mit Rom geschlossen hatten. Kaiser Gordianus III. (reg. 239–244) startete 244 einen Gegenangriff, der teilweise erfolgreich war, worauf der sasanidische Herrscher Schapur (*Šāpūr*) I. (reg. 239–270) sich noch im selben Jahr Armeniens bemächtigte. Schon bald darauf gab es den nächsten Vorstoß Persiens, als Schapur I. mit seinen Truppen nach Syrien vordrang. 252 wurden die Römer bei Barbalissos, 260 bei Edessa geschlagen.

Gut zwei Jahrzehnte später soll Kaiser Carus (reg. 282–283) tief ins Sasanidenreich bis zu dessen Hauptstadt vorgestoßen sein. Es war das einzige Mal, dass die Römer die sasanidische Hauptstadt Ktesiphon eroberten. Carus' plötzlicher Tod verhinderte jedoch weitere Erfolge. Kaiser Diokletian (reg. 284–305, † ca. 312) begnügte sich 288 mit einer Friedensgarantie. Trotzdem fiel der neue Sasanidenkönig Narse (reg. 293–302) im Jahre 296 ins römisch besetzte Armenien ein; sein Vorstoß wurde jedoch niedergeschlagen. 298 kam es in Nisibis zu einem offiziellen Friedensvertrag (*foedus*), der den Sasaniden aber weitreichende Souveränität garantierte. Diokletian wollte das Erreichte nicht durch unnötige und ungewisse militärische Unternehmungen aufs Spiel setzen, zumal er andernorts Probleme zu lösen hatte. Diokletians Herrschaft führte zu einer großen allgemeinen „Friedenszuversicht“, und der römische Kaiser wurde als „Vater eines goldenen Zeitalters“ (*aurei parens saeculi*) bezeichnet.⁵ In seiner *Kirchengeschichte* berichtet der Historiker Eusebios von „Glück und Wohlstand“ zur Zeit Diokletians.⁶ Es sollten danach insgesamt 40 Jahre Frieden zwischen den beiden Mächten herrschen.

Schapur (*Šāpūr*) II. (reg. 309–379) war nicht nur der am längsten herrschende König der sasanidischen Dynastie, er dürfte auch der einzige Herrscher der Weltgeschichte gewesen sein, der bereits im Mutterleib zum König gekrönt wurde. Es heißt, man habe die Krone auf den Bauch seiner Mutter gelegt.⁷ Erst mit 16 soll er die Regierungsgeschäfte

5 Ebd., S. 49.

6 Eusebios: *Eusebius' Kirchengeschichte*. Zum erstenmal vollständig übersetzt mit Anmerkungen und dem Leben des Verfassers von August Cloß, Verlag der fr. Brodhag'schen Buchhandlung: Stuttgart 1839 (VIII:13), S. 303.

7 Ḥamza Eṣḫānī: *Ta'riḫ seni moluk al-arḫ wa'l-anbiā'*, Pers. tr. J. So'ār as Tāriḫ-e payāmbārān va šāhān, Tehran 1988, S. 50; vgl. *Mojmal al-tawāriḫ wa al-qeṣaṣ*, ed. M.-T. Bahār, Tehran 1939,

tatsächlich übernommen haben (325). Inzwischen regierte jenseits des Sasanidenreiches der römische Kaiser Konstantin der Große (reg. 306-337), der sich Byzanz als „neues Rom“ (Νέα Ρώμη oder *Nova Roma*) zu seinem Hauptsitz auserkor (daher *Konstantinopel*) und der sich offen dem Christentum zuwandte. Konstantin führte die religionspolitische Wende herbei, womit die Christianisierung des Römischen Reiches erheblich beschleunigt wurde. Als Beschützer der Gläubigen fühlte er sich nicht nur den Christen in seinem eigenen Reich verbunden, sondern auch denen im Sasanidenreich. Durch Eusebios ist uns ein Brief Konstantins überliefert, in dem er Schappur II. ausdrücklich darum bittet, für das Wohl der im Sasanidenreich beheimateten Christen zu sorgen. „Er solle sie gemäß seiner Menschlichkeit lieben und auf diese Weise sich selbst und Konstantin eine Wohltat erweisen.“⁸ Doch verfehlte der Brief seine beabsichtigte Wirkung. Im Laufe der militärischen Auseinandersetzungen zwischen Rom und Persien kam es im Sasanidenreich vermehrt zu Christenverfolgungen. Manche Forscher haben vermutet, dass die Christen deshalb verfolgt wurden, weil sie als Verbündete Roms angesehen wurden. So schreiben Winter/Dignas: „In dem Maße, wie sich Konstantin für das Wohl der persischen Christen verantwortlich fühlte, wurden sie aus der Sicht Šapūrs II. zu natürlichen Verbündeten des westlichen Erzfeindes.“⁹ Allerdings hat Karin Mosig-Walburg diese These in Frage gestellt.¹⁰ Ungeachtet dieser strittigen Frage spiegeln zahlreiche Märtyrerakten – vor allem in syrischer Sprache – die Leiden der Christen in dieser Zeit wider.¹¹ Die Christenverfolgungen im Sasanidenland hatten freilich nicht nur mit dem Konflikt mit Rom zu tun, sondern vor allem mit der Erhebung des Zoroastrismus zur Staatsreligion. Die Verfolgungen sollten rund vierzig Jahre andauern, bis zum Ende der Regierungszeit von Schapur II. (379). In diesen Jahrzehnten fanden zahlreiche militärische Auseinandersetzungen zwischen Rom und dem Sasanidenreich statt. 359 schickte Schappur II. eine Botschaft an Kaiser Constantius II., in der er die „Rückgabe“ von Mesopotamien und Armenien forderte, andernfalls er gegen Byzanz in den Krieg ziehen würde.¹² Da Constantius kurz darauf starb, begab sich der zum Kaiser ausgerufenen Flavius Claudius Julian (reg. 360–363 †363) auf einen großen Feldzug

S. 34; vgl.: Touraj Daryaee: „Shapur II“, in: *Encyclopaedia Iranica*, hg. v. Ehsan Yarshater, Routledge: New York 1996; vgl. online edition: <http://www.iranicaonline.org/articles/shapur-ii>

- 8 Nach eigener Darstellung hat Eusebius den Brief Konstantins nur „ungefähr“ wiedergegeben. Außerdem wird vermutet, dass Eusebius den Brief ideologisch gefärbt habe. Das genaue Datum des Briefes, so er authentisch ist, kann nicht ermittelt werden. Manche Forscher erheben Zweifel bzgl. seiner Authentizität. Vgl. Karin Mosig-Walburg: *Römer und Perser: vom 3. Jahrhundert bis zum Jahr 363 n.Chr.*, Computus: Gutenberg 2009, S. 269 ff.
- 9 Winter/Dignas: *Rom und das Perserreich*, a. a. O., S. 52.
- 10 Karin Mosig-Walburg: *Römer und Perser: vom 3. Jahrhundert bis zum Jahr 363 n.Chr.*, Computus: Gutenberg, S. 270 f.
- 11 Vgl. Gernot Wießner: *Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte 1. Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II.* (Philologisch-Historische Klasse. Dritte Folge, Bd. 67), Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften: Göttingen 1967.
- 12 John J. Norwich: *Byzanz. Aufstieg und Fall eines Weltreichs*, aus dem Englischen von Claudia Wang, Ulrike Halbe-Bauer und Manfred Halbe-Bauer, Ullstein/List: Berlin 2002/2006, S. 48.

gegen Schappur II., zumal dieser bereits weit nach Norden vorgedrungen war. Nach einem anfänglichen Teilerfolg musste das römische Heer gegen Schappurs Truppenmacht eine herbe Niederlage hinnehmen, bei der Julian zu Tode kam, so dass dessen Nachfolger Jovian dann einen ungünstigen Friedensvertrag unterschreiben musste, laut dem das römische Mesopotamien in die Hände der Perser fiel (einschließlich der wichtigen Städte Singara [Sindschar] und Nisibis [Nusaybin]). Der Vertrag enthielt zudem eine Klausel, wonach Byzanz dem König von Armenien keine Schützenhilfe geben durfte, sollte es zwischen Armenien und Persien zum Krieg kommen, zu dem es dann auch tatsächlich kam. Der von Schappur II. 371 begonnene Feldzug gegen Armenien führte 377 zur Teilung des christlichen Armeniens. „Als Šapūr II. im Jahre 379 starb, stand das Sāsānidenreich auf einem vorläufigen Höhepunkt seiner Macht.“¹³ Schappur II. darf zweifellos als einer der größten Herrscher des Sasanidenreiches angesehen werden.

Das 5. Jh. war durch ein Nachlassen der Konflikte zwischen den beiden Großmächten gekennzeichnet. Nach dem Tode Schappurs II. ließen die Christenverfolgungen nach, zumal Yazdgard I. (reg. 399–420) den Frieden mit Byzanz wahren wollte und anfangs eine christenfreundliche Politik verfolgte. Das änderte sich offenbar, nachdem ein gewisser Bischof Abdas einen Feuertempel zerstört hatte. Yazdgard I. nahm dies offenbar zum Anlass, die Christenverfolgung wieder aufzunehmen. „Von diesem Vorfall nahm also der Sturm seinen Ausgang und walzte ganz schwere und wilde Wogen gegen die Jünger des wahren Glaubens“, so der Geschichtsschreiber Theodoret.¹⁴ Auch unter dem Nachfolger Yazdgards I., Bahrām V. Gör (reg. 420–439), setzten sich die Christenverfolgungen fort.¹⁵ Doch das sollte sich im selben Jh. noch einmal umkehren. „Die zunehmenden christologischen Streitigkeiten innerhalb des Christentums führten im 5. Jahrhundert aber dazu, dass die Christen im Sāsānidenreich mehr und mehr begünstigt und toleriert wurden.“¹⁶ Der Grund: Die Konzilien von Ephesus (431) und Chalcedon (451)¹⁷ hatten sich u.a. gegen die Zwei-Naturen-Lehre des Nestorianismus¹⁸ ausgesprochen, so dass viele Nestorianer ins Sasanidenreich flüchteten, wo sie als Gegner der byzantinischen Orthodoxie zu einer Stütze der persischen

13 Winter/Dignas: *Rom und das Perserreich*, a. a. O., S. 53.

14 Theodoret *Kirchengeschichte*, hg. v. Léon Parmentier (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte), J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung: Leipzig 1911, Buch 5, 39. Kap., VS. 5, S. 343. Für eine deutsche online-Übersetzung siehe: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2090.htm> (Stand: Februar 2015).

15 Winter/Dignas: *Rom und das Perserreich*, a. a. O., S. 54.

16 Ebd., S. 55.

17 Zu den Konzilien vgl. u.a.: Francis M. Young: *From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and Its Background*, Baker: Grand Rapids 1983/2010. Als allg. Überblick siehe auch: Franz Dünzl: *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche*, Herder: Freiburg i.B. 2006.

18 Zur Geschichte des Nestorianismus vgl. John Stewart: *Nestorian Missionary Enterprise. The Story of a Church on Fire*, T. & T. Clerk: Edinburgh 1928; repr. ders.: *Nestorian Missionary Enterprise. The Story of a Church on Fire* (Christianity in the Islamic World), Gorgias Press: Piscataway NJ 2007. Vgl. auch: Aubrey R.Vine: *The Nestorian Churches. A concise history of*

Dynastie wurden.¹⁹ „Im Gegensatz zu den Christen, die dem Stuhl von Antiocheia verbunden waren, fürchtete man die Nestorianer nicht wegen möglicher Spionagetätigkeiten für Ostrom, sondern fühlte sich mit ihnen solidarisch im Kampf gegen Byzanz. Gleichzeitig war der Alleinvertretungsanspruch des byzantinischen Kaisers innerhalb der christlichen Kirche gebrochen.“²⁰ Die nestorianische Kirche baute in der nachfolgenden Zeit ein Netz von Bistümern im Sasanidenreich auf, „und der Nestorianismus entwickelte sich neben dem Zoroastrismus zu einer Art zweiter ‚Staatskirche‘“.²¹ Diese Einschätzung mag etwas optimistisch sein, aber der Einfluss der nestorianischen Kirche war nicht unerheblich und sollte später bis weit in den Osten hineinreichen, sogar bis nach China, wo „sich in mehreren chinesischen Städten Spuren christlicher Gemeinde, Reste von Kirchen und Klöstern und dgl. nachweisen“ lassen.²² In Xian zeugt heute noch eine „Nestorianische Stele“ von dem Besuch eines syrischen Missionars.²³ Dazu Bertold Spuler (1911–1990):

Diese Säule, am 4. Februar 781 errichtet, schildert in syrischen und chinesischen Texten das erste Eintreffen eines christlichen Missionars am chinesischen Hofe 635 und die von Kaiser Gau-tsung (659–683) erhaltene Erlaubnis, christliche Klöster in einer Reihe chinesischer Bezirke zu errichten. Dadurch war die Duldung dieser Religion im Reich der Mitte sichergestellt. In der Hauptstadt Tsch'ang-an selbst entstand 638 ein Kloster, und 21 dort lebende Mönche wurden auf Kosten des Kaisers unterhalten ... Um 650 wurde für China das Bistum Chumdam-Sarang eingerichtet.²⁴

Spuler wundert sich, warum die Nestorianische Stele (auch: Säule von Si-[ng]an-fu) nur „eine sehr vereinfachte Form der christlichen Botschaft [enthält], die manchen wesentlichen Zug mit Stillschweigen übergeht. Man kann sich fragen, ob dies darauf beruhe, dass man die christliche Lehre auf einem öffentlichen Denkmal nicht allzu deutlich darlegen wollte, oder

Nestorian Christianity in Asia from the Persian schism to the modern Assyrians, Independent Press Ltd.: London 1937.

19 Winter/Dignas: *Rom und das Perserreich*, a. a. O., S. 55.

20 Ebd.

21 Ebd., S. 56.

22 Bertold Spuler: „Die nestorianische Kirche“, in: *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen* (Handbuch der Orientalistik, hg. von B[ertold] Spuler, Bd. 8, 2. Abschn.), Brill: Leiden/Köln 1961, S. (120-169) 141.

23 Die fast drei Meter hohe Nestorianische Stele, 781 n. Chr. errichtet und 845 vergraben, wurde im 17. Jh. ausgegraben. Sie befindet sich heute im Xian Beilin Museum (auch „Stelenwald“ genannt) in Xian. Laut der Inschrift soll der christliche Missionar Alopen im Jahr 635 (im 9. Jahr des Kaisers Taizon) aus Daqin (Syrien) nach China gekommen sein. Die Überschrift der Stele lautet: „Ein Monument, das an die Verbreitung der Licht-Religion aus Daqin erinnert“. *Daqin* war ursprünglich der Name für das Römische Reich, später der Name für die Syrisch-christliche Kirche; vgl. dazu: John Foster: *The Church in T'ang Dynasty*, Society for Promoting Christian Knowledge: London 1939, S. 3 u. 123.

24 Spuler: „Die nestorianische Kirche“, a. a. O., S. 140.

ob etwa das Christentum auf seinem Wege nach Osten wesentliche Punkte der Dogmatik aufgegeben habe. Eine in jeder Hinsicht sichere Antwort lässt sich darauf nicht geben“.²⁵

Auf der östlichen Synode von Bait Lapat (das heutige Gundischapur im Westen Irans) im Jahr 484 wurde die Lehre des Nestorius anerkannt und zudem das europäische Zölibat aufgeweicht. Weil „die Ehelosigkeit (und damit der Verzicht auf Kinder) in striktem Gegensatz zu den zoroastrisch-staatskirchlichen Auffassungen der Sassaniden“ stand, gelang es Bar Šaumā, „die Ehelosigkeit innerhalb seiner Kirche zurückzudrängen und die Bestimmung durchzusetzen, dass auch die Geistlichen einschließlich der Hierarchen verheiratet sein *müssten*“.²⁶ Wir sprechen darum von der „Nestorianisierung der Christen“ im Sasanidenreich. Die Nestorianer standen nun voll auf der Seite des Sasanidenherrschers. Die Verfolgungen ließen nach, da die sasanidischen Christen nicht länger als Verbündete, sondern als Gegner Roms angesehen wurden. „Von wirklichem Hass gegen die byzantinische Staatsgewalt beseelt, kämpften sie ohne Bedenken in den Armeen des Großkönigs gegen ihre Glaubensgenossen auf byzantinischer Seite“, so die Einschätzung von Geo Widengren. „Die nestorianischen Christen jedenfalls waren demgemäß nicht mehr politisch verdächtig, und Christen bekleideten in der Staatsverwaltung sehr oft wichtige und einflussreiche Posten.“²⁷ Allerdings hatten Christen und Juden schon damals eine Kopfsteuer zu bezahlen.²⁸ Zu nennenswerten militärischen Auseinandersetzungen mit Rom kam es im 5. Jh. kaum noch, zumal sich die Sasanidenkönige vermehrt dem Ansturm der Hephthaliten, der „weißen Hunnen“, an der östlichen bzw. nordöstlichen Grenze des Reichsgebietes ausgesetzt sahen.

Im 6. Jh. flammten die Kämpfe indes wieder auf. Der Sasanidenkönig Kavad I. (reg. 488–496 und 499–531) nahm 503 die strategisch wichtige Stadt Amida ein, zog sich aber bald darauf wieder zurück. 526 kam es erneut zu Auseinandersetzungen, die aber nach dem Tod Kavad I. (531) zu einem „ewigen Frieden“ (532) zwischen Kaiser Justinian I. (527–565) und König Chosrau I. Anōšīrvān (531–579) führten. Die „Ewigkeit“ dieses Friedens dauerte aber nur bis zum Jahr 540. „Angeblich ungelöste Grenzfragen zwischen den Araberstämmen der Laḥmiden und Ḡassaniden dienten als Anlass für den erneuten Ausbruch der Streitigkeiten.“²⁹ Chosrau I. eroberte das christliche Antiochien und deportierte deren Einwohner ins Sasanidenreich.³⁰ Es kam zu einem Waffenstillstand, nicht jedoch zu einem offiziellen Friedensvertrag. Schon 544 wagte sich Chosrau I. erneut vor und belagerte die christliche Hochburg Edessa. Wieder gab es nur einen Waffenstillstand, wieder flammten erneut die Kämpfe auf. 561/562 kam es dann zu einem weiteren Friedensabkommen.³¹

25 Ebd., S. 141.

26 Ebd., S. 128.

27 Geo Widengren: *Die Religionen Irans* (Die Religionen der Menschheit 14), Kohlhammer: Stuttgart 1965, S. 282 f.

28 Ebd., S. 283 u. 344.

29 Winter/Dignas: *Rom und das Perserreich*, a. a. O., S. 59.

30 Ebd., S. 60.

31 Ebd., S. 62.

In der Folgezeit verlagerte sich der Schwerpunkt der Sasaniden auf die arabische Halbinsel. Die Himyariten in Südarabien hatten Chosrau I. um Hilfe gebeten, nachdem ihnen die Okkupation durch das axumitisch-äthiopische Königreich unerträglich geworden war. Einer ihrer Adligen, Sa'if ibn ḏī Yazan, hatte sich zuerst an den byzantinischen Kaiser und dann, als er von diesem keine Antwort erhielt, an den König der Könige gewandt. Wenn wir an dieser Stelle Ibn Ishāq glauben dürfen, war auch dessen erste Antwort wenig ermutigend. Jemen war weit weg und bot wenig Attraktives.³² Doch nach Konsultationen mit seinen Beratern schickte Chosrau I. seinen erfolgreichen Befehlshaber Wahriz (um etwa 575 n. Chr.) nach Südarabien, der Ma'dī Karib, Sa'ifs Sohn, als König einsetzte. Er selbst, Wahriz, wurde von Chosrau als Regent und Steuereinnahmer ernannt. Zu dem Ergebnis des Unterfangens meint Francis Peters:

The shah of Iran now controlled not only the overland trade routes to the Farther East but the Middle East's own primary sources of spices, the former "Araby the Blest" in the Yemen ... What the available evidence does show is that after the first decades of the sixth century South Arabia was in a state of political, social and economic disarray: its agriculture was in ruin, and its affiliated Arab tribes were moving out of their sedentary ways back into the nomadic life of the steppe. By the mid-sixth century Arabia was in the full grip of what has been called *the bedouinization of Arabia*.³³

Nach seinem erfolgreichen Ausflug gen Süden wandte sich Chosrau I. wieder dem Norden zu und suchte seinen Einfluss in Mesopotamien zu erweitern. Doch stieß er auf byzantinischen Widerstand. Bevor es zu einem Friedensabschluss kam, starb Chosrau I. Anōšīrvān im Jahr 579. Zum Nachfolger wurde dessen Sohn Hormizid IV. (reg. 579–590) gekrönt, der Byzanz mit unerfüllbaren Forderungen konfrontierte, so dass der Kriegszustand erhalten blieb.³⁴ „Während der Krieg in Mesopotamien anhielt, sah sich Hormizid IV. auch durch die Türken im Osten, durch Chazaren im Norden und durch arabische Stämme im Süden bedroht.“³⁵ Dank der militärischen Fähigkeiten seines Reichsfeldherrn (dem Ērān Spāhbad) Bahrām Čobin (aus der Adelsfamilie Mihrān) konnten die Westtürken besiegt und 588/89 tributpflichtig gemacht werden. Als Bahrām Čobin dann aber in der Kaukasusregion in der aserbaidshanischen Tiefebene eine vernichtende Niederlage erlitt, setzte Hormizid IV. ihn kurzerhand ab. „Diese Entscheidung sollte sowohl für die sāsānidische Geschichte als auch für die sāsānidisch-byzantinischen Beziehungen weitreichende Folgen haben.“³⁶ Bahrām Čobin entschloss sich 590 zum Aufstand.

32 *The Life of Muhammad: A Translation of Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh*, hg. v. A[lfred] Guillaume, Oxford University Press: Oxford 1955, S. 31.

33 Francis E. Peters: *Muhammad and the Origins of Islam* (SUNY Series in Near Eastern Studies), State Univ. of New York Press: Albany 1994, S. 101.

34 Winter/Dignas: *Rom und das Perserreich*, a. a. O., S. 63.

35 Ebd.

36 Ebd.

Nach der Ermordung von Hormizd IV. (579–590) im Frühjahr 590 wurde dessen Sohn Chosrau II. Parvez zum König der Könige (Schahinschah) eingesetzt und in Ktesiphon gekrönt. Doch gleich darauf wurde auch er von Bahrām Čobin vertrieben, so dass er ausgerechnet nach Konstantinopel floh, wo er sich in die Obhut von Kaiser Mauricius (griech. *Maurikios*, 582–602, *539) begab. (Nach Michael dem Syrer soll Chosrau mit Maria, einer Tochter von Mauricius, verheiratet gewesen sein.³⁷) Gemeinsam zogen die beiden gegen Bahrām Čobin zu Felde. „So kämpften byzantinische und sāsānidische Truppen zum ersten Mal Seite an Seite.“³⁸ 591 wurde Bahrām Čobin verjagt, und Chosrau II. konnte wieder den Thron besteigen. Aus Dankbarkeit (oder als Gegenleistung) verzichtete Chosrau II. in einem mit Mauricius geschlossenen Friedensvertrag auf umstrittene Gebiete Mesopotamiens und Armeniens und erklärte sich symbolisch zu dessen „Sohn“. So endete das 6. Jh. mit einer versöhnlichen Note, obwohl die Konzessionen jenes Friedensvertrages von 591 für Chosrau schmerzhaft waren und später zu einem wichtigen Gegenschlag des Schahinschahs gegen Rom führen würden.

Die Auseinandersetzungen zwischen dem Sasanidenreich und Rom/Byzanz im 7. Jh. sollten für den Aufstieg des Islams von großer Bedeutung werden. Das noch junge Jahrhundert begann mit der Ermordung von Kaiser Mauricius (602) durch den römischen „Empörer“ Phokas (latein. *Phocas*, reg. 602–610), der eine rebellische Armee hinter sich hatte. Der sich als Sohn und Nachfolger von Mauricius ausgebende Theodosius floh daraufhin an den Hof Chosraus II., um sich dort als rechtmäßiger byzantinischer Herrscher zu positionieren. Chosrau II. unterstützte Theodosius und war sogar gewillt, den Usurpator Phokas zu beseitigen, Theodosius zum rechtmäßigen Herrscher zu erklären und sich die innenpolitischen Auseinandersetzungen politisch nutzbar zu machen. Als *Rächer seines Vaters Mauricius* dürfte Chosrau II. „die beginnenden Auseinandersetzungen zunächst weniger als Krieg gegen Byzanz, sondern eher als Kampf gegen einen Tyrannen angesehen haben“.³⁹ Andererseits mag diese Usurpation des Phokas auch nur eine gute Gelegenheit für Chosrau gewesen sein, die militärischen Aktivitäten gegen Byzanz wieder aufzunehmen.

Der 603 begonnene Feldzug brachte Chosrau II. in den Besitz von Syrien, Kleinasien und Ägypten. Dann brachten die Sasaniden Armenien unter ihre Kontrolle und sogar den Tūr Abdīn, der schon sehr lange eine römische Festung war. Sie stießen nach Kappadokien und tief nach Kleinasien vor, das sie aber wieder verließen. Ganz Mesopotamien fiel in ihre Hände, „so dass der Euphrat jetzt die Grenze zwischen beiden Reichen bildete“.⁴⁰ Chosrau II. hatte sich mit den Awaren, einem Reitervolk aus der mittelasiatischen Steppe, verbündet, die in der ungarischen Tiefebene ein Großreich errichtet hatten. Mit dem Tod des Mauricius waren die Awaren erstarkt und konnten „in den römischen Provinzen sozusagen nach Belieben schalten

37 Diesen Hinweis verdanke ich Peter von Sivers. Dass Maria eine Tochter des Mauricius war, wird aber meist als legendarisch eingestuft.

38 Winter/Dignas: *Rom und das Perserreich*, a.a.O., S. 64.

39 Ebd., S. 66.

40 Ebd., S. 137.

und walten“.⁴¹ Nach Walter Pohl machte der Fall Mauricius' und die Erstarkung der Awaren „nur sichtbar, was sich schon längere Zeit angedeutet hatte: Die Grundlagen der römischen Ordnung an der Donau waren ins Wanken geraten“.⁴² Innerhalb von wenigen Jahren geriet fast der ganze Osten des byzantinischen Reiches in Chosraus Hände, sogar die Stadt Edessa.

Die Unbeliebtheit und die ersten Niederlagen des Usurpators Phocas gegen die Perser führte dazu, dass die Familie von Heraclius, dem Älteren, im Jahr 608 von Afrika aus eine Rebellion anzettelte, die Heraclius, den Jüngeren (geb. ca. 575), schließlich vor die Tore Konstantinopels brachte, was schnell zur Absetzung und Tötung von Phocas führte. Am 5. Oktober 610 ließ sich Heraclius zum Kaiser krönen. Aber damit waren die Probleme Roms nicht gelöst: „Heraclius' accession did not solve all of the Empire's woes ... winning the Empire had been the easy part; saving it was going to be a completely different story and even the great Heraclius was not going to save the Roman Empire overnight.“⁴³

Der Senat von Konstantinopel schrieb an Chosrau II. einen Brief, in dem er dem Sasanidenkönig anheimstellte, den 35jährigen Heraclius (griech. *Herakleios*) als dessen „rechtmäßiges Kind“ anzuerkennen.⁴⁴ Diese Geste offenbarte indes einmal mehr die enorme Schwäche des byzantinischen Reiches, und Chosrau II. war zu diesem Zeitpunkt nicht mehr bereit, das Angebot des Senats anzunehmen. Der Sasanidenkönig startete eine weitere Großoffensive, nahm Westsyrien und Antiochien und (613) Damaskus ein, und 614 belagerten die sasanidischen Truppen das gut befestigte Jerusalem, das sie nach 21 Tagen einnahmen. Sie entführten das *Heilige Kreuz*, eine verehrte Reliquie, die in die sasanidische Hauptstadt Ktesiphon gebracht wurde. Rund 60.000 Christen sollen in Jerusalem getötet worden sein. Dazu Mark Whittow:

The bloody sack of Jerusalem, the slaughter of priests and monks, the destruction of so many relics and churches, including the loss of the fragment of the True Cross found by Constantine's mother and hence closely associated with the very idea of Constantine's Christian Roman empire, and finally the handing over of this city to be governed by the outcast Jews, was a symbol of Roman defeat. As the news reached Constantinople few if any had a realistic hope of future victory.⁴⁵

Als Grund für den persischen Erfolg gibt Michael Avi-Yonah (1904–1974) an:

The reason for Persian successes was not so much their own strength, as the weakness of their opponents ... the Roman army was deeply divided at the time of the Persian invasion. Phocas had become emperor by the murder of his predecessor Mauricius. The rule of Phocas

41 Walter Pohl: *Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567–822 n. Chr.*, Beck: München 1988, S. 237.

42 Ebd.

43 Peter Crawford: *The War of the Three Gods. Romans, Persians, and the Rise of Islam*, Skyhorse Publishing, New York 2014; Erstveröffentlichung bei Pen & Sword Pen & Sword: South Yorkshire 2013, S. 37.

44 Winter/Dignas: *Rom und das Perserreich*, a. a. O., S. 66.

45 Mark Whittow: *The Making of Byzantium, 600–1025*, University of California Press: Berkeley/Los Angeles 1996, S. 75 f.

was regarded as that of a usurper. There were many conspiracies against him; they were suppressed with much cruelty. This again increased the gap between the ruler and the leaders of the army and civil service, the dominant establishment at Constantinople ... It now became clear that Phocas could not trust any of his commanders or governors. Under such conditions he could hardly hope to make headway against his external foes.⁴⁶

Nicht nur in Konstantinopel hatte Phocas Misstrauen entgegengeschlagen, auch in Palästina und Syrien war der Argwohn gegen den Usurpator groß gewesen.

He [Phocas] had thus forfeited the loyalty of the many Monophysites living in the Eastern provinces of the empire. They, taken together with the other non-orthodox, formed undoubtedly the majority of the population in Syria and Egypt ... in Palestine there were two more elements who were bitterly opposed to the official establishment: the Jews and the Samaritans. Hence, here too there was no popular resistance to the invaders. The lack of support for the Byzantine rule was tragically revealed at the time of the Persian invasion. One city after another capitulated, almost without resistance. The inhabitants preferred Persian rule, of which they knew nothing as yet, to the domination of the orthodox emperors, who shared their faith but whose heavy hand they had felt for the last century and a half.⁴⁷

Verweigerten die syrischen und palästinensischen Christen dem Kaiser ihre Unterstützung, so zettelten die palästinensischen Juden sogar Rebellionen an und empfingen die Perser mit offenen Armen. Eschatologische Hoffnung flammte unter den Juden auf. „The excitement, which arose among the Jews at the approach of the Persian army, is evidenced by the revival of Messianic hopes.”⁴⁸ Die Juden erhoben sich gegen die Christen und verbündeten sich mit den Persern, noch bevor diese Antiochien und Jerusalem erobern konnten. „When the Persians arrived, the two parties came together and made an alliance ... An alliance between the Persians and the Jews was at that time profitable for both.”⁴⁹ Von Damaskus herkommend, rückten die Perser über Tiberias und Caesarea nach Jerusalem vor. Nach kurzer Belagerung drangen die Perser im Mai 614 durch einen Tunnel unterhalb der Stadtmauer in die Stadt ein, von der sie das Heilige Kreuz entführten, das die Mutter Konstantins angeblich in der Grabstätte Jesu entdeckt haben soll.⁵⁰

46 M[ichael] Avi-Yonah: *The Jews of Palestine. A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest* (Blackwell's Classical Studies), Basil Blackwell: Oxford 1976, S. 258 f.

47 Ebd., S. 259.

48 Ebd., S. 260.

49 Ebd., S. 262.

50 Die Hoffnung der Juden, unter den Persern politische und religiöse Freiheit gewährt zu bekommen, erfüllte sich indes nicht. Die Juden wurden trotz ihres Widerstandes von Jerusalem vertrieben. Viele flohen nach Jericho und in die Wüste. „The deception, which the Jews suffered in their alliance with the Persians, marks therefore the real end of the political history of Judaism in Palestine. Having to give up their hope of liberty and independence, they ceased to be a political power.“ Ebd., S. 270.

Byzanz war insgesamt so geschwächt, dass es 619 obendrein noch Alexandria und Ägypten⁵¹ verlor. „Mit dem Fall Alexandrias und dem Verlust Ägyptens im Jahre 619 war das byzantinische Reich endgültig in eine hoffnungslose Situation geraten. Das Sāsānidenreich befand sich hingegen auf dem Höhepunkt seiner Macht.“⁵² Der Verlust Ägyptens sollte für den Niedergang des Reiches von weitreichender Bedeutung sein, war Ägypten doch die Kornkammer Roms, deren Übergang in die Hände Persiens fatale Folgen hatte. Noch einmal Whittow:

The taxation machinery [of Egypt] can be seen continuing to operate, but now in the service of a Persian governor. From now on, not only was Constantinople again cut off from its grain supply, leading to famine in the capital, but the fiscal wealth of Egypt was available to support the Persian war effort, whereas the Romans faced financial crisis. By 621 the empire was clearly doomed.⁵³

Noch einmal, gegen Ende des Jahre 621 oder zu Anfang des Jahres 622 stießen sasanidischen Truppen nach Kleinasien vor.⁵⁴ Zu allem Überfluss wagten die Awaren einen Angriff auf Konstantinopel, nahmen zahlreiche Gefangene und ließen nur deshalb von der Hauptstadt ab, weil ihnen eine hohe jährliche Tributzahlung⁵⁵ in Aussicht gestellt wurde, was nur möglich wurde, weil die kirchlichen Reichtümer konfisziert wurden. Fast grenzt es an ein Wunder, dass sich Kaiser Heraclius (reg. 610–641) trotz der vielen Niederlagen überhaupt halten konnte. „Few Roman emperors had remained on the throne with such a record of constant defeat.“⁵⁶

Doch Heraclius war gewillt, verlorenes Ansehen und Territorium zurückzugewinnen. Wegen des Verlustes Jerusalems und des Heiligen Kreuzes durfte er sich der Unterstützung der Kirche sicher sein. Das Jahr 622 brachte die Wende. „Am Ostermontag des Jahres 622 brach Herakleios mit seinen Truppen von Konstantinopel auf, um die verlorenen Gebiete zurückzuerobern.“⁵⁷ Damit trat der jahrhundertealte byzantinisch-sasanidische Konflikt in seine allerletzte Phase ein. Der byzantinische Kaiser startete seine Großoffensive unter Aufbietung aller militärischer Kräfte des Reiches. Martin Hurbanič spricht von „the concentration of all the available military forces of the empire“⁵⁸ und datiert das erste Aufeinandertreffen der beiden Armeen noch ins Jahr 622.⁵⁹ Jetzt stand er dem sasanidischen

51 Vgl. dazu: Martin Krause: *Ägypten in spätantik-christlicher Zeit: Einführung in die koptische Kultur* (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 4), Reichert: Wiesbaden 1999.

52 Winter/Dignas: *Rom und das Perserreich*, a. a. O., S. 67.

53 Whittow: *The Making of Byzantium*, a. a. O., S. 76.

54 Vgl. dazu: Martin Hurbanič: „The Eastern Roman Empire and the Avar Khaganate in the Years 622–624 AD“, in: *Acta Ant. Hung.* 51 (2011), S. (315–328) 316.

55 Angeblich sollen es 200.000 *Nomismata* gewesen sein, vgl. Whittow: *The Making of Byzantium*, a. a. O., S. 77.

56 Ebd.

57 Winter/Dignas: *Rom und das Perserreich*, a. a. O., S. 67.

58 Hurbanič: „The Eastern Roman Empire and the Avar Khaganate“, a. a. O., S. 315.

59 Andere datieren die erste Schlacht in den Anfang des Jahres 623. Vgl. Winter/Dignas: *Rom und das Perserreich*, a. a. O., S. 67. Vgl. dazu auch: Hurbanič, a. a. O., S. 316, Anm. 3.

General Farruḡan (†629) gegenüber, besser bekannt als Šahrbarāz („der Eber des Reiches“), der zuvor Jerusalem erobert hatte. Šahrbarāz „musste eine vernichtende Niederlage hinnehmen, deren Konsequenz die Befreiung Kleinasiens von sāsānidischer Herrschaft war.“⁶⁰ Doch damit hatte der Kaiser erst einen kleinen Teilerfolg errungen. Zwar sah sich Heraclius genötigt, kurzzeitig nach Konstantinopel zurückzukehren, um eine weitere Bedrohung durch die Awaren abzuwehren,⁶¹ doch noch im Frühjahr 623 stieß er über Kappadokien nach Armenien vor, wo er ein wichtiges zoroastrisches Heiligtum vernichtete, vielleicht aus Rache für die Einnahme Jerusalems und die Entführung des Heiligen Kreuzes. „Die Jahre 624 und 625 sind gekennzeichnet durch zahlreiche Auseinandersetzungen zwischen beiden Kontrahenten, in denen die Byzantiner zumeist siegreich waren. Weil aber keine Entscheidung herbeigeführt werden konnte, zog sich Herakleios 625 nach Kilikien zurück.“⁶² Im darauffolgenden Jahr schickte Chosrau II. seinen General wieder in Richtung Kleinasien, wohl deshalb, weil gleichzeitig der Khagan der Awaren mit seinen gepanzerten Reitern und seinen schwer bewaffneten Ruderbooten vom Balkan her eine Belagerung Konstantinopels in Angriff nahm. Die doppelte Bedrohung für Heraclius und das byzantinische Reich war sehr ernst zu nehmen. Doch als sich die Awaren nach einer schweren Seeniederlage wieder zurückziehen mussten, zog auch Šahrbarāz seine Truppen wieder nach Syrien zurück.⁶³

Heraclius, der sich während der Belagerung fern von Konstantinopel aufgehalten hatte, gruppierte seine Truppen neu und marschierte in sasanidisches Gebiet ein. Im Dezember 627 kam es zu einer Schlacht, bei der das sasanidische Heer vernichtend geschlagen wurde. Heraclius zog weiter nach Dastagird, wo sich Chosrau II. in seiner Lieblingsresidenz aufhielt, die er aber verließ, um sich in der Hauptstadt Ktesiphon in Sicherheit zu bringen.

Zuvor hatte Heraclius Kontakt mit Šahrbarāz aufgenommen, um mit ihm einen Deal auszuhandeln: Heraclius würde Šahrbarāz zum Thron verhelfen und dieser dafür die von Persien besetzten Gebiete räumen, das Christentum annehmen und das Heilige Kreuz zurückgeben.⁶⁴ Die Flucht und Schwäche Chosraus II. führten zu seiner Absetzung und Ermordung sowie zur Inthronisierung von Kavad II. im Februar des Jahres 628. Chosrau II. wurde gefangengenommen und wenige Tage später getötet. Zwar fielen die einstmals römischen Gebiete wieder an Byzanz zurück, aber mit der Christianisierung Persiens wurde es nichts. Wichtig ist allerdings zu wissen:

Heracleios' victory had depended upon Turkish help and upon a political crisis in the Persian empire. In the end the eastern provinces had been recovered by negotiation, not reconquest. If the Persians had refused to evacuate it would have been very difficult and slow to force them to leave.⁶⁵

60 Winter/Dignas: *Rom und das Perserreich*, a. a. O., S. 67.

61 Pohl: *Die Awaren*, a. a. O., S. 245 ff.

62 Winter/Dignas: *Rom und das Perserreich*, a. a. O., S. 68.

63 Ebd.

64 Whittow: *The Making of Byzantium*, a. a. O., S. 80.

65 Ebd., S. 81

In diesem Zusammenhang ist erwähnenswert, dass Chosrau II. ein durchaus ambivalentes Verhältnis zum Christentum hatte. Zwei seiner Frauen waren Christinnen,⁶⁶ ebenso sein Hofarzt und sein Finanzminister.⁶⁷ Offiziell war Chosrau der zoroastrischen Staatsreligion verpflichtet, durch seine christenfreundliche Politik machte er sich jedoch zeitweilig bei den zoroastrischen Priestern unbeliebt.

Chosraus Nachfolger Kavad II. starb noch im ersten Regierungsjahr, und laut Winter/Dignas „begann das Sāsānidenreich auch im Inneren zu zerfallen“.⁶⁸ Das persische Herrscherhaus musste einem Friedensvertrag zustimmen, der den *status quo ante bellum* von 602 wiederherstellte. Ktesiphon musste auf sämtliche eroberten Gebiete in Ägypten, Palästina, Syrien, Kleinasien und im westlichen Mesopotamien verzichten und zurückgeben. Verschleppte Gefangene mussten herausgegeben werden. Dafür durften persische Bewohner der nun wieder abgetretenen Gebiete friedlich ins Sasanidenreich zurückkehren. Von großer Symbolkraft war die Rückführung des Heiligen Kreuzes nach Jerusalem, das die Sasaniden 614 bei der Eroberung Jerusalems verschleppt hatten und zu dessen Rückgabe sie nun einwilligten. „Dessen feierliche Wiederaufrichtung in Jerusalem, wohl im März 630, war ein großer Prestigeerfolg für Herakleios und dokumentierte für alle Welt sichtbar den Triumph des christlichen Byzanz über das zoroastrische Sāsānidenreich.“⁶⁹ Und Whittow meint: „The defeat of Persia was a triumphant vindication of the Christian empire, but it would require time to recover from the strains of war.“⁷⁰

Die nächsten Monate und Jahre am persischen Hof waren innenpolitisch äußerst turbulent. „Ständige Machtkämpfe zwischen Militärführern und Angehörigen des sāsānidischen Königshauses bestimmten die Folgezeit.“⁷¹ Nachfolger Kavads II. wurde dessen unmündiger Sohn Ardašīr III. (reg. 628–630). Feldherr Šahrbarāz hatte jedoch eigene Ambitionen, tötete Ardašīr III. und machte sich (630) selbst zum König. Nach 40 Tagen wurde auch er getötet. Es folgten auf dem Thron: Chosrau III., Bōrān, die Tochter Chosraus II., Azarmeduxt, Hormid V., Chosrau IV., Perōz II. und Tarruxzād-Chosrau.⁷² „Die Thronwirren endeten erst, als mit Yazdgard III. (632–651) der letzte erbberechtigte Sāsānide zum König gekrönt wurde ... Doch das Reich war durch die langen Kriege gegen Byzanz zu sehr erschöpft, um

66 Es waren dies *Schīrīn*, seine Lieblingsfrau, und *Maria*; vgl. dazu: Wilhelm Baum: *Schirin. Christin – Königin – Liebesmythos. Eine spätantike Frauengestalt – historische Realität und literarische Wirkung*, Kitab-Verlag: Klagenfurt 2003. Chosrau II. hatte allerdings noch andere Frauen.

67 Der Hofarzt war Gaḫriyel d’Šiggar; der Finanzminister Yazdin. Während Gaḫriyel Mia Monophysit war (richtiger: Diplophysitismus), gehörte Yazdin der Ostkirche (Nestorianismus, Dyophysitismus) an.

68 Winter/Dignas: *Rom und das Perserreich*, a.a.O., S. 69.

69 Ebd., S. 181.

70 Whittow: *The Making of Byzantium*, a.a.O., S. 82.

71 Winter/Dignas: *Rom und das Perserreich*, a.a.O., S. 70.

72 Ebd. (Die Quellenlage für diese Zeit ist dünn, und es könnte sein, dass diese Aufzählung revisionsbedürftig ist.)

sich noch einmal zu einer starken Macht entwickeln zu können.“⁷³ Dem nun beginnenden Ansturm der Araber hatte Yazdgard III. wenig entgegenzusetzen.

Nach mehreren kleineren Grenzgefechten kam es 636 zur Schlacht bei Qādisīya nahe Ḥīra, der alten Hauptstadt des einstigen Lāhmidenstaates, in der die Sāsāniden vernichtend geschlagen wurden. Die arabischen Eroberer nahmen kurze Zeit später Seleukeia, überschritten den Tigris, drangen in Ktēsiphōn ein und stießen immer weiter ins Landesinnere vor. Bei Nihāvand trat ihnen 642 zum letzten Mal ein großes sāsānidisches Heer erfolglos entgegen. Die Niederlage beschleunigte den Zerfall des Reiches.⁷⁴

Yazdgard III. floh nach Merv an der Seidenstraße, wo er schließlich ermordet wurde. Yazdgards Sohn Peroz entkam an den chinesischen Kaiserhof. Das Sasanidenreich hörte damit auf zu bestehen. Aber nicht nur das Sasanidenreich war am Ende, „auch das byzantinische Reich, das sich mit der triumphalen Wiederaufrichtung des Heiligen Kreuzes in Jerusalem im März 630 auf einem Höhepunkt seiner Geschichte im 7. Jahrhundert befand, hatte durch das jahrzehntelange Ringen mit den Sāsāniden seine Kräfte überfordert“.⁷⁵ Gleichwohl hatte Byzanz noch eine lange Geschichte vor sich.⁷⁶ Doch im Fall des siegreichen Heraclius hatte der Triumph einen bitteren Beigeschmack. Zwar war es Heraclius zu verdanken, dass „das persische Reich keine ernsthafte Bedrohung für Byzanz mehr darstellte“, aber „obwohl erst Mitte fünfzig, wirkte Herakleios verbraucht und krank; er hatte sich im Dienst für das Reich aufgegeben“.⁷⁷ Als die Araber sich anschickten, 634 in Syrien die Macht zu übernehmen, hatte er (oder Byzanz) nicht mehr die Kraft, dieser neuen Macht Entscheidendes entgegenzusetzen. Hinzu kam: „Die Monophysiten in Syrien und Palästina standen nicht wirklich loyal hinter dem Kaiser, der für sie die fremde griechisch-römische Kultur repräsentierte. Die Moslems, Semiten und glühende Monotheisten wie sie selbst, versprachen zudem, den christlichen Glauben zu tolerieren.“⁷⁸ Der Kaiser,

bereits von Krankheit gezeichnet, verfiel ... zusehends psychisch und geistig. Schon nach der Schlacht am Jarmuk hatte er alle Hoffnung fahren lassen. Er nahm sich nur gerade Zeit, in das belagerte Jerusalem zu schleichen und das Kreuz, das er eben erst zurückgebracht hatte, einmal mehr zu entführen. Dann machte er sich wieder auf den beschwerlichen Weg nach Konstantinopel. Als er schließlich am Bosphorus ankam, stand es schlecht um ihn.“⁷⁹

73 Ebd.

74 Ebd., S. 70 f.

75 Ebd., S. 71.

76 Vgl. dazu etwa: Georg Ostrogorsky: *Geschichte des Byzantinischen Staates*, Beck: München 1980; und: John J. Norwich: *Byzanz. Aufstieg und Fall eines Weltreichs*, Ullstein/List: Berlin 2002/2006.

77 John J. Norwich: *Byzanz. Aufstieg und Fall eines Weltreichs*, Ullstein/List: Berlin 2002/2006, S. 162.

78 Ebd., S. 161.

79 Ebd., S. 165.

Vor seinem Tod unternahm Heraclius noch einen letzten, allerdings vergeblichen Versuch, den Streit mit den Monophysiten zu schlichten, indem er den Monotheletismus (die Lehre von den zwei Willen Christi) propagierte. Ende 641/Anfang 642 erreichten ihn in kurzer Abfolge zwei bittere Nachrichten: zuerst die Botschaft, dass die Araber vor den Toren Alexandrias standen, und kurz darauf die Meldung, dass der Papst in Rom den christologischen Kompromiss ablehnte. Damit stand der Triumphator vor einem Scherbenhaufen. Am 11. Februar 641 starb er im Alter von rund 66 Jahren nach schwerem Leiden.

Ein ebenbürtiger Nachfolger stand offenbar nicht bereit. „Obwohl Herakleios' Tod schon lange zu erwarten war, stürzte er Byzanz in ein Chaos.“⁸⁰ Heraclius hatte die griechische Bezeichnung *Basileus* nicht nur für sich selbst angenommen (unter Verzicht auf *Imperator*, *Caesar* und *Augustus*), sondern auch seinem Sohn Neos Konstantinos zugesprochen, den er damit zum Mitregenten gemacht hatte. Später gab er diesen Titel auch seinem zweiten Sohn, Heraklonas, dem Sohn seiner Frau Martina.⁸¹ „Das Institut der Mitregentschaft diente in Byzanz vor allem der Regelung der Thronfolge ... Nach dem Ableben des älteren Kaisers übernahm er [der Thronfolger] dann, im Vollbesitz der Kaiserrechte, die Herrschaft.“⁸² Nach dem Tod Heraclius' machte dessen Witwe Martina jedoch klar, „dass sie die eigentliche Macht zu übernehmen gedachte“.⁸³ Thronfolger Konstantinos starb schon nach dreimonatiger Regierungszeit. Ob Martina dabei ihre Hand im Spiel hatte, ist nicht gewiss. Doch das Volk misstraute Martina zutiefst und damit auch ihrem Sohn Heraklonas. „So wurde der erst elfjährige Herakleios im Sommer 641 unter dem wachsenden Druck der Straße als Konstanz II. zum Kaiser gekrönt, im September wurden Martina und Heraklonas verhaftet.“⁸⁴ Der jugendliche Kaiser musste mehr oder weniger tatenlos zusehen, wie die arabischen Eroberer sich nicht nur Syriens und Palästinas bemächtigten, sondern auch in Alexandria festsetzten. Die dortige Bevölkerung nahm's gelassen hin. „Wie ihre Nachbarn Syrien und Palästinas betrachteten auch die Einheimischen [in Ägypten] die Eroberungsmacht offenbar als willkommene Abwechslung zu Byzanz.“⁸⁵ Obwohl Konstans II. insgesamt 27 Jahre regierte (641–668), blieb er angesichts der arabischen Invasoren und Bruderkriege zunächst weitgehend untätig bzw. erfolglos. Erst als Mu'awiya I. die Alleinherrschaft in Syrien übernommen hatte, willigte Konstanz II. 659 n. Chr. mit Mu'awiya I. in ein Abkommen ein.⁸⁶ Doch warum blieb der junge Kaiser so lange untätig? John Norwich vermutet: „Hauptsächlich wohl deshalb, weil das Unbehagen über den monotheletischen Disput und Martinas Politik

80 Ebd., S. 168.

81 Georg Ostrogorsky: *Geschichte des byzantinischen Staates*, Beck: München 1980, S. 75.

82 Ebd., S. 76.

83 Norwich: *Byzanz*, a. a. O., S. 168.

84 Ebd. – Martina riss man die Zunge heraus, Heraklonas schnitt man die Nase ab, und beide wurden in die Verbannung geschickt.

85 Ebd., S. 169.

86 Ebd., S. 170.

Konstantinopel gefährlich gespalten hatten. Es war deshalb von größter Wichtigkeit, die religiöse und politische Einheit wiederherzustellen, bevor er sich fremden Abenteuern zuwandte.⁸⁷ Aber diese „Abenteuer“ lagen für Konstantin II. eher im Westen als im Osten. 662 beschloss er, Konstantinopel zu verlassen und seinen Sitz nach Rom zu verlegen. „Er war der erste Kaiser, der seit dem Fall des weströmischen Reiches zweihundert Jahre zuvor den Fuß in die Stadt setzte.“⁸⁸ Das Hauptmotiv für den Standortwechsel dürfte gewesen sein, „Italien, Sizilien und was von den afrikanischen Gebieten noch übrig war, vor der Eroberung durch die Sarazenen zu bewahren“.⁸⁹ Es gab zudem eine Bedrohung durch die Langobarden aus dem Norden. Als Konstantin II. 668 ermordet wurde, hatte sich Mu‘āwīya I. in Damaskus bereits fest etabliert. Der Sohn und Nachfolger Konstantin II., Konstantin IV. Pogonatos (reg. 668–685), der schon mit 18 Jahren Kaiser wurde, glänzte keineswegs durch besonders hervorstechende Regierungs- und Kriegsführung. Er musste seine beiden Brüder töten, um die eigene Macht zu festigen. Der größte Erfolg dieses noch jungen Kaisers war es immerhin, 678 einen arabischen Angriff (von Mu‘āwīya I.) auf seine Residenzstadt Konstantinopel abwehren zu können. Auch sein Sohn Justinian II. Rhinotmetos (reg. 685–695 und 705–711) war bei der Thronbesteigung noch ein Jüngling (17 Jahre), wurde aber als rigoroser Steuereintreiber sehr unbeliebt, was schließlich zum Verlust seiner Nase und seines Throns führte, den er erst nach 10 Jahren des Exils wieder erobern konnte (die Nase konnte jedoch nicht wiederhergestellt werden).

Die schnelle und erfolgreiche arabische Eroberung Syriens, Palästinas, Ägyptens und Mesopotamiens ist vielen Historikern bis heute ein Rätsel geblieben.⁹⁰ Der Zusammenbruch des Sasanidenreiches und das Zerwürfnis der sasanidischen Eliten waren gewiss entscheidende Faktoren. Eine politische und militärische Ermattung Byzanz‘ ist immer wieder als einer der Gründe genannt worden. Dass die Bevölkerung dieser Gebiete der langen Okkupation durch Sasaniden und Byzantiner überdrüssig war, muss ebenfalls einkalkuliert werden. Auch militärische Innovationen sind als mögliche Gründe ins Feld geführt worden,⁹¹ wozu Hugh Kennedy jedoch meint: „The early Muslims had no secret weapons, no mastery of new military technology with which to overpower their enemies. Their advantages were simply those of mobility, good leadership and, perhaps most important of all, motivation and high morale.“⁹²

87 Ebd.

88 Ebd., S. 172.

89 Ebd.

90 Ausführliche Beschreibungen der arabischen Eroberungen und die Gründe für deren Erfolg finden sich in: Peter Crawford: *The War of the Three Gods. Romans, Persians, and the Rise of Islam*, Skyhorse Publishing: New York 2014; sowie: Robert G. Hoyland: *In God's Path. The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire*, Oxford University Press: Oxford/New York 2015.

91 Insbesondere die Einführung bzw. Verbreitung des Steigbügels und neuer Katapult-Artillerie. Vgl. dazu: Hugh Kennedy: *The Great Arab Conquest. How the spread of Islam changed the world we live in*, Da Capo Press: Philadelphia 2007, S. 61.

92 Ebd., S. 62.

Andere sehen den arabischen Erfolg vor allem in der Schwäche des Kaiserreiches und des Heraclius. So Avi-Yonah:

Their [the Arabs] quick conquests resulted not only from the weakening of the empire and its army by the tremendous efforts of the Persian wars, but also because the emperor did not know how to make good use of his opportunity after his military victories. Obviously he could expect no loyalty from his Jewish subjects after breaking his oath to them; but he failed even to unite the Christians.⁹³

Yehuda Nevo und Judith Koren, die sich intensiv mit zeitgenössischen Inschriften aus der Zeit des 7. Jh. beschäftigt haben, sind sogar überzeugt, dass Heraclius zwar das Heilige Kreuz nach Jerusalem zurückbringen und dadurch die Position der Kirche in Palästina und Syrien stärken wollte, aber keineswegs vorhatte, die an die Sasaniden verlorengegangenen Gebiete allesamt politisch und militärisch wieder voll zu kontrollieren. Sie schreiben:

The renewal of Byzantine overlordship in the eastern provinces was marked by religious ceremonial: the True Cross was brought back to rest in Jerusalem (in 630), churches were rebuilt, and so on. But politically matters were different. Byzantium did not reenter all the "liberated areas," and Byzantine control was slight. Al-Šām was not returned to its 6th-century state of some degree of control from the imperial center.⁹⁴

Wenn es stimmt, was Nevo/Koren hier schreiben,⁹⁵ könnte der Grund für diese Zurückhaltung Byzanz' (die sich aus der Sicht Nevo/Korens schon lange abgezeichnet hatte⁹⁶) darin zu suchen sein, dass sich die byzantinische Orthodoxie (also das chalzedonische Bekenntnis) praktisch nur noch in Jerusalem und in einigen kleinen Enklaven halten konnten,⁹⁷ während die übrigen Gebiete des Nahen Ostens entweder monophysitisch (Syrien, Armenien, Mesopotamien, Ägypten, Südarabien) oder nestorianisch (Irak, Persien) waren. Vermutlich aber haben alle zuvor genannten Gründe ihren Anteil an der arabischen Besetzung der

93 Avi-Yonah: *The Jews of Palestine*, a. a. O., S. 272.

94 Yehuda D. Nevo und Judith Koren: *Crossroads to Islam. The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, Prometheus: Amherst NY 2003, S. 48.

95 Peter von Sivers, Professor für die Geschichte des klassisch-islamischen Nahen Ostens, steht der These von Nevo/Koren, wonach Byzanz schon im 6. Jh. die Provinz Syrien aufgab, allerdings skeptisch gegenüber, wie er mir gegenüber zu verstehen gab. Seines Erachtens hielt Byzanz an Syrien fest, verließ sich allerdings bei der Verteidigung hauptsächlich auf die Ghassaniden, die in Südsyrien (Palästina) Unterphylarchen unterhielten. Ihm zufolge wurden nach der byzantinischen Wiederbesetzung Syriens 628 im Süden keine neuen Phylarchen eingesetzt, und die wenigen byzantinischen Truppen in den Städten hätten nicht ausgereicht, um sich den Arabern erfolgreich zu widersetzen.

96 Nevo und Koren: *Crossroads to Islam*, a. a. O., S. 50.

97 Während des sasanischen Interludiums (614–628) waren die meisten chalzedonischen Enklaven zugunsten des Monophysitismus zurückgedrängt worden. Vgl. Nevo/Koren: *Crossroads to Islam*, a. a. O., S. 57.

vormals byzantinischen und sasanidischen Gebiete. Aufgrund der Analyse zeitgenössischer Befunde kommen Nevo/Koren jedenfalls zu folgendem ernüchterten Ergebnis:

The local written sources down to the early 8th century do not provide any evidence that a planned invasion of Arabs from the peninsula occurred, and that great and dramatic battles ensued which crushed the Byzantine army and vanquished the empire. What we do have is many descriptions of “barbarous” people “from the desert”: *Ṭayyāyē*, Ishmaelites, *Mhaggarē*. The first two names occur prior to the 7th century, and none of them indicates a specifically peninsular origin. Thus the most usual word for “Arab” in the Syriac sources, *ṭayyāyē*, had long been applied to all the desert dwellers in any part of the interface area, from the northern regions of the Syrian desert down. Nowhere, either, do we find any mention of *Islam*, although the identity between “Arab” and “Muslim” is so self-evident to scholars brought up on the Traditional Account that the terms “Islam” and “Muslim,” and derivatives of them, tend to creep into translations.⁹⁸

Der Historiker Fred Donner deutet die Gründe für die erfolgreiche arabische Eroberung so:

It seems clear, that the Muslims had no technological advantages over their opponents on the battlefield and were in fact inferior to their enemies in the use of cavalry. There can be little doubt, however, that the conquests were made easier by the exhaustion of the Byzantine and Sasanian Empires due to prolonged warfare, the confusion that reigned in the Sasanian ruling house, the disruption caused by recent enemy occupation in Syria and Iraq, the destruction wrought by immense floods in southern Iraq, the dissatisfaction of many of the subjects of the two empires for religious or other reasons, the convenience of inner lines of communication that the Muslims enjoyed, and the like. But to these factors must be added one more that was perhaps the single most important one contributing to the success of the conquests: the remarkable degree to which a new Islamic state with an expansionist policy could harness for its purposes the rugged warriors of Arabia. The rise of the state made it possible to weld into an incredibly effective fighting force those tribesmen whose energies had hitherto been consumed by petty quarrels among themselves and whose political horizons had hitherto usually been limited to their own tribe and its affairs.⁹⁹

Als Zeugnisse für die arabische Eroberung gibt es kaum zeitgenössische Quellen. Die bisherigen Geschichtsdarstellungen basieren größtenteils auf den arabischen Quellen, die aber erst ca. 150 bis 200 Jahre nach den tatsächlichen Ereignissen aufgeschrieben wurden. Doch sind sie das Ergebnis eines glorifizierenden oralen Überlieferungsprozesses und einer islamischen geistlichen Elite (*ulamā*), die ihre eigenen Partikularinteressen verfolgten.

The result of these processes is that we receive our historical accounts of early Islamic history once they have been through a double mill of tribal tradition trying to come to terms with an era of shattering change, and of the *ulamā* battling to control and create the development of a new religion. Only then was it set down and frozen in an orthodox written form that was

98 Ebd., S. 134.

99 Fred McGraw Donner: *The Early Islamic Conquests*, Princeton University Press: Princeton NJ 1981, S. 269.

accepted in the ninth century. Some of this tradition as it has reached us obviously reflects reality, some is later creation or misinterpretation ... For the historian this poses formidable difficulties.¹⁰⁰

c Inschriften und Zeugnisse

Es würde den Rahmen sprengen, hier eine umfassende Darstellung früher arabisch-islamischer Inschriften versuchen zu wollen. Ich will hier deshalb vor allem auf das Buch von Nevo/Koren¹⁰¹ eingehen, aber an dieser Stelle wenigstens auch auf die Aufsätze von Volker Popp¹⁰² sowie auf die neueren Studien von Frédéric Imbert¹⁰³ hinweisen.

1 Das Problem der Quellen

Die Notwendigkeit, sich zeitgenössischen Inschriften zuzuwenden, hängt mit den späten islamischen Quellen zusammen. Nevo/Koren beklagen die Fragwürdigkeit der Quellen,

100 Whittow: *The Making of Byzantium*, a.a.O., S. 85.

101 Yehuda D. Nevo u. Judith Koren: *Crossroads to Islam. The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, Prometheus: Amherst, N.Y. 2003.

102 Volker Popp: „Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen“, in: Karls-Heinz Ohlig u. Gerd-R. Puin (Hg.): *Die dunklen Anfänge. Neue Erforschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Schiler: Berlin 2005, S. 16-123; ders.: „Von Ugarit nach Sāmarrā. Eine archäologische Reise auf den Spuren Ernst Herzfelds“, in: Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Schiler: Berlin 2007, S. 13-222; ders.: „Der Einfluss persischer religiöser Raster auf Vorstellungen im Koran“, in: ebd., S. 441-456; ders.: „Biblische Strukturen der islamischen Geschichtsdarstellung“, in: Markus Groß u. Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*, Inarah Bd. 3, Schiler Berlin 2008, S. 35-92; ders.: „Maavia der Aramäer und seine Zeitgenossen. Die muslimische Geschichtsschreibung als Mythologisierung eines theologischen Konzepts“, in: Markus Groß/Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Vom Koran zum Islam*, Inarah Bd. 4, Schiler: Berlin 2009, S. 107-176; ders.: „Theologische Umbrüche im Islam. Das Zeugnis der epigraphischen Tradition“, in: Markus Groß u. Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Die Entstehung einer Weltreligion I. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam*, Inarah Bd. 5, Schiler: Berlin/Tübingen 2010, S. 49-110; ders.: „Epigraphische Spuren frühislamischer Gemeindebildung“, in: Markus Groß u. Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Die Entstehung einer Weltreligion II. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam*, Inarah Bd. 6, Schiler: Tübingen 2011, S. 34-52.

103 Frédéric Imbert: „Islam des pierres: l'expression de la foi dans les graffiti arabes des premiers siècles“, in: *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 129 (Juli 2011); seit 2014 auch online abrufbar unter: <http://remmm.revues.org/7067>; sowie: ders.: „Califes, princes et poètes [compagnons] dans les graffiti de début de l'Islam“, in: *Graffiti, Writing and Street Art in the Arab World* (Romano-Arabica XV), Editura universităţii din bucureşti: Bukarest 2015, S. 59-78.

die sich teilweise widersprechen und aus denen Historiker ein sinnvolles Konstrukt zu machen versuchen. „To formulate a coherent, plausible narrative out of a vast array of conflicting details is quite an achievement. It does not, however, demonstrate that any of the conflicting accounts are ‘true’; and the question, indeed, is not whether the tradition can be moulded to make sense, but whether they are demonstrably historical.”¹⁰⁴ Das Problem der doch sehr späten Traditionsliteratur gipfelt in der Frage, ob diese Geschichte beschreibt oder nur Geschichten erzählt. „The basic problem with the use of a written source is that, while purporting to tell us ‚what really happened,‘ it actually tells us only what the author *thought had happened* or *wanted to believe had happened* or *wanted others to believe had happened*.”¹⁰⁵

Eines der Probleme der Traditionsliteratur, so Nevo/Koren, sei die fehlerhafte Abschrift bzw. Deutung älterer Dokumente, die uns meist nicht überliefert sind, durch spätere Abschreiber, die im Zuge ihrer Abschriften kleine, aber teilweise sinnentstellende Veränderungen vornahmen. „We are therefore faced with transmitters who interpret the older text – by adding, subtracting, or substituting a word, a phrase, or a gloss here and there – without even realizing that they are thereby altering the meaning of the document being copied. Als mögliche Beispiele nennen Nevo/Koren Fälle, in denen die Bezeichnung *Muslim* eingesetzt wird, wo zuvor *Hagarener*, *Ismaeliten* oder *Sarazener* stand, oder wo das Wort *Prophet* später mit *Muhammad* ersetzt wird. „If the older document does not survive independently of this copy or quotation, it is nearly impossible to detect such tampering with it.”¹⁰⁶ Das Ergebnis ist, dass wir heute praktisch nur Texte zur Verfügung haben, die ca. 200 Jahre nach den in ihnen beschriebenen Ereignissen entstanden. Die Folgen sind nach Nevo/Koren meist nicht ausreichend bedacht worden. „If one has no source of knowledge of the 7th century except texts written in the 9th century or later, one cannot know anything about the 7th century: one can only know what people in the 9th century or later believed about the 7th.”¹⁰⁷

Um dieser für Historiker bedrückenden Situation abzuhelpfen, ist man auf archäologische Befunde angewiesen. Doch diese Befunde, so Nevo/Koren, sind kaum geeignet, die traditionelle Historiographie zu bestätigen.

For instance, there have been extensive surveys of the Hijāz and the northern Arabian Peninsula by teams of Arab and Western archaeologists over the last few decades. They have found no evidence to corroborate the Traditional Account, even though they were expressly looking for it. In fact they have found few signs of any extensive occupation of the Hijāz during the 7th century C.E. They did indeed find sites from the Hellenistic, Nabatean, Roman, and even Byzantine periods, and have excavated a few of them. But no 6th- or 7th-century sites have been found which accord even partially with the descriptions of the Jāhilī Hijāz in the Muslim sources.¹⁰⁸

104 Nevo/Koren: *Crossroads to Islam*, a. a. O., S. 3.

105 Ebd., S. 6 (Hervorhebung durch Nevo/Koren).

106 Ebd., S. 7.

107 Ebd., S. 9.

108 Ebd., S. 13.

2 Paganismus

Nevo/Koren legen dar, dass *pagane* Inschriften auf der arabischen Halbinsel nicht erst im 7., sondern bereits im 5. und 6. Jh. ausstarben. Das ist deshalb bedeutsam, weil die islamische Tradition davon ausgeht, dass der Paganismus die vorherrschende vorislamische *ḡāhiliyya*-Religion im Hedschas (*Hiǧāz*) gewesen sei. Die Archäologie, so Nevo/Koren, habe im Hedschas zahlreiche archäologische Ausgrabungen durchgeführt, allerdings mit einem unerwarteten Ergebnis:

Hellenistic, Roman, Nabataean, and early Byzantine remains have been found in these areas, as have many pagan inscriptions in various peninsular dialects from the first few centuries C.E. But the finds include no remains of local Arab cultures from the 6th and early 7th centuries, with the exception of some *Ṭamūdian* and *Ṣafaitic* cairns (*tumuli*) in the Jordanian desert.¹⁰⁹

Auch in den Städten der Negev hatte sich das Christentum gut etabliert: „The archeological remains and inscriptions give the impression that within the Negev ‚cities,‘ from the 5th century on, Christianity was the only observable faith.”¹¹⁰ Das muss aber nicht heißen, dass in den entlegenen Wüstengegenden nicht noch viel paganes Gedankengut tradiert wurde. „And despite the importance of Christianity, it is well known that paganism was not dead in the Negev or in adjacent areas.”¹¹¹ In den Wüstenregionen außerhalb der Städte dürfte der Paganismus weit verbreitet gewesen sein. „Outside the towns there is little evidence of Christianity among the Arab tribes of the Negev.”¹¹² Die paganen Inschriften, die in der Negev aus dieser Zeit gefunden wurden, sind vor allem in nabatäischer, *ṭamūdianischer* und *ṣafaitischer* Sprache verfasst.¹¹³ „Apart from the culturally assimilated town dwellers of the Roman-Byzantine period, the Negev in the different periods shared the same demographic composition as the northern *Hijāz*: Midianites, Amalekites, Nabataeans, *Ṭamūdians*, and *Ṣafaitic* Arabs. All those Arabs were of course pagan.”¹¹⁴

3 Abrahamismus

Nevo/Koren legen dar, dass es in der Zeit vor dem 7. Jh. in den arabischen Gebieten (besonders in der Negev) eine Art abrahamitische Religion gab, also einen Monotheismus, der sich stark an der Gestalt Abrahams (sowie Hagars und Ismaels) orientierte. „It is not surprising that the Arabs, having accepted the account of their ethnic origins found in Genesis, should be particularly drawn to a form of monotheism claiming for itself direct,

109 Ebd., S. 174.

110 Ebd., S. 175.

111 Ebd.

112 Ebd., S. 176.

113 Ebd.

114 Ebd., S. 177.

uncorrupted descent from the ‘original’ religion of their ancestor Abraham. Textual evidence that such a creed did in fact exist has been given ...”¹¹⁵ Die häufige Erwähnung des Namens Abrahams in der Negev-Wüste kontrastiert lt. Nevo/Koren deutlich mit Inschriften in Palästina und Syrien, wo Abraham weit seltener erwähnt wird. Der Grund ist verständlich: “The adherents to the religion of Abraham, it seems, showed a preference for living in the region to which Hagar fled and where Ishmael dwelt – traditionally considered to be the west-southwest corner of the northern Negev, the Gaza-Elusa-Nessana area.”¹¹⁶ Mir scheint es einleuchtend zu sein, dass die in diesen Wüstengegenden lebenden Araber gerne die von Juden und Christen aufgrund alttestamentlicher Texte propagierte Abstammung der Wüstenbewohner von Abraham, Hagar und Ismael angenommen und tradiert haben.

Thus the Negev Arabs in particular seem to have been drawn to Abrahamism as a form of Monotheism that specifically expressed their own ethnic identity: an especially Arab creed. The new Arab religion that arose in the 7th century borrowed from Abrahamism, and built upon it, in a successful attempt to embody an Arab identity and thereby claim Arab allegiance. For instance, the Ka'aba, a pagan sanctuary, was incorporated into the new religion via a tradition linking it with Abraham. It is probably because of this ethnic link, this provision of pedigree, that Abrahamism was incorporated into what became Islam.¹¹⁷

Nevo/Koren sehen in der Betonung auf die abrahamitische Tradition einen Einfluss durch judenchristliche Sekten (wie Ebioniten oder Nazarener) und schlussfolgern, “that these Arabs were influenced by Judeo-Christians not in the Ḥijāz, but in al-Šām and in Persia, where Judeo-Christians were living among the Nestorian community”.¹¹⁸ Dies habe sich nach Nevo/Koren auch in den Inschriften in der Negev niedergeschlagen.¹¹⁹

4 Monotheistische Zeugnisse

Die paganen Inschriften in der arabischen Halbinsel sind nach Nevo/Koren schon im 5. oder 6. Jh. ausgestorben, und spätestens ab Mitte des 1. Jh. A.H./7. Jh. n. Chr. finden wir monotheistische Inschriften, die allesamt in klassischem Arabisch bzw. in kufischer Schrift geschrieben wurden. Sie sind weder als jüdische noch als typisch christliche Inschriften zu erkennen, sondern als etwas, was Nevo/Koren als „Indeterminate Monotheism“ bezeichnen. Was derartige Inschriften in Arabien, Palästina und Syrien betrifft, unterscheiden Nevo/Koren drei Klassen von Texten: *Basic Texts*, *Muhammadanische Inschriften* und *Muslimische Inschriften*. Die *Basic Texts* fallen in die Zeit von der Mitte des 7. Jh. bis in die spätere muslimische Zeit. Die *Muhammadanischen Inschriften* fallen in die Zeit zwischen

115 Ebd., S. 188.

116 Ebd., S. 189.

117 Ebd., S. 189 f.

118 Ebd., S. 195.

119 Ebd.

ca. 730 bis in die muslimische Zeit. Die *Muslimischen Inschriften* teilen Nevo/Koren in zwei Kategorien – die frühen und späteren – auf. Die frühen datieren sie auf 160–170 A.H. (also ca. 780–790), die späteren gegen Ende des 3. Jh. A.H. (also um 900 n. Chr.). Die *Basic Texts* sind laut Nevo/Koren durch einen unbestimmten Monotheismus charakterisiert; die *Muhammadanischen Inschriften* sind ähnlichen Inhalts – außer dass zusätzlich Muhammad erwähnt wird. Beide Arten entbehren jedoch der typisch muslimischen Theologie, die man nur in den späteren, als *Muslim Inscriptions* bezeichneten Inschriften findet.¹²⁰

- *Basic Texts*: Ab Mitte des 7. Jh.s finden sich im Irak, in Syrien, Jordanien, in der Negev-Wüste sowie auf der arabischen Halbinsel zahlreiche monotheistisch geprägte Felsinschriften.¹²¹ Von Muhammad oder einem arabischen Propheten ist in den Inschriften nirgends die Rede.¹²² Einige dieser Inschriften erwähnen *Allāh*, der oft auch als „der Herr Moses und Jesus“ (*rabb Mūsā wa- ʿĪsā* oder *rabb ʿĪsā wa-Mūsā*) bezeichnet wird¹²³ – was freilich auf einen christlichen Hintergrund schließen lässt. Oft wird auch noch Abraham erwähnt. Nevo/Koren sind davon überzeugt, dass diese Inschriften Zeugnis von einem starken judaeo-christlichen Einfluss ablegen.¹²⁴
- *Muhammadanische Inschriften*: Erst ab dem 2. Jh. A.H. gibt es Inschriften, in denen der Prophet *Muhammad* erwähnt wird. Nevo/Koren sprechen hier von „Mohammedan inscriptions“. „Here for the first time in *popular* (as distinct from *royal*) inscriptions, we find references to Muḥammad the Prophet, though he is clearly capable of sinning like anyone else, for the inscriptions request pardon for him. There is no sign of belief in the Muslim tenet of Muḥammad as *maʿaṣūm* [*maʿṣūm*]– incapable of sinning.“¹²⁵
- *Muslimische Inschriften*: Diese *muslimisch* gefärbten Inschriften könne man erst frühestens ab der Mitte des 2. Jh. A.H. (ab ca. 780–790) ausmachen. Nach Nevo/Koren unterscheiden sich diese Inschriften deutlich von den *muhammadanischen* durch Idiome und Inhalte. „These include the Muslim form of the paradise-hell-resurrection conceptual complex; Allāh as patron; and the idea that a believer should ‘bear witness’ to Allāh as a way of announcing his faith.“¹²⁶

Nevo/Koren beklagen, dass es nur wenige „royal inscriptions“ wie diejenige im Felsendom gebe. Die frühesten offiziellen Inschriften des 7. Jh. – Nevo/Koren nennen sie „royal“ – legen offenbar Zeugnis von einem „Indeterminate Monotheism“ ab, die späteren seien Muhammadanisch. Nevo/Koren stellen fest, dass die populären Inschriften den offiziellen Inschriften zeitlich hinterher hinken. Sie glauben „that it took time for the beliefs adopted

120 Ebd., S. 197.

121 Ebd., S. 195 f.

122 Ebd., S. 197.

123 Ebd., S. 197.

124 Ebd., S. 199; siehe aber auch die S. 190–195.

125 Ebd., S. 199.

126 Ebd., S. 200.

by the general population, or to percolate into this remote desert area".¹²⁷ Sie kommen zu dem Ergebnis:

There existed, then, in the areas occupied by the Arabs, several monotheistic creeds besides Rabbinic Judaism and the various Christian churches. Samaritanism existed not only in al-Šām but also, the evidence suggests, in Iraq. Judeo-Christian sects may still have existed in al-Šām, and almost certainly existed in Iraq (Mesopotamia). And the form of belief we have called Abrahamism seems to have been especially prevalent in the Negev – though perhaps not there alone – and to have appealed particularly to the Arabs.¹²⁸

Nach Sichtung zahlreicher Inschriften und zeitgenössischer Texte des 7. Jh.¹²⁹ kommen Nevo/Koren zu folgendem Ergebnis, das wir hier zunächst einfach nur z. K. zu nehmen haben:

The Arabs who took control of Syria-Palestine around 17/638 were a mixture of former Byzantine *foederati* from the *limes* area, augmented by other tribes from Palaestina III and Phoinikon. Some of the *foederati* were at least nominally Christian, but many of the Arabs, especially those from farther afield, were pagan. They were joined, as soon as the winds of change became apparent, by local Arabs, some of whom were Christians of various persuasions, and other members of other creeds existing in the area. There was initially no overall control by one Arab leader; but by around 20–21/640, Mu'awiya was in control of at least the northern areas of al-Šām.¹³⁰

Während Byzanz die Kontrolle Syriens und Palestinas aus der Hand gab, sah sich die arabische Elite laut Nevo/Koren vor die Herausforderung gestellt, diese Kontrolle zu übernehmen und zu halten. Die Umayyaden „seem to have envisaged a national Arab State”.¹³¹ Und zu diesem Zweck hätten sie eine judenchristliche Religionspolitik angenommen.

We should remember that the established Arab population of al-Šām – the Byzantine Arabs – were already Christian, and could not be expected to convert to a different, “heretical” form of Christianity any more than the non-Arab Christians of al-Šām would. Arab conversion to the new religion, then, would occur, if at all, among the pagan tribesmen from the interface areas. This meant that it must be as free as possible from the subtle Christological disputes and philosophical hairsplitting that formed the basis for the differentiation between most Christian sects. To pagans fresh from the desert, these Christological controversies must have been incomprehensible. The form of monotheism chosen was therefore no version of Christianity, but the creed we call Indeterminate Monotheism – a very simple belief in a single God, already current among some at least of the desert tribes.¹³²

127 Ebd., S. 205.

128 Ebd.

129 Ebd., S. 207–245.

130 Ebd., S. 242.

131 Ebd., S. 243.

132 Ebd., S. 243 f.

Nach Nevo/Koren muss es in der Zeit des Übergangs von der byzantinischen zur arabischen Herrschaft grob gesprochen drei religiöse Gruppen gegeben haben: (1) Eine „urban elite“, die anfangs noch stark byzantinisch und dezidiert christlich geprägt war und zu der sich auch zahlreiche Araber zählten; dann (2) die Stammesführer, die nun zur Herrschaftsklasse aufstiegen (zu denen dann auch Mu‘āwiya gehörte) und die eine einfache Form des judenchristlich geprägten Monotheismus propagierten, und schließlich (3) die allgemeine arabische Bevölkerung vor allem des ruralen Hinterlandes, die als pagan und tribal zu kennzeichnen sind – „with its own dialect, manners, and religious customs“.¹³³ Es waren diese paganen (beduinischen) Araber, mit denen die eingesessene urbane, meist Syro-Aramäisch sprechende Bevölkerung immer wieder konfrontiert wurde.

Von der Übernahme durch die „Kinder der Hagar“ berichtet der (Ende des 7. Jh.s lebende) ostsyrische Mönch Johannes bar Penkaye am Ende seines 14. Buches:

Als das Reich der Perser zu Ende ging, in den Tagen ihres Königs Chosraus, gewannen die Kinder der Hagar rasch Kontrolle über mehr oder weniger die ganze Welt, denn sie nahmen das Reich der Perser ein, übermannten all seine Krieger, die sich in der Kriegskunst gebrüstet hatten ... Und als diese Leute auf Geheiß Gottes erschienen und beide Reiche [Persien und Byzanz?] einnahmen, ohne Krieg oder Schlacht, sondern aus der Not geboren, wie wenn ein Holzseicht aus dem Feuer gerissen wird, ohne Waffen und ohne menschliche Hilfe. Gott gab ihnen den Sieg in ihre Hände ... Gott rief sie von den Enden der Erde, um durch sie ein sündhaftes Reich zu zerstören und den überheblichen Geist der Perser zu demütigen. Nur eine kleine Zeit verging, bis die ganze Welt in die Hände der Araber gelegt wurde; sie überwältigten alle befestigten Städte, übernahmen die Kontrolle von Meer zu Meer, vom Osten zum Westen ... nur das halbe Byzanz blieb verschont.¹³⁴

Auch wenn die von John Bar Penkaye erhaltenen Manuskripte allesamt erst aus dem 19. Jh. stammen, haben wir es hier offenbar mit einem Zeitzeugen zu tun. Die obigen Zeilen entstammen dem Ende des 14. Buchs (*Memre*) Penkayes. Die positive Einschätzung, die hier durchklingt, wird in Buch 15 allerdings relativiert:

... il appela contre nous un royaume barbare, un peuple qui ne savait écouter les supplications, qui ne connaissaient ni accommodement, ni paix et qui dedaignait les flatteries et les bassesses. Sa satisfaction consistait à verser sans raison de sang, et son plaisir à faire main basse sur tout; sas passions était les razzias et l'expatriation, et sa nourriture et le courroux; ... Le Seigneur, donc, pour punir les fils de Hagar des ravages qu'ils avait faits, leur donna deux chefs dès le commencement de leur royaume et les divisa en deux tronçons, ... Lorsqu'ils eurent vidé cette affaire, d'après leur pretentions, la victoire échet aux Occidentaux appelés Ommiades, et cela après un grand carnage qui eut lieu entre eux. Un homme d'entre eux, nommé Mou'awia, prit les rênes du gouvernement des deux empires: Perse et Romain. La justice fleurit sous sons règne, et une grande paix fut etablie dans les pays qui ressortissaient

133 Ebd., S. 244.

134 John Bar Penkaye, *14. Memre seiner Geschichte*. Vgl. A[lphonse] Mingana: *Sources Syriaques*, Vol. I: Mšiḥa-Zkha/Bar Penkayé, Harrassowitz: Leipzig 1908. Es liegt nur die französische Übersetzung der 15. Memre (Homilie) vor.

de son gouvernement, et permit que chacun se comportât comme il l'entendait ... Tant que régna Mou'awia, il y eut une si grande paix dans le monde qu'il n'y en eut jamais de pareille, au dire de nos pères et des pères de nos pères ... Ce temps de calm fut pour nous la cause d'une si grande faiblesse, qu'il nous arriva ce qui arriva aux Israélites ... nous avons été punis, selon la mesure de nos œuvres et de nos mérites.¹³⁵

Sollten diese Berichte von John Bar Penkaye tatsächlich authentisch sein, so könnten wir in ihnen eine Beschreibung einer mehr oder weniger raschen und glatten Machtübernahme durch arabische Stämme sehen, der dann aber eine Zeit chaotischer Zustände und Machtkämpfe folgte, bis schließlich der im westlichen Teil (Syrien/Palästina) sich durchsetzende Mu'awiya eine weitgehende Befriedung erzwang, die aber nicht ewig hielt, sondern weitere Auseinandersetzungen und andere Katastrophen (John berichtet von Bruderkriegen, Zerstörungen, Erdbeben und anderen Naturkatastrophen) über die christliche Bevölkerung hereinbrach.

Dass die Übernahme großer Teile Syriens, Palästinas und Jordanien (und wohl auch Iraks) durch die arabischen Stämme zunächst friedlich verlief, dies ergibt sich nach Nevo/Koren aus den archäologischen Befunden. Von gewaltsamen Bekehrungen wird man nicht ausgehen können.

Life, apparently, went on as normal; or as Schick puts it, the Christian inhabitants of Syria "were unconcerned with the fact that they were being conquered."¹³⁶ In Palaestina, too, Christians continued to build new churches both during and immediately after the conquest period, for instance in 'Awdat, Bet Guvrin, and Jerusalem ... The material evidence indicates, then, that the transfer of power from the Byzantine Empire to the Arabs was not accompanied by any great disruption of daily life ...¹³⁷

Gemäß Nevo/Koren gibt es auch keine „material evidence“ für die Herrschaft der „rechtgeleiteten Kalifen“,¹³⁸ aber Nevo/Koren stimmen weitgehend überein mit dem, was wir oben aus dem Bericht John Bar Penkayes herauslesen konnten:

We suggest that the notorious confusion, contradiction, and obscurity in the military details of the invasion of al-Šām were the result of the very nature of the takeover. It was *not* a well-organized offensive, controlled from headquarters in Madīnah or anywhere else. There never was a planned invasion which could be described as a sequence of military events with the commission and dismissal of commanders by the Arab king-caliphs. The stories of the invasion were originally just *ayyam* traditions, i.e., stories of individual encounters told as

135 Ebd., S. 172-176. Eine unverbindliche englische Übersetzung vom Schluss des Buches 14 und vom Buch 15 findet sich hier: www.tertullian.org/fathers/john_bar_penkaye_history_15_trans.htm

136 Robert Schick: „The Fate of the Christians in Palestine During the Byzantine-Umayyad Transition, A.D. 600-750“, Paper presented at the Conference on the History of Bilad al-Sham in the Umayyad Period, 1987. Vgl. Auch seine Dissertation gleichen Titels u. gleichen Jahres.

137 Nevo/Koren: *Crossroads to Islam*, a. a. O., S. 92-94.

138 Ebd., S. 97.

independent events. The events behind such accounts, whether real or legendary, were not at the time perceived as parts of a wider "Historical Event"; they were local or group recollections of the past, and not articles recorded by chroniclers.¹³⁹

Nevo/Koren erheben – aufgrund der zahlreichen Texte und Inschriften, die sie untersucht haben, und insbesondere aufgrund des Befundes, dass Erwähnungen des Propheten Muhammads erstmals ab 70 A.H./690 n. Chr. auftauchen,¹⁴⁰ – erhebliche Zweifel an der Historizität Muhammads.¹⁴¹ Die erste Erwähnung des „Propheten Muhammad“ gibt es, nach Nevo/Koren, erst als *Muḥammad rasūl Allāh* auf einer arabisch-sasanidischen Münze von Xālid bn ‘Abdallāh, die 71 A.H./690-691 n. Chr. in Damaskus geprägt wurde.¹⁴² (Ob es wirklich die älteste Münze mit dem Namen „Muhammad“ ist, muss allerdings noch näher untersucht werden; siehe dazu Appendix VIII). Solche Zweifel an der Historizität des arabischen Propheten plagten indes auch den Historiker Fred McGraw Donner (*1945), der aber – trotz eigener Bedenken hinsichtlich der Aussagefähigkeit der Quellen – an der Historizität Muhammads weiterhin festhält. Er glaubt, dass es ausreichende außerislamische Quellen gebe, welche die Existenz Muhammads belegen. „We know that someone named Muhammad did exist, and that he led some kind of movement.“¹⁴³ Für Donner geht es in seinem Buch *Muhammad and the Believers* allerdings weniger um die Frage nach Muhammad als historischer Person als vielmehr um die „Bewegung“, die er ausgelöst hat. Für Donner ist es dieses „Movement“ von zentraler Bedeutung zum Verständnis der Entstehung des Islams. Mit seiner Beschreibung dieser Bewegung nähert er sich allerdings den Einschätzungen von Nevo/Koren von einem „Indeterminate Monotheism“ stark an, weshalb ich an dieser Stelle auf Donner näher eingehen will:

5 Die „Bewegung der Gläubigen“

Auch Donner glaubt, dass der arabische Paganismus angesichts eines zunehmend sich durchsetzenden Monotheismus bereits im 6. Jh. stark zurückgedrängt wurde.¹⁴⁴ In Arabien, so Donner, könne es verschiedene judenchristliche Sekten gegeben haben „who recognized Jesus as messiah but adhered to bans on consuming pork and wine“.¹⁴⁵

Donner unterscheidet deutlich zwischen den Konzepten des *mu'min* und des *muslim*, von denen das Erstere im Vergleich zum Letzteren sehr viel häufiger im Koran vorkommt (rd.

139 Ebd., S. 102.

140 Laut Nevo/Koren tritt Muhammad erstmals als *Muḥammad rasūl Allāh* auf einer arabisch-sasanidischen Münze auf, die 71/690-691 in Damaskus geprägt wurde. Ebd., S. 247.

141 Ebd., S. 247-269.

142 Ebd., S. 247.

143 Fred. M. Donner: *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*, Belknap Press/Harvard Univ. Press: Cambridge MA 2010, S. 53.

144 Ebd., S. 30.

145 Ebd., S. 31.

1000:75). Er sieht in den *mu'min*-Erwähnungen („Gläubige“) das ursprünglichere und frühere Konzept der beiden. Diese „Believers“ konstituieren die eigentlichen Adressaten des Korans und „the Believers are repeatedly enjoined to refer matters ‚to God and His messenger‘ Muhammad“.¹⁴⁶ Sie werden zum Glauben an Engel angehalten, sollen ihre täglichen Gebete ausführen und ihre *zakat* entrichten, sie sollen fasten und ein rechtschaffenes Leben führen. Das hört sich zwar alles nach typischer muslimischer Theologie an, doch weist Donner auch auf entscheidende Unterschiede zum späteren Islam hin. „There is no reason to think that the Believers viewed themselves as constituting a new or separate religious confession (for which the Qur'ānic term seems to be *milla*, Q 2:12).“¹⁴⁷ Er sieht in dieser „Bewegung der Gläubigen“ eine Gemeinschaft, der auch Juden und Christen angehören können. „Closer examination of the Qur'ān reveals a number of passages indicating that some Christians and Jews could belong to the Believers' movement – not simply by virtue of their being Christian or Jews, but because they were inclined to righteousness.“¹⁴⁸ Nach dem Koran konnten diese „Gläubigen“ (diese *mu'min*) zwar auch „Muslime“ genannt werden, doch dürfe man das koranische *muslim* nicht mit dem *muslim* der späteren islamischen Tradition verwechseln. Denn: „In later Islamic tradition, right down to the present, ‘Islam’ refers to a particular religion, distinct from Christianity, Judaism, and others, and ‘Muslim’ refers to an adherent of this religion.“¹⁴⁹ Doch im Koran müsse man auch unter *muslim* noch etwas Allgemeineres, Breiteres, Inklusiveres verstehen, eine Gemeinschaft, die sich gerade *nicht* gegen Juden und Christen abgrenze.¹⁵⁰ Diejenigen, die den Monotheismus bekannten – Christen und Juden eingeschlossen – konnten als *mu'min*, als Gläubige, anerkannt werden, während jene, die Gott etwas beigesellen (die *mušrikūn*) – damit können Polytheisten und Götzendiener aller Art ebenso wie Tritheisten gemeint sein – als Gegner des Glaubens und der Bewegung galten und darum auch mit dem *Ġihād* bekämpft werden sollten. Den *Mušrikūn* (den Beigesellern) wurden die *Muhāğirūn* gegenübergestellt, also die *Umma* der Gläubigen, die Hagarener, die Auswanderer. Donner gibt den *Muhāğirūn* allerdings eine breitere Bedeutung als „Auswanderer“. Dieser koranische Ausdruck drücke weit mehr aus als die von der Tradition propagierte „Auswanderung“ von Mekka nach Medina.

There are also Qur'ānic references to those who “make *hijra* to God and His apostle” to escape from a sinful environment (Q. 4:100). But those passages that speak of “making *hijra* in the way of God” imply that *hijra* is roughly equivalent to *jihād*, “striving,” which is also done “in the way of God,” and several passages associate *hijra* with leaving home for the purpose of fighting (Q. 3:195, 22:58). Indeed, *hijra* in this larger sense may have served as the decisive marker of full membership into the community of Believers, much as baptism does for Christians. “Verily, those who have Believed and made *hijra* and strive [*yujahidun*] in God's way with their property and themselves, and those who gave asylum and aided

146 Ebd., S. 60.

147 Ebd., S. 69.

148 Ebd., S. 69 f.

149 Ebd., S. 71.

150 Ebd.

[them] – those shall be mutual helpers of one another. But those who have Believed and [yet] have not made *hijra*, they have no share in the mutual assistance [of the others], until they make *hijra* ...” (Q. 8:72).¹⁵¹

Somit ist diese Bewegung eine Bewegung der Hinausziehenden, der Kämpfer, der Monotheisten, die alle, die nicht als *Mušrikūn* zu bekämpfen sind, in die „Gemeinschaft der Gläubigen“ einbringen. Die Dringlichkeit dieser Aufgabe wird unterstrichen, so Donner, von den apokalyptischen und eschatologischen Erwartungen des kurz bevorstehenden Endgerichts. „It is possible, then, to conjecture that they thought that the events leading to the Last Judgment were actually beginning to unfold before their very eyes.”¹⁵²

Die Anführer dieser eschatologischen, expansiven „Bewegung der Gläubigen“ nannten sich konsequenterweise *amir al-mu'min*, so beispielsweise in den Inschriften von al-Ṭā'if und Gadara, wo sich der Erbauer Mu'āwiya selbst als *amir al-mu'min* bezeichnet, was so viel heißt wie „Befehlshaber der Gläubigen“. ¹⁵³ Später wurden die Nachfolger Kalifen genannt (s. weiter unten). Angesichts der Bedeutung von *mu'min* als einer Gemeinschaft von Gläubigen, die sich nicht notwendigerweise gegen Juden und Christen abgrenzen, sondern diese als Monotheisten und Völker des Buches mit einbeziehen (der Inschrift von Gadara ist ein Kreuz vorangestellt), stelle ich die Frage, ob der *amir al-mu'min* sich nicht, wie der römische Kaiser, im Sinne eines *Protector fidei*, eines „Beschützer des Glaubens“ verstanden wissen wollte.

Donner weist auch darauf hin, dass die arabische Expansion – abgesehen von einigen Schlachten und Scharmützeln – größtenteils friedlich verlaufen sein muss. Bezogen auf Syrien und den Fruchtbaren Halbmond, meint er:

The archaeological record suggests that the area underwent a gradual process of social and cultural transformation that did not involve a violent and sudden destruction of urban or rural life at all. In town after town, we find evidence of churches that are not destroyed – but, rather, continue in use for a century or more after the “conquest” – or evidence that new churches (with dated mosaic floors) were being constructed ... if the Believers already embraced a clearly defined and distinct new creed and had tried to demand that local communities observe it, those populations of the Fertile Crescent would have resisted their arrival stubbornly, in word and deed. But no significant Christian or other polemics against the Believers’s doctrines appear for almost a century ... Although the expansion unquestionably included some violent episodes, we can propose that the arrival of the Arabian Believers in many localities in the Fertile Crescent would not always, or even usually, have taken the form of violent

151 Ebd., S. 86.

152 Ebd., S. 81.

153 Für die Ṭā'if-Inschrift vgl. Robert G. Hoyland: *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Studies in Late Antiquity and Early Islam), Darwin Press: Princeton NJ 1997, S. 692. Für die Gadara-Inschrift vgl. Volker Popp: „Maavia der Aramäer und seine Zeitgenossen. Die muslimische Geschichtsschreibung als Mythologisierung eines theologischen Konzepts“, in: Markus Groß und Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Vom Koran zum Islam* (Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran, Bd. 4), Schiler: Berlin, S. (107-176) 121-142.

confrontation, because the overwhelming majority of these communities consisted already of monotheists who were, for this reason, eligible in principle for inclusion in the Believers's movement ... They [die Anführer der Bewegung] were, in short, establishing a new political order and perhaps advancing a program of monotheistic (and moral?) reform but not proposing religious revolution or demanding conversion to a new faith. Some localities in the Fertile Crescent may have refused to accept the Believers' terms, but the majority accepted.¹⁵⁴

Die Übereinstimmung zwischen Donner und Nevo/Koren wird deutlich. Die Anfänge der „Bewegung der Gläubigen“ sind von einem allgemeinen Monotheismus geprägt, der möglichst inklusiv sein will, um eine neue arabische Reichseinheit zu ermöglichen, welche die Buchreligionen voll mit einbezieht und nur die „Beigeseller“ beargwöhnt.

The ecumenical quality of the early Believers' movement, then, may help to explain why evidence of widespread destruction of towns, churches, and so on, is largely lacking in the archeological evidence of relatively well-explored areas, such as Syria-Palestine.¹⁵⁵

Merkwürdig ist freilich, dass es bis ca. 65 A.H./685 n. Chr. so gut wie keine Hinweise auf den Propheten Muhammad gibt. Angesichts der Bedeutung, die ihm in der späteren islamischen Traditionsliteratur zugemessen wird, ist dies erklärungsbedürftig. Auch Donner rätselt.

It is not clear how Muhammad's claim to prophecy was at first received or understood by the Christians, Jews, or Samaritans of the area (or, for that matter, by those of Arabia ...) Christian literary sources from the early Islamic period that actually mention Muhammad (most do not) generally do not call him prophet, but rather refer to him with terms like "leader," "teacher and guide," or "king," or note that he was a merchant, or that he called people to the worship of one God. Only a century or more after Muhammad's death do we begin to find Christian sources noting that his followers call him prophet and apostle.¹⁵⁶

Ähnliches gilt offenbar für die Schahada (*aš-Šahādah*), das muslimische Glaubensbekenntnis. Die frühesten Formen der Schahada enthalten, nach Donner, nur den ersten Teil und erwähnen Muhammad nicht. „It is not unreasonable to propose, then, that many Christians and Jews of Syria, Iraq, and other areas, as monotheists, could have found a place in the expanding early community of Believers.“¹⁵⁷

Wenn Donner von der „ökumenischen Qualität“ dieser Glaubensbewegung spricht, leugnet er keineswegs die Tatsache, dass die meisten der arabischen Truppen vermutlich wenig theologisches Hintergrundwissen besaßen.

154 Donner: *Muhammad and the Believers*, a. a. O., S. 107-110.

155 Ebd., S. 114.

156 Ebd., S. 111.

157 Ebd., S. 112.

Most of these troops probably knew little more about the movement they had joined than that a prophet had promised them riches in this world and paradise in the next, in exchange for their willingness to engage in *jihad*, fighting in the way of God, to vanquish the evil empires of Byzantium and Persia ... they probably knew little more than the few phrases required for the performance of prayer with the other troops. Their knowledge of the doctrines of the movement, then, was probably limited to the idea that God was one, and enshrined mainly in enthusiastic slogans such as "God is Great!" (*al-lahu akbar*), which they used as a battle cry ... It seems fair to assume that the widespread pillaging reported in so many of the near-contemporary sources was largely their doing ...¹⁵⁸

Als wichtiges Dokument für die von der „Bewegung der Gläubigen“ propagierte Staatsphilosophie betrachtet Donner das so genannte *Umma*-Dokument, besser bekannt unter der Bezeichnung „Gemeindeordnung von Medina“, welche in der *Sīra* Ibn Ishāq's überliefert ist.¹⁵⁹ Obwohl man die Authentizität auch dieses Dokumentes – wie vieles in der *Sīra* – anzweifeln kann, gehen die meisten (darunter auch kritische) Forscher von einem sehr alten Datum dieser Gemeindeordnung aus, weil sich Form und Inhalt von späteren Überlieferungen deutlich unterscheiden. Nach der Einleitungsformel „Urkunde von Muhammad dem Nabi, zwischen den Gläubigen und den Muslimen von Quraisch und Jathrib, und denen, die ihnen folgen und sich ihnen anschließen und mit ihnen kämpfen. Sie bilden eine einzige Gemeinde gegenüber den [anderen] Menschen.“¹⁶⁰ Wie Muhammad, der Prophet, und wie die Quraisch und Jathrib zu verstehen sind, muss hier nicht erörtert werden. Wichtig ist, dass die Gläubigen und Muslimen eine einzige Gemeinde bilden sollen, und was das heißt, wird im weiteren Verlauf beschrieben: „Die Emigranten von Quraisch bleiben wie sie sind, zahlen gemeinsam für sich das Sühnegeld und lösen selber ihre Gefangenen.“ Sühnegeld und Lösegeld sind typische Instrumente einer tribalen Kultur, müssen aber auch in einer größeren Staatengemeinschaft rechtlich geregelt werden. Bemerkenswert ist in dieser Ordnung, dass nicht nur die Koraischiten diese Zahlungen „für sich“ regeln sollen, sondern genauso auch die Angehörigen anderer Stämme und sogar die Juden. „Die Schutzgemeinschaft ist eine einzige und allgemeine.“ „Der Friede der Gläubigen ist ein einziger und allgemeiner.“ „Die Juden ... behalten zwar ihre Religion (*dīn*), bilden aber eine Gemeinde mit den Gläubigen.“ „Die Juden bezahlen ihre Ausgaben und die Muslime bezahlen ihre Ausgabe; sie leisten sich aber gegenseitige Hilfe gegen jeden, der die Genossen dieser Schrift bekriegt, und es herrscht zwischen ihnen ehrliche

158 Ebd., S. 116.

159 „The Covenant Between the Muslims and the Meins and with the Jews“, in: *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh, with Introduction and Notes by A. Guillaume*, Oxford Univ. Press: Oxford 1955/1967, S. 231 ff. Vgl. Auch: Donner: *Muhammad and the Believers*, a. a. O., S. 228 ff. Für den deutschen Text vgl.: „Muhammads Gemeindeordnung von Medina“, in: Julius Wellhausen: *Skizzen und Vorarbeiten*, 4. Heft, Druck und Verlag von Georg Reimer: Berlin 1889, S. 65-73.

160 „Muhammads Gemeindeordnung von Medina“, in: Julius Wellhausen: *Skizzen und Vorarbeiten*, 4. Heft, S. (65-73) 67.

Freundschaft ... Die Juden sollen zu den Kriegskosten beisteuern mit den Gläubigen, solange dieselben im Kriege sind.“¹⁶¹

Nach Donner sind Muslime jene Gläubigen, die eine gemeinsame Rechtsauffassung hatten, während Juden ihrem eigenen Gesetz verpflichtet waren. Aber insgesamt bildeten sie zusammen eine einzige Gemeinschaft. Spätere Ausleger haben, Donner zufolge, die Juden als Konvertiten zum Islam gedeutet, was Donner bezweifelt: “We may wish to ask whether in fact these figures were converts; might they have been simply Jews who, without renouncing their Judaism, joined the Believers’s movement, and so were subsequently dubbed ‘converts’ by later traditionalists for whom the categories of Believer and Jew had in the meantime become mutually exclusive?”¹⁶²

In der Tat: Könnte es nicht sein, dass die arabische „Gemeinschaft der Gläubigen“ unter dem „Befehlshaber (oder Protector) der Gläubigen“, dem *amir al-mu'min*, nichts anderes beabsichtigte, als eine friedliche Staatsgemeinschaft zu schaffen – mit einem einheitlichen religiösen Minimalkonsens, der geprägt war von einer schlichten monotheistischen Gottesauffassung, in der aber die verschiedenen religiösen Gruppierungen weiterhin ihre eigenen religiösen Dogmen, Schriften und Rechtsauffassungen praktizierten? Und könnte es nicht sein, dass erst die späteren Ausleger in der Rückschau in diese frühe Zeit der „Gemeinschaft der Gläubigen“ alle jene dogmatischen und rechtlichen Inhalte zurückprojizierten, die sie erst im 8. und 9. Jh. entwickeln würden?

d Die Inschriften des Jerusalemer Felsendoms

Steht man östlich von Jerusalem auf den Hängen des Ölbergs und lässt von dort den Blick über die Altstadt schweifen, so fällt der Blick zwangsläufig auf die goldene Kuppel des Felsendoms auf dem Tempelberg, die weithin sichtbar in der sonnigen Hitze glitzert. Der Felsendom ist das Wahrzeichen von Jerusalem, ein Orientierungs- und Anziehungspunkt, der seinesgleichen sucht. Der Ort, auf dem er steht, ist heiliger Boden, für Juden ebenso wie für Christen und Muslime. Über viele Jahrhunderte wurde um diese heilige Stätte gestritten, gekämpft und gebetet.¹⁶³ Lange Zeit galt Jerusalem als die Mitte der Welt, das Zentrum der Erde, der Nabel des Universums, der Ort, an dem sich Gott dem Menschen immer wieder offenbart hatte.

161 Ebd., S. 69-71.

162 Donner: *Muhammd and the Believers*, a. a. O., S. 73 f.

163 Vgl. dazu beispielsweise: Simon Sebag Montefiore: *Jerusalem. The Biography*, Phoenix: London 2011/2012.

1 Die Bedeutung des Felsens

Ephraim der Syrer (306–373 n. Chr.) spricht von Jerusalem als dem „Mittelpunkt der Erde“¹⁶⁴, ebenso wie Hieronymus und Theodor.¹⁶⁵ Letztere berufen sich dabei auf den biblischen Text von Hes 5,5, wo es heißt: „Das ist Jerusalem, das ich *mitten* unter die Völker gesetzt habe und unter die Länder ringsumher.“ Auch das Henochbuch¹⁶⁶ spricht von der „Mitte der Erde“, an der sich ein heiliger Berg befindet. Gemeint war offenbar Jerusalem.

Wer die Altstadt von Jerusalem besucht, ist überrascht und beeindruckt, wie gut erhalten diese antike Metropole noch ist, erweckt sie doch den Eindruck, als hätte hier seit mehr als zweitausend Jahren die Zeit still gestanden. Die schmalen Gassen der Stadt, die massiven Mauern, die groben Pflastersteine, die orientalischen Torbögen – sie alle versetzen den Besucher gleichsam in eine andere, vergangene Welt. Der Besucher bahnt sich seinen Weg von einem der Stadttore ins Zentrum, bis er schließlich zum *al-Ḥaram aš-Šarīf*, der heiligen Umschließung oder dem edlen Heiligtum, kommt, also zum Tempelberg, auf dem einst der salomonische und später der herodianische Tempel standen und wo nun der Felsendom erstrahlt, ein islamisches Heiligtum, das manch unkundiger Besucher sogleich als Moschee deutet, zu der zahlreiche Muslime pilgern, weil dieser Platz nach Mekka und Medina als drittheiligster Wallfahrtsort des Islams gilt. Allerdings ist der Tempeldom keine Moschee, sondern ein Schrein, der seine Bedeutung von dem Felsen her gewonnen hat, über dem er als achteckiges Gebäude mit einer wunderschönen Kuppel errichtet wurde. Auf dem *al-Ḥaram aš-Šarīf* gibt es gen Westen noch die *al-Aqṣā* Moschee, die nicht mit dem Felsendom zu verwechseln ist. Dass der Felsendom keine Moschee ist, erkennt man schon daran, dass das Gebäude nicht, wie bei Moscheen üblich, seinen Eingang im Norden hat (damit man dann gen Süden, also gegen Mekka, beten kann), sondern vielmehr vom Süden her zu betreten ist. Der Dom bietet auch wenig Platz zum Beten, sondern ist eher dazu geeignet, um das eigentliche Heiligtum, den Felsen in der Mitte, herumzudefilieren.

Nach dem jüdischen Talmud¹⁶⁷ war dieser Felsen die Stelle, an dem Gott den ersten Menschen, Adam, aus einem Erdenkloß formte und an dem Adam, Abel und auch Noah Gott ihre Opfer darbrachten. Jüdischer und muslimischer Auffassung zufolge gilt dieser Fels als der Ort, an dem Abraham einen Widder an Stelle seines Sohnes opferte. Nach biblischer Lesart war es Isaak, der Sohn der Sarah, nach koranischer Darstellung war es Ismael, der Erstgeborene Abrahams, den ihm seine Magd Hagar gebär.

Gemäß islamischer Tradition soll Muhammed an diesen Ort auf dem geflügelten Pferd Burak geritten sein, und von hier hat er angeblich eine kurze Stippvisite in den Himmel

164 Ephräm der Syrer: *Kommentar zu Ezechiel*, Opp. II, 171, A. Vgl. dazu: Heinrich Speyer: *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1961, S. 63 f.

165 Louis Ginzberg: „Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Literatur“, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* [MGWJ] Heft 2 (1899), S. (61-75) 68 (Anmerkung 3).

166 Ebd.

167 Ebd., S. 69.

gemacht, um sich dort mit Mose und Jesus zu treffen. Mit Allāh soll er sich über die Zahl der von den Gläubigen zu vollziehenden Gebete beraten haben.

Auch dem Christentum ist diese Stätte heilig. Ephraim der Syrer erläutert die Bedeutung dieses Ortes so:

Und Isaak war im Alter von zweiundzwanzig Jahren, als ihn sein Vater nahm und hinaufstieg auf den Berg Jābos zu Melchisedech, dem Diener des allerhöchsten Gottes: der Berg Jābos ist nämlich das Gebirge von Amorāa, und auf diesem Platze wurde das Kreuz des Messias errichtet. Und daselbst spross ein Baum auf, welcher das Lamm trug, das Isaak errettete. Und dieser Ort ist der Mittelpunkt der Erde und das Grab Adam's und der Altar des Melchisedech und Golgatha und die Schädelstätte und Gabbatha. Und dort sah David den Engel, welcher das feurige Schwert trug. Und dort brachte Abraham seinen Sohn Isaak als Brandopfer dar, und er sah das Kreuz des Messias und die Erlösung unseres Vaters Adam.¹⁶⁸

Viele Christen sahen in dem Felsen das „Steinpflaster“ (griech. *lithostrotos* oder hebr. *Gabbatha*), auf dem nach Joh 19,13 Jesus vor Pilatus in dessen römischem Prätorium gestanden hatte, bevor er zum Tode verurteilt wurde. Viele spätere Christen meinten, in einigen Vertiefungen dieses Felsens die Fußabdrücke Jesu erkennen zu können. Es könnte auch sein, dass einige darin die Abdrücke zu sehen meinten, die Jesus zurückließ, als er gen Himmel fuhr. Wahrscheinlich handelte es sich dabei nur um ein Missverständnis, weil man Pilatus' „Richterstuhl“ – griech. *bematos* – mit dem Wort *bema* verwechselte, was „Fußabdruck“ bedeutete. Wie dem auch gewesen sein mag, es führte jedenfalls dazu, dass die Christen den Felsen hoch verehrten als einen Ort, auf dem Jesus gestanden haben soll. Andreas Goetze vermutet, dass sich mit dem Felsen sowohl die jüdische Weisheits- und Logos-theologie als auch die messianischen Hoffnungen verbanden.

Die von David begründete Einwohnung Gottes auf dem Zion wurde schon in der späteren jüdischen Weisheitsliteratur als Aussendung von Gottes Logos, von Gottes Wort und Geist verstanden (Sir. 24,8) ... Die „Weisheit“ galt als in der Urzeit geschaffenes Kind Gottes (Spr. 8,22 ff.), als Repräsentant der guten Ordnungen Gottes. So wie die Bundeslade auf dem Zion eine bleibende Wohnung finden kann, so auch die göttliche Weisheit. Die weisheitliche Interpretation des Zionsgedankens führte auf diese Weise zur Vorstellung des präexistenten „Sohnes Gottes“ aus dem Geschlecht Davids.¹⁶⁹

Wie die Zusammenhänge im Einzelnen auch gewesen sein mögen, es zeigt sich, dass jüdische und christliche Tradition und Theologie eng mit dem Felsen des Tempelbergs verknüpft waren. Angesichts der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. verbanden die Juden ihre Messiaserwartungen auch mit der Wiederherstellung Jerusalems. Am

168 *Die Schatzhöhle. Aus dem syrischen Texte dreier unedirten Handschriften*, ins Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Carl Bezold, Hinrichs'sche Buchhandlung: Leipzig 1883, S. 35.

169 Andreas Goetze: *Religion fällt nicht vom Himmel. Die ersten Jahrhunderte des Islams*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2012, S. 179.

Ende des jährlichen Pessachfestes rief man sich zu: „Im nächsten Jahr in Jerusalem!“ Während die Juden – und teilweise auch die Judenchristen – ihre Hoffnungen mit dem irdischen Jerusalem verbanden, dürften die meisten Christen ihre Hoffnungen eher auf das „himmlische Jerusalem“ gesetzt haben.¹⁷⁰ Goetze verweist darauf, dass weder Jerusalem noch der Felsen im Koran erwähnt werden. „Erst nachträglich wurde das Heiligtum in Jerusalem (arabisch ‚al-Quds‘ = ‚Das Heilige‘) mit dem ‚weit entfernten Gebetsplatz‘ von Sure 17 verbunden ...“¹⁷¹ Goetze erklärt das gänzliche Fehlen einer eigenen koranischen Jerusalem-Tradition damit, „dass der Felsendom zunächst ein aus ‚judenchristlicher‘ Grundhaltung entstandenes arabisch-christliches Bauwerk war, bevor es in späterer Zeit ‚islamisiert‘ worden ist“.¹⁷² Der Felsen auf dem Tempelplatz sei derart im Glauben jüdischer wie christlicher Gruppen verwurzelt gewesen, dass er sich nicht dafür geeignet hätte, einer neuen Religion als Gründungssymbol zu dienen.¹⁷³ Erst der israelisch-palästinensische Konflikt des 20. Jh.s habe Jerusalem als „drittheiligste Stadt des Islams“ nach Mekka und Medina stärker ins muslimische Bewusstsein gerückt.¹⁷⁴

Man geht heute meist davon aus, dass die Tempelruine und der besagte Felsen seit der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. bis zur vermeintlichen Erbauung des Felsendoms durch ‚Abd al-Malik im Jahr 692 n. Chr. völlig brach und mehr als 600 Jahre in Schutt und Asche gelegen habe. Ob dem tatsächlich so war, lässt sich offenbar nur schlecht nachvollziehen. Kaiser Hadrian (117–138 n. Chr.) erbaute Jerusalem zu seiner Zeit als *Colonia Aelia Capitolina*, als römische Siedlung, die dem Gott Jupiter geweiht war.¹⁷⁵ Ihm zu Ehren wurde in Jerusalem ein Jupitertempel erbaut. Aufgrund einiger antiker Hinweise ist verschiedentlich vermutet worden, dass dieser Jupitertempel auf dem Tempelplatz erbaut wurde, auch wenn archäologische Beweise dafür bisher nicht gefunden wurden.¹⁷⁶ Mit seinen – aus jüdischer Sicht - gotteslästerlichen Bauten verband Hadrian zu allem Überfluss noch ein Beschneidungsverbot, so dass die Juden sich zum letzten Aufbäumen

170 Ebd.

171 Ebd., S. 182.

172 Ebd.

173 Ebd.

174 Ebd.

175 Aelia war der Name einer plebejischen Familie Roms; Capitolina erinnert an einen der sieben Hügel Roms, auf dem sich ein Jupitertempel befand.

176 Simon Sebag Montefiore: *Jerusalem. A Biography*, Phoenix: London 2011/2012, S. 162. Für den Hinweis, dass Hadrian den Jupitertempel auf dem Tempelberg gebaut haben soll, vgl. Dio Cassius: *Roman History* Book 69, chpt. 12,1-2. (Zitat: „At Jerusalem he founded a city in place of the one which had been razed to the ground, naming it Aelia Capitolina, and on the site of the temple of the god he raised a new temple to Jupiter. This brought on a war of no slight importance nor of brief duration, for the Jews deemed it intolerable that foreign races should be settled in their city and foreign religious rites planted there.“). Gegen einen solchen Tempel auf dem Tempelberg hat sich ausgesprochen: G.W. Bowersock: „A Roman Perspective on the Bar Kochba War“, in: William Scott Green (Hg.): *Approaches to Ancient Judaism*, vol. 2, Scholars Press: Chico CA 1980, S. (131-141) 137.

gegen Rom, zum *Bar Kochba*-Aufstand, veranlasst sahen, der, wie man weiß, energisch und mit langfristigen Folgen niedergeschlagen wurde. Danach durften Juden die Stadt nicht mehr betreten, und Hadrian hat nach der Rebellion an der Stadt weitergebaut.¹⁷⁷ Ob Hadrian auf dem Tempelberg irgend etwas baute, lässt sich heute nicht mehr feststellen. „Whatever the Romans built on the Temple Mount – whether a temple, statues of the emperor or barracks – we never hear of them again. This is a puzzle.“¹⁷⁸

Von Helena (ca. 250–330 n. Chr.), der Mutter Kaiser Konstantins, wissen wir, dass sie sich zum Christentum bekehrte und um 325 n. Chr. in Jerusalem eine Reihe von Kirchen bauen ließ. Sie ließ den römischen Tempel über der „Grabstätte Jesu“ abreißen und an dessen Stelle die Grabeskirche bauen.¹⁷⁹ Nahe Bethlehem ließ sie ebenfalls eine Kirche errichten. Ob sie auf dem Tempelberg eine Kirche erbauen ließ, erfahren wir nicht. Nach einer arabischen Quelle soll Helena den Tempelberg zu einer Müllhalde gemacht haben,¹⁸⁰ doch dürfte das vermutlich eine spätere antichristliche Polemik gewesen sein. Tatsache ist, dass Jerusalem seit der Zeit Konstantins von Christen dominiert war – mit nur zwei kurzen Intervallen: das erste z. Zt. Kaiser Julians (331–363), der den Juden gestatten wollte, ihren Tempel wieder zu errichten, wozu es aber wegen seines unerwarteten Todes (363) oder wegen eines Erdbebens nicht kommen sollte.¹⁸¹ Das zweite Intervall war dasjenige zwischen der Einnahme Jerusalems durch die Sasaniden (die die Grabeskirche niederbrannten und das Heilige Kreuz entführten) und der Rückführung des Heiligen Kreuzes durch Heraclius – also zwischen 614 und 630. Nach allem, was wir nachvollziehen können, hatten die Christen den Tempelberg brach liegen lassen. „When the Arabs conquered Jerusalem in 638 A.D. they were able to build on the Temple Mount without destroying existing structures from prior periods because there was nothing there.“¹⁸²

Der Felsendom ist als eines der schönsten und vollkommensten Errungenschaften islamischer Architektur beschrieben worden.¹⁸³ „It is not only the earliest dated extant Muslim building, but – *mirabile dictu* – it has retained its original structure and artistic scheme for more than 1,300 years.“¹⁸⁴ Statt die Grabeskirche wieder aufzubauen, beschloss ‘Abd

177 Hershel Shanks: *Jerusalem's Temple Mount. From Solomon to the Golden Dome*, continuum: New York/London 2007, S. 46.

178 Ebd., S. 52.

179 Von dieser „Basilica of wondrous beauty“ berichtet 333. n. Chr. ein Pilger aus Bordeaux: *Itinerary from Bordeaux. 'The Bordeaux Pilgrim'*, transl. by Aubrey Stewart, Palestine Pilgrim's Text Society: London 1887, S. 24.

180 Priscilla Soucek: „The Temple of Solomon in Islamic Legend and Art“, in: Joseph Gutmann (Hg.): *The Temple of Solomon. Archaeological Fact and Medieval Tradition in Christian, Islamic and Jewish Art*, Scholars Press: Missoula MT 1976, S. 89.

181 Shanks: *Jerusalem's Temple Mount*, a. a. O., S. 53 f.

182 Ebd., S. 33.

183 Miriam Rosen-Ayalon: *The Early Islamic Monuments of Al-Haram Al-Sharif*, Qedem 28, Hebrew Univ.: Jerusalem 1989, S. 1.

184 Shanks: *Jerusalem's Temple Mount*, a. a. O., S. 9. Allerdings fiel der Tempeldom 1016 wegen eines Erdbebens ein, wurde danach aber wieder aufgebaut. Das Deckengewölbe ist nicht ori-

al-Malik, sich auf dem Tempelberg ein Denkmal zu setzen. Hier wollte er die nun vergangene Herrlichkeit der zerstörten Grabeskirche wiederbeleben. Doch war der Tempeldom wirklich eine typische *arabische* Architektur? Immerhin entsprach der Dom mit seinem Kuppelbau eher dem damaligen christlich-byzantinischen Baustil. Auch die Grabeskirche (auch „Auferstehungskirche“ genannt) in Jerusalem und die imposante Sophienkirche *Hagia Sophia* („Kirche der Heiligen Weisheit“) in Istanbul, später zur Moschee verwandelt, haben einen Kuppelbau, wie er damals für christliche Kirchen üblich war. „In structure, then, it is not Muslim; but it *is* a major religious monument“, meinen Nevo/Koren.¹⁸⁵

Das Vorbild für den oktagonalen Felsendom könnte die der Maria geweihte Kathisma-Kirche (5. Jh.) gewesen sein, deren Ruinen auf dem Weg nach Bethlehem (ca. 3 km außerhalb Jerusalems) zu finden sind und die erst 1992 entdeckt wurden. Die Kathisma-Kirche dürfte aber keine Kirche gewesen sein, sondern ein Gedenk-Monument, das – ähnlich wie der Felsendom – oktagonale über einem hervorstehenden Felsen gebaut wurde, der seine Bedeutung durch eine christliche Tradition erlangte, wonach Maria sich dort ausruhte, bevor sie in Bethlehem Jesus zur Welt gebracht haben soll. Um diesen Felsen herum befinden sich drei konzentrische oktagonale Rundgänge (*ambulatoria*). Der Fußboden ist mit geometrischen und floralen Mosaiken geschmückt. In der näheren Umgebung von Jerusalem gab es offenbar noch weitere oktagonale Bauten. In Kapernaum gibt es eine ebenfalls aus dem 5. Jh. stammende oktagonale Kirche mit acht Säulen, die angeblich auf den Wänden des Hauses des Apostels Petrus errichtet worden sein soll. Es gab noch andere Kirchenbauten, die über einen Felsen gebaut wurden, etwa die Todesangstbasilika am Fuß des Ölbergs (wo Jesus im Garten Gethsemane gebetet haben soll), und die Brotvermehrungskirche am Nordwestufer des Sees Genezareth (wo die Speisung der 5000 stattgefunden haben soll); allerdings handelt es sich bei diesen beiden Kirchen nicht um oktagonale Bauten. Schreibt Rina Avner dazu: „The Dome of the Rock was designed to surpass in beauty the shrines from which both its plan and architecture derives ... This was the time when Christian holy places could still be shared and their lore and beliefs carried over into Islam.“¹⁸⁶

Der achteckige Felsendom ist reich ornamentiert. Marmor und Mosaik befinden sich innen und außen, wobei ein Teil der Dekoration wahrscheinlich zu einem recht späten Zeitpunkt von türkischen Kacheln ersetzt wurde. Der Felsendom gilt weithin als das früheste islamische Bauwerk, das nach einer Außeninschrift des Oktagons im Jahre 72 A.H. (=691/692 n.Chr.) erbaut wurde. Neben diesem baulichen Hinweis gibt es am und im Felsendom arabische Inschriften, die zu den ältesten islamischen Dokumenten gerechnet werden. Eine Inschrift führt außen herum, eine andere schmückt den Innenraum. Wir

ginal erhalten; vgl. Oleg Grabar: *The Shape of the Holy*, Princeton Univ. Press: Princeton NJ 1996, S. 79.

185 Nevo/Koren: *Crossroads to Islam*, a. a. O., S. 275.

186 Rina Avner: „The Dome of the Rock in Light of the Development of Concentric Martyria in Jerusalem: Architecture and architectural Iconography“, in: *Muqarnas: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World* 27 (2010), S. (31-44) 44; auch abrufbar unter: archnet.org.

wollen uns nun den in kufischer Schrift¹⁸⁷ geschriebenen Text¹⁸⁸ im Innern des Felsendoms näher betrachten:

2 Die Inschrift der Innenfassade

Bei der Wiedergabe der Inschrift bediene ich mich der Übersetzung durch Christoph Luxenberg,¹⁸⁹ auch wenn diese Übersetzung nicht in allen Punkten unumstritten ist. Auf die wichtigsten strittigen Punkte werde ich aber unten näher eingehen.

(1)

*Im Namen des gnädigen und barmherzigen Gottes¹⁹⁰
Es gibt keinen Gott außer Gott allein, Er hat keinen Teilhaber
Ihm (gehört) die Herrschaft und ihm (gebührt) das Lob
Er spendet Leben¹⁹¹ und lässt sterben, Er ist allmächtig.*

(2)

*MHMD (zu loben ist oder gelobt sei)¹⁹² [ist] der Knecht Gottes¹⁹³ und sein
Gesandter (rasūl)
Gott und Seine Engel sprechen Segen über den Propheten (al nabī)
Ihr, die ihr glaubt, sprecht Segen und Heil über ihn;
Gott segne ihn, Heil über ihn und Gottes Erbarmen.*

187 Die kufische Schrift zeichnet sich durch ihren eckigen Charakter aus. Sie wurde für Monumentalbauten verwendet.

188 Für die arabische Version und die Umschrift-Version der Inschrift siehe: C. Luxenbergs Artikel (nächste Fußnote).

189 Ich richte mich hier weitgehend nach der Übersetzung Christoph Luxenbergs, der neben dem arabischen Text auch die Umschrift anbietet; siehe: Christoph Luxenberg: „Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem“, in: Karl-Heinz Ohlig u. Gerd-R. Puin (Hg.): *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Schiler: Berlin 2005, S. (124-147) 126 ff. Als Textgrundlage dienten Luxenberg die photographischen Reproduktionen im Werk von Oleg Grabar. Siehe: Oleg Grabar: *The Shape of the Holy: early Islamic Jerusalem*, Princeton University Press: Princeton 1996.

190 Für Luxenberg verbirgt sich hinter dieser Basmala-Formel ein syrisch-aramäisches Original, dem gemäß sich folgender Sinn ergäbe: „Im Namen des liebenden und geliebten Gottes“.

191 Oder auch: „Er erweckt wieder zum Leben“.

192 Das arabische Wort hier ist *MHMD* oder *muḥammad(un)*. Luxenberg ist überzeugt, dass es sich hier um ein Gerundivum (Partizip mit zu) handelt.

193 Der arabische Begriff für „Knecht Gottes“ ist *‘abd Allāh* (*‘abdu’llāhi*). Auffallend ist, dass nach traditioneller muslimischer Genealogie der Name des „Propheten“ *Muḥammad ibn ‘Abd Allāh* ist.

(3)

*Ihr Angehörige der Schrift, verfehlt euch nicht in eurem Urteil (dīn)
und sagt aus über Gott nur das Rechte.
Denn Jesus Christus, Sohn der Maria, ist der Gesandte Gottes und sein Wort [Logos],
das Er der Maria eingegeben hat, und Geist von ihm.
So glaubt an Gott und seine Gesandten und sagt nicht „drei“,
hört (damit) auf, (es wäre) besser für euch.
Denn Gott ist ein einziger – gepriesen sei er – wie sollte Er auch ein Kind haben,
gehört Ihm (doch alles), was im Himmel und auf der Erde ist!
Und Gott (allein) genügt als Beistand.*

(4)

*Christus wird es nicht missachten, Gottes Knecht zu sein,
noch die (Gott) nahe stehenden Engel.
Wer aber es missachtet, ihm zu dienen und sich überheblich verhält,
jene wird er (einst) allesamt zu sich einberufen.*

(5)

*Herrgott segne deinen Gesandten und Knecht Jesus, Sohn der Maria!
Heil über ihn an dem Tag, da er geboren wurde, an dem Tag, da er sterben,
und an dem Tag, da er zum Leben auferweckt wird!
Derart ist Jesus, Sohn der Maria, Wort der Wahrheit, über den ihr euch streitet.
Gott gebührt es nicht, ein Kind zu adoptieren – gepriesen sei Er: wenn er etwas
beschließt, so braucht er diesbezüglich nur zu sagen: sei! – und es wird.
Gott ist mein Herr und euer Herr, so dienet Ihm, dies ist eine gerade Linie.*

(6)

*Gott hat gemahnt, dass es keinen Gott gibt außer Ihm
Und die Engel wie die Schriftgelehrten bekräftigen in Wahrheit:
Es gibt keinen Gott außer Ihm, dem Mächtigen und Weisen!*

(7)

*Als das Rechte (dīn)¹⁹⁴ (gilt) bei Gott die Übereinstimmung (islām)¹⁹⁵ [mit der Schrift]:
Denn diejenigen, denen die Schrift gegeben wurde, sind erst in Widerspruch (dazu)
geraten, nachdem ihnen das [offenbarte] Wissen zuteil worden war, indem sie
untereinander disputierten.*

194 Luxenberg deutet *dīn* m.E. zu Recht nicht als „Religion“ (ein Begriff, den es damals nämlich noch nicht gab), sondern als das „Rechte“.

195 Spätere muslimische Interpreten übersetzen diese Passage: „Als die wahre Religion (*dīn*) gilt der Islam.“ Das Wort *islam* ist nach Luxenberg hier nicht als Eigenname zu verstehen, sondern bezieht sich auf die Unterwerfung oder Übereinstimmung mit der Schrift, womit dann nicht der Koran gemeint sei, sondern das Evangelium.

Wer aber die Zeichen (āyat) [die in der Schrift aufgezeichneten Worte] Gottes¹⁹⁶ verleugnet, (den) wird Gott schnell zur Rechenschaft ziehen.

Die Bedeutung dieser Inschrift kann nicht hoch genug eingeschätzt werden, da sie praktisch das älteste inschriftliche Zeugnis der von 'Abd al-Malik propagierten Theologie ist. Sie dürfte zugleich eine der ersten offiziellen Inschriften sein, die nicht mehr in der bis dahin offiziell noch weit verbreiteten syro-aramäischen Schriftsprache, sondern in arabischer Sprache und Schrift verfasst wurde.

Bislang galt der Felsendom als erstes islamisches Bauwerk, in dem die ältesten erhaltenen Koranverse überliefert worden seien. Tatsächlich finden sich Teile der Inschrift in verschiedenen Suren im Koran. Sollte der Koran zum Zeitpunkt der Errichtung des Tempeldoms tatsächlich schon vorgelegen haben, so könnte es sein, dass aus Koranertexten zitiert wurde. Es könnte aber auch andersherum gelaufen sein. Andreas Goetze vermutet, dass Teile der Inschrift später in den Koran eingefügt worden seien, was daran zu erkennen sei, „dass die eingefügten Inschriftabschnitte mit den restlichen Versen der entsprechenden Suren nichts zu tun haben.“¹⁹⁷ Dagegen böte die Inschrift „als Ganzes einen in sich stimmigen, kohärenten Text“,¹⁹⁸ so dass sich der Verdacht nahelege, Passagen der Felsendom-Inschrift könnten erst später Eingang in den Koran gefunden haben. Wie genau es gewesen ist, werden wir nicht sicher nachvollziehen können; denn auch die Felsendom-Inschrift fiel gewiss nicht aus heiterem Himmel, sondern reflektiert ja nur das Gedankengut der oben (von Donner beschriebenen) „Bewegung der Gläubigen“, die nach Auffassung von Nevo/Koren eine judenchristliche Bewegung gewesen sein musste. Doch sehen wir uns die Inschrift im Innern des Felsendoms näher an:

Die Inschrift beginnt mit der *Basmala*-Formel. Es könnte ihre erste arabische inschriftliche Erwähnung sein. Nach Manfred Kropp¹⁹⁹ hat diese paronomastische²⁰⁰ Formel jüdische und christliche Vorbilder. In Ps 103,8 lesen wir beispielsweise: „Barmherzig und gnädig ist JHWH.“ Auch im äthiopischen Christentum kenne man ähnliche Wendungen, etwa wenn es in Luk 7,13 heißt: „... hatte er Mitleid mit ihr und erbarmte sich ihrer ...“ (*māhara wā-tāsahəla*) oder wenn Ps 103,8 so klingt: *māhari wā-mästāsahəl* („barmherzig und gnädig“). Sogar die Formel „Im Namen Gottes, des barmherzigen und gnädigen“ findet sich als Einleitungsformel z. B. für hagiographische Texte. „Nichts spricht dagegen, dass die muslimische Formel ... auf Nachahmung christlich-äthiopischen Sprachgebrauchs beruht“,

196 Luxenberg bezieht *ayat* – der Plural kann „Verse“ ebenso bedeuten wie „Zeichen“ – auf „die in der Schrift aufgezeichneten Worte“ Gottes. Ich vermute, dass hier die Doppelbedeutung von *ayat* durchaus intendiert ist.

197 Goetze: *Religion fällt nicht vom Himmel*, a. a. O., S. 185.

198 Ebd., S. 184.

199 Mir vorliegendes, noch unveröffentlichtes Manuskript: Manfred Kropp: „Basmala und Lisān mubīn: Neue Ansätze zu Erklärung und Deutung.“

200 Als *paronomastisch* werden Ausdrücke bezeichnet, die etymologisch und semantisch unverwandte sind, sich aber klang- und lautmäßig ähneln. Beispiel. „Wer rastet, der rostet.“

meint jedenfalls Kropp.²⁰¹ Wo immer diese Formel ihren Ursprung hatte, sie entsprach offenbar gängigen Formeln, wie sie zu der Zeit im Gebrauch waren.

Nach der *Basmala*-Formel folgt ein Bekenntnis zur Einheit Gottes, ganz ähnlich wie in der islamischen Bekenntnisformel, der Schahada. „Es gibt keinen Gott außer Gott allein, der hat keinen Teilhaber ...“ Es fällt aber auf, dass hier noch nicht die erst später übliche Schahada-Formel verwendet wird („Es gibt keinen Gott außer Gott und Muhammad ist Gottes Gesandter“), sondern zunächst nur die rudimentäre Form, die antitrinitarisch bekennt, dass es nur einen Gott gibt und dass er keinen Teilhaber habe.

Im zweiten Teil der Inschrift kann man allerdings den zweiten Teil der üblichen Schahada-Formel erkennen, sofern man *MHMD* hier als Eigennamen versteht. Dann würde man lesen: „Muhammad ist der Knecht Gottes und Sein Gesandter.“ Christoph Luxenberg sieht in *MHMD* aber ein Gerundivum im Sinne von „zu loben ist“ (*muḥammadun*), so dass hier nicht auf eine Figur namens *Muhammad* Bezug genommen würde, sondern die Passage so zu lesen wäre: „Zu loben ist (oder gelobt sei) der Knecht Gottes und Sein [Gottes] Gesandter.“ Dieses „zu loben ist“ klingt dann an das auf Allāh bezogene „ihm das Lob“ (*wa-la-h[ū] l-ḥamd[u]*) im ersten Teil der Inschrift an. Luxenberg verweist in diesem Zusammenhang auf die synonymen Ausdrücke *mumagḡad(un)/mubārak(un)*, die als „gepriesen, gesegnet sei“, zu lesen seien und die im Arabischen heute noch geläufig sind. Unter dem Parallelausdruck *muḥammad(un) al-ʿatī bi-smi r-rabb* würde man nicht verstehen: „Mohammed, der da kommt im Namen des Herrn“, sondern natürlich: „Gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn“,²⁰² wie wir dies in den Psalmen (118,26) und im Matthäusevangelium (23,39) vorfinden.

Aus meiner Sicht könnte *MHMD* allerdings auch ein zum christologischen Titel erhobenes Gerundiv sein, das sich auf den hier erwähnten (und im weiteren Verlauf des Textes nochmals genannten und dort eindeutig identifizierten) „Knecht Gottes“ (*ʿabd allāh*) und „Gesandten/Apostel Gottes“ (*rasūl Allāh*) bezieht, nämlich auf niemand anderen als auf Jesus, den Sohn der Maria. „Denn Jesus Christus (*Masīh Isa*), Sohn der Maria, ist der Gesandte und Sein Wort (*kalimat = logos*), das Er der Maria eingegeben hat, und Geist von Ihm ... Christus wird es nicht missachten, Gottes Knecht zu sein ...“

Hier wird der „Gepriesene“ unzweideutig als Jesus Christus identifiziert. Die im 3. Teil erscheinende antitrinitarische Aufforderung „Sagt nicht ‚drei‘, hört (damit) auf, (es wäre) besser für euch, denn Gott ist ein einziger...“ wird mit der Geisteszeugung Jesu und der mit seiner Person verbundenen Logostheologie verknüpft. Die Theologie ist klar und deutlich: Jesus Christus ist nicht einer von drei Göttern, sondern (nur) ein Gesandter, ein Apostel, ein Knecht Gottes, welcher der Maria durch Gottes Wort und Gottes Geist als (menschlicher) Sohn eingegeben wurde.

In dieser Passage (die sich in Sure 4,171 wiederfindet) sind deutliche Anspielungen auf neutestamentliche Texte erkennbar, die allesamt im Zusammenhang mit Jesus Christus stehen, insbesondere Verse wie die folgenden: „Der heilige Geist wird über dich (Maria)

201 Kropp: „Basmala...“, ebd.

202 Luxenberg: „Neudeutung...“, a. a. O., S. 129.

kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten“ (Luk 1,35: Ankündigung der Geburt Jesu an die Maria); „Und das *Wort* (griech. *logos*, arab. *al-kalima*) ward Fleisch und wohnte unter uns ...“ (Joh 1,14: Fleischwerdung des *Logos* in Jesus Christus); schließlich: „Er ... hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt (*μορφήν δούλου*) an ...“ (Phil 2,7: vor-paulinischer liturgischer Hymnus). Von Jesus als dem Knecht Gottes ist zudem in zahlreichen frühchristlichen Dokumenten die Rede.²⁰³

Die Konsequenzen sind beinahe unausweichlich. Für Luxenberg ist klar, „dass es sich bei dieser Eulogie nicht um den Namen des Propheten des Islam handelt, sondern um *Jesus, Sohn der Maria*.“²⁰⁴ Auch für Goetze liegt die Sache offen zutage: „Die Gleichsetzungen im Text (der zu Lobenden ist der Knecht Gottes, zugleich ist er der Gesandte/Apostel und der Sohn der Maria) lassen unvoreingenommen nur die Aussage zu, dass die Inschrift ein und dieselbe Person meint, nämlich Jesus.“²⁰⁵ Das bedeutet aber nicht weniger, als dass der eingangs erwähnte *Muhammad(un)* sich auf Jesus, den Sohn der Maria, bezieht. Nevo/Koren schreiben dazu:

The theology of the Dome of the Rock inscription is no more Muslim than the building which houses it ... The Christological text ... adopts the extreme subordinationist position of Judeo-Christianity: that Jesus was of wholly human nature, *rasūl Allāh wa-‘abduhu* – Allāh’s messenger and His servant/worshipper ... We suggest that both its content and its actual form were already part of a preexisting written literature or set of locutions belonging to a sect with obvious Judeo-Christian beliefs.²⁰⁶

Allerdings hat die Übersetzung der Felsendom-Inschrift durch Luxenberg durchaus Diskussionen und Widerspruch ausgelöst. So hat etwa Friedrich Erich Dobberahn nachzuweisen versucht, „dass diese These Chr. Luxenbergs zirkulären Trugschlüssen erliegt und einer wissenschaftlichen Überprüfung nicht standhält.“²⁰⁷ Dobberahn glaubt zeigen zu können, dass an einer Deutung von *MHMD* als Eigenname aus grammatikalischen Gründen nichts auszusetzen ist.²⁰⁸ Er spricht von der „Vergewaltigung des arabischen Textes durch Chr.

203 So im *Ersten Klemensbrief* (1. Jh.), in der *Didache* (Anfang des 2. Jahrh.), im *Martyrium des Polykarp* (Ende des 2. Jahrh.), wo es heißt: „Herr, Gott, Allmächtiger, Vater dieses geliebten und gelobten Knechts Jesus Christus ...“. Für Quellenangaben, siehe: Luxenberg: „Neudeutung...“, a. a. O., S. 130 f. und dort seine Anmerkungen.

204 Luxenberg: „Neudeutung ...“, a. a. O., S. 130.

205 Goetze: *Religion fällt nicht vom Himmel*, a. a. O., S. 184.

206 Nevo/Koren: *Crossroads to Islam*, a. a. O., S. 275 f.

207 Friedrich Erich Dobberahn: „Muhammad oder Christus? Zur Luxenberg’schen Neudeutung der Kūfī-Inschriften von 72h (=691/692 n.Chr.) im Felsendom zu Jerusalem“, S. 24; siehe: <http://hanif.de/download/Dobberahn.pdf> (Stand Mai 2012).

208 Ebd., S. 27.

Luxenberg²⁰⁹. Allerdings konnte Dobberahn weder Gabriel Said Reynolds²¹⁰ noch Peter von Sivers wirklich überzeugen. „Given the content of all internal and external inscriptions of the Dome of the Rock, there is little question that the word *Muḥammad* is an epithet and not a name”, so von Sivers.²¹¹ Von Sivers neigt aber der These zu, dass bereits hier im Felsendom ein Übergang von *MHMD* als Titel zu *MHMD* als Eigenname erkennbar sei:

My cautious conclusion is that while it makes perfect sense to emphasize the epithetical meaning of the term *Muhammad* in the Dome of the rock one should not be surprised that its transformation into the name of a post-Jesus Arab prophet materialized so quickly. The fact that we can read the epithet as a name – although only once – already in 691/692 makes it easier to understand that, in the 740s, there was an emergent Islam, complete with Qur’ānic exegesis and the beginnings of a Muḥammadan prophetic Sunna.²¹²

Ich neige der Einschätzung von Sivers zu und meine, dass *MHMD* wahrscheinlich ein substantiviertes Gerundivum/Partizip ist, das zunächst den Zweck eines Titels gehabt haben dürfte, der dann aber praktisch zum Eigennamen umfunktioniert wurde. Gleichwohl erscheint mir die Schlussfolgerung unausweichlich zu sein, dass dieser zum Eigenname mutierte Titel hier im Felsendom höchstwahrscheinlich auf Jesus anzuwenden ist.

Man muss in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, dass Jesus ja eng mit dem Felsen in Verbindung gebracht wurde, über den der Felsendom gebaut wurde. Wie oben schon angedeutet, soll Jesus hier vor Pilatus gestanden haben, Und von hier aus soll er gen Himmel aufgefahren sein. Jesus wurde in der frühchristlichen Theologie sogar mit dem Felsen selbst identifiziert, wie wir etwa aus den Schriften des Aphrahats, des „persischen Weisen“, ersehen können, der schrieb:

So ist auch unseres ganzen Glaubens Fundament jener feste Fels, der unser Herr Jesus Christus ist. Auf den Fels ist der Glaube gestellt, und auf dem Glauben erhebt sich das ganze Bauwerk, bis es vollendet wird. Das Fundament aber ist der Anfang des ganzen Bauwerks. Sobald sich jemand dem Glauben naht, wird er auf den Fels gestellt, der unser Herr Jesus Christus ist (vgl. Mt 7,24-27; Lk 6,47-49) ... Dass ich aber Christus Fels genannt habe, habe ich nicht nach eigenem Gutdünken gesagt, sondern die Propheten haben ihn schon vorher Fels genannt ...²¹³

209 Ebd., S. 32.

210 Gabriel Said Reynolds: *The Qur’an and Its Biblical Subtext*, Routledge: London/New York 2010, S. 196 f.

211 Peter von Sivers: „Christology and Prophetology in the Umayyad Arab Empire“, Markus Gross and Karl-Heinz Ohlig (Hgg): *Die Entstehung einer Weltreligion III*, Verlag Hans Schiler: Berlin/Tübingen 2014, S. (255-285) S. 260.

212 Ebd., S. 265.

213 Aphrahat: *Demonstrationes – Unterweisungen*. Aus dem Syrischen übersetzt und eingeleitet von Peter Bruns (Frontes Christini. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter), Bd. I, Herder: Freiburg 1991, S. 81.

Diese Identifizierung Jesu mit dem Felsen dürfte auf den alttestamentlichen Text von Psalm 118,22 zurückgehen, der später auf Jesus bezogen wurde: „Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden.“ Auf diesen Eckstein²¹⁴ rekurriert auch Paulus in seinem Brief an die Epheser:

*So seid ihr nun nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Mitbürger der Heiligen und Gottes Hausgenossen, erbaut auf den Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist, auf welchem der ganze Bau ineinander gefügt wächst zu einem heiligen Tempel in dem Herrn. Durch ihn werdet auch ihr mit erbaut zu einer Wohnung Gottes im Geist.*²¹⁵

Eine Kommentierung erfordert auch der siebte und letzte Teil der Inschrift. Der einleitende Satz lautet: *ʿin(na) d-dīn(a) ʿind(a) llāh(i) l-ʿislām*. Das wird gerne mit „Die [wahre] Religion ist der Islam“ übersetzt wird. Das Problem mit dieser Deutung ist zum einen, dass der Begriff „Religion“ in seiner heutigen Bedeutung zur damaligen Zeit unbekannt war. Wenn heutzutage das Wort *dīn* mit „Religion“ übersetzt wird, ist dies ein Anachronismus. Luxenberg übersetzt *dīn* deshalb mit „das Rechte“. Tilman Nagel übersetzt *dīn* – noch besser – mit „die [wahre] Glaubenspraxis“.²¹⁶ Im Hebräischen kennen wir *din* im Sinne von „Regel“, „Recht“, „Urteil“, „urteilen“ oder „richten“.²¹⁷ Nöldecke und andere haben den Ursprung von *dīn* im Iran vermutet, worauf auch Volker Popp hinweist. *Dīn* sei nicht im Sinne einer späteren islamischen Bedeutungsgebung zu verstehen, „sondern im Sinne der iranischen Semantik des 7. Jahrhunderts ... Daher hat *Dīn* nichts mit dem relativ modernen Begriff Religion zu tun ...“²¹⁸ Wenn im Koran etwa von *dīn Ibrāhīm* die Rede sei, so dürfe darunter nicht eine „Religion Abrahams“ verstanden werden. „Der *Dīn Ibrāhīm* ist der Glaube Abrahams. Dieser Glaube zeichnet sich durch seine Unbeugsamkeit und die Abwesenheit von Zweifeln aus. Dies ist ebenfalls ein iranisches Charakteristikum des reinen Glaubens.“²¹⁹ *Dīn* ist also nicht Religion, sondern die *rechte Glaubenspraxis*.

Auch der hier auftauchende Begriff *islām* bedarf der Erläuterung. Ist damit die Religion des (heute so verstandenen) Islams mit all seinen vielfältigen und unterschiedlichen Konnotationen gemeint, wie sie sich über die Jahrhunderte entwickelt haben? Oder muss

214 Der hier (Ps 118,22) in der LXX verwendete Begriff κεφαλὴν γωνίας (*kephalēn gonias*) kann sowohl „Eckstein“ als auch „Grundstein“ bedeuten. Aphrahat versteht ihn sowohl als „Stein“ wie auch als „Fels“. In Mt 16,18 sagt Jesus zu seinem Jünger Petrus (Kephas): „Du bist Petrus (griech. *petros*), und auf diesen Felsen (*petra*) will ich meine Gemeinde bauen.“ Die Römische Kirche bezog *petra* (Felsen) auf Petrus, aber wahrscheinlich dürfte mit *petra* ursprünglich nicht Petrus (*petros* = Stein), sondern Jesus gemeint sein, der als das Fundament, als Grundstein und Eckstein der Gemeinde galt.

215 Eph 2,19-22.

216 Nagel: *Mohammed*, a. a. O., S. 723.

217 Gesenius: *Hebrew and Chaldee Lexicon*, Eerdmans: Grand Rapids: 1949/1974.

218 Popp: „Von Ugarit nach Sāmārra“, a. a. O., S. 33.

219 Ebd., S. 33 f.

islām hier, in dieser sehr frühen Inschrift, nicht vielmehr in seiner ganz ursprünglichen Bedeutung gedeutet werden? Aber was ist seine originäre Bedeutung? Der Begriff hängt mit *aslama* (sich unterwerfen, sich fügen, sich einfügen, übereinstimmen) und mit *salām* (Frieden), zusammen. Die semitisch-hebräische Wurzel *š-l-m* hat noch die Konnotationen von „ganz“, „gesund“, „vollständig“, „wiederherstellen“, „Frieden stiften“, „Befriedung“ usw.

Luxenberg versteht *islām* in dieser Passage als die „Übereinstimmung mit der Schrift“. Er begründet dies mit dem unmittelbar nachfolgenden Antonym *ʾiḥtalafa* („uneinig sein“) und natürlich mit dem Hinweis auf „diejenigen, denen die Schrift (*kitāb*) gegeben wurde“. Ich bin mir allerdings nicht sicher, ob hier unbedingt die Übereinstimmung „mit der Schrift“ impliziert sein muss, und neige dazu, dass hier vielmehr der „Uneinigkeit“ (über die Streitfrage der Dreieinigkeit) die „Einigkeit“ (*concordia, pacem, islām*) hinsichtlich der Einheit Gottes gegenübergestellt wird. Als rechte Glaubenspraxis, so die Intention ‘Abd al-Maliks, gilt nicht der christologisch-theologische *Streit*, sondern der *Konsens* über die Gottesfrage und das Wesen Jesu. Nevo/Koren dazu:

In the wake of the interregnum and the civil wars (*fitnah*), ‘Abd al-Malik is here making a plea for an end to dissension, for the community to cease its quarrels. He presents this as the wish of God: Allāh desires His community to be united – to avoid the error of the Christians, forever squabbling among themselves! ... The Dome of the Rock inscription, then, had several purposes. It called for an end to dissension, and for the population to unite into one community under their caliph, now firmly in control after several years of civil war.²²⁰

Um diesen Felsendom-Appell der Einigkeit in Sachen Einheit Gottes besser zu würdigen, bedarf es eines umfassenderen Verständnisses des christologischen und trinitarischen Streites, wie er seit Jahrhunderten im Römischen Reich tobte und wie er auch die Konflikte zwischen Konstantinopel und dem Sasanidenreich immer wieder beeinflusste. Darum werden wir auf diesen jahrhundertealten Streit später näher einzugehen haben.

Was aufgrund der Inschrift des Felsendoms aber ebenfalls einer ausführlicheren Erörterung bedarf, ist die Frage, wieso Jesus Christus, der Sohn der Maria, hier als *Muhammad* bezeichnet wird und in welchem Verhältnis dieser jesuanische *Muhammad* zum arabisch-muslimischen *Muhammad* steht. Wir werden auch darauf noch näher eingehen müssen.

Schließlich müssen wir uns auch noch mit der Frage befassen, welche Rolle ‘Abd al-Malik bei alledem spielte, was ihn antrieb und was er mit dem Felsendom und dessen Inschrift bezweckte. Darum müssen wir uns auch dieser schillerenden Figur später noch einmal zuwenden.

Schon jetzt kann man aber über den Felsendom sagen, dass er höchstwahrscheinlich als Gegenstück zu den beiden anderen symbolträchtigen Basiliken mit ihren großen Kuppeln gedacht war: der Hagia Sophia in Konstantinopel als Symbol des orthodoxen (nicänisch-byzantinischen) Christentums einerseits, und der Grabeskirche in Jerusalem als Symbol des in Syrien und Palästina verbreiteten monophysitischen Christentums

220 Nevo/Koren: *Crossroads to Islam*, a. a. O., S. 278 f.

andererseits. Diesen beiden – aus seiner Sicht „theologischen Verirrungen“ – setzt ‘Abd al-Malik nun seine eigene, wohl auf die „Bewegung der Gläubigen“ zurückzuführende, einheitliche und hoffentlich Frieden stiftende antitrinitarische Christologie gegenüber, wie sie sich vermutlich eher im ostsyrisch-persischen Raum als im von Byzanz dominierten westsyrisch-palästinischen Raum erhalten haben dürfte. Dazu Nevo/Koren: „Clearly, within a few years of his assumption of power – essentially as soon as his control was assured – ‘Abd al-Malik had decided that there was a need for a state religion.”²²¹

3 Die Inschrift der Außenfassade

Wir kennen noch zwei äußere Inschriften des Felsendoms. Die erste ist weithin bekannt, weil sie noch heute zu sehen ist. Sie ist 240 Meter lang. Am Ende der Inschrift ersetzte der rund einhundert Jahre später regierende Abbasidenkalif al-Ma'mūn den Namen des Erbauers (‘Abd al-Malek) mit seinem eigenen Namen. Wenn man in Rechnung stellt, dass es in dieser antitrinitarischen Inschrift in mehreren Variationen immer wieder um die These geht, dass Gott nur ein einziger ist und dass er keinen Teilhaber oder Gefährten – nämlich einen vergotteten Jesus – neben sich hat, sondern dieser Jesus nur ein Gesandter ist, so wird bald klar, dass auch der in der äußeren Inschrift mehrfach wiederkehrende Satz „*Muhammad(un)* ist der Gesandte Gottes“ sehr viel besser auf Jesus passt als auf einen sonst nirgends eingeführten arabischen Propheten:

Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen!
Es gibt keinen Gott außer Gott allein; keinen Gefährten hat er.
Sprich: Er ist Gott, der Einzige, der Beständige;
er hat nicht gezeugt und wurde nicht gezeugt, und keiner ist ihm ebenbürtig!
Muhammad ist der Gesandte Gottes.//
Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen!
Es gibt keinen Gott außer Gott allein; er hat keinen Gefährten.
Muhammad ist der Gesandte Gottes.
Siehe, Gott und seine Engel sprechen den Segen über den Propheten.//
Oh ihr, die ihr gläubig seid, sprecht über ihn den Segen und grüßt ihn mit dem
Friedensgruß!

Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen!
Es gibt keinen Gott außer Gott allein.
Gelobt sei // Gott, der sich kein Kind nahm und der nicht hat einen Gefährten
in der Herrschaft und keinen Beschützer aus Schwäche.
Und verherrliche ihn auf's Beste!“
Muhammad ist der Gesandte Got//tes.
Gott spreche den Segen über ihn, desgleichen seine Engel und seine Gesandten.

221 Ebd., S. 275.

*Und Heil (sei) über ihm und die Barmherzigkeit Allāhs (werde ihm zuteil)!//
 Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen!
 Es gibt keinen Gott außer Gott allein; er hat keinen Gefährten.
 Sein ist die Herrschaft und ihm gebührt das Lob!
 Er macht lebendig und lässt sterben, und er hat über alle Dinge Macht.
 Muhammad ist der Gesandte Gottes.
 Gott spreche den Segen über ihn und nehme am Tag der Auferstehung
 seine Fürsprache für seine Gemeinde an!
 Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen!
 Es gibt keinen Gott außer Gott allein; er hat keinen Gefährten.
 Muhammad ist der Gesandte Gottes.
 Gott spreche den Segen über ihn.//
 Errichtet hat diese Kuppel der Diener Gottes
 ʿAbdu [llāh, der Imām al-Maʿmūn, der Beherrscher] der Gläubigen
 im Jahr zweiundsiebzig.
 Gott möge (sie) (freundlich) annehmen von ihm und Wohlgefallen haben an ihm.
 Amen. (Gott ist) der Herr der Welten. Gott (sei) der Lobpreis.*

Wenn wir, wie die Inschrift im Innern des Felsendoms es nahezulegen scheint, *MHMD* bzw. *muhammad(un)* mit Jesus, dem Sohn der Maria, gleichzusetzen haben, gewinnt nun plötzlich auch der Außentext eine ganz neue Bedeutung. Hier wird fünfmal nachdrücklich betont, dass Gott nur ein einziger ist und dass er keinen „Gefährten“ hat, womit die Vorstellung einer Trinität und eines vergöttlichten Jesus eindeutig abgewiesen wird. Bei der dritten Erwähnung des „Gefährten“ wird ausdrücklich gesagt, dass sich Gott kein Kind nahm, was offensichtlich eine Anspielung auf die Gottessohnschaft Jesu ist, die damit negiert wird. Es geht also auch hier um nichts anderes als um die rechte Christologie! Wenn Jesus aber nicht der Gefährte Gottes ist, was ist er dann? Diese Frage steht im Raum und verlangt nach einer Antwort. Und sie wird – wenn wir die Außeninschrift durch die Inneninschrift deuten – auch fünfmal gegeben: nämlich mit dem wiederkehrenden Satz: „Muhammad (= Jesus) ist der *Gesandte* Gottes.“ Er ist nicht das Kind Gottes, er ist nicht der Sohn Gottes, er ist nicht der Gefährte Gottes, er ist kein Gott, sondern schlicht: der Gesandte Gottes. Ohne diese Gleichsetzung von *MHMD* und Jesus stünde die Frage, wer er denn nun sei, unbeantwortet im Raum. Und außerdem: wieso würde dann so unvermittelt ein arabischer Prophet namens *MHMD* eingeführt, von dem wir sonst überhaupt nichts erfahren? So verstanden, wird die Inschrift außen erst durch das rechte Verständnis der Innen-Inschrift deutlich, nämlich in dem Sinne: „Der Gepriesene (= Jesus) ist der Gesandte Gottes“ [und nicht der Gottessohn]. Er ist nicht – wie das trinitarische Dogma uns glauben machen will – wesensgleich mit Gott. Jesus soll also nicht als Gott oder Gottessohn angebetet, sondern – nur – als Gesandter verehrt werden. Mit diesem Verständnis entspräche die Inschrift übrigens fast wörtlich einem neutestamentlichen Vers, der so lautet: „Das ist aber das ewige Leben, dass sie dich als den *einzig wahren Gott* bekennen, und Jesus Christus, den du *gesandt* hast.“ (Joh 17,3) Es ist nur der vertraute Klang der traditionellen

Šahāda, der den späteren Betrachter auf eine falsche Fährte führt, nämlich dazu, den hier erwähnten *MHMD* mit dem arabischen Propheten aus Mekka in Verbindung zu bringen.

Wer diese Deutung ablehnt und in dem in diesen Inschriften auftauchenden „Muhammad“ nicht Jesus, den Sohn der Maria, zu sehen vermag, sondern in ihm den arabischen Gesandten der islamischen Tradition sieht, steht freilich vor der Frage, wieso wir – wenn dieser Muhammad doch so häufig erwähnt wird – in diesen Inschriften rein gar nichts über ihn erfahren – außer dass er Allahs Gesandter ist. Wir erfahren nicht, woher er kommt, wer sein Vater oder seine Mutter waren, welche Botschaft er zu vermitteln sucht, und wir erfahren auch nichts über einen Koran, der ihm offenbart wurde. Die Abwesenheit all dieser für den muslimischen Glauben so essentiellen Informationen wäre mindestens merkwürdig, wenn nicht bizzar. Könnte es sein, dass die ursprüngliche Intention der Inschriften dadurch, dass sich „Muhammad“ zum festen Epithet etablierte, ein Eigenleben gewann?

4 Die Bronzeplatte am Nordeingang des Felsendoms

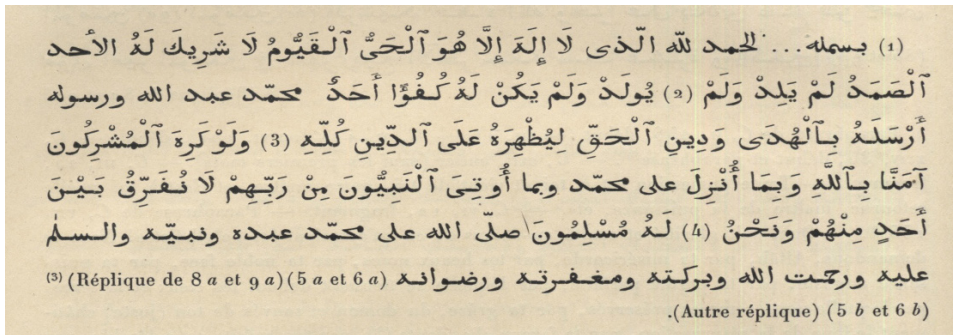
Schließlich gab es noch eine weitere Inschrift am Felsendom, die weniger bekannt ist und dennoch zusätzlichen Aufschluss über die Bedeutung des Gebäudes und seiner Theologie geben kann. Es gab nämlich vormals eine bronzene Platte oberhalb des Nordeingangs des Felsendoms, die ebenfalls theologischen Inhalts war. Peter von Sivers hat sich eingehender mit dieser Inschrift befasst.²²²

Leider gibt es von der Bronzeplatte keine dem Original entsprechende Abbildung. Die Platte soll in den 1960er Jahren aufgrund von Renovierungsarbeiten entfernt worden sein.²²³ Die meisten Forscher stimmen darin überein, der Platte – wie dem Felsendom selbst – die Datierung des Jahres 691–692 n.Chr. zuzuerkennen.²²⁴ Max von Berchem hatte 1927 eine arabische Transkription der Inschrift vorgelegt, die von Sivers in seinem Aufsatz abdruckt. Wir geben sie hier wieder:

222 Peter von Sivers: „Christology and Prophetology in the Umayyad Arab Empire“, a. a. O., S. 258 f.

223 Ebd., S. 258 f.

224 Ebd. Eine abweichende Stimme ist jedoch Johannes Thomas, der ein späteres Datum annimmt. Vgl. Johannes Thomas: „Hellenistische Traditionen im frühen Islam, Kunst, Architektur und literarische Libertinage“, in: Markus Groß und Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Die Entstehung einer Weltreligion II. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam* (Inārah. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran Bd. 6), Schiler: Berlin/Tübingen 2011, S. (96-163) 105 f.



Gemäß der englischen Übersetzung durch Grabar/von Sivers lautet die Inschrift wie folgt:

The Praiseworthy Servant of God and His messenger (*muḥammad 'abdu 'llahi wa-rasuluhu*) whom he sent with guidance and the Scripture of truth (*din al-haqq*) to proclaim it over all Scriptures (*al-din kullu*) even though the polytheists hate it. Let us believe in God and what was revealed to the Praiseworthy (*muḥammad*) and what was given to the prophets from their Lord; we made no difference between the one and the other and we are conformists (*muslimun*) with him. God bless His Praiseworthy Servant and Prophet (*muḥammad 'abdihi wa-nabihi*), and peace be upon him and the mercy of God, His grace, His forgiveness, and His pleasure.²²⁵

Angesichts der beiden bereits besprochenen Inschriften zweifelt von Sivers nicht daran, dass es sich auch bei dem hier erwähnten *muḥammad* um einen (vermutlich auf Jesus angewandten) Titel handelt.²²⁶ Er kann jedoch gut verstehen, wenn Araber, die diese Inschrift später gelesen haben mochten, nicht ohne Weiteres die Verbindung zu Jesus erkannten. Von Sivers vergleicht die Nutzung dieses Titels mit der Verwendung des Titels *Talut* für *Saul*, den ersten König Israels. Weil *Saul* im Koran nicht unter seinem ursprünglichen Namen *Saul*, sondern stets nur mit dem Epitheton *Talut* („Großer“ von *ṭūl* bzw. *ṭāla* für „groß sein“, „lang sein“ oder auch *ṭuwāl* für „lang“²²⁷) erwähnt wird,²²⁸ konnten Koranleser nicht ahnen, dass *Talut* kein Eigenname, sondern nur ein Epitheton war. So konnte ein Epitheton leicht zum Eigennamen umfunktioniert werden. Ähnliches dürfte mit *muḥammad* passiert sein. Von Sivers weist auch darauf hin, dass es mehrere Auflistungen von Propheten im Koran gibt, in denen eine ganze Reihe von Propheten/Gesandten erwähnt werden, in denen ein Muhammad fehlt, Jesus aber als letzter der Gesandten erwähnt wird (siehe etwa Sure 2,136 oder 3,84).

225 Siehe dazu auch: Oleg Grabar: *The Dome of the Rock*, Harvard University Press: Cambridge, MasS.2006, S.94 f.

226 Von Sivers: „Christology“, a. a. O., S.260 ff..

227 Wehr: *Arabisches Wörterbuch*, a. a. O., s.v. *ṭūl*, S.793 f.

228 Saul wird im Alten Testament als schöner Mann beschrieben, der alle anderen um Haupteslänge überragt haben soll; vgl. 1Sam 9,2.

Von Sivers verweist in diesem Zusammenhang auch auf Johannes von Damaskus, der um 740 von der christlichen Häresie der „Ismaeliten“ schreibt, deren Prophet ein gewisser „Mamed“ sei,²²⁹ und kommt zu dem Schluss: „We can assume that the process of the epithet becoming the name ‚Mamed‘ and providing the point of departure for the beginnings of a biography must have begun soon after 692, if it was not already underway at that time.“²³⁰ Obwohl Johannes sich über die merkwürdigen Ideen und „lächerlichen Bücher“ dieses *Ma[h]med* lustig macht, scheint er doch recht authentisch die Auffassungen dieser „Häretiker“ wiederzugeben. Johannes nennt sie „Ismaeliten“ und „Hagariten“, weil sie von Abrahams Magd Hagar und ihrem Sohn Ismael abstammen. Er nennt sie nicht „Muslime“. Von *Ma[h]med* glaubt er, dass dieser Kontakt mit einem arianischen Mönch gehabt haben müsse, weil er offenbar arianische Ideen vertrat. Ich zitiere einige Passagen aus dem Werk des Johannes, um damit aufzuzeigen, wie nahe die Felsendomschriften und die Beschreibungen von Johannes beieinander liegen:

Er [Mamed] sagt, dass Christus das Wort Gottes und Sein Geist ist, aber ein Geschöpf und ein Diener und dass er ohne Samen empfangen wurde von Maria, der Schwester von Moses und Aaron(!). Denn er sagt das Wort und Gott und der Geist fuhren in Maria, so dass sie Jesus gebär, der ein Prophet und Diener Gottes war. Und er sagt, dass die Juden ihn kreuzigen wollten, obwohl es gegen das Gesetz war und dass sie seinen Schatten ergriffen und diesen kreuzigten. Aber Christus selbst wurde nicht gekreuzigt, sagt er, und er starb auch nicht, weil Gott ihn aus Liebe zu sich in den Himmel nahm. Und er sagt, dass als Christus in den Himmel aufgefahren war, Gott Ihn fragte: „Oh Jesus, hattest Du gesagt: Ich bin der Sohn Gottes und Gott?“ Und Jesus, sagt er, antwortete: „Hab Gnade mit mir, Herr. Du weißt, dass ich das nicht gesagt habe und dass ich mich nicht schäme, dein Diener zu sein. Aber sündige Menschen haben geschrieben, dass ich diese Sachen sagte und sie haben über mich gelogen und sind dem Irrtum verfallen.“ Und Gott antwortete und sagte zu ihm: „Ich weiß, dass du dieses Wort nicht sagtest.“ ... Darüber hinaus nennen sie uns Hetaeristen oder Beigeseller, weil wir, so sagen sie, wenn wir Christus zu Gottes Sohn und Gott erklären, einen Genossen Gottes eingeführt haben ... Weiterhin beschuldigen sie uns Götzendiener zu sein, weil wir das Kreuz verehren, das sie verabscheuen ... Wie schon gesagt schrieb dieser Mohammed [Mamed] viele lächerliche Bücher und jedem gab er einen Titel.²³¹

Lässt man die beißende Polemik gegenüber den Ismaeliten einmal beseite, so scheint Johannes von Damaskus uns hier insgesamt doch eine recht zutreffende Darstellung von der Theologie der arabischen „Häretiker“ (Ismaeliten und Hagariten stehen für die Araber) zu geben, ganz ähnlich jedenfalls, wie wir sie sowohl im Koran als auch in den Felsendom-Inschriften vorfinden. Die Ismaeliten seien – aus der Sicht des Johannes – Häretiker,

229 Von Sivers: „Christology“, a.a.O., 260 ff.

230 Ebd., S. 261.

231 Deutsche Übersetzung nach: <https://antifo.wordpress.com/2009/03/24/kritik-von-st-johannes-von-damaskus-am-islam/> (Stand Mai 2015). Vgl. aber auch: Bonifatius Kotter (Hg.): *Die Schriften des Johannes von Damaskos* (Patristische Texte und Studien Bd. 12), Bd. IV: *Liber de haeresibus. Opera polemica*, Walter de Gruyter: Berlin/New York 1981.

weil *Mamed* eine von der byzantinisch-orthodoxen Lehre abweichende Theologie und Christologie vertrat (Mehr zu Johannes von Damaskus s. S. 715 ff.).

Von Sivers diskutiert im Zusammenhang mit diesem Text auch die Darstellung, wonach Christus nicht wirklich gekreuzigt worden sei, sondern die Juden angeblich nur gemeint hätten, ihn gekreuzigt zu haben, da sie nur seines Schattens habhaft wurden. Das entspricht weitgehend Sure 4,157 f. wo es heißt:

Und weil sie sagten: „Wir haben Christus Jesus, den Gesandten Gottes, getötet,“ wo sie ihn doch in Wahrheit nicht getötet und nicht gekreuzigt haben; vielmehr erschien ihnen ein anderer, den sie für ihn hielten. Sie sind über ihm in Zweifel; sie haben kein Wissen über ihn, sondern folgen ihrer Vermutung. Sie haben ihn gewiss nicht getötet. Vielmehr hat ihm Gott einen Ehrenplatz bei sich eingeräumt. Und Gott ist allmächtig und allweise.

Hier haben wir es offenbar mit einer doketisch gefärbten Auferstehungstheologie zu tun (die Johannes von Damaskus den Ismaeliten keineswegs aberkennt). Während das orthodoxe Christentum von einer leiblichen Kreuzigung und einem buchstäblichen Tod Jesu ausging und entsprechend auch eine buchstäbliche, leibliche Auferstehung Jesu propagierte, vertraten die Ismaeliten (und hier der Koran) nur eine *scheinbare* Kreuzigung, die es Allah ermöglichte, den (nur *scheinbar* gekreuzigten) Jesus unmittelbar (d.h. ohne tatsächlichen Tod) zu sich zu holen, um ihm alsbald einen „Ehrenplatz“ im Himmel einzuräumen.

Diese doketische Auffassung²³² geht von einem Christusbild aus, wie es gleich mehrere Gruppen vertraten und wie es beispielsweise Theodor von Mopsuestia so beschrieb:

Die Markioniten nämlich und die Manichäer zusammen mit Valentius und dem häretischen (ἀρεσιώτης) Rest, der an diesem Übel erkrankt ist, behaupten, dass unser Herr nicht einmal eine von diesen anderen Naturen des Körpers oder der Seele angenommen habe, sondern dass es ein Phantasiegebilde gewesen sei, das in Menschaugen als eine Art Vision erschien ... In dieser Art, sagen sie, habe auch unser Herr nichts Körperliches angenommen, sondern man habe ihn für einen Menschen gehalten, da man ihn alles Menschengemäße (κατὰ τὸν νόμον τῶν ἀνθρώπων) tun sah. Und er hat gelitten, obgleich der Sichtbare keine (richtige) Menschennatur besaß, sondern nur zum bloßen Schein nahm man es an, aber in Wahrheit litt er nichts, vielmehr meinten seine Betrachter nur, dass er leiden würde.²³³

Die hier zutage tretende doketische Christologie unterscheidet sich natürlich von der orthodoxen Christologie ebenso wie von der etablierten west- und ostsyrischen Chris-

232 Dem Doketismus (von griech. δοκεῖν = „scheinen“) liegt der dualistische Gedanke zugrunde, wonach die Materie unrein ist, weshalb der inkarnierte Christus/Logos nur in einen Schein-Leib schlüpfte, aber im Wesentlichen sein göttliches Wesen beibehielt. Somit starb sein Leib auch nur scheinbar, während er selbst ungehindert zum himmlischen Vater aufstieg.

233 Theodor von Mopsuestia: *Katechetische Homilien* (Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, Bd. 17, Teilbde. I u. II), Bd. I, Herder: Freiburg u.a. 1994, S. 139 f.

tologie. Gleichwohl handelt es sich aber immer noch um eine „Auferstehungstheologie“, bei der Christus zum Vater in den Himmel aufgefahren ist. Geleugnet wird also nicht die „Auferstehung“ (bzw. „Himmelfahrt“), sondern nur der „leibliche“ Tod Jesu. Diese doketisch-ismaelitische Auferstehungstheologie erklärte sich die Himmelfahrt Jesu also nicht aufgrund einer Wiederbelebung (=Auferweckung) des toten Leibes Christi, sondern vielmehr dadurch, dass Jesus nur scheinbar (bzw. nur sein Schatten) gekreuzigt wurde. Aber nicht nur der leibliche Tod wird hier geleugnet, sondern auch die Gottheit bzw. die Gottgleichheit Christi, der gleichwohl als Messias (=Christus), als Gesandter und jedenfalls in den Himmel Aufgenommener und fortan bei Gott Wohnender geglaubt wird.

Dieser koranische Dokerismus könnte von der in Ägypten, in Südwestarabien (Naḡran) sowie auch in Syrien und Armenien während des 6. und frühen 7. Jh.s verbreiteten christlichen Sekte der *Julianisten* beeinflusst worden sein,²³⁴ welche die Kreuzigung Jesu leugneten. Der Julianismus ist nach Julian von Halikarnass (in Süwest-Anatolien, er starb um 527) benannt, der den *Aphthartodokerismus*, also die Idee eines unverweslichen Leibes Christi vertrat (unverweslich = griech. ἄφθαρτος). Danach konnte Jesus, weil göttlich, nicht sterben. Henri Grégoire hat die mögliche Verbindung zwischen Julianismus und dem Koran bereits 1930 vermutet.²³⁵ Es erscheint nicht abwegig zu sein, davon auszugehen, dass der Autor dieser Koranpassage dem aphthartodokeristischen Monophysitismus, wie er Mitte des 7. Jh.s in Syrien noch verbreitet war, anhing.

Von Sivers geht es jedenfalls darum aufzuzeigen, dass der hier erwähnte *muhammad* ein zum Eigennamen gewandelter christologischer Titel sei, der eine vor allem in Ostsyrien durchaus noch gängige Christologie vertritt. Von Sivers spricht – John Wansbrough folgend – vom *sectarian milieu*,²³⁶ in dem sich antitrinitarische Positionen, wie sie vermutlich über sechshundert Jahre vor allem in Ostsyrien verfochten (und von der offiziellen ostsyrischen Kirchenleitung erst relativ spät aufgegeben) wurden, noch nischenhaft hätten halten können.²³⁷ Denn erst zwischen 585 und 612 n.Chr. durchlief die ostsyrische Kirche den letzten Schritt hin zur (offiziellen) Akzeptanz der orthodoxen trinitarischen Position. Trotz dieser offiziellen Annäherung sei aber davon auszugehen, dass es noch immer ein breites kirchliches *Substratum* in Mesopotamien und wohl auch in Persien gegeben haben müsse, in dem die Gottessohnschaft Jesu und seine göttliche Natur geleugnet wurde zugunsten eines Christologie-Verständnisses, das Jesus nur als Knecht Gottes, als Gesandten und Propheten verehrte und seine Mutter als Christusgebärerin (*christotokos*)

234 Auf diese Möglichkeit hat mich Peter von Sivers hingewiesen.

235 Henri Grégoire: „Mahomet et la monophysitisme“, in: Charles Diehl (Hg.): *Mélanges Charles Diehl*, Librairie Ernest Leroux: Paris 1930, *Études sur l'histoire et sur l'art de Byzance*, Bd. I, S. 107-119.

236 von Sivers: „Christology“, a. a. O., S. 255, 262 u. 265.

237 Eigentlich dürfte man hier nicht von einer „antitrinitarischen“ Position, sondern nur von einer „antibinitarischen“ Position sprechen, weil die im Felsendom vertretene Christologie sich nur gegen die Gottessohnschaft Jesu, nicht aber gegen die Vergottung und Personifizierung des Geistes richtet. Das dürfte ein Beleg dafür sein, dass wir es hier eigentlich mit einer vornizänischen Theologie zu tun haben.

und nicht als Gottesgebärerin (*theotokos*) verstand. Aufgrund der sukzessiven Annäherung der östlichen Kirche an die westliche dürfte es m.E. allerdings schwierig sein, noch Belege für dieses arianisch-nestorianisch geprägte Substrat zu finden, so es dieses denn tatsächlich gegeben hat.

Von Sivers sieht im Sabellianismus eine Gruppe, die noch von einem adoptionistischen Verständnis der Gottessohnschaft Christi ausging, die von der orthodoxen Kirche immer wieder anathematisiert wurden.

In fact, the Third General Council of Constantinople in 681 continued the condemnation – as indication of the Sabellians apparently existing not only in Iraq but also in what was now the Byzantine Empire, perhaps in southeastern Anatolia, on the border with Sasanid Iraq. The idea of Jesus as God's adopted servant proved to be a stubborn survivor.²³⁸

Auch die Paulikianer waren eine aus orthodoxer Sicht häretische Gruppe, die von der Gottessohnschaft nur im adoptionistischen Sinne ausgingen und sich noch relativ spät erhalten hat. „Although little is known about the Paulicians during the period of 450–555, from 555 onwards they were an existing, active community ...“²³⁹ Von Sivers ist überzeugt, dass, wo das nestorianische Christentum vorherrschte, sich die adoptionistische Christologie noch bis zum Islam halten können, zumal sich die nestorianische Kirche die chalzionensische Christologie erst sehr spät zu eigen gemacht hat.²⁴⁰ „The main reason that can be considered responsible for this survival was the late formation of Nestorian orthodoxy which came about only in 612 after a protracted doctrinal struggle within the late Sasanid Empire, some 150 years after orthodoxy had arrived in the Chalcedonian and Monophysite Churches.“²⁴¹ Und von Sivers schlussfolgert: „Adoptionism, as I hope to have demonstrated, was by no means a dead version of Christianity in the mid and late 600s but existed continuously in the northern Fertile Crescent, growing out of Judeo-Christianity.“²⁴² Einer, der diese antitrinitarische Christologie befürwortete, war 'Abd al-Malik, der Erbauer des Felsendoms, denn sonst würden wir diese Position wohl kaum im Felsendom wiederfinden. Vermutet werden darf auch, dass sich in Teilen des Iraks und Persiens noch lange Zeit Reste gnostischer und doketischer Strömungen gehalten haben dürften – Überreste von Manichäismus, Mandaismus und Mazdakismus.²⁴³ (Vgl. auch den *Exkurs zur Gnosis* weiter unten.)

238 Von Sivers: „Christology“, a. a. O., S. 266.

239 Ebd., S. 268.

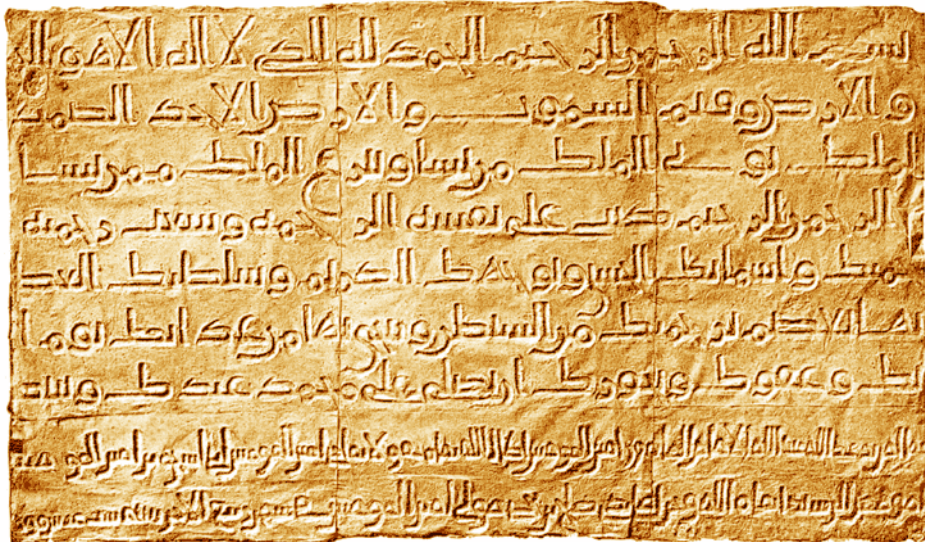
240 Ebd., S. 269.

241 Ebd.

242 Ebd., S. 279 f.

243 Vgl. dazu d. Artikel von Kurt Rudolph: „Gnosticism“ in: *Encyclopaedia Iranica*, Vol. XI, Fasc. 2001/2012, S. 14–17.

Es gab offenbar noch eine weitere Bronzeplatte mit Inschrift, nämlich diejenige am Osttor des Felsendoms (s. Abb.):²⁴⁴



Die Platte enthält zahlreiche Lobpreise auf Allah und nur einen einzigen Hinweis auf *muhammad*, der auch Knecht und Prophet genannt wird. Gott wird ersucht, seine (Muhammads) Fürbitte für sein Volk zu akzeptieren: „Mögest Du MHMD, deinen Knecht, deinen Propheten, segnen und *seine Fürbitte* für sein Volk annehmen; der Segen Gottes ruhe auf ihm und Frieden sei mit ihm ...“ Es ist aus dieser Inschrift nicht direkt erkennbar, dass *muhammad* mit Jesus identifiziert wird, so dass einem unbedarften Betrachter dieser Bronzeplatte eine möglicherweise intendierte Identität (mit Jesus) nicht offenkundig wird. Man könnte hier auch meinen, *muhammad* sei ein Eigenname. Wer sich mit christologischen Fragen auskennt, weiß indes, dass Jesus sehr wohl als der Fürsprecher bezeichnet wurde, der bei Gott für sein Volk eintritt. So im Ersten Johannesbrief: „Meine Kinder, dies schreibe ich euch, damit ihr nicht sündigt. Und wenn jemand sündigt, so haben wir einen *Fürsprecher* bei dem Vater, Jesus Christus, der gerecht ist.“ (1Joh 2,1) In Bezug auf den arabischen Muhammad spielt die Fürsprache hingegen so gut wie keine Rolle. Im Gegenteil: „Gott allein gehört die Fürsprache“, heißt es im Koran (Sure 39,44). Bei Jesus steht sie jedoch durchaus im Vordergrund, zumal er auch gerne mit dem alttestamentlichen Hohenpriester verglichen wurde, der im Allerheiligsten des Tabernakels für sein Volk Fürbitte tat: „Darum, ihr heiligen Brüder, die ihr teilhabt an der himmlischen Berufung,

244 Siehe dazu: <http://www.islamic-awareness.org/History/Islam/Inscriptions/copper.html> (Stand: Mai 2015). Die beiden letzten Zeilen der Inschrift sind ein späterer Zusatz von al-Ma'mun.

schauf auf den *Gesandten* (αποστολον!) und *Hohenpriester*, den wir bekennen, Jesus.“ (Hebr 3,1) Und weiter:

Weil wir denn einen großen Hohenpriester haben, Jesus, den Sohn Gottes, der die Himmel durchschritten hat, so lasst uns festhalten an dem Bekenntnis. Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht könnte mit leiden mit unserer Schwachheit, sondern der versucht worden ist in allem wie wir, doch ohne Sünde. Darum lasst uns hinzutreten mit Zuversicht zu dem Thron der Gnade, damit wir Barmherzigkeit empfangen und Gnade finden zu der Zeit, wenn wir Hilfe nötig haben. Denn jeder Hohepriester, der von den Menschen genommen wird, der wird eingesetzt für die Menschen zum Dienst vor Gott, damit er Gaben und Opfer darbringe für die Sünden. Er kann mitfühlen mit denen, die unwissend sind und irren, weil er auch selber Schwachheit an sich trägt. (Hebr 4,14-16 u. 5,1-2)

Mit seiner *Fürsprache* für das Volk bewirkte der jüdische Hohepriester die Vergebung der Sünden seines Volkes. Diese hebräisch-jüdische Funktion wurde im Christentum metaphorisch auf Jesus übertragen, nicht aber in gleicher Weise auf den arabisch-muslimischen Propheten Muhammad. Deshalb: Obwohl wir in dieser Bronzeplatte keine so eindeutige Identifikation von *muhammad* und Jesus vorfinden wie im Innern des Felsendoms, dürfen wir hier doch ein weiteres Indiz dafür haben, dass wir es mit Jesus, dem Knecht Gottes, dem Propheten, Gesandten und nun auch dem Fürsprecher zu tun haben.

Gleichwohl: Die Frage, ob mit den *muhammad*-Erwähnungen im Felsendom ein jüdischer oder ein arabischer Muhammad gemeint sei, dürfte unter Islamforschern bis auf Weiteres noch umstritten bleiben. Entscheidet man sich gegen eine Identifikation von *muhammad* mit Jesus und für einen arabischen Muhammad, ist allerdings erklärungsbedürftig, warum wir im Felsendom rein gar nichts über Letzteren erfahren. Für die meisten heutigen Muslimen wird sich die Frage vorläufig gar nicht erst stellen.

e **Der Name „Muhammad“**

Für das Wort *Muhammad* sind zwei Fragen klärungsbedürftig: die Frage nach seiner *Funktion* und die Frage nach seiner etymologischen *Bedeutung*. In Bezug auf seine Funktion geht es konkret darum zu klären, ob damit ein Eigenname, ein Etikett oder ein partizipatives (gerundives) Verbum (*muhammadun*) gemeint ist. In Bezug auf die semantische Frage wäre zu bestimmen, ob damit, wie die Tradition es zu wissen glaubt, „der Gepriesene“ (oder „der zu Lobende“) gemeint ist oder aber etwas Anderes. Was die *Funktion* betrifft, werden in der Forschung derzeit drei unterschiedliche Meinungen vertreten:

Ich will hier gerne nochmal die bereits oben (bei der Inschrift im Innern des Felsendoms) angedeutete Diskussion rekapitulieren und erweitern. Bei seiner Übersetzung der

Felsendom-Inschrift²⁴⁵ übersetzt Christoph Luxenberg den Ausdruck *MHMD* mit „zu loben“ bzw. mit „gelobt sei“ oder „zu Lobender“. Dazu erläutert Luxenberg: „Mit diesem Gerundiv ist daher in diesem Kontext nicht der später metaphorisch zum Eigennamen gemachte *Mohammed* gemeint, zumal für dieses Verständnis die Kopula ‚ist‘ in diesem Satz fehlt, vielmehr macht hier das Gerundiv als *Verbform* eine zusätzliche Kopula überflüssig.“²⁴⁶ Der Satz sei daher syntaktisch so zu verstehen: „*Zu loben ist (gelobt sei) der Knecht Gottes und dessen Gesandter!*“²⁴⁷ Dieses *muhammad(un)* sei noch heute in den synonymen arabischen Ausdrücken *mumağğad(ūna)* und *mubārak(ūna)* („gepriesen[e], gesegnet[e]“) geläufig. Unter dem christlichen Parallelausdruck *muḥammad(un) al-ʿatī bi-smi r-rabb* würde man gewiss nicht verstehen: „*Mohammed*, der da kommt im Namen des Herrn.“²⁴⁸ Luxenberg sieht hier die funktionale Bedeutung eines Verbums (*zu loben*, *zu preisen*), das dann auf den Knecht Gottes bzw. Gottes Gesandten zu beziehen sei, der kurz darauf als Jesus, Sohn der Maria, identifiziert wird. Es sei etwa so, als würde man den lateinisch-christlichen Satz der katholischen Messe „*benediktus qui venit in nomine Domini*“ als „Benedikt, der da kommt im Namen des Herrn“ deuten. Gemeint ist freilich: „Gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn“.

Gegen diese Auslegung argumentiert, wie oben schon angedeutet, Friedrich E. Dobberahn. Er will *MHMD* weiterhin als Eigenname verstanden wissen und bezieht ihn auch nicht auf Jesus, sondern ausschließlich auf den arabischen Propheten.²⁴⁹ Dobberahns Auslegung finden aber weder G. S. Reynolds²⁵⁰ noch Peter von Sivers vollends überzeugend.²⁵¹ Allerdings sieht von Sivers in der ursprünglichen Verbform bereits ein sich schnell zum Namen wandelndes Epitheton, das gleichwohl auf Jesus zu beziehen sei, einer Schlussfolgerung, die auch schon Nevo/Koren zogen, als sie schrieben: „This conversion of the term *muḥammad* from epithet to name could well have happened very quickly, helped on by the fact that the terse phrasing in the Dome of the Rock inscription allows this interpretation.“²⁵² Zwischen den Thesen (1) *Verbform* und (2) *Eigenname* wird man wahrscheinlich die folgende Synthese bevorzugen müssen: (3) eine *zum Epitheton erhobene und schnell zum Eigennamen verwandelte Verbform*.

Die Tatsache, dass wir den Begriff *MHMD* auf so vielen persischen und bzw. syrisch-aramäischen Münzen vorfinden, ohne dass, wie in diesem kulturellen Sprachraum üblich,

245 Christoph Luxenberg: „Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem“, a. a. O., S. 126.

246 Ebd., S. 129.

247 Ebd.

248 Ebd.

249 Dobberahn: „Muḥammad oder Christus?“, a. a. O., S. 51.

250 Gabriel Said Reynolds: *The Qurʾan and Its Biblical Subtext*, Routledge: London/New York 2010, S. 196 f.

251 Peter von Sivers: „Christology and Prophetology in the Later Umayyad Arab Empire“, a. a. O., S. 258.

252 Nevo/Koren: *Crossroads to Islam*, a. a. O., S. 265.

der Name des Vaters hinzugefügt wird, deutet freilich darauf hin, dass es sich hierbei eher um einen Ehrentitel denn um einen Eigennamen handelt. Dass Titulaturen zuweilen als Eigennamen verwendet bzw. mit diesen verwechselt wurden, vor allem dann, wenn der eigentliche Name unbekannt war, darauf wurde anhand des Beispiels Talut/Saul schon hingewiesen.²⁵³

Dass *muhammad(un)* weniger als Eigenname denn vielmehr als Epitheton zu werten ist, darauf scheinen auch zahlreiche Zitate muslimischer Theologen hinzudeuten, die sich mit dem Namen Muhammad befassten. So heißt es bei Ibn Sa'd: „Der Prophet legte sich vor uns verschiedene Namen bei; an einige davon können wir uns noch erinnern. Er sagte: ich bin *muḥammad*, *aḥmad*, *al-ḥāšir* und der Prophet der Barmherzigkeit, der Buße und der Schlacht (*nabī l-raḥmati wa l-tawbati wa l-malḥamati*).“²⁵⁴ Wenn jemand sich gleich mehrere „Namen“ zulegt, wird man diese wohl nicht als eigentliche Namen, sondern als Titel oder Epitheta deuten müssen.

Nach einer anderen Tradition (Ibn Sa'd) soll Muhammad selbst gesagt haben: „O Knechte Gottes, sehet, wie Gott die Beschimpfungen meiner Feinde abwendet. Sie fragen: Wie? Er antwortete: Sie schimpfen mich den Verrufenen (Modzammam) und fluchen mir als dem Verufenen, und ich bin der Gepriesene (Moḥammad).“²⁵⁵ Nach einer weiteren Überlieferung drängt der arabische Prophet darauf, dass man ihn mit dem Namen *Muḥammad* anreden solle, jedoch habe er einige Schwierigkeiten, die Leute dazu zu bewegen.²⁵⁶ Claude Gilliot sagt dazu: „In diesen Traditionen erscheint *muḥammad* geradeso wie die übrigen Benennungen, als Epitheton des Propheten und nicht als Eigenname[n].“²⁵⁷

Dass *Muhammad* zunächst noch nicht als Name, sondern als Epitheton zu betrachten ist, scheint sich auch aus der Tatsache zu ergeben, dass diese Bezeichnung als Name vor seinem Auftreten praktisch nicht belegt ist. Diese Merkwürdigkeit war für muslimische

253 In Sure 2,246-252 ist von *Saul* als *Talut* – dem „Großen“ – die Rede. Weder Sauls richtiger Name noch derjenige des ihn zum König salbenden Propheten – *Samuel* – scheint bekannt zu sein; außerdem wird hier offensichtlich die Geschichte *Gideons*, der Soldaten aus dem Fluss trinken lässt, um ihre Tauglichkeit zur Bekämpfung der Midianiter zu überprüfen, *Talut* zugeschrieben. Alttestamentliche Namen werden offenbar umschrieben, phonetisch angepasst oder durch Epitheta ersetzt.

254 Ibn Sa'd: *Tabaqāt*, Bd. I, a. a. O., S. 104 f.; deutsch nach: Aloys Sprenger: *Das Leben und die Lehre des Moḥammad – nach bisher größtenteils unbenutzten Quellen*, Bd. I, Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung: Berlin 1861, S. 157; so auch bei Claude Gilliot: „Nochmals: Hieß der Prophet Muḥammad?“, in: Markus Groß u. Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Die Entstehung einer Weltreligion II. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam* (Inārah 6), Schiler: Berlin/Tübingen 2011/2012, a. a. O., S. 75.

255 Aloys Sprenger: *Das Leben und die Lehre des Moḥammad – nach bisher größtenteils unbenutzten Quellen*, Bd. I, Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung: Berlin 1861, S. 157.

256 Ebd., S. 157.

257 Gilliot: „Nochmals“, a. a. O., S. 75. Allerdings wird in dieser Tradition Muḥammad als „Name“ bezeichnet: „Der Prophet war auf dem Marktplatz und ein Mann rief: o Abū-l-Ḳāsim! Der Prophet wandte sich um und sagte: Nennt meinen Namen und nicht mein Kunya.“ (Sprenger: *Das Leben*, a. a. O., S. 157.) Mit *Kunya* ist der Vater-Name gemeint.

Theologen einerseits ein Rätsel, andererseits sahen sie darin eine große Auszeichnung für den Gesandten. Claude Gilliot zeigt anhand einiger Beispiele, in denen muslimische Gelehrte davon sprechen, dass in der Zeit der Unwissenheit niemand den Namen *Muhammad* trug ausgenommen ganz weniger Personen, die dann aufgelistet werden. In der Regel sind es drei Personen, die als Ausnahmen Erwähnung finden, in anderen Berichten sollen es vier, fünf, sechs oder sieben gewesen sein. Einmal heißt es, dass es keinen siebten mit diesem Namen gegeben habe. Ein später Bericht listet dann allerdings immerhin vierzehn. Je mehr Zeit vergeht, desto größer wird die Zahl, so Gilliot.²⁵⁸ Wenn *Muhammad* ein Name war, hätte es eigentlich schon vor dem Gesandten zahlreiche Personen geben müssen, die so hießen. Über den Berichterstatte Ibn Sa'd schreibt Gilliot: „Die Art und Weise, in der Ibn Sa'd ... fast verzweifelt versucht, vier Männer herauszufinden, die bereits in vorislamischer Zeit *Muhammad* geheißten hätten, ist schon an und für sich ein Grund, Zweifel zu hegen ...“²⁵⁹ Andererseits machten sich die Theologen die Tatsache, dass dieser Name vorher nicht in Gebrauch war, dahingehend zunutze, dass sie der Abwesenheit dieses Namens eine theologische Bedeutung gaben, die Gilliot allerdings für „pseudo-historisch“ hält: Danach seien einige Araber zwar darüber informiert worden, dass ein arabischer Prophet namens *Muhammad* kommen werde; jedoch habe Gott den Menschen verboten, ihren Kindern diesen Namen vor seiner Zeit zu geben. Dazu Gilliot: „Diese Berichte gehören in die Welt der Sagen und Legenden: Einerseits sollen einige Leute erfahren haben, dass ein arabischer Prophet namens *Muhammad* kommen werde, weswegen die Väter ihre Kinder so nennen wollten. Andererseits habe Gott es verhindert, so dass dieser Name seinem Gesandten vorbehalten bleibe.“²⁶⁰

Was nun die *etymologische* Bedeutung von *Muhammad* angeht, so hatte Christoph Luxenberg das *MHMD* im Felsendom mit „zu loben ist“ oder „gelobt sei“ übersetzt, womit er bei der traditionellen semantischen Deutung blieb. (Man könnte hier natürlich auch „zu preisen ist“ oder „gepriesen sei“ übersetzen.) Die Frage ist, ob diese Übersetzung richtig ist. Bei semantischen Überlegungen hat man zu unterscheiden zwischen der *etymologischen Herkunft*, aus dem sich ein Wort entwickelt hat, und dem *kontextuellen Sprachgebrauch* der Gegenwart. Beides darf nicht verwechselt werden. Bei der Wurzel *ḥ.m.d.* haben Philologen und Lexikografen, wohl aus Rücksicht auf die islamische Tradition, die gegenwärtige Bedeutung („preisen“, „loben“) der etymologischen Herkunft gleichgestellt oder vorgezogen. Aber schon Yehuda Nevo und Judith Koren wiesen darauf hin: „This lexicography is based on prior acceptance of the Traditional Account.“²⁶¹ Nach Nevo/Koren gehen islamische Lexikografen – fälschlich – davon aus, dass das heutige Arabisch das Proto-Semitische widerspiegele. Aus diesem Grund werde dieser lexikografische Eintrag

258 Gilliot: „Nochmals“, a. a. O., S. 64.

259 Ebd., S. 59.

260 Ebd., S. 60.

261 Nevo u. Koren: *Crossroads to Islam*, a. a. O., S. 261.

nicht derselben gründlichen sprachwissenschaftlichen Untersuchung unterzogen, wie das sonst für die westliche Philologie üblich sei.²⁶²

Nevo/Koren wiesen darauf hin, dass die Bedeutung „preisen“ in semitischen Sprachen vor allem durch die Wurzel *s/šbh* ausgedrückt werde, während die Wurzel *h.m.d.* eher die Bedeutung von „to desire, covet, wish to have or to acquire for oneself“ transportiere.²⁶³ „Even today in modern Hebrew, following the older Biblical usage, words derived from *h.m.d.* indicate a strong wish to possess, a desire to gain or acquire something; therefore adjectives from this root have meanings such as ‘beautiful’, ‘aesthetically pleasing’, etc., but not ‘praised’.”²⁶⁴ Eine ähnliche Bedeutung hat die Wurzel im Phönizischen.²⁶⁵ Im Ugaritischen wird das Wort *mḥmd* für die auserlesene Qualität des Goldes von höchster Reinheit verwendet.²⁶⁶ Auch nach einem Glossar von Stanislav Segert müsste *mḥmd* mit „begehrnt“ übersetzt werden.²⁶⁷ Markus Groß verweist ferner darauf, dass es im Hebräischen die Form *maḥmād* gibt, womit ein Gegenstand des Begehrens, der Anmut, der Lieblichkeit, der Kostbarkeit eines Schatzes gemeint ist (vgl. 1Kön 20,6). Das Nomen *ḥemed* (oder *ḥamad*) bedeute Anmut, Schönheit; die Pluralform *maḥ^amod* Kostbarkeit; das Partizip Passiv bedeute „begehrt“, „begehrnt“. Demgegenüber gibt es die Wurzel *h.m.d.* im Südarabischen, wo sie eher mit „preisen“ zu übersetzen sei.²⁶⁸ Groß kommt zu dem Schluss, dass sich die Bedeutung von *hmd* von „begehrnt“ zu „gepriesen“ gewandelt habe. Man kann dies, füge ich hinzu, mit dem englischen Gebrauch des Wortes *choice* vergleichen, das zunächst „Wahl“ oder „Auswahl“ meint, dann aber, als Adjektiv, auch die Bedeutung von „ausgewählt“, „auserwählt“, „auserlesen“, „erlesen“, „von auserlesener Qualität“ und vielleicht sogar „preiswürdig“ annehmen kann.

Schaut man sich alttestamentliche Stellen an, in denen das Wort מַחְמַד (*maḥmad*) vorkommt, etwa Jes 64,10; Hohel 5,16; Joel 4,5; oder 2Chr 36,19, so haben wir es jedesmal mit einem Objekt der Begierde oder mit etwas „Begehrntem“, etwas „Auserlesenen“ oder etwas „Kostbarem“ zu tun. Manche Muslime waren sogar versucht, in solchen Texten Vorhersagen auf Muhammad zu erkennen, etwa Hohel 5,16: מַחְמַדִּים = *mḥmdim*; oder 1Kön 20,6: מַחְמַד = *mḥmd*. In beiden Fällen ist etwas „Begehrntes“ gemeint, das natürlich nichts mit einem Männernamen zu tun hat, aber m. E. durchaus den etymologischen

262 Ebd.

263 Ebd., S. 262.

264 Ebd., Fußnote 48.

265 Nevo/Koren: *Crossroads to Islam*, a. a. O., S. 263.

266 Cyrus H. Gordon: *Ugaritic Manual*, Pontificum Institutum Biblicum: Rom 1955, S. 263.

267 Stanislav Segert: *A Basic Grammar of the Ugaritic Language*, Univ. of Calif. Press: Berkeley/Los Angeles/London 1984, S. 162.

268 Vgl.: Wilhelm Gesenius: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, bearb. v. Frants Buhl, Vogel: Leipzig 161915, S. 238 f., 414. Gesenius hat für *h-m-d* (*ḥamad*): verlangen, begehren; für *ḥamdāh*: Wünschen, Begehren, Sehnen sowie Kostbarkeit oder Gegenstand des Begehrens; für *ḥaməd*: Anmut, Schönheit; für *maḥmad/maḥmād*: Gegenstand des Begehrens, Anmut, Kostbarkeit, Schatz.

Hintergrund für den Titel *Muḥammad* im Sinne von „Auserwählter“, „Begehrter“, „Erwarteter“, ja auch „Gepriesener“ oder sogar für „Messias“ bieten könnte.

Aufgrund der etymologischen Untersuchungen kommen jedenfalls Nevo/Koren und andere²⁶⁹ zu dem Schluss, dass *muḥammad* in seiner ursprünglichen Bedeutung nicht mit „der Gepriesene“, sondern mit „der Auserwählte“ übersetzt werden müsse; und zwar auserwählt als Gottes Gesandter und Gottes Knecht. Wenn dem so ist, wäre der entsprechende Passus im Felsendom so zu lesen: „Auserwählt ist der Knecht Gottes und sein Gesandter.“ Das würde, da auf Jesus bezogen, vor allem dann sehr viel Sinn machen, wenn wir von der Bedeutung des hebräisch-aramäischen *Messias* (*Mašiah/Mešiah*) und dessen griechischer Übersetzung *Christos* ausgehen, was ja wörtlich „Gesalbter“ bedeutet, aber eben im Sinne eines „Auserwählten“, nämlich eines zum „König des kommenden Gottesreiches“ Auserwählten. Das wohl aus dem Aramäischen entlehnte arabische Lehnwort *masih* kommt in Verbindung mit *Isa* ja ebenfalls in der Felsendom-Inschrift vor. Europäische Christen würden hier natürlich „*Christus Jesus*“ (oder: „*Jesus Christus*“) lesen und damit Jesus, den (zum König des Gottesreiches) *Auserwählten*, meinen. Könnte es sein, dass *muḥammad(un)* ursprünglich als arabisches Äquivalent zum hebr./aram. *māšīʾh/mšīḥā* bzw. griech. *Xristos* gemeint war?

Dieser zum König „auserwählte“ Jesus, Sohn der Maria, wird ja zugleich auch als „Gottesknecht“ bezeichnet. In diesem Zusammenhang wird man auch auf alttestamentliche Passagen wie Jes 42,1 verweisen dürfen, wo es heißt: „Siehe, das ist mein *Knecht* – ich halte ihn – und mein *Auserwählter*“²⁷⁰, an dem meine Seele Wohlgefallen hat.“²⁷¹ Solche Texte, mit denen ursprünglich das Volk Israel gemeint war, wurden später christologisch auf Jesus umgedeutet und noch später von muslimischen Theologen auf Muhammad umgemünzt.²⁷² Wenn also das Wort *MHMD* im und am Felsendoms auf Jesus zu beziehen ist und es auch stimmt, dass dieses Wort ursprünglich nicht „gepriesen“, sondern „auserwählt“ bedeutete, so könnte man es in der Tat als das arabische Gegenstück des hebräisch-aramäischen *Masih/Mšīḥā* und des griechischen *Christos* begreifen. Wie das Wort *Christos*, das heute

269 Nevo/Koren: *Crossroads to Islam*, a. a. O., S. 263ff; siehe auch Popp: „Die frühe Islamgeschichte“, in: *Die dunklen Anfänge*, a. a. O., S. 60 ff.; Christoph Luxenberg: „Zum Ursprung des Namens ‚Mohammed‘. Eine in der Arabistik und Semistik bisher nicht geklärte Etymologie“, nur im Internet veröffentlichtes, aber dort nicht mehr verfügbares Manuskript. Auch Volker Popp sieht in Muhammad eher die Bedeutung „Erwählter“ und bringt sogar den messianischen Titel al-Mahdī (المهدي) mit Muhammad in Verbindung. „Der messianische Name ‚al-Mahdī‘ steht in Verbindung zu der Bezeichnung muḥammad/un (auserwählt). Demnach wäre al-Mahdī der Erwählte.“ Siehe: Volker Popp: „Von Ugarit nach Sāmarrā. Eine archäologische Reise auf den Spuren Ernst Herzfelds“, in: Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Schiler: Berlin 2007, S. 192 f.

270 Hier findet sich zwar das Wort בְּחִירָא (*bə-ḥī-rā*), aber die Bedeutung ist die gleiche.

271 Vor dem Hintergrund dieses alttestamentlichen Textes wird man die auf Jesus bezogenen neutestamentlichen Texte wie Luk 9,35 („Dieser ist mein auserwählter Sohn“) oder Mt 17,5 („Dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe“) würdigen können.

272 Siehe dazu: Claude Gilliot: „Nochmals“, a. a. O., S. (53-95) 66 ff.

rund um die Welt nicht mehr als substantiviertes Verb (Gerundivum bzw. Partizip II) mit der Bedeutung „Gesalbter“ (im Sinne von „Auserwählter“), sondern praktisch nur noch als Eigenname oder gar als Nachnahme zu Jesus verstanden wird, so könnte das Wort *muḥammad(un)* – ursprünglich eine gerundive Verbform – sich zu einem Epitheton und dann auch zu einem Eigennamen verwandelt haben, hinter dem sich irgendwann sogar die ursprünglich gemeinte Person verflüchtigte.

Dazu passen zwei Passagen aus dem Koran, welche die augenfällige Ineinsetzung von *al-masih* und *muḥammad* ebenfalls nahelegen:

Al-Masīḥ, der Sohn der Maria, [ist] nur ein Gesandter. Andere Gesandte sind schon vor ihm dahingegangen. (Sure 5,75)

Muḥammad [ist] nur ein Gesandter. Andere Gesandte sind schon vor ihm dahingegangen. (Sure 3,144)

Zunächst fällt auf, dass hier *al-Masīḥ* tatsächlich bereits zu einem Epitheton, wenn nicht sogar zu einem Namen verwandelt wurde, obwohl sich auch hinter diesem Epitheton ursprünglich eine substantivierte Verbform verbarg. Die ursprüngliche Bedeutung von *al-Masīḥ* scheint dem Schreiber unbekannt zu sein. Der weitgehend identische Wortlaut beider Texte legt überdies eine Ineinsetzung von *al-Masīḥ* und *Muḥammad* durchaus nahe, schließt sie zumindest nicht aus, zumal an keiner der vier Koranstellen, in denen *Muḥammad* erwähnt wird, irgendwelche biographischen Hinweise gegeben werden, welche auf einen arabischen *Muḥammad* hindeuten würden. Alle vier *Muḥammad*-Erwähnungen lassen sich, wie weiter oben bereits ausgeführt, mühelos auf Jesus anwenden.

Dazu passt sehr gut auch eine Beschreibung, die Jakob von Edessa von der arabischen Christologie gibt. Jakob, der weder von Muslimen noch von einem Islam etwas zu wissen scheint, schreibt von den *Mahgrāyē*, also von den Arabern:

Que le Messie soit de race de David, c'est ce que tout le monde professe: les Juif comme les Mahométans [*Mahgrayē*], et aussi tous les chrétiens ... Les Mahométans [*Mahgrayē*] aussi – bien qu'ils ne reconnaissent pas comme Dieu et comme fils de Dieu le véritable Messie qui est venue et qui est reconnu par les chrétiens – confessent tous sans hésitation qu'il est le véritable Messie qui devait venir et qui a été prédit par les prophètes: ils n'ont, à ce sujet, aucune controverse avec nous, mais plutôt avec les Juifs; ... cela est confessé fermement par les Mahométans [*Mahgrayē*] et personne d'entre eux ne le contestera car ils disent à tous et toujours que Jésus, fils de Marie, est en vérité le Messie ... de même qu'ils n'acceptent pas d'appeler le Messie Dieu et Fils de Dieu.²⁷³

273 F[rançois] Nau: „Lettre de Jacques d'Edesse sur la généalogie de la sainte Vierge“, in: *Revue de l'Orient Chrétien* 4 (1901), Librairie A. Picard et Fils: Paris, S. 512-531 (syr. Orig.: S. 517-522; franz. Übers.: S. 522-531).

Hier ist also von Arabern die Rede, die – ganz wie die Felsendom-Inschrift es auch dokumentiert – Jesus für den Messias, den Christus, also den Gesalbten (den Auserwählten) gehalten haben, nicht aber für den Sohn Gottes oder gar Gott selbst, wie es viele Christen glaubten.

Der die Inschrift des Jerusalemer Felsendoms verantwortende 'Abd al-Malik hatte offenbar, wie wir später noch sehen werden, die groß angelegte Anwendung und Verbreitung der erst wenige Jahre zuvor entwickelten arabischen Schriftsprache zum Ziel und könnte deshalb auch die Schlüsselbegriffe der von ihm vertretenen Christologie in die arabische Sprache übertragen haben. Kann es sein, dass 'Abd al-Malik sich im Zuge einer konsequenten Arabisierung als Übersetzung von griech. *Christos* und aram. *Mešiah* (=Messias) für den Begriff *Muhammad* entschied? Wenn dem so sein sollte, wäre es nicht verwunderlich, wenn – ebenso wie bei *Mešiah* und *Christos* – auch bei *Muhammad* die ursprüngliche Verbform bald nicht mehr erkennbar war, hatte sie sich doch zu einem Titel bzw. einem Eigennamen gewandelt. Man kann dann aber die Frage stellen: Warum wurde gerade *Muhammad* und nicht ein anderer Begriff gewählt, um als Übersetzung für *Mešiah* bzw. *Christos* zu dienen? Bietet eine alte arabische Überlieferung dafür den Schlüssel?

f Muhammad und der Paraklet

Die islamische Tradition geht davon aus, dass der Name *Muhammad* von Gott vorherbestimmt und von keinem Geringeren als Jesus vorhergesagt wurde. Belege dafür finden sich sowohl in der *Sīra* Ibn Ishaqs als auch im Koran selbst. Beide Stellen berufen sich auf das Evangelium des Johannes, in dem Jesus seinen Jüngern den *Parakleten* ankündigte, der nach ihm kommen würde. Dieser Paraklet wird mit *Muhammad* (beziehungsweise mit *Ahmad*) identifiziert. Die Schlüsselpassage der *Sīra* lautet wie folgt:

Zu den Prophezeiungen, die, wie ich erfahren habe, Jesus, der Sohn Mariens, im Evangelium, das für Christen von Gott zu ihm kam, über den Propheten gemacht hat, gehört das, was der Apostel Johannes nach dem Testament Jesu im Evangelium schrieb, nämlich dass Jesus sprach: „Wer mich hasst, der hasst auch den Herrn. Hätte ich unter ihnen nicht die Werke getan, die vor mir kein anderer tat, hätten sie keine Sünde. Aber von nun an sind sie stolz und glauben, dass sie mich und den Herrn besiegen. Aber es muss erfüllt werden das Wort, das im Gesetz steht: ‚Sie hassten mich ohne Grund!‘ Wenn aber *Munḥḥamannā* [ܡܢܚܚܡܢܢܐ] gekommen sein wird, den Gott euch senden wird aus der Gegenwart des Herrn, und der Geist der Wahrheit, der vom Herrn ausgegangen sein wird, dann wird er Zeugnis geben von mir, und auch ihr werdet Zeugnis geben, weil ihr von Anfang an bei mir wart. Darüber habe ich zu euch gesprochen, damit ihr nicht klagt.“ *Munḥḥamannā* [ܡܢܚܚܡܢܢܐ] bedeutet auf Syrisch *Mohammed*, auf Griechisch ist es *Paraklit*.²⁷⁴

274 Zitiert nach der Übersetzung von Gernot Rotter (Hg.): *Ibn Ishāq: Das Leben des Propheten*, Erdmann/Spohr: Kanderndorf 1999, S.42.

Das Johannes-Zitat, das hier in der *Sīra* beinahe wortgetreu wiedergegeben ist, befindet sich in Joh 15,23-16,1. Um den Kontext bei Johannes besser zu verstehen, zitiere ich nachfolgend Joh 14,16-26 sowie 15,23-16,13 (der in der *Sīra* zitierte Text ist *kursiv*):

Joh 14,15 Liebt ihr mich, so werdet ihr meine Gebote halten. 16 Und ich will den Vater bitten und er wird euch einen andern **paraklētos** geben, dass er bei euch sei in Ewigkeit: 17 den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, denn sie sieht ihn nicht und kennt ihn nicht. Ihr kennt ihn, denn er bleibt bei euch und wird in euch sein. 18 Ich will euch nicht als Waisen zurücklassen; ich komme zu euch. 19 Es ist noch eine kleine Zeit, dann wird mich die Welt nicht mehr sehen. Ihr aber sollt mich sehen, denn ich lebe und ihr sollt auch leben. 20 An jenem Tage werdet ihr erkennen, dass ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch. 21 Wer meine Gebote hat und hält sie, der ist's, der mich liebt. Wer mich aber liebt, der wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren. 22 Spricht zu ihm Judas, nicht der Iskariot: Herr, was bedeutet es, dass du dich uns offenbaren willst und nicht der Welt? 23 Jesus antwortete und sprach zu ihm: Wer mich liebt, der wird mein Wort halten; und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen. 24 Wer aber mich nicht liebt, der hält meine Worte nicht. Und das Wort, das ihr hört, ist nicht mein Wort, sondern das des Vaters, der mich gesandt hat. 25 Das habe ich zu euch geredet, solange ich bei euch gewesen bin. 26 Aber der **paraklētos**, der Heilige Geist, den mein Vater senden wird in meinem Namen, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe ...

*Joh 15,23 Wer mich hasst, der hasst auch meinen Vater. 24 Hätte ich nicht die Werke getan unter ihnen, die kein anderer getan hat, so hätten sie keine Sünde. Nun aber haben sie es gesehen, und doch hassen sie mich und meinen Vater. 25 Aber es muss das Wort erfüllt werden, das in ihrem Gesetz geschrieben steht: „Sie hassen mich ohne Grund“ (Psalm 69,5). 26 Wenn aber der **paraklētos** kommen wird, den ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird Zeugnis geben von mir. 27 Und auch ihr seid meine Zeugen, denn ihr seid von Anfang an bei mir gewesen. Joh 16,1 Das habe ich zu euch geredet, damit ihr nicht abfallt.*

2 Sie werden euch aus der Synagoge ausstoßen. Es kommt aber die Zeit, dass, wer euch tötet, meinen wird, er tue Gott einen Dienst damit. 3 Und das werden sie darum tun, weil sie weder meinen Vater noch mich erkennen. 4 Aber dies habe ich zu euch geredet, damit, wenn ihre Stunde kommen wird, ihr daran denkt, dass ich's euch gesagt habe. Zu Anfang aber habe ich es euch nicht gesagt, denn ich war bei euch. 5 Jetzt aber gehe ich hin zu dem, der mich gesandt hat; und niemand von euch fragt mich: Wo gehst du hin? 6 Doch weil ich das zu euch geredet habe, ist euer Herz voll Trauer. 7 Aber ich sage euch die Wahrheit: Es ist gut für euch, dass ich weggehe. Denn wenn ich nicht weggehe, kommt der **paraklētos** nicht zu euch. Wenn ich

aber gehe, will ich ihn zu euch senden. 8 Und wenn er kommt, wird er der Welt die Augen auftun über die Sünde und über die Gerechtigkeit und über das Gericht; 9 über die Sünde: dass sie nicht an mich glauben; 10 über die Gerechtigkeit: dass ich zum Vater gehe und ihr mich hinfort nicht seht; 11 über das Gericht: dass der Fürst dieser Welt gerichtet ist. 12 Ich habe euch noch viel zu sagen; aber ihr könnt es jetzt nicht ertragen. 13 Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird, wird er euch in alle Wahrheit leiten. Denn er wird nicht aus sich selber reden; sondern was er hören wird, das wird er reden, und was zukünftig ist, wird er euch verkündigen.

Die zweite Belegstelle, die in diesem Zusammenhang erwähnt werden muss, ist Sure 61,6, wo ebenfalls auf das Johannes-Evangelium rekurriert wird:

*Und gedenke da Jesus, Sohn der Maria, sprach: „O ihr Kinder Israels, ich bin Allahs Gesandter an euch, Erfüller dessen, was von der Tora vor mir ist, und verkündige die frohe Botschaft von einem Gesandten, der nach mir kommen wird. Sein Name wird **Aḥmad** sein.“*

Während das *Sīra*-Zitat eine nahezu wortgetreue Wiedergabe von Joh 15,23-16,1 ist, haben wir beim Korantext lediglich eine sehr allgemeine Paraphrasierung, wie man sie üblicherweise aus dem Gedächtnis in Predigten einsetzen würde (weshalb es m.E. naheliegt, den homiletischen Charakter dieser und anderer Koranpassagen ernster zu nehmen).

Ich verfolge nun zwei Lösungsansätze zum Paraklet-Problem, einen hebräisch-aramäischen und einen persisch-parthischen Ansatz:

1 Der hebräisch-aramäische Ansatz

Martin Luther hat das bei Johannes vorkommende Wort παρακλητος (*paraklētos*) mit „Tröster“ übersetzt. Andere Übersetzungen haben es – dem Lexikon Bauer/Arndt/Gingrich folgend²⁷⁵ – mit „Beistand“ (Zürcher, Elberfelder u. Einheitsübers.) oder „Helfer“ (Neue Genfer) wiedergeben (Joh 16,7). Der Evangelist Johannes hat diesen παράκλητος mit dem „Geist der Wahrheit“ identifiziert, der „euch in alle Wahrheit leiten“ wird (16,13).

Der im Koran als arabische Übersetzung angegebene Begriff *Aḥmad* wird offenbar von *h.m.d.* abgeleitet, einer Wurzel, von der wir auch *Muḥammad* herleiten und die, wie wir sahen, gemeinhin mit „loben“ oder „preisen“ übersetzt wird (wenngleich wir diese Bedeutung oben angezweifelt haben). Als Elativform (Komparativ) von *Ḥamīd* („der Lobenswerte“), würde *Aḥmad* „der Lobenswertere“ oder „der Hochgelobte“ bedeuten.

275 *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, A translation and adaptation of Walter Bauer's Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, hg. v. William F. Arndt/F. Wilbur Gingrich, Univ. of Chicago Press/Cambridge Univ. Press: Chicago/Cambridge 41957, s.v. παρακλητος, S. 623 f.

Allerdings kann man den Begriff in dem zitierten Koranvers auch adjektivisch deuten, wie dies Rudi Paret tat, der die Stelle so übersetzte: „... und einen Gesandten mit einem *hochlöblichen* Namen zu verkünden, der nach mir kommen wird.“ Das würde schon deshalb Sinn machen, weil hier ja weder das arab. *Muhammad* noch das syr. *Munḥḥamanā* noch das griech. *Paraklētos* steht. Das merkwürdige (pseudo-syrische?) Wort *Munḥḥamanā*, das sei hier der Vollständigkeit halber erwähnt, erscheint nicht im syrischen Peschitta-Evangelium des Johannes; denn dort ist das griechische *paraklētos* zu ܡܢܚܚܡܢܐ (*paraqlīṭā*) aramäisiert. Lediglich im *Palestinian Syrian Lectionary of the Gospels* findet sich bei Joh 15,26, wie in der *Sīra* angedeutet, das Wort *Munḥḥamanā*.²⁷⁶

Dass mit dem koranischen *Aḥmad* der arabische Prophet *Muhammad* gemeint sei, liegt keineswegs auf der Hand; vielmehr könnte sich *aḥmad* ja gerade auf den (nicht ausdrücklich erwähnten, aber als „hochlöblich“ etikettierten) „Parakleten“ bzw. auf den „Gesandten mit einem hochlöblichen Namen“ beziehen, von dem es ja bei Johannes ausdrücklich und mehrfach heißt, dass er, der Paraklet, „gesendet“ werden würde und deshalb zu Recht als „Gesandter“ bezeichnet zu werden verdient. Zudem nimmt der von Johannes als „Geist der Wahrheit“ identifizierte *Paraklet* an mehreren Stellen recht personalistische Züge an, die es nahelegen, darin nicht nur ein Geistwesen, sondern eine Art Persönlichkeit zu sehen (siehe etwa Joh 16,8-14). Und so geht die islamische Tradition davon aus, dass es sich bei dem als *Paraklet* Vorhergesagten um den arabischen Propheten *Muhammad* bzw. *Aḥmad* handelt. Dies ist eine Deutung, die sich aufgrund des *Sīra*-Textes und des Korantextes nahelegte und darum auch weite Verbreitung gefunden hat. Seither gilt *Aḥmad* als einer der vielen Namen Muhammads.

Höchstwahrscheinlich muss man *Aḥmad* auf das hebräische *ḥamad* (חמד) zurückführen (was „wünschen“ bzw. „ersehen“ oder „erwünscht“, „ersehnt“, „kostbar“ bedeutet), so dass *Aḥmad* „der Erwünschte“ oder „der Ersehnte“ wäre, also der erwartete Messias-König, von dem Christen überzeugt waren, dass er (in Jesus) bereits gekommen ist, aber am Ende der Zeit erneut wiederkommen würde.

Schon Ludovico Marracci (1612–1700)²⁷⁷ vermutete, der Koran könne statt παρακλητος (*paraklētos*) das Wort περικλυτος (*periklytos*) gelesen und dieses durch *Aḥmad* übersetzt haben. Diese Erklärung wurde von manchen Muslimen aufgegriffen und hat sich bis heute durchgehalten. Man findet diese Auslegung in vielfältiger Weise im Internet. Nach dieser Auffassung sei *Paraklētos* eine Verfälschung des neutestamentlichen Textes durch Christen, die nicht wahrhaben wollten, dass Jesus hier im Johannesevangelium den Propheten

276 *The Palestinian Syrian Lectionary of the Gospels*, re-edited from two Sinai MSS. and from P. de Lagarde's Edition of the „Evangeliarum Hierosolymitanum“ by Agnes Smith Lewis/Margaret Dunlop Gibson; Kegan Paul, Trench, Trübner: London 1899, s. Joh 15,26 (S. 24); aber auch Joh 14,16 (S. 51) u. Joh 16,7 (S. 55). Den Hinweis auf dieses Lectionar verdanke ich A. Guillaume in einer Anmerkung zu dem *Sīra*-Text – vgl. *The Life of Muhammad*, a. a. O., S. 104.

277 Ludovico Marracci: *Prodromi ad refutationem Alcorani* I, S. 27 u. Nota zu Sura 61,6; siehe Nöldeke/Schwally: *Geschichte des Qorans* I, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung: Leipzig 1909, S. 9, Fußnote 1.

Muhammad vorhergesagt habe. *Paraklētos* sei eine Korruption des ursprünglichen *periklytos*, was „der Hochgepriesene“ heiße und auf Arabisch dann mit *Aḥmad* übersetzt werden müsse, womit natürlich (aber wieso eigentlich?) Muhammad gemeint sei.²⁷⁸

Wie bereits erwähnt, befindet sich in der syro-aramäischen Peschitta-Bibel – die, wie das Arabische, ursprünglich nur mit Langvokalen und ohne Vokalpunkte geschrieben wurde – keine aramäische Übersetzung für *paraklētos/periklytos*; vielmehr wird dort stets der griechische Ausdruck als Lehnwort übernommen, nämlich als ܦܪܩܠܝܬܐ (*paraqlītā* oder *pāraqlītā*), was Payne-Smith mit „advocate“, intercessor“ und „comforter“ wiedergeben.²⁷⁹ Das griechische Lehnwort taucht übrigens nicht nur in der Peschitta auf. Vielmehr wird es auch in den ältesten arabischen Übersetzungen als ڤارقليطا (*pāraqlītā*) wiedergegeben. Selbst die hebräische Sprache kennt den Ausdruck פרקליט (*periklit* oder *paraklet*) und hat dort neben der Bedeutung „Anwalt“ auch „Fürsprecher“.²⁸⁰

Bei aram. *prqltā* ist ohne Vokalisation nicht erkennbar, ob hier die Vorsilbe *para* oder *peri* gemeint ist. Die Endung *ta* ist auch nicht erhellend; hier wurde aus der griechischen *tos*-Endung notgedrungen und wie oft üblich eine aramäische *ta*-Endung gemacht, die zudem (in aramäisch) männlich klingt und darum Anlass gegeben haben könnte, darin eine männliche Person zu sehen!²⁸¹ Selbst die Hauptsilbe *qlt* hilft nicht weiter. Die meisten Peschitta-Manuskripte haben ܦܪܩܠܝܬܐ (also *prqltā*, was eher auf παρακλητος (*paraklētos*) denn auf περικλυτος (*periklytos*) (was ein eingeschobenes *y* erfordert) hindeuten würde.

Offenbar gibt es aber ein Sinaipalimpsest (genannt der „Sinaisyrer“), bei dem in der älteren der beiden Handschriften (2. Jh. n. Chr.) ein *prqlyt'* vorkommt, dessen *y* aber bei der jüngeren Handschrift (4. Jh.) fehlt; diese spätere Handschrift liest sich als *prqlta*. Bei der älteren Handschrift scheint also ein *y* eingeschoben gewesen zu sein, was eher für ein ursprüngliches *periklyta* spräche!²⁸² Könnte es nicht sein, dass bei Johannes nicht *paraklētos* stehen sollte, sondern *periklytos* stehen müsste und der Johannes-Text dramatisch verfälscht wurde, um die Voraussage Jesu bezüglich Muhammad zu unterdrücken?

Dagegen ist nun allerdings einzuwenden, dass die philologische Unsicherheit des neutestamentlichen Textes eigentlich nur in der aramäischen Peschitta-Version auftritt, wo die Vokalpunkte anfänglich nicht gesetzt wurden. Im Griechischen hingegen finden wir in allen alten uns überlieferten Handschriften stets das Wort *paraklētos*, nicht jedoch *periklytos*. Außerdem ist festzustellen, dass in praktisch allen Fällen, wo wir im Alten

278 Diese Argumentation befindet sich etwa im Internet <http://sufi-braunschweig.de/tl/Parakletos-oder-PeRiKLYTos-f.htm> (22.02.2013): Sie ist über weite Strecken eine plagierte Abschrift von Passagen aus: Mavro Di Mezzomorto: *Mohammed auf Abwegen*, Kinzelbach: Mainz 2002, S. 74 f. und 145 ff. (allerdings stellen die zitierten Passagen nicht Di Mezzomorto eigene Auffassung dar).

279 R. Payne Smith: *A Compendious Syriac Dictionary*, Clarendon Press: Oxford, s.v. *prqlyt'*, S. 465.

280 Gustav H. Dalman: *Aramäisches-Neuhebräisches Wörterbuch – zu Targum, Talmud und Midrasch*, Kauffmann: Frankfurt/Main 1922, s.v. סִילְקָרַפּ, S. 353.

281 Daher muss es nicht wundern, wenn dahinter eine männliche Person vermutet wurde.

282 Mavro Di Mezzomorto: *Mohammed auf Abwegen*, Kinzelbach: Mainz 2002, S. 145 f.

Testament das Wort נחם (*nacham*) oder נחמה (*nachmah*) für „trösten“, „tröstlich“ oder „Trost“ vorfinden, wir in der Septuaginta (LXX) eine Variante des griechischen Verbs παρακάλέω (für anrufen, rufen, einladen, herbeirufen, trösten usw.) haben. In Hiob 16,2 beispielsweise übersetzt die LXX den hebräischen Plural מנחמים (*menachamim* = die Tröster) mit παρακλητορες (*paraklētores*); andere Übersetzer haben diese Stelle mit παρακλητοι (*paraklētoi*) wiedergegeben.²⁸³ Das Wort περικλυτος (*periklytos*) taucht dagegen nirgends in der griechischen Bibel auf, weder in der LXX (AT) noch im NT.

Das Wort „trösten“ (נחם) steht in der hebräischen Bibel (AT), insbesondere in den ältesten Texten, oft im Zusammenhang mit Todesfällen oder mit anderen Gründen für Trauer (Gen 50,21; Jes 22,4; Jer 16,7). Ein solches Trösten vollzog sich weithin nach festen Riten.²⁸⁴ Allerdings bedeutete das alttestamentliche Trösten mehr als nur eine verbale Beileidsbekundung. „Ein solcher Trost will mehr sein als ein gut gemeintes, aber unverbindliches Zureden.“²⁸⁵ Das Trösten implizierte vielmehr die Bereitschaft, für den Trauernden da zu sein und ihm aktiven Beistand zu geben. Dass Trost, wenn nötig, reale Hilfe mit einschließt, geht *implicite* etwa aus Prediger 4,1 hervor: „Da waren Tränen derer, die unrecht litten und keinen Tröster hatten. Und die ihnen Gewalt antaten, waren zu mächtig, so dass sie keinen Tröster hatten.“ Hier wird beklagt, dass die Unrecht und Gewalt Erleidenden niemanden fanden, der ihnen geholfen oder ihnen Beistand geleistet hätte! Deshalb müssen wir den Tröster auch im Sinne eines Helfers, der Beistand leistet, also eines „Beistehenden“ verstehen. Insofern war es nur folgerichtig, wenn die Übersetzer der Septuaginta diese Art von Trösten mit Wörtern übersetzten, die sich von παρακάλέω (*parakaleo* für „herbeirufen“) ableiteten. Ein Tröster wurde „herbeigerufen“, um Beistand und Hilfe zu leisten und Trost zu spenden! (Dass die Praxis des „Herbeirufens“ vor allem zur Totenklage heute noch in manchen Kulturen des Orients üblich ist, konnte ich selbst beobachten, wenn nach einem plötzlichen Tod die Verwandten, Nachbarn und Freunde des oder der Verstorbenen herbeigerufen wurden, um ihr Mitgefühl und ihre Trauer durch Wehklagen, Heulen und Sympathiebekundungen für die unmittelbaren Familienangehörigen zum Ausdruck zu bringen.)

Ist man sich im Unklaren darüber, was ein bestimmtes Wort im Zusammenhang seines Kontextes bedeutet – noch dazu, wenn über die Schreibweise und Semantik dieses Wortes keine Einigkeit besteht – so bietet es sich an, eine kontextuelle Analyse vorzunehmen, um sich auf diese Weise der Bedeutung des strittigen Wortes anzunähern. Michael Theobald²⁸⁶

283 Siehe s.v. παρακλητος in: Arndt/Gingrich: *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, University of Chicago Press: Cambridge 1957.

284 Siehe: Ernst Jenni und Claus Westermann: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Chr. Kaiser Verlag München/Theologischer Verlag Zürich 1976, s.v. נחם.

285 Ebd.

286 Michael Theobald: „Was und wen hat Jesus angekündigt? Das Rätsel um den Parakleten im johanneischen Schrifttum“, in: Timo Güzelmansur (Hg.): *Hat Jesus Muhammad angekündigt? Der Paraklet des Johannesevangeliums und seine koranische Bedeutung*, Pustet: Regensburg 2012, S. 118.

hat die Johannes-Passagen vom Parakleten im Hinblick auf eine kontextuelle Analyse eingehend untersucht und kommt zu dem Schluss, dass der johanneische Paraklet mehrere Bedeutungen transportiert:

- Beistand (Joh 14,17: „Er bleibt bei euch“),
- Lehrer (14,26: „Er wird euch lehren“),
- Zeuge (15,26: „Er wird Zeugnis für mich ablegen“),
- Richter oder Anwalt (16,8: „Er wird überführen/aufdecken“),
- Wegführer/Wegbegleiter (16,13: „Er wird geleiten“) sowie
- Prophet (16,13: „Er wird das Zukünftige kundtun“).

Theobald selbst schließt die Bedeutung „Tröster“ für den Parakleten aus (übersieht hier allerdings die m.E. mitzudenkende Konnotation des *beistehenden* Trösters) und optiert stattdessen für „Beistand“ oder „Fürsprecher“ als Übersetzung. Insofern man darunter nicht nur einen höflich kondolierenden, sondern engagiert Beistand leistenden Tröster versteht, ergibt sich gar kein Widerspruch. Gleichwohl ist Theobald darin zuzustimmen, dass der Begriff *Fürsprecher* besser geeignet ist, die johanneische Bedeutung des Parakleten wiederzugeben. Denn durch außerbiblische Zitate wird klar, dass es sich beim *paraklētos* (und nicht: *periklytos*!) um einen einflussreichen *Fürsprecher* handelt. So finden wir bei Philo von Alexandrien zwei einschlägige Passagen:

Vom Kaiser kannst du nichts Gutes erwarten. Also müssen wir einen mächtigen *Fürsprecher* (παράκλητον) finden, der den Gaius freundlich stimmen kann. Dieser *Fürsprecher* (παράκλητος) ist die Stadt Alexandrien.²⁸⁷

Das zweite Beispiel bei Philo hat mit der alttestamentlichen Erzählung zu tun, in welcher der nach Ägypten verkaufte und zum stellvertretenden Pharao avancierte Josef sich seinen Brüdern zu erkennen gibt:

Betrübt euch nicht, Verzeihung gewähre ich euch für alles, was ihr an mir getan, suchet nicht nach einem anderen *Fürsprecher* (παράκλητου); ungeheiß und freiwillig komme ich zur Versöhnung mit euch ...²⁸⁸

Daraus folgt, dass der *paraklētos* ein im Griechischen durchaus üblicher Ausdruck war, der in religiösen wie nicht-religiösen Kontexten Verwendung fand und der am besten mit „Beistand“ oder „Fürsprecher“ zu übersetzen ist. Theobald kommt zu dem Schluss: „Der ‚Paraklet‘ ist ‚der Beistand‘ – der zur Hilfe ‚Herbei-Gerufene‘, wobei der von ihm erwartete und gewährte Beistand unterschiedliche Gestalt annehmen kann.“²⁸⁹

287 Ebd., S. 119.

288 Ebd., S. 120.

289 Ebd.

Die Frage ist nun: Wie kam Johannes dazu, den *paraklētos* hier ins Spiel zu bringen und mit dem *Geist* zu identifizieren? Zu beachten ist, dass diese Verknüpfung (von Paraklet und Geist) sich nicht durch das ganze Evangelienbuch zieht, sondern auf die Kapitel 14-16 beschränkt bleibt. Im ersten Teil des Evangeliums spricht Johannes zwar auch häufig vom Geist, aber ohne dabei den Parakleten ins Spiel zu bringen. Dieser wird erst bei Jesu Abschiedsreden in Kapitel 14-16 eingeführt. Der Paraklet wird hier quasi als *Nachfolger* Jesu vorgestellt. „Aufgabe des ‚Parakleten‘ als Nachfolger Jesu ist es“, so Theobald, „die *Kontinuität* zwischen der vorösterlichen Zeit Jesu und der nachösterlichen Zeit seiner Abwesenheit zu gewährleisten.“²⁹⁰ Mit anderen Worten: Mit dem Tode Jesu ist nicht alles aus; vielmehr wird die Sache Jesu dank des Parakleten weitergetragen!

In seiner johanneischen Abschiedsrede bereitet Jesus seine Jünger auf das Unvermeidliche vor: auf seinen Verrat durch Judas, auf seine Verleugnung durch Petrus, auf sein Leiden, seinen Tod und seine baldige Abwesenheit. „Euer Herz erschrecke nicht!“ beginnt er seine Abschiedsansprache. „Ich gehe hin, euch die Stätte zu bereiten.“ (Vers 2) Dann folgt, in Vers 16, der rätselhafte Satz: „Und ich will den Vater bitten und er wird euch einen *anderen* Parakleten geben, dass er bei euch sei in Ewigkeit.“ Dass Johannes an dieser Stelle von einem *anderen* Parakleten spricht, setzt voraus, dass es zuvor einen *ersten* Parakleten gegeben haben musste, der nicht mehr da war oder nicht mehr da sein würde. Die Jünger werden über die Ankündigung des Todes Jesu hinweggetröstet, indem Jesus Ihnen einen *anderen* Beistand, einen *anderen* Fürsprecher, einen anderen Parakleten verspricht als den, den sie bis dahin als Beistand bei sich hatten. Es liegt fast auf der Hand, in Jesus selbst den *ersten* Parakleten zu vermuten!

Diese naheliegende These wird nun allerdings bestätigt durch den ersten Johannesbrief, der als eine Art Kommentar für das Johannes-Evangelium angenommen werden darf. Dort heißt es in 1Joh 1,2: „Meine Kinder, dieses schreibe ich euch, damit ihr nicht sündigt. Und wenn jemand sündigt, so haben *wir einen Parakleten beim Vater: Jesus Christus, den Gerechten*. Und er ist die *Sühne* (ἱλασμον) für unsere Sünden, nicht allein aber für die unseren, sondern auch für die der ganzen Welt.“ Luther hat an dieser Stelle, im Gegensatz zu den entsprechenden Passagen im Johannesevangelium, den Begriff παρακλητος völlig zutreffend mit „Fürsprecher“ wiedergegeben. Der erste Johannesbrief geht also ganz selbstverständlich davon aus, dass Jesus selbst der *Paraklet* ist. Er war der Beistand und Fürsprecher der Jünger, solange er unter ihnen weilte, und er ist dies erst recht jetzt, da er beim Vater im Himmel ist, wo er nun persönlich für sie eintreten kann. Gleichwohl lässt er seine zurückgelassenen Jünger auf Erden nicht allein und im Stich, sondern sendet ihnen vom Vater einen zweiten *Parakleten*.

Dass diese Christologie von Jesus als dem Fürsprecher keineswegs nur vom Evangelisten Johannes und vom Johannesbrief vertreten wurde, zeigen die folgenden neutestamentlichen Texte, die inhaltlich dasselbe meinen, ohne allerdings den Begriff *paraklētos* zu erwähnen:

290 Ebd., S. 123.

*Wer will verdammen? Christus Jesus ist hier, der gestorben ist, ja vielmehr, der auch auferweckt ist, der zur Rechten Gottes ist **und uns vertritt**. (Röm 8,34)*

*Darum kann er auch diejenigen vollkommen erretten, die durch ihn zu Gott kommen, weil er für immer lebt, **um für sie einzutreten**. (Hebr 7,25)*

So kommt Michael Theobald zu dem Schluss: „1Joh 2,1 artikuliert eine alte christologische Vorstellung, der zufolge der erhöhte Jesus beim Thron Gottes für diejenigen, die an ihn glauben, ‚eintritt‘. Die johanneische Überlieferung brachte diese Vorstellung vom erhöhten Jesus als Fürsprecher mit dem Terminus παρακλητος auf den Begriff.“²⁹¹

Theobald zeigt dann noch auf, dass sich diese Theologie von der *Fürsprache* parallel zur Entwicklung eines *Gottesgerichts* herausgebildet habe. „In dem Maße, wie die Gerichtserwartung dominierte, legte sich auch der Eintrag des Terminus παρακλητος in den beschriebenen Vorstellungskomplex nahe.“²⁹² Wer vor Gericht gestellt wird, braucht einen juristischen Beistand, einen Verteidiger, einen Fürsprecher, einen Anwalt, einen Parakleten.

Das Innovative an der Leistung des Evangelisten sei, so Theobald, „dass er diese früh-johanneische Vorstellung vom *himmlischen* Christus auf den *irdischen* Jesus übertrug“.²⁹³ Jesus sei nicht erst im Himmel der Beistand und Fürsprecher der Jünger geworden, sondern war es schon hier auf Erden! Theobald erklärt diese Übertragung der Parakleten-Rolle auf den irdischen Jesus plausibel damit, dass Johannes das Gottesgericht nicht erst für die Zukunft erwartete; vielmehr erkannte er „schon im Wirken Jesu auf Erden den Vollzug des eschatologischen Gerichts“;²⁹⁴ heißt es doch bei Johannes: „... denn Gott sandte den Sohn nicht in die Welt, dass er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn gerettet würde. Wer glaubt an ihn, wird nicht gerichtet, wer aber nicht glaubt, *ist schon gerichtet* ...“ (Joh 3,17-18).

Es ist, als Zwischenergebnis, festzuhalten, dass der Begriff *paraklētos* konsistent und konsequent ist und dass wir hier keinen *periklytos* hineinlesen dürfen und brauchen, weil dieser den Textzusammenhang nicht nur stören, sondern ihm den eigentlichen Sinngehalt nehmen würde.

Das hier zutage tretende Muster, gemäß dem der Titel eines noch *Kommenden* posthum auf den bereits *Gekommenen* übertragen wird, ist übrigens kein Prärogativ des Parakleten-Motivs. Wir finden dieses Muster auch beim Messias-Motiv sowie beim Menschensohn-Motiv. Dies bedarf einer kurzen Erläuterung:

Rufen wir uns in Erinnerung, dass schon Johannes der Täufer ein Prediger des bald kommenden Gottesreiches (βασιλία τοῦ θεοῦ) oder Himmelreiches (βασιλία τοῦ οὐρανῶν) war. Doch nicht nur das Gottesreich kündigte der Täufer an, sondern auch einen „Größeren“, der nach ihm kommen werde: „Ich taufe euch mit Wasser zur Buße; der aber nach

291 Ebd., S. 127.

292 Ebd., S. 133.

293 Ebd.

294 Ebd.

mir kommt, ist stärker als ich, und ich bin nicht genug, ihm die Schuhe abzunehmen; der wird euch mit dem heiligen Geist und mit Feuer taufen.“ (Mt 3,11) Diese Ankündigung des Täufers darf als Hinweis auf den kommenden Messias, den König des Gottesreiches, gedeutet werden. (Dass die christliche Gemeinde in diesem „Größeren“, diesem „Kommen-den“, diesem „zum König gesalbten Messias“ durch einen Glaubensakt niemand anderen als Jesus von Nazareth gesehen hat, muss hier nicht besonders hervorgehoben werden.)

Hervorgehoben werden muss aber, dass auch der synoptische Jesus das Gottesreich ankündigte („Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen“: Mt 4,17 u. parall.) und dass er auch, wie Johannes der Täufer, von einem *Kommen* sprach, den er allerdings meist mit *Menschensohn* titulierte. „Darum seid auch ihr bereit! Denn der *Menschensohn* kommt zu einer Stunde, da ihr's nicht meint.“ (Mt 24,44; in diesem Sinne auch noch weitere synoptische Texte.²⁹⁵)

Es ist meine Auffassung, dass sowohl Johannes der Täufer als auch der historische Jesus das Gottesreich zusammen mit dem das Gottesreich anführenden Messias König ankündigten. Bei Jesus ist dies allerdings nicht mehr so deutlich in den neutestamentlichen Texten erkennbar, weil die christliche Gemeinde Jesus später selbst als den Messias verstand.

Historisch betrachtet wird man Johannes (den Täufer) und Jesus in einer gemeinsamen apokalyptischen Tradition verorten müssen. Man hat darüber spekuliert, ob Johannes und Jesus der Gemeinschaft der Essener bzw. der Qumram-Sekte zuzurechnen seien, doch lassen sich hierfür keine letztgültigen Belege finden, zumal Johannes und Jesus zu unterschiedlich lebten, als dass man sie derselben Gemeinschaft zuordnen dürfte (Johannes war Asket, Jesus genoss die Annehmlichkeiten guter Gesellschaft). Die Informationen über die soziale Einbettung der beiden Endzeit-Prediger sind ebenso dürftig wie die Kenntnisse, die wir über die Essener bzw. die Qumram-Sekte haben. Gleichwohl stehen beide, Jesus und der Täufer, eindeutig in einer Tradition, die von einer messianisch-jüdischen Naherwartung sowie von der Vorstellung ausging, dass die letzten Tage angebrochen seien.²⁹⁶

In diesem Zusammenhang wird oft die Frage gestellt, ob Jesus sich selbst als den Messias begriffen habe. Tatsache ist: Wir können nicht sicher sein, ob sich Jesus selbst als Messias verstanden hat. Nachdem Petrus seinen Rabbi als den „Messias“ (also den zum König des Gottesreiches „Auserwählten“) bezeichnet hatte (Mark 8,29), bedrohte Jesus seine Jünger, dies nirgends zu verlautbaren. Man darf darüber streiten, ob sich Jesus selbst für den Messias gehalten habe, dies aber unbedingt geheim halten wollte, oder ob er, ganz im Gegenteil, diesen ihm von Petrus zugeschriebenen Titel weit von sich weisen wollte. Ich optiere für Letzteres, gibt es doch keinen wirklich überzeugenden Beleg dafür, dass Jesus sich selbst für den Messias gehalten hat. Neutestamentliche Texte, die das nahelegen, wird man als den Glauben der späteren Gemeinde deuten müssen. Tatsache bleibt freilich, dass auch

295 Siehe in ähnlicher Weise auch: Mt 10,23; Mt 16,28; Mt 19,28 etc.

296 Siehe dazu beispielsweise: Alexander Schick: *Faszination Qumran. Wissenschaftskrimi, Forscherstreit und wahre Bedeutung der Schriftrollen vom Toten Meer*, Schwengeler: Berneck 1998.

Jesus, genau wie Johannes, nicht nur vom kommenden Gottesreich predigte, sondern auch vom kommenden *Menschensohn* redete. Was bedeutet diese Rede vom *Menschensohn*?

Der Begriff *Menschensohn* erinnert an das apokalyptische Danielbuch, wo in Kapitel 7 von dem uralten Richter die Rede ist, dessen Kleid weiß wie Schnee und dessen Haar auf seinem Haupt rein wie Wolle war und der auf einem feurigen Thron saß (Verse 9-10), ein Motiv, das später in Offb 1 wieder aufgenommen wird: Als im Angesicht einer großen Menge die Bücher aufgetan wurden, kam einer „mit den Wolken des Himmels *wie eines Menschen Sohn* und gelangte zu dem, der uralt war, und wurde vor ihn gebracht. Der gab ihm Macht, Ehre und Reich, dass ihm alle Völker und Leute aus so vielen verschiedenen Sprachen dienen sollten. Seine Macht ist ewig und vergeht nicht, und *sein Reich hat kein Ende*“ (Verse 13-14).

Wer ist der hier erwähnte *Menschensohn*? Das apokalyptische Buch Daniel wurde in syrisch-aramäisch verfasst, in der Sprache also, die auch Jesus und seine Jünger sprachen und in welcher der Begriff *Menschensohn* (syr. *bar anasch*) schlichtweg „Mensch“ bedeutet! Mit diesem „Menschen“, von dem somit in Daniel 7 die Rede ist, war zwar ursprünglich (exegetisch) das Volk Israel gemeint (siehe als Beleg Vers 27), doch wurde dieser *bar anasch* später zum Inbegriff der Messiaserwartung und damit zum apokalyptischen Ehrentitel für den König des kommenden Gottesreiches. Wir müssen davon ausgehen, dass sowohl Johannes der Täufer, wenn er von dem nach ihm „Kommenden“ (ὁ ἐρχόμενος – Mt 11,3) sprach, als auch Jesus selbst, wenn er vom *bar anasch* sprach, diesen kommenden Messiaskönig gemeint haben. Wenn die christliche Gemeinde – später – den angekündigten *bar anasch* retrospektiv mit eben diesem Jesus identifizierte, was sich an zahlreichen neutestamentlichen Texten zeigen lässt,²⁹⁷ so ist das als Christologisierung und posthume Rückprojektion auf die Person Jesu zu verstehen, was aber nicht beweist, dass sich Jesus selbst als solcher verstand.²⁹⁸ Es ist aber für unser weiteres Muhammad-Verständnis von Bedeutung, dass die christliche Gemeinde in der Gestalt Jesu Christi nicht nur den *gekommenen* Messiaskönig, sondern auch den *noch kommenden* Messiaskönig sah! Denn indem Jesus als *Christus* (=Messias) begriffen wurde, wurde er auch als jener erwartet, der einmal wiederkommen würde. Er war beides: der *Gekommene* und der *Erwartete*! Das wiederum würde sich nun durchaus mit dem Parakleten-Gedanken des Johannes-Evangeliums vertragen, wenn wir im Parakleten das von Gott gesandte himmlische Geistwesen verstehen, das sich in unterschiedlicher Weise zu offenbaren vermag. Der Paraklet, das himmlische Geistwesen, hätte sich demzufolge zunächst in Jesus verkörpert, um zwischenzeitlich, nach Jesu Weggang, als „Geist der Wahrheit“ zu den Jüngern gesandt zu werden und ihnen beizustehen, bevor er dann noch ein allerletztes Mal und endgültig – als Endzeit-Paraklet – wiederkommen würde.

297 Vgl bspw.: Mt 9,6; 11,19; 16,13; 17,9; 17,22; 20,18 etc.

298 Wir haben aber auch keine Beweise gegen die These, dass Jesus sich als Messias ausgab. Es gibt Ausleger (so Ruth Lapidé mir gegenüber), die glauben, er habe sich als Messias ausgegeben und sei deshalb von den Römern gekreuzigt worden.

Wir halten fest: Nicht nur der *Messias*-Titel und der *Bar-Anasch*-Titel wurden posthum auf Jesus als den *Gekommenen* und noch *Kommenden* übertragen; auch der *Paraklet* wurde auf den bereits gekommenen Jesus übertragen. Den johanneischen Parakleten müssen wir als eine Art göttliches Geistwesen verstehen, das sich zunächst in Jesus von Nazareth inkarnierte (als dem *ersten* Parakleten) – und aus ihm so den *Christus* machte – und der dann den Jüngern in seiner unsichtbaren, aber gleichwohl wirkmächtigen Form vom Vater als der „andere Paraklet“ gesandt wurde. (Dass dieser geistige Paraklet sich später noch einmal in einer weiteren *irdischen* Person würde inkarnieren können, das wird vom Johannesevangelium so direkt nicht in Aussicht gestellt; diese Möglichkeit wurde aber in gnostischen Kreisen als eine durchaus gängige, wenn auch nicht unumstrittene Auslegung, kolportiert.²⁹⁹)

An dieser Stelle muss ich nun noch einmal zu der in der *Sīra* erwähnten Übersetzung des Parakleten zurückkehren: Danach soll *paraklēt/periklit* auf Arabisch *Muḥammad* und auf Syrisch-aramäisch *Munḥamannā* (ܡܢܚܡܢܢܐ) heißen. Letzteres ist, wie oben bereits dokumentiert, einem Palästinensischen Lektionar entnommen – wo es neben ܡܢܚܡܢܢܐ (Joh 15,26) auch als ܡܢܚܡܢܢܐ (Joh 14,16 u. 16,7) erscheint.³⁰⁰ Nach dem syrischen Wörterbuch Payne-Smith bedeutet *Munḥamannā* (ܡܢܚܡܢܢܐ) bzw. *Munḥaman* (ܡܢܚܡܢܢܐ) „he who or that which raises from the dead“,³⁰¹ – von *nachmata* für „Auferstehung“ bzw. *nachem* für „auferstehen“, „aufwecken“ oder „aufatmen“. Costaz hat für *nḥm* neben franz. *ressusciter* (was sowohl „auferwecken“ als auch „wiederbeleben“ meint) interessanterweise auch franz. *consoler*/engl. *to console* (was trösten bedeutet) übersetzt. *Sīra*-Übersetzer A. Guillaume verweist zudem darauf, dass dieses, in der hebräischen und aramäischen Sprachwelt gut etablierte Wort „the life-giver“ oder „one who raises from the dead“ bedeutet.³⁰²

Es könnte hier in dem Wort *Munḥamannā* also ein Verständnis zugrunde liegen, wonach der Paraklet, also das himmlisch-göttliche Geistwesen, das sich in Jesus inkarniert hatte, auch dafür sorgte, dass dieser Jesus als *Christos* („zum König Gesalbter“) mittels Auferweckung und Himmelfahrt zum Vater im Himmel erhöht wurde, aber zugleich den Jüngern geistigen Beistand leistete, und zwar bis zum Jüngsten Tag, an dem der erhöhte Christus erneut zur Erde zurückkehren würde.

Trotz des philologischen Zusammenhangs mit „Auferstehung“ glaubt Guillaume, den Begriff *Munhamannā* (*Mnaḥmana* oder *Mnaḥmono*) im Johannes-Evangelium mit *Comforter* (*Tröster*) übersetzen zu sollen, und zwar deshalb, weil, wie er selbst schreibt, es

299 Siehe dazu die weitere Diskussion bei Michael Theobald: „Was und wen hat Jesus angekündigt?“, a. a. O.

300 *The Palestinian Syrian Lectionary of the Gospels*, re-edited from two Sinai MSS. and from P. de Lagarde's Edition of the „Evangeliarum Hierosolymitanum“ by Agnes Smith Lewis/Margaret Dunlop Gibson; Kegan Paul, Trench, Trübner: London 1899, s. Joh 15,26 (S. 24); aber auch Joh 14,16 (S. 51) u. Joh 16,7 (S. 55). Den Hinweis auf dieses Lectionary verdanke ich A. Guillaume in einer Anmerkung zu dem *Sīra*-Hinweis auf – vgl. *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*, Oxford Univ. Press: Oxford 1955/1967, S. 104.

301 Smith: *Syriac Dictionary*, a. a. O., S. 281.

302 Guillaume: *The Life of Muhammad*, a. a. O., S. 104 (Anm. 1).

diejenige Bedeutung sei, in der man es im Talmud und Targum findet.³⁰³ *Munḥḥamannā* steht offenbar in einem engen Verwandtschaftsverhältnis zu dem hebräischen (bzw. palästinisch-aramäischen) Wort נחם (*naḥam*), נחמה (*naḥamah*) für „trösten“ bzw. מנחם (*menaḥem*) für „Tröster“ (siehe Pred 4,1; *naḥam* geht zurück auf die Bedeutung „stöhnen“, „trauern“, „betrauern“, „trösten“).³⁰⁴ Es ist in diesem Kontext aber auch von Bedeutung, dass das hebräische מנחם (*menaḥem* = Tröster³⁰⁵) in Talmud und Midrasch auch als Name des jüdischen Messias auftaucht.³⁰⁶

Soweit der hebräisch-aramäische Ansatz zur Erklärung des Parakleten-Motivs im Johannes-Evangelium, wie es von der *Sīra* aufgegriffen wurde.

2 Der persisch-parthische Ansatz

Nun ist verschiedentlich auch der durchaus mutige Verdacht geäußert worden, das syrische *Munḥḥamannā* könne auf das persische *Manūḥmēd* oder *Manvahnēd* zurückzuführen sein, obwohl die semantische Verwandtschaft hier kaum herzustellen ist.³⁰⁷ *Manūḥmēd* oder *Manvahnēd* ist die manichäische Form des *Vahman* der alten iranischen Religion. Für van Reeth ist *Vahman* der Intellekt, der heilige und lebendige Geist, der sich in die Seele des Propheten oder des Parakleten verwandelt.³⁰⁸ Ähnlich Claude Gilliot:

303 Ebd.

304 Es darf hier auch der Hinweis nicht fehlen, dass wenn heutige Christen, die Syrisch-Aramäisch sprechen, vom „Tröster“ sprechen, sie das Wort *Mbayono* oder *Mbayana* (von *Buyo'o*) verwenden. Wenn Sie vom Parakleten sprechen, verwenden sie meist *paraqlito* oder *paraqlita* oder aber das aramäische Wort *msahlono*.

305 Der hebräische Begriff מנחם (*menachem*) kommt von נחם (*nacham*), was stöhnen, trauern, kondolieren bedeuten kann.

306 Darauf hatte schon Theodor Nöldeke hingewiesen: Nöldeke/Schwally: *Geschichte des Qurāns* I, a. a. O., S. 9 (Fußnote 1). Siehe dazu auch: Israel Knohl: *The Messiah before Jesus. The Suffering Servant of the Dead Sea Scrolls*, Univers. of California Press: Berkeley 2001.

307 So etwa J.F.M. van Reeth: „Die Vereinigung des Propheten mit seinem Gott“, in: Markus Groß u. Karl-Heinz Ohlig: *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte* (Inārah. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran Bd. 3), Schiler: Berlin 2008, S. (370-383) 378; Siehe dazu auch: Geo Widengren: *Die Religionen Irans* (Die Religionen der Menschheit 14), W. Kohlhammer: Stuttgart 1965, S. 306; ders.: *Mani und der Manichäismus* (Urban Bücher. Die wissenschaftliche Taschenbuchreihe 57), W. Kohlhammer: Stuttgart 1961, S. 57 u. 64. Claude Gilliot: „Nochmals: Hieß der Prophet Muḥammad?“, in: Markus Groß u. Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Die Entstehung einer Weltreligion II. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam* (Inārah. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran Bd. 6), Schiler: Berlin/Tübingen 2012, S. 78ff; siehe auch Claude Gilliot: „Das jüdischchristliche Umfeld bei der Entstehung des Koran und dessen Bedeutung für die islamische Korankommentierung. Christen und Christentum in der frühen islamischen Exegese des Koran“, in: Lothar Gall und Dietmar Willoweit: *Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts*, Oldenbourg: München 2011, S. 61-74.

308 Van Reeth: „Die Vereinigung des Propheten mit seinem Gott“, a. a. O., S. 378.

Vahman ist nichts anderes als die Seele des Parakleten oder des Propheten. Diese Lehre fußt auf einer judenchristlichen Tradition der alten syrischen Engelschristologie mit einer „heterodoxen“ Dreiheit (Triade), die aus drei Erzengeln besteht, wobei der Paraklet die Reihenfolge oder die Liste der Propheten abschließt. Er ist der Logos Gottes (vgl. das koranische *kalimat Allāh*), der in der Erscheinung oder in der Gestalt Gabriels durch die Propheten spricht. Er sendet letzten Endes seine Offenbarung durch Manes (Latein; Griechisch: *Manes* oder *Manichaios*; Aramäisch: *Mānē*; Arabisch: *Mānī*) oder Muhammad.³⁰⁹

Nach Geo Widengren ist *Vahman vazurg* (mittelpersisch) oder *Manūhmēd/Manvahnēd* (mittelparthisch) „der Große Vohu Manah“, also „der Große Nous“, die erlösende Intelligenz, die erlösende Kenntnis.³¹⁰ Dieser zoroastrische Erlöser hängt eng mit *Öhrmazd*, dem Urmenschen, zusammen. *Manūhmēd/Manvahnēd* ist die erlösende Gnosis, das Wissen von dem, was war, was ist und was sein wird. „Dies ist die alte indo-iranische Formel von den drei Zeiten.“³¹¹ Die erste Zeit umfasste den Zustand der Welt vor der Vermischung von Licht und Finsternis, die zweite Zeit war die Periode der Vermischung, die dritte Zeit brachte die Trennung der vermischten Elemente mit sich.³¹² Widengren weiter:

Der große Entscheidungskampf zwischen den guten und den bösen Mächten endet mit dem Triumph der Gerechten. Die zerstreute Gemeinde wird wiedervereint, und der Manichäismus siegt endgültig. „Der Große König“ wird kommen, wiederum eine in der iranischen Apokalyptik wohlbekannte Gestalt. Er wird die Herrschaft übernehmen und das Jüngste Gericht abhalten; die Seelen versammeln sich dabei vor seinem Thron. Die Schilderung ist ... christlich stilisiert, u.a. dadurch, dass Jesus als der Große König aufgefasst wird. Dieser König und die Auserwählten verlassen dann zusammen mit den Schutzgöttern des Kosmos die Welt und kehren ins Lichtreich zurück.“³¹³

Wir haben es hier offenbar mit einer synkretistischen Verschmelzung von christlichem und manichäischem Gedankengut zu tun. Der Vater des Religionsstifters Mani (216–276) gehörte, wie Alfred Adam berichtet,³¹⁴ einer südbabylonischen gnostischen Sekte an, unter der wir, wenn wir dem *Kölner Mani Kodex* vertrauen dürfen,³¹⁵ die frühe judaeo-christliche Sekte der

309 Claude Gilliot: „Das jüdischchristliche Umfeld bei der Entstehung des Koran und dessen Bedeutung für die islamische Korankommentierung. Christen und Christentum in der frühen islamischen Exegese des Koran“, in: Lothar Gall und Dietmar Willoweit: *Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts*, Oldenbourg: München 2011, S. 62.

310 Geo Widengren: *Die Religionen Irans* (Die Religionen der Menschheit 14), W. Kohlhammer: Stuttgart 1965, S. 303.

311 Ebd., S. 306.

312 Ebd., S. 307.

313 Ebd.

314 Alfred Adam: „Manichäismus“, in: *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen*, Bd. 8 „Religion“ (*Der Nahe und der Mittlere Osten*, Erste Abteilung, Handbuch der Orientalistik, hg. von B. Spuler), Brill: Leiden 1961, S. 107 f.

315 Siehe: Werner Sundermann: „Cologne Mani Codex“, in: *Encyclopaedia Iranica*, 1992, Vol. VI, Fasc. 1, S. 43–46: vgl. auch: <http://www.iranicaonline.org/articles/cologne-mani-codex-parch->

liche Sekte der *Elchasaiten* (nach deren Gründer Elchasai bzw. *Elhesayh* oder *Elhay*) zu verstehen haben, einer Aramäisch sprechenden Täufersekte, die um 100 n. Chr. im Ostjordanland entstand und sich in Syrien und Mesopotamien verbreitete. Die Elchasaiten sind wahrscheinlich den Mandäern eng verbunden oder sogar identisch mit ihnen. Diese Sekte glaubte an das erbliche Prophetentum, ein Konzept, das auch im Manichäismus und im Islam Eingang fand (d.h.: alle Propheten predigen dieselbe Botschaft).³¹⁶ Einer Tradition zufolge „erhielt [Elchasai] seine Prophetie von einem Engel unermesslicher Größe“, der „wie eine Statue über den Wolken zwischen zwei Bergen“ stand.³¹⁷ Das erinnert sehr an Sure 53:

*Er ist nichts anderes als eine ihm geoffenbarte Offenbarung.
Die ihn der überaus Mächtige gelehrt hat,
Der überaus Weise. Aufrecht stand er da
Am höchsten Horizont.
Dann näherte er sich und kam nahe
Bis auf zwei Bogen(schüsse) entfernt oder noch näher
Und offenbarte seinem Diener, was er zu offenbaren hatte.*

Für die Elchasaiten wanderte die himmlische Hypostase Christi³¹⁸ von einem Körper zum anderen – bis zur letzten Manifestation in Jesus. *Christus* steht für eine engelartige riesige Kraft (*dynamis*), die sich nicht nur einmal manifestierte und inkarnierte, sondern immer wieder in den Propheten verleblichte. Dieser himmlische Christus ist der *προφητης της αληθειας*, der „Prophet der Wahrheit“, „der Geist der Wahrheit“ (wie wir ihn im Johannes-Evangelium kennengelernt haben). Es war der Geist, der Adam eingehaucht wurde, derselbe Geist, der als *Schekina* das Gottesvolk begleitete, und der Geist, der sich zuletzt in Jesus verkörperte, aber auch danach weiterhin als „Geist der Wahrheit“ zu den Menschen kommt.³¹⁹ Diese Idee griff der Manichäismus auf und übertrug sie auf Mani, der als letzte Inkarnation dieses Geistwesens verstanden wurde. Und aus dem Manichäismus könnte dieser Gedanke möglicherweise auch Eingang in den späteren Islam gefunden haben. Darum: Der griechische *Paraklet*, der persisch-manichäische *Manvahnēd* oder *Manūhmēd*, der syro-aramäische *Munḥhamannā* und der arabische *Muḥammad*, *Maḥmed* oder *Aḥmed* könnten allesamt für denselben Geist stehen, der sich immer wieder inkarniert.

Alexander Toepel hat darauf hingewiesen, dass Mani selbst sich als *Paraklet* verstanden hat; oder präziser: dass er sich einerseits als *Empfänger* des Parakleten, andererseits auch als dessen *Verkörperung* gesehen hat. „So ist er zunächst selbst Adressat der prophetischen

ment (Stand: Juli 2015).

316 Gilliot: „Das jüdischchristliche Umfeld“, a. a. O., S. 62.

317 van Reeth: „Die Vereinigung des Propheten mit seinem Gott“, a. a. O., S. 379.

318 Aus griech. *hypostasis* (=Verwirklichungsweise) wurde *prosopon* (=Maske, Rolle), und aus griech. *prosopon* wurde lat. *persona*, wodurch sich die Idee von drei „Personen“ einer dreieinigen Gottheit ergab.

319 van Reeth: „Die Vereinigung des Propheten mit seinem Gott“, a. a. O., S. 379.

Botschaft des Engels; erst in einem zweiten Schritt wird er, indem er die Verkündigung des Parakleten verinnerlicht, zum „Apostel des Lichts“, zum Parakleten für andere.“³²⁰ Auch auf Jesus wendet der Manichäismus diesen Zweierschritt an: „Auch Jesus war zunächst ein Mensch, der Sohn Josephs und Marias. Auch ihm erschien sein himmlischer Zwilling als Paraklet, auch er erhielt von ihm Wissen über seine eigene Natur und das Wesen Gottes. Es ist nur folgerichtig, dass auch Jesus auf diese Weise selbst zum Parakleten für seine Anhänger wurde ...“³²¹ Jesus war sozusagen der Offenbarung selbst bedürftig, bevor er selbst zum Offenbarer für andere wurde.

Toepel zeigt auch, dass es nicht nur eine Verbindung zwischen Mani und dem Parakleten gab, sondern auch zwischen Mani und dem „Siegel der Propheten“, einem Titel, der uns aus dem Judenchristentum bekannt ist (s. Näheres dazu im nächsten Kapitel) und den der Islam auf Muhammad übertrug. Dieser Bezug sei jedoch erst später entstanden, vielleicht erst im 7. Jh. Gemäß den Thomasakten (einer pseudipigraphischen syrischen Schrift des 3. Jh.) „verbirgt sich hinter der Versiegelung eine mit Anrufung des Heiligen Geistes verbundene Ölsalbung, der die Eucharistie folgt“.³²²

Eine „Ölsalbung“ erinnert an Daniel 9,24, wo nicht nur von der „Ölsalbung des Allerheiligsten“ gesprochen wird, sondern wo auch von der „Versiegelung“ der Prophetie die Rede ist. (Zur Erinnerung: Wenn im aramäisch-syrischen Kontext eine „Ölsalbung“ erwähnt wird, geschieht dies mit Hilfe des apokalyptisch konnotierten Wortes, von dem sich *Messias* ableitet.) Unter den Täufersekten indes geschah die „Versiegelung“ durch den Taufakt. Durch den Taufvorgang wird besiegelt, dass der Täufling den alten Menschen ablegt, um den neuen Menschen anzuziehen.³²³ In der Literatur der Mandäer – einer den Elchasaiten eng verwandten gnostischen Sekte – wird das Siegel „als Bezeichnung für die Taufe gebraucht“.³²⁴ Die Taufe – die Versiegelung, gleichsam die Salbung – verbindet den Gläubigen mit Jesus, dem Gesalbten, also dem Messias, dem Christus. Bei der Versiegelung soll es freilich nicht nur auf den bloßen Taufakt als solchem ankommen, sondern auch auf eine entsprechende geistige Verinnerlichung. Dies geht jedenfalls aus dem Philippus-Evangelium hervor, einem gnostischen Text, der etwa um das Jahr 350 n. Chr. entstand. „Der Vollzug des Ritus genügt nicht; es kommt auf das Wissen um seine Bedeutung an. Erst dadurch kann die Taufe ihre (nach gnostischer Ansicht) eigentliche Wirkung entfalten.“³²⁵

320 Alexander Toepel: „Tröster und Siegel. Ein Beitrag zur Prophetologie“, in: Timo Güzelmansur (Hg.): *Hat Jesus Muhammad angekündigt? Der Paraklet des Johannesevangeliums und seine koranische Bedeutung*, Pustet: Regensburg 2012, S. (52-72) 54.

321 Ebd.

322 Ebd., S. 60.

323 Ebd., S. 61.

324 Ebd., S. 65.

325 Ebd., S. 64.

Für Toepel stehen die Begriffe *Siegel* und *Tröster* „in einem engen Zusammenhang mit der Taufe und der Erlangung der Gotteserkenntnis“.³²⁶ Allerdings unterscheidet er zwischen einem orthodoxen, „kirchlichen“, und einem „heterodoxen“ Kontext:

Im kirchlichen Bereich wird unter „Tröster“ (Paraklet) der Heilige Geist als dritte Person der Trinität verstanden; „Siegel“ ist die Bezeichnung der Taufe als Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft.

In gnostischen und judenchristlichen Texten wird der Paraklet dagegen personhaft als Offenbarer verstanden. Er tritt als *Double* des Offenbarungsempfängers auf, der durch die Begegnung mit ihm zum Gnostiker wird und dann seinerseits als Offenbarer in Erscheinung treten kann. Jesus, aber auch andere Propheten wie Mani, waren zunächst selbst erlösungsbedürftige Menschen. Erst durch die Begegnung mit dem Paraklet, die als Taufvorgang geschildert wird, erhalten sie Kenntnis von ihrer wahren Natur und damit Wissen um das Wesen Gottes.³²⁷

Während die kirchlich-orthodoxen Positionen sich zu konsolidieren vermochten, zeigte sich, dass die heterodoxen (also gnostisch-sektiererischen) Gruppen aufgrund ihrer heterogenen Instabilität leichter auseinanderbrachen und von neuen Gemeinschaften abgelöst wurden, in denen andere charismatische Führer die Anerkennung als neue Inkarnationen des Parakleten beanspruchten. Wir dürfen die kirchlich-orthodoxen Positionen am ehesten mit der byzantinischen Kirche westlich des Euphrats in Verbindung bringen, während wir die heterodoxen Gruppen am ehesten in Gebieten zu suchen haben, die dem Byzantinischen Reich und damit der orthodoxen Kirche entzogen blieben: also in den Territorien östlich des Euphrats.

Obwohl der Schreiber des Johannesbriefs dem Manichäismus vorausging, ist auch seine Christologie leicht gnostisch gefärbt, wie einige Passagen in seinen Briefen zeigen. Dort spricht er von der „Salbung“, also der Taufe, die er eng mit dem Geist der Wahrheit (dem Parakleten) verknüpft, der das Wissen vermittelt:

Ihr habt die Salbung [χρίσμα/chrisma] von dem, der heilig ist, und habt alle das Wissen ... Und die Salbung, die ihr von ihm empfangen habt, bleibt in euch, und ihr bedürft nicht, dass euch jemand lehre; sondern wie euch die Salbung alles lehrt, so ist's wahr und ist keine Lüge, und wie sie euch gelehrt hat, so bleibt in ihm. (1. Joh 2,20 u. 27) Denn drei sind, die da Zeugnis geben: der Geist und das Wasser und das Blut [=Paraklet, Taufe (Siegel) und Eucharistie] und die drei stimmen überein (1Joh 5,7-8).

Der Briefschreiber Johannes spricht auch von Licht und Finsternis: „Die Finsternis vergeht, und das wahre Licht scheint jetzt. Wer da sagt, er sei im Licht, und hasset seinen Bruder, der ist noch in der Finsternis ... und wandelt in der Finsternis und weiß nicht, wo er hingeht; denn die Finsternis hat seine Augen verblendet.“ (1Joh 1,7-11) Licht und Finsternis werden bald die zentralen Motive des manichäischen Gnostizismus sein.

³²⁶ Ebd., S. 66.

³²⁷ Ebd.

Fazit: Ob wir nun den persisch-parthischen Ansatz oder den hebräisch-aramäischen Ansatz verfolgen, in beiden Fällen ist der Paraklet mit dem „Geist der Wahrheit“ in Verbindung zu bringen bzw. mit einer Art Geistwesen, das sich bestimmten Personen offenbart und sich in diesen Personen sogar inkarniert hat, vornehmlich in Jesus, der – aufgrund dieser Inkarnation – als Messias, als Christus (als Muhammad?) betitelt und geglaubt wurde. Nach dem Tode Jesu vermochte dieser Geist der Wahrheit, der Paraklet, den hinterbliebenen Jüngern als herbeigerufener und ihnen beistehender Tröster, Lehrer, Zeuge und Fürsprecher dienen.

Exkurs zum Gnostizismus

Das, was wir gemeinhin mit *Gnosis* bezeichnen, enthält – grob gesprochen – folgende Grundgedanken: Da ist zunächst der Dualismus von Gott und Welt, Licht und Finsternis, Mann und Frau, Gut und Böse, Leben und Tod, Geist und Materie, Seele und Fleisch, Jenseitigkeit und Diesseitigkeit. Ferner gehören dazu: die Hypostasierungen und Personifizierungen des göttlichen Geistes; die Äonenlehre mit ihren drei Zeitaltern der *Mischung*, *Zersplitterung* und (zukünftigen) *Vereinheitlichung*; sowie das Wissen (*gnosis*) als Erkenntnis- und Erlösungsweg. Wir kennen nur relativ wenige gnostische Originaltexte.³²⁸ Vieles von dem, was wir über den Gnostizismus wissen, haben Theologen und Historiker aus den antihäretischen Schriften christlicher Apologeten abgeleitet (Justinus, Hermas, Irenäus, Klemens, Hippolytos, Origenes, Epiphanius). Das hatte zunächst zur Folge, dass man die gnostische „Häresie“ vornehmlich im hellenistischen Raum ansiedelte. Im 19. Jh. trat neben die *hellenistische* Theorie auch eine *orientalische* Schule, die jedoch daran zu krank schien, dass sie weniger philosophischen als vielmehr mythologischen Charakters war. Deshalb überwog einstweilen noch die hellenistische Denkschule. „Den Gipfelpunkt der griechischen, rationalen These kann man Ende des [19.] Jahrhunderts in Adolf von Harnacks berühmter Formel finden, die Gnosis verkörpere ‚die akute Hellenisierung des Christentums‘.“³²⁹ Die Forschung des 20. Jh.s ist indes von immer synkretistischeren Zügen des Gnostizismus ausgegangen, so dass man die Ursprünge der Gnosis nicht nur aus dem hellenistischen und persischen Raum (hier vor allem Manichäismus und Mandäismus), sondern auch aus dem ägyptischen und jüdischen Gedankengut herauslas. Aber damit nicht genug, meinte der Gnosis-Forscher Hans Jonas: „In der Tat haben sich, soweit die auffindbaren Stammbäume der Elemente reichen, über das letzte halbe Jahrhundert hinweg alle Detailforschungen eher als voneinander

328 Für eine handliche Sammlung gnostischer Texte samt einer kurzen Einführung vgl.: *Gnosis. Das Buch der verborgenen Evangelien*, herausgegeben und übersetzt von Werner Hörmann, Pattloch Verlag (Weltbild): Augsburg 1990; ebenso: *The Gnostic Bible*, ed. Willis Barnstone and Marvin Meyer, Shambhala: Boston/London 2003.

329 Hans Jonas: *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*, Verlag der Weltreligionen/Insel Verlag: Frankfurt/Leipzig 1999, S. 14.

abweichend denn als aufeinander zulaufend erwiesen und hinterlassen uns ein Bild der Gnosis, in dem das hervorstechende Merkmal gerade das Fehlen eines einheitlichen Charakters zu sein scheint. Doch genau diese Forschungen haben allmählich auch die Reichweite der Erscheinung jenseits der Gruppe von christlichen Irrlehren vergrößert, die ursprünglich unter diesem Namen zusammengefasst wurden, und – angesichts dieser größeren Breite und zugleich größeren Komplexität – *wurde in der Gnosis zunehmend die ganze Zivilisation sichtbar, aus der sie emporstieg* und deren alles bestimmende Kennzeichen der Synkretismus war.³³⁰ (Hervorhebung durch mich) In dieser gesamtzivilisatorischen Bedeutung liegt wohl auch das Faszinosum der Gnosis, dem nicht nur antike Denker, sondern auch moderne Philosophen wie Hans Jonas erlegen waren.³³¹ Diese „geheimnisvolle Anziehungskraft des Zauberswortes Gnosis“ (Christian Wiese)³³² begründet sich offenbar dadurch, dass sie Gefühle und Sehnsüchte vieler Menschen hinsichtlich ungelöster Fragen und nicht bewältigter Probleme zur Sprache bringt.³³³

Doch warum die Gnosis diese urmenschlichen Gefühle anspricht und warum sie ein gesamtzivilisatorisches Phänomen zu sein scheint, darauf haben weder Jonas noch andere Philosophen bisher eine plausible Antwort gegeben. Der Schlüssel zu dieser Antwort liegt m.E. in der frühkindlichen Erfahrung des Menschen, der zunächst als Embryo im Mutterleib ein ozeanisches Gefühl des Einsseins mit Allem verspürt, dann durch die Geburt in ein ganz anderes Universum, eine ihm noch gänzlich unbekannte Welt hinauskatapultiert wird, wodurch nicht nur das Ichbewusstsein, sondern auch das Weltbewusstsein erwacht. Indem der neugeborene Mensch sich seiner selbst und seiner Individualität bewusst wird, erschafft er gleichsam auch die Welt (für sich). Die menschliche Geburt wird deshalb als Erfahrung der Abspaltung und des Getrenntseins des Selbst (von der Welt) erlebt. Norbert Bischof hat dieses Erlebnis der Ichwerdung von Kindern in einem bisher viel zu wenig beachteten monumentalen Werk³³⁴ eingehend analysiert, empirisch belegt und dokumentiert und kommt aufgrund seiner Untersuchungen zu der Schlussfolgerung, dass wir es hier mit einem konstitutiven, primordialen Erlebnis zu tun haben, das sich in den Weltentstehungsmythen sämtlicher Völker niedergeschlagen hat. Was all diese Weltentstehungsmythen verbindet, ist der dramatische Übergang von einem amorphen, nebulösen, unidentifizierbaren Ganzen (oft als Nebel, Ozean oder Ei geschildert) zu einer sich entzweigenden, auseinanderbrechenden, individualisierten Welt mit

330 Ebd., S. 15.

331 Ebd., S. 429.

332 Ebd., S. 427.

333 Ebd., S. 428.

334 Norbert Bischof: *Das Kraftfeld der Mythen. Signale aus der Zeit, in der wir die Welt erschaffen haben*, Piper: München 1998/2004. Eine kurze Darstellung der Bischof'schen Theorie befindet sich in: Kurt Bangert: *Und sie dreht sich doch! 50 Antworten auf die Frage, wie alles begann*, Theiss Verlag (Wiss. Buchges.): Darmstadt 2015, S. 14–41.

ihren Dualitäten, Polaritäten, Personalitäten, Vereinzelungen und Konflikten. Was die Welt in diesen Mythen auseinanderbrechen lässt, kann ein Spross, ein Seil, eine Schlange, ein Phallus, ein Berg, eine Insel, ein Mensch oder ein Gott sein (ist in Wahrheit freilich das neugeborene Selbst). Bischof sieht in diesem Urerlebnis die kollektive mythologische Erfahrung des Menschen von einer symbiotischen Verschmelzung (vom Selbst und dem Ganzen) hin zur dramatischen, konfliktbesetzten Ichwerdung und Weltwerdung, die m.E. die spekulativen Philosophen und Theologen der verschiedenen Religionen dazu motiviert hat, nach Wegen zu suchen, wie das verlorengegangene Paradies wiederherzustellen ist, wie die Welt der Polaritäten und Dualitäten überwunden werden und wie die erlösende Einheit mit dem Ganzen der Realität wiedergewonnen werden kann. Für diese „Erlösung“ oder „Erleuchtung“ bedarf es freilich eines (von Religion zu Religion unterschiedlich definierten) Erlösungsweges, eines erkennenden Wissens (Gnosis) und einer inspirierten, gnostischen Wahrheit, die den Menschen wieder eins werden lässt mit allem. Das ist, ihrem eigentlichen Wesen nach, die Gnosis, das ist Spiritualität, das ist Religion.

Eine Sonderlehre des Gnostizismus ist der *Doketismus*, nach dem Christus nur scheinbar einen irdisch-menschlichen Leib angenommen haben soll (griech. *dokein* = scheinen). Diese Vorstellung geht auf den im persischen Raum tief verankerten Dualismus zurück, mit dem die radikale Andersartigkeit von Geistigem und Materiellem behauptet wurde. Weil alle Materie unrein ist, konnte Christus, der ewige Logos, nur scheinbar diese materielle Leiblichkeit annehmen, was letztlich dazu führte, dass auch die Kreuzigung Jesu nur eine vermeintliche, eine augenscheinliche war, bei welcher der wahre (zeitlose) Christus (der *Logos*, das *Geistwesen*) nicht wirklich zu sterben vermochte, sondern direkt zu Gott in den Himmel auffuhr. Die Lehre geht u.a. auf Markion (85–160 n.Chr.) zurück, der davon ausging, dass Christus seine Geburt, sein Leiden und sein Sterben nur scheinbar auf sich genommen habe; ähnlich argumentierte der Gnostiker Valentinus, wenn er meinte, dass Jesus zwar scheinbar aß und trank, aber keiner Verdauung unterlag. Die im Koran verankerte Lehre, nach der Jesus nur *scheinbar* am Kreuz starb (Sure 4,157: „... sie haben ihn weder getötet noch gekreuzigt ...“), ist somit eine typisch doketisch-gnostische Auffassung, die möglicherweise auf dem Nährboden des persischen Dualismus entstand (und vielleicht eng mit den Paulikianern verbunden ist, die am östlichen [türkisch-armenischen] Rand des byzantinischen Reiches entstanden waren und neben dem Doketismus auch ein strenges Bilderverbot kannten).

Die koranische Aussage, Jesus sei weder gekreuzigt noch getötet worden, wird zuweilen auch als Argument gegen die von Christen geglaubte Auferstehung Jesu Christi gedeutet. So etwa Helmut Abu Limor Wagner: „Ohne Kreuzigung keine Auferstehung“.³³⁵ Das ist allerdings eine Fehldeutung, denn der doketischen Über-

335 Helmut Abu Limor Wagner: „‘Abd al-Maliks Mohammed und Koran. Ein Grabstein von Assuan und Tausende von Münzen“, in: Markus Groß und Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Die Entstehung einer Weltreligion III. Die heilige Stadt Mekka – eine literarische Fiktion* (Inārah. Schriften

zeugung, Jesus sei nur scheinbar, aber nicht wirklich am Kreuz gestorben, liegt ja sehr wohl der Gedanke einer heimlichen und damit geistigen Auferstehung Christi in Gestalt des ewigen Logos (und Parakleten) zugrunde, der nicht an den irdischen Leib gebunden war und völlig unabhängig von diesem gen Himmel auffahren konnte.

3 Konsequenzen

Wie steht es aber nun mit dem Bezug des Parakleten (bzw. syr. *Munḥḥamannā*) zum *Muḥammad* der *Sīra* bzw. zum *Aḥmad* von Sure 61,6? Dazu noch einmal Toepel:

In beiden Fällen handelt es sich um Wortspiele auf der Grundlage des Griechischen beziehungsweise christlich-palästinensischen Aramäisch, die damit nicht in einem rein arabischsprachigen Umfeld entstanden sein können. In Anbetracht der Tatsache, dass die römische Provinz Arabia (ungefähr deckungsgleich mit dem heutigen Staat Jordanien) schon im 4. Jahrhundert u. Z. ein Zufluchtsort verschiedener Häretiker, darunter Judenchristen, war und darüber hinaus Manichäer, Mandäer und Elchasaiten noch bis weit in die islamische Zeit hinein präsent blieben (die Mandäer waren bis in die jüngste Gegenwart im Mündungsgebiet des Tigris ansässig), drängt sich die Vermutung auf, dass die von Ibn Ishāq bewahrten Traditionen von heterodoxen Christen stammen.³³⁶

Ein Problem ergibt sich allerdings dadurch, dass wir zwischen dem syrisch-aramäischen *Munḥḥamannā*, wie er in der *Sīra* erwähnt wird und wie er glaubhaft als Äquivalent des Parakleten angenommen werden darf, und seinem angeblichen arabischen Pendant *Muḥammad* keine eindeutige etymologische und semantische Brücke finden. Auch zwischen *Aḥmad* und dem *paraklētos* gibt es, nach allem, was wir untersucht haben, keine philologische Querverbindung. Die später eingeführte Hilfskonstruktion über *periklytos* ist zudem eine nachträgliche, unwahrscheinliche und wenig überzeugende Argumentation.

Allerdings gibt es einen *sachlichen* Brückenkopf zwischen dem Parakleten und Muhammad. Eigentlich eine Doppelbrücke: Zum einen ist *Muḥammad* – nach der Felsendom-Inschrift – ohnehin mit Jesus zu identifizieren. Und damit ist *Muḥammad* auch als der *erste Paraklet* zu identifizieren. *Muḥammad* könnte deshalb als die arabisierte Form für aram. *Meschiaḥ* (*Mešiah*) und griech. *Christos* verstanden werden. Die Belege dafür sind allerdings noch zu dünn, um diesbezüglich zu einer endgültigen Entscheidung zu kommen.

Zum andern ist Christus (und damit *Muḥammad*) – nach seiner Himmelfahrt – immer noch durch seinen Geist, also den *anderen* Parakleten, in seiner Gemeinde präsent, um ihr Beistand zu geben und sie in alle Wahrheit zu leiten. Und dieser *andere* (*zweite*) *Paraklet* würde sich kurz vor dem Weltende wiederum in einem neuen *Messias*, einem neuen *Kommenden* manifestieren, der das Gottesreich endgültig aufrichtet.

zur frühen Islamgeschichte und zum Koran Bd. 7), Schiler: Berlin/Tübingen 2014., S. (639-682) S. 645.

336 Toepel: „Tröster und Siegel“, a. a. O., S. 68.

Diese Erwartung im Hinblick auf einen noch Kommenden hat allerdings immer wieder dazu geführt, diesen „Kommenden“ mit konkreten irdischen Personen zu identifizieren. Bekannte Beispiele dafür waren in vorislamischer Zeit vor allem Elchasai und Mani (Mani verstand sich als die vierte Verkörperung des Parakleten, des „Gesandten“, – nach Buddha, Zoroaster und Jesus). Später soll sich der Paraklet, so die islamische Tradition, dann auch in *Muḥammad* inkarniert haben, dessen ursprüngliche Identität (=Jesus) ja immer mehr verblasste und verschüttet wurde. Ist es nicht so, dass die unerschöpfliche arabische Überlieferung und Erzähltradition den Parakleten in einem neuen, arabischen Propheten wiederauferstehen ließ?³³⁷

Ich halte es zudem für denkbar, dass auch die spätere schiitische Doktrin vom „Verborgenen Imam“, also die Lehre vom *Imam Mahdī*, die ja nicht zufällig auf persischem Boden entstand, auf diese gnostischen Vorstellungen zurückgehen könnte. Dieses schiitische Dogma von der „Verborgenheit“ (*Ghayba*) besagt, dass Gott den 12. Imam nicht hat sterben lassen, sondern ihn verborgen hielt und immer noch hält, bis er kurz vor dem Endgericht auf die Erde zurückkehrt. (Die Parallelen zu dem nicht-gekreuzigten, in den Himmel aufgefahrenen und am Ende der Zeit wiederkommenden Christus sind kaum zu übersehen, so dass man hier durchaus einen historischen Entstehungszusammenhang vermuten darf.) Wie der Paraklet ist auch der verborgene Imam eine geistige Präsenz: „Die Erde bleibt nicht ohne Imam“ ist das Diktum der schiitischen Theologen.³³⁸

Wir haben eingangs gefragt, warum als arabische Übersetzung für *Mešiah* bzw. *Christos* ausgerechnet der Ausdruck *Muhammad* und nicht irgendein anderer gewählt wurde. Natürlich hätte sich auch *Masih* als arabisches Äquivalent für *Mešiah/Christos* angeboten, zumal es auch im Arabischen/Islamischen den Begriff *masaha* gab, womit u.a. das Einölen, Einreiben, Einmassieren während der Gebetswaschung (*wudu*) denotiert wird, vermutlich wurde aber das aramäische *Mešiah* in seiner ursprünglichen Bedeutung und Funktion (als der zum König des Gottesreiches Gesalbte) verkannt und als Syriazismus verworfen, so dass man ein anderes, geeigneteres, rein arabisches Wort wählte, nämlich *muḥammad(un)*. Weil wir nicht wissen, wer diesen Terminus auswählte, können wir auch nicht sagen, warum derjenige dies tat; aber wir können eine Mutmaßung anbieten:

Der Titel *Muḥammad* zeigte sich in mehr als einer Hinsicht geeignet. Zum einen transportierte er die Bedeutung des „Auserwählten“ (durch die semitische Wurzel *h.m.d.* für „auserwählen“), eine Bedeutung, die ja auch dem hebräisch-aramäischen *Mešiah* und dem griechischen *Christos* sinngemäß zugrunde liegt. Zum andern transportiert *Muḥammad* (bzw. das mit *Muḥammad* verknüpfte *Aḥmed*) die Bedeutung des *Paraklētos*, der zunächst

337 In neuerer Zeit wurde die „Prophezeiung“ vom Parakleten auf den Gründer der 1898 ins Leben gerufenen muslimischen Ahmadiyya-Bewegung, Mirza Ghulam Ahmad (Mirzā / Mīrzā Gulām Aḥmad, 1835–1908), angewandt, dessen Name – Zufall oder nicht? – identisch mit dem in Sure 61,6 erwähnten Aḥmad ist. Er sah sich als die (nach Muhammad) zweite Inkarnation des Parakleten an, als die zweite Gegenwart Christi, den wiedergekommenen Messias, sowie als den von Muslimen erwarteten Mahdi an.

338 Moojan Momen: *An Introduction to Shi‘i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi‘ism*, Yale Univers. Press: New Haven/London 1985, S. 161–171.

mit dem irdischen Jesus, dann aber auch mit dem „verborgenen Christus“, also der geistigen Präsenz Gottes, identifiziert wird und dessen geistiges Kommen von Jesus für die Zeit nach seiner Himmelfahrt vorausgesagt wurde. Sodann kann man *Muḥammad* mit dem aramäischen *Munḥamannā* sowie mit dem parsischen *Manvahmed* bzw. *Manūhmēd* verknüpfen, auch wenn wir hier wohl nur eine sachliche und keine philologische Brücke vorliegen haben. Das parsische *Manvahmed/Manūhmēd* wurde vom Manichäismus ebenso mit dem Parakleten verbunden wie das aramäische *Munḥamannā* (oder *Mnaḥḥmana*), letzteres sogar ausdrücklich von der islamischen Tradition (siehe den *Sīra*-Text). Da man *Munḥamannā* aber sowohl von dem messianischen Titel „Tröster“ ableiten kann (über *menaḥem*) wie auch von Beleber (*life-giver*) (über *nuhomo* = „Auferstehung“), haben wir also zwei weitere christologische Bezüge, die den Begriff *Muḥammad* mit Jesus verbinden und ihn damit zu einem höchst zweckdienlichen Titel für den *Gekommenen*, den (geistig-verborgenen) *Gegenwärtigen* und den noch *Kommenden* gemacht haben könnten.

g Haben Koran und Islam judenchristliche Wurzeln?

Yehuda Nevo und Judith Koren vermuteten, dass zumindest Teile des Korans von jüdisch-christlicher Theologie und Christologie beeinflusst seien. Manches im Koran sei genuin „arabisch“, anderes Material sei den monotheistischen Religionen entlehnt worden: Judentum, Christentum „and especially Judeo-Christianity“.³³⁹ Die koranische Christologie beispielsweise „can be derived from Judeo-Christian doctrines“.³⁴⁰ Auch andere jüdisch-christliche Themen finden wir im Koran, „specifically an emphasis on Abraham as the first monotheist“.³⁴¹ Nevo/Koren sind überzeugt: „Just as the Qur’ānic material implies the existence (not necessarily in Arabic) of the Pentateuch and the Gospels, so too it implies the existence of a considerable body of Judeo-Christian writings.“³⁴²

Ein Problem besteht für Nevo/Koren jedoch darin, dass wir aus dem 6. und 7. Jh. kaum Hinweise auf die Existenz arabischer Texte mit jüdisch-christlichem Inhalt haben. „Judeo-Christian material did indeed exist, but in Aramaic (Syriac), in which language it had arisen over a long period ...“³⁴³ Die ersten Hinweise auf jüdisch-christliche Themen in arabischer Sprache gebe es erst in den Inschriften des Felsendoms. Die Frage ist darum: Woher stammen diese judenchristlichen Themen und Texte im Koran?

339 Yehuda D. Nevo und Judith Koren: *Crossroads to Islam. The origins of the Arab Religion and the Arab State*, Prometheus: Amherst NY 2003, S. 337.

340 Ebd., S. 338.

341 Ebd.

342 Ebd.

343 Ebd.

The Judeo-Christian texts whose theology entered the Qur'ān had almost certainly been composed over a long period, and probably in all the areas where Judeo-Christianity had once existed: Palestine, Syria, and Iraq. But in the 6th and 7th centuries C.E. these texts could have been preserved only among remnants of those former Judeo-Christian communities: the Judeo-Christian refugees who had fled to Iraq, and very probably the Nestorian Christians, who seem themselves to have lent an ear to Judeo-Christian arguments ... Similarly, the leading and most active Jewish community of the time was in Iraq. One cannot specify, from the Christian elements in the Qur'ān, in which geographical area the material in it was composed. But the presence of the Jewish and Judeo-Christian elements in the Qur'ān indicates, in our opinion, that these parts, at least, of the material from which the Qur'ān was formed were written in Arabic, on the basis of existing Syriac texts, in the general area of Iraq.³⁴⁴

Ob diese Vermutung von Nevo/Koren richtig ist, muss sich noch erweisen. Der Zweck dieses Unterkapitels soll es sein, diese Aussagen Nevo/Korens zu überprüfen und zu fragen, welches diese jüdisch-christlichen Themen gewesen sein könnten bzw. ob es aus dem 6. oder 7. Jh. tatsächlich Hinweise auf jüdisch-christliche Gruppen und Texte gibt.

Ein Problem bei der Beantwortung solcher Fragen ist die Definition von „jüdisch-christlich“. Hinter diesem Etikett verbirgt sich die Vermutung, dass hier zwei Identitäten – „jüdisch“ und „christlich“ – vereint seien. Doch muss man etwa mit „jüdisch“ immer die ethnische Herkunft verbinden? Oder ist damit letztlich nur eine theologische Ausrichtung gemeint? Oskar Skarsaune sieht hier jedenfalls ein Problem und glaubt, dass es sich bei diesem Etikett mehr um ein virtuelles und weniger reales Phänomen handelt: „The relevant point in our context is that by defining Jewish Christians as human beings trying to combine two identities, Jewish and Christian, we take for granted that something existed that in fact did not exist, namely these two identities.“³⁴⁵

1 Hintergrund

Davon, dass das Judenchristentum einen wichtigen Einfluss auf den Koran und den Islam ausgeübt haben, waren nicht nur Nevo/Koren überzeugt. Shlomo Pines war dieser Meinung und rechnet zu Vertretern dieser Auffassung³⁴⁶ auch Shelomo Dov Goitein (1900–1985), Tor Andrae (1885–1947) und Hans-Joachim Schoeps (1909–1980), auf den wir weiter unten noch ausführlicher zu sprechen kommen.

Der Koran selbst legt Zeugnis vom Judenchristentum ab. In Sure 61,14 heißt es: „Oh, die ihr glaubt: seid Allāhs Helfer (*anṣara*) – wie Jesus, Sohn der Maria, zu seinen Jüngern sagte: ‚Wer sind meine Helfer für Allāh?‘ Die Jünger sprachen: ‚Wir sind Allāhs Helfer.‘“

344 Ebd., S. 340 f.

345 Oskar Skarsaune: „The History of Jewish Believers in the Early Centuries—Perspectives and Framework“, in: Oskar Skarsaune und Reidar Hvalvik (Eds.): *Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries*, Hendrickson Publishers: Peabody MA 2007, S. (745-782) 747.

346 Shlomo Pines: „Notes on Islam and on Arabic Christianity and Judaeo-Christianity“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* [JSAI] 4 (1984), S. (135-152) 144.

So glaubte ein Teil der Kinder Israels, während ein anderer Teil ungläubig blieb. Da stärkten wir diejenigen, die glaubten, gegen die Feinde [die nicht glaubten], dass sie die Oberhand behielten.“ Der Text zeigt, dass es unter den Juden solche gab, die Jesus [als Messias, als Gesandten Gottes?] annahmen, während andere Juden dies ablehnten. Ein weiterer Korantext, Sure 43,65-67, scheint ebenfalls diesen Gedanken der Spaltung unter dem Volk Israel aufzugreifen.

Shlomo Pines war überzeugt: „A correspondence can be discovered between the main traits of the Christology of the Qur’ān and doctrines held by the Judaeo-Christians, or *some* of them. As far as we know, *all* of them deny, as does the Qur’ān, the divine nature of Jesus; they regard him as a human being.“³⁴⁷ Pines weist auch darauf hin,³⁴⁸ dass der erste Teil der *Šahāda*, wie er häufig im Koran vorkommt (*lā ilāh illā huwa*: „Es gibt keinen Gott außer Ihm“ bzw. seltener *lā ilāh illā Allāh*: Es gibt keinen Gott außer Allah“) einer Formulierung gleichkommt, die wir genauso in den Homilien der *Pseudoklementinen* finden: *heis estin ho theos kai plēn autou ouk estin theos* („Gott ist einer, und ist kein anderer Gott außer Ihm“).³⁴⁹

Pines hat zudem den Verdacht, dass die koranischen Begriffe *mu’min* und *kāfir* auf jüdisch-christliches Gedankengut zurückzuführen seien. Neben der koranischen Christologie sei es auch die positive Haltung Jesu zum Gesetz, die jüdisch-christliche Wurzeln habe sowie die enge Anbindung an Abraham als dem ersten Monotheisten.³⁵⁰ Pines schlussfolgert deshalb, „that Judaeo-Christian terminology and beliefs appear to have had a very considerable impact on the Qur’ān“, und er fügt hinzu: „I may add that the Jewish lore (including its midrashic component) contained in the Qur’ān may well have been transmitted to its author by Jewish Christians rather than by ‘Talmudic’ Jews. The former could have been as versed as the latter in this type of learning.“³⁵¹

Oscar Scarsaune (*1946) hat – zusammen mit Reidar Hvalvik – 2007 den Band *Jewish Believers in Jesus* herausgegeben³⁵² und sich darin selbst mit den Ebioniten befasst, weil diese Gruppe aufgrund der Zeugnisse der Kirchenväter mit dem Jüdenchristentum geradezu gleichgestellt wurden. Neben den Ebioniten werden zwar noch einige andere Gruppen als jüdenchristlich eingestuft, doch kaum eine Gruppe ist so sehr mit dem Jüdenchristentum in Verbindung gebracht worden wie die Ebioniten. Zur Nomenklatur meint Scarsaune:

The name no doubt is based on the biblical Hebrew term *ebionim* (probably via Aramaic *ebionaye*). This was not a sect-name and was not a derogatory designation by outsiders. In the Hebrew Bible, *ebion* and *ebionim* are very frequently occurring terms, and they generally refer to those in Israel who are looked down upon by the rich and powerful, and who expect

347 Ebd., S. 139.

348 Ebd., S. 141 f.

349 Bernhard Rehm (Hg.): *Die Pseudoklementinen I : Homilien*, Akademie-Verlag: Berlin 1969, S. 222.

350 Pines: „Notes on Islam“, a. a. O., S. 144.

351 Ebd., S. 145.

352 Oskar Skarsaune and Reidar Hvalvik (Eds.): *Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries*, Hendrickson Publishers: Peabody MA 2007.

to be delivered by the God of Israel in the present time or in the eschaton. The *ebionim* are those within the people of Israel who are the primary addressees of God's salvation, now and in the future. In other words, *ebionim* is a positive term, and it is easy indeed to imagine that subgroups within the Jewish people who felt oppressed by the powerful elite—say the rabbis—would gladly identify themselves as the *ebionim* spoken of in the Prophets and the Psalms. They would also use this name to identify themselves as those whom Jesus had blessed and to whom he had promised God's recompense in Luke 6:20: "Blessed are you poor." In the Epistle of James this positive identification with the biblical *ebionim* is continued.³⁵³

Als Quellen für die ebionitischen Judenchristen gibt Scarsaune die folgenden³⁵⁴ an: (1) Erwähnungen in den Ketzerbeschreibungen sowohl bei den frühen Kirchenvätern (Irenäus, Tertullian, Pseudo-Tertullian, Hippolytus, Origines) als auch bei den späteren Kirchenvätern (Eusebius, Epiphanius und Hieronymus). (2) als judenchristlich/ebionitisch gelten gemeinhin die *Pseudoklementinen*, auch wenn Scarsaune dies inzwischen infrage stellt. (3) Epiphanius gab an, Zugang zu einem jüdisch-christlichen *Evangelium* gehabt zu haben, welches die Ebioniten benutzt haben sollen, und er zitiert sogar daraus. Für Scarsaune ist aber nicht gesichert, ob die Ebioniten, von denen Epiphanius hier spricht, wirklich identisch seien mit den zuvor bei Irenäus erwähnten Ebioniten. Unsicherheit bestehe auch darüber, was mit diesem jüdisch-christlichen Evangelium gemeint sei.³⁵⁵ (4) Hieronymus behauptet, der Bibelübersetzer *Symmachus* sei ein Ebioniter gewesen, und andere Kirchenväter sprechen von einer Sekte jüdischer Gläubigen namens *Symmachianer*. Hans-Joachim Schoeps habe die Symmachus-Übersetzung darum als Ausdruck ebionitischer Theologie angesehen; diese Ineinssetzung sei aber von der späteren Forschung infrage gestellt worden.

Es geht mir hier weniger darum zu untersuchen, inwieweit die Ebioniten mit den Judenchristen gleichzusetzen sind (oder umgekehrt), als vielmehr darum zu zeigen, in wieweit ebionitisches bzw. judenchristliches Gedankengut Parallelen aufweist zur koranischen Theologie und Christologie. Geht man vom Zeugnis der Kirchenväter aus, so lassen sich – nach Scarsaune – jedenfalls folgende Sachverhalte feststellen:

Nach Irenäus vertraten die Ebioniten folgende Positionen:

- Sie benutzten nur das Evangelium Matthäus.
- Sie lehnten Paulus als jemand ab, der das jüdische Gesetz abrogierete.
- Sie praktizierten die Beschneidung.
- Sie beachteten das jüdische Gesetz.
- Sie beteten in Richtung Jerusalem.

353 Oskar Skarsaune: „The Ebionites“, in: Oskar Skarsaune and Reidar Hvalvik (Eds.): *Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries*, Hendrickson Publishers: Peabody MA 2007, S. (419-462) 421.

354 Ebd., S. 423 f.

355 Für eine ausführliche Diskussion dazu und zu den möglichen Quellen für dieses jüdisch-christliche Evangelium, vgl.: Craig A. Evans: „The Jewish Christian Gospel Tradition“, in: Oskar Skarsaune and Reidar Hvalvik (Eds.): *Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries*, Hendrickson Publishers: Peabody MA 2007, S. 241-277.

- Sie deuteten Jes 7,14 nicht als „Jungfrau“, sondern als „junge Frau“.

Nach *Origines* vertraten die Ebioniten folgende Positionen:

- Sie (jedenfalls einige von ihnen) lehnten die Jungfrauengeburt ab und sahen Jesus als Sohn von Maria und Josef.
- Sie praktizierten die Beschneidung.
- Sie beachteten das jüdische Gesetz.
- Sie nahmen die jüdischen Speisegesetze ernst.
- Sie feierten Passah/Ostern gemäß dem jüdischen Kalender.

Nach *Eusebius* vertraten die Ebioniten folgende Positionen:

- Sie sahen in Christus einen Menschen, der wegen seiner Tugendhaftigkeit verehrt wurde; als Gott, Wort oder Weisheit lehnten sie ihn jedoch ab.
- Sie (einige von ihnen) hielten ihn für den Sohn Marias und Josefs.
- Sie lehnten alle Briefe des Paulus ab, weil sie ihn als abgefallen vom Gesetz ansahen.
- Sie verwendeten das „Evangelium der Hebräer“.
- Sie hielten den Sabbat, aber auch den Tag des Herrn als Erinnerung an die Auferstehung.

Nach *Epiphanius* (der sich allerdings sehr auf ältere Kirchenväter berief) vertraten die Ebioniten folgende Positionen:

- Ihre Bewegung soll von Ebion gegründet worden sein (was wohl irrig ist).
- „ebion“ bedeutet „arm“.
- Jesus stammt aus dem Samen Josefs.
- Ihre Christologie ist nicht nur von einem adoptionistischen Sohn-Verständnis geprägt, sondern auch von einer doketistischen Sicht (nach Art Elhais), und sie hielten Jesus für einen „Propheten“.
- Sie beachteten das Gesetz, einschließlich Sabbathaltung, Beschneidung u.a.
- Sie verließen Jerusalem um 70 n. Chr. und wanderten nach Transjordanien aus.
- Sie benutzten nur das Matthäus-Evangelium, nannten es aber das „Evangelium der Hebräer“.
- Sie enthielten sich des Fleischgenusses (was, nach Scarsaune vermutlich eine Missdeutung darstellt).
- Sie praktizierten Reinheit, Taufe, Passah und die Eucharistie.

Skarsaune fasst zusammen:

The two most characteristic doctrines of the group (called Ebionites by Irenaeus and his followers) seem to belong closely together: (1) Jesus was of David's seed through his father Joseph, and hence eligible to be the Messiah. He was in fact made the Messiah because of his flawless observance of the Law. (2) Believers are to imitate Jesus in every respect. Hence they should observe the entire Law as he did, thereby being saved. Other characteristics comprise a sharp repudiation of Paul and praying in the direction of Jerusalem. Since the Ebionites required circumcision of Gentiles who joined them, they may have conducted mission among

Gentiles, and their sect may have comprised quite a few circumcised Gentile believers. After the third century we have no certain firsthand information on them.³⁵⁶

Die Ebioniten stellten freilich nicht die einzige jüdisch-christliche Gruppierung dar. Nach Epiphanius etwa gehörten folgende Gruppen zu den jüdischen Jesus-Gläubigen: Ebioniten, Nazoräer, Elchasaiten, Cerinthianer und Sampseaner.³⁵⁷ Davon ausgehend, hätten – so Scarsaune – moderne Historiker nur in diesen Gruppierungen nach jüdisch-christlichem Gedankengut gesucht. „The result was often that relevant material found outside the heresiological descriptions of the sects was attributed to one of them.”³⁵⁸ Scarsaune hält das für gewagt, weil die Einteilung bei Epiphanius wahrscheinlich nur ein künstliches Konstrukt gewesen sei. Scarsaune glaubt, dass es die Cerinthianer nie gab und dass Sampseaner identisch mit den Elchasaiten gewesen seien. „This leaves us with the Ebionites and Nazoraeans as the only Jewish believers among Epiphanius’s sects.”³⁵⁹ In dem von ihm herausgegebenen Buch spielen darum die Ebioniten und die Nazoräer eine wichtige Rolle. Das Problem mit den Nazoräern³⁶⁰ sei dabei, dass dies zugleich der allgemeine Name für die Christen in aramäisch-sprachlichen Gebieten sei. „Epiphanius knew there were Jewish believers in Syria who practiced a Jewish lifestyle, but apart from that he had little reliable information about them. In Jerome, the same believers come out as quite orthodox in their theology, in that the only heresy they are guilty of is practicing a Jewish lifestyle.”³⁶¹

Weil es unter den Kirchvätern offenbar einige Missverständnisse hinsichtlich der jüdisch-christlichen Sekten gegeben habe, empfiehlt Scarsaune „that historians of Jewish believers in Jesus should leave behind the category system of the heresiologists, and approach the ancient sources independent of it“.³⁶²

Wo dürfen wir nach jüdischen Christusgläubigen suchen? Scarsaune identifiziert im Wesentlichen zwei geographische Bereiche: das „Land Israel“ und die „Diaspora“.

Zum „Land Israel“, rechnet er Jerusalem, Judäa, die Küstenregion, dazu Galiläa und auch Transjordanien.³⁶³ Allerdings lässt sich aufgrund archäologischer Erkenntnisse sagen, „that Jewish settlement in Jerusalem came to an almost complete end already with the

356 Skarsaune: „Die Ebioniten“, a. a. O., S. 462.

357 Oskar Skarsaune: „The History of Jewish Believers in the Early Centuries—Perspectives and Framework“, in: Oskar Skarsaune and Reidar Hvalvik (Eds.): *Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries*, a.a.O., S. (745-782) 754.

358 Ebd.

359 Ebd.

360 Für eine Behandlung der Nazoräer vgl. auch: Ray A. Pritz: *The Nazarene Jewish Christianity. From the End of the New Testament Period until its Disappearance in the Fourth Century*, Magnes Press/E.J. Brill: Jerusalem/Leiden 1988.

361 Skarsaune: „The History of Jewish Believers ...“, a.a.O., S. 755.

362 Ebd.

363 Ebd., S. 756.

first Jewish war”³⁶⁴ Sollte Eusebius recht haben, so dürften die Judenchristen Jerusalem bereits kurz vor 70 n. Chr. in Richtung Pella in Peräa verlassen haben.³⁶⁵ Auch in Galiläa siedelten Judenchristen an. „In the Jewish Galilee of the second and third centuries we find the Jewish believers living closely together with their non-believing Jewish neighbors.”³⁶⁶ Viele Berührungspunkte zwischen judenchristlichen und heidenchristlichen Gläubigen dürfte es im Heiligen Land nicht gegeben haben, da die jüdischen Gläubigen vorzugsweise unter den Juden lebten und heidenchristliche Gläubige unter den „Heiden“. Das dürfte sich aber nach Konstantin geändert haben, als mehr und mehr heidenchristliche Gläubige auch ins Heilige Land strömten. „The watershed figure is Constantine. This is an event of such paramount importance ... And it had consequences for the Jewish believers in the land. With the great influx of Gentile Christians, who were unfamiliar with the type of life practiced by the native Jewish believers of the land, the situation of the latter could often become more difficult.”³⁶⁷

Die judenchristliche „Diaspora“ unterteilt Scarsaune in eine römische und eine persische. Zur römischen zählt er Ägypten, Kyrenaika (Libyen), Antiochien, das römische Syrien, Zypern und Kleinasien (dort vor allem Phrygien). „It was Asia Minor and Roman Syria that were the Jewish heartlands of the second through the fourth centuries.”³⁶⁸ Laut Scarsaune bestanden die jüdischen Gemeinden aus einem inneren Kreis (den eigentlichen Juden) und einem äußeren Kreis von Sympathisanten (die „Gottesfürchtigen“ genannt), aus denen sich sehr viel leichter Christusgläubige rekrutieren ließen als aus dem inneren Kreis, mit der Folge, dass „the Jewish identity of the Jewish believers themselves could come in jeopardy – especially if the mission among the Gentiles were to be such a success that the Jewish believers became the minority“.³⁶⁹ Es ist also damit zu rechnen, dass „Jewish and Gentile believers were living closely together, striving at unity in the communal practices. This was the situation that prevailed from the very beginning of these communities, and it makes the construction of clearly separated units like ‘Jewish Christianity’ and ‘Gentile Christianity’ very problematic”.³⁷⁰

Zur persischen Diaspora der jüdischen Christen rechnet Scarsaune vor allem die Gebiete Edessa und das südöstliche Mesopotamien.³⁷¹ Allerdings sind die Belege für jüdisch-christliche Gemeinden in der persischen Diaspora mehr als spärlich. Diese Spärlichkeit als Abwesenheit jüdisch-christlicher Gemeinden zu deuten, dürfte allerdings ein

364 Ebd.

365 Eusebius: *Kirchengeschichte*, zum ersten Mal vollständig übersetzt mit Anmerkungen und dem Leben des Verfassers von August Cloß, Verlag der Fr. Brodhag'schen Buchhandlung: Stuttgart 1839 (Drittes Buch, 5. Hauptstück), S. 68.

366 Scarsaune: „The History of Jewish Believers“, a. a. O., S. 757.

367 Ebd., S. 759 f.

368 Ebd., S. 762.

369 Ebd., S. 766.

370 Ebd., S. 767.

371 Ebd., S. 762 f.

Fehler sein. „I find it very difficult to go much beyond the general assumption that here Jewish believers should be relatively more numerous than in the West.“³⁷²

Ich selbst vermute, dass sich jüdisch-christliches Gedankengut in der persischen Diaspora aufgrund des dort weit verbreiteten Nestorianismus noch länger gehalten haben dürfte als in der römischen Diaspora. Während das Judenchristentum in der römischen Diaspora – wegen des kaiserlichen Zwanges zur Einheitsreligion – einem größeren Druck zur Assimilation ausgesetzt war, dürfte das Judenchristentum in der persischen Diaspora, wo es ja keine „Staatsreligion“ war, eher ein Eigenleben geführt haben bzw. innerhalb des – oder neben dem – Nestorianismus kaum als Häresie aufgefallen sein. Das mag zugegebenermaßen eine Konjektur sein, da es dafür nur wenige Belege zu geben scheint (auf einige Hinweise komme ich zurück). Bevor ich mich näher mit den judenchristlichen Quellen und ihrem Gedankengut befasse, um dieses mit koranischer Theologie zu vergleichen, möchte ich zunächst noch einen wichtigen kulturhistorischen Aspekt ansprechen, der in diesem Zusammenhang Bedeutung gewinnt.

Das Christentum entstand an der Schnittstelle zwischen Orient und Okzident. Es war eine neue Religion, die im Grenzgebiet zwischen zwei unterschiedlichen Kulturen, Weltverständnissen und theologischen Paradigmen entsprang. Ein antiker Autor, der sich selbst als Grenzgänger zwischen diesen beiden zivilisatorischen Kulturräumen verstand und den großen Graben zwischen diesen beiden Deutungsmodellen zu überbrücken suchte, hat die große Kluft zwischen Griechen und Orientalen einmal auf folgende (wohl etwas zu optimistische Weise) zum Ausdruck gebracht:

Ihr [Griechen] nun, die ihr bislang *weit* entfernt (μακρὰν) [von uns Juden] wart, seid uns nunmehr *nahe* gekommen (ἐγγύς = „eng“) durch den Messias Jesu (bzw. sein Blut), denn er ist zum Frieden zwischen uns geworden, indem er beide [Seiten] vereinigte und die Mauer der Trennung und Feindschaft zwischen uns eingerissen hat, indem er ... in sich selbst aus den Zweien einen neuen Menschen gemacht hat, [zwischen ihnen] Frieden herstellte und beide miteinander versöhnte und die Feindschaft [zwischen ihnen] abtötete.

Diese Worte des Apostels Paulus (Eph 2,13-16), der ein strenggläubiger Jude (Pharisäer) und zugleich römischer Staatsbürger griechischer Prägung war, der fließend Hebräisch-Aramäisch (vgl. Apg 21,40; 22,2; 26,14)³⁷³ und auch Griechisch sprach, bringen nicht nur die große Kluft zwischen dem griechischen und dem hebräischen Denken zum Ausdruck, sondern auch die Hoffnung des Paulus, diesen großen Graben dank der Evangeliumsbotenschaft vom Messias Jesus überwinden zu können. Der englische Priester-Mönch Gregory Dix (1901–1952) hat von der „deep division in the ancient world“ gesprochen³⁷⁴ und diese

372 Ebd., S. 772.

373 Es herrscht keine Einheit darüber, ob mit dem in diesen Texten erwähnten „Hebräisch“ wirklich Hebräisch gemeint ist oder der zu jener Zeit weit verbreitete aramäische Dialekt. Die New International Version übersetzt hier sogar explizit „aramäisch“.

374 Dom Gregory Dix: *Jew and Greek. A Study in the Primitive Church*, Dacre Press: London 1953, S. 2.

beiden konkurrierenden Kulturen („which were grappled together“) mit den Etiketten *hellenistisch* und *syrisch* belegt.³⁷⁵ Wir werden das Verhältnis zwischen dem Christentum, dem Judentum, dem Judenchristentum und dem Islam nicht wirklich verstehen können, ohne uns des enormen Abstandes zwischen diesen beiden großen kulturellen Zivilisationen bewusst zu sein. Die Kluft bestand lange Zeit vor der Zeitenwende und sie sollte noch lange Zeit nach ihr bestehen bleiben. Dabei gibt es freilich Überlappungen an den Schnittstellen zwischen Ost und West. (Das römische Syrien und der Norden Mesopotamiens waren beispielsweise stark hellenistisch geprägt.)

For almost a thousand years already the Hellenic and Syriac cultures had been clashing together, struggling with and interpenetrating one another in many different ways, in a duel apparently unique in all the history of the contacts of different human civilisations. And for more than a thousand years after Christ that stupendous duel continued ... That two thousand years and more of stupendous struggle never came to a conclusion.³⁷⁶

Ein solcher *clash of civilizations*³⁷⁷ lässt sich nicht allein durch verschiedene Ethnien oder unterschiedliche nationale und sprachliche Identitäten erklären, sondern nur durch die Welt unterschiedlicher Ideen. Folgt man Gregory Dix, geht dieser Kampf der Kulturen einerseits auf das orientalistisch-syrische Verständnis eines persönlichen, „lebendigen Gottes“ zurück, andererseits auf das hellenistische Denken einer kosmischen Form und Ordnung, in der es gleichwohl auch „Götter“ geben kann, die entweder unpersönlich oder vermenschlicht verstanden wurden. Im syrisch-orientalischen Weltverständnis gab es eine große, schier unüberbrückbare Kluft zwischen dem Menschen und seinem Gott. Im Kosmos des Hellenismus indes gab es die Menschwerdung der Götter und auch die Gottwerdung von Menschen. Als Beispiel für die ungleiche Denkweise weist Dix auf ein wichtiges philologisch-theologisches Problem hin, das noch heute die Religionen spaltet:

When the Old Testament spoke of Israel the Covenant-People, or even of representative individual Israelites, as God's 'Son', there was expressed a relationship which had no direct connection with physical or even metaphysical origin ... But to the Greek, familiar with the myths of Zeus, 'Son of God', was obviously liable to a physical meaning of a gross kind ... we must not forget that in the Christological term 'Son of God', not only the word 'Son' but also the word 'God' was liable to shift its meaning considerably in its translation from Aramaic or Hebrew into Greek – from the realm of 'the Living God' revealed in the Old Testament,

375 Ebd., S. 3.

376 Ebd., S. 5.

377 „Clash of Civilizations“ ist der Titel des Buches von Samuel P. Huntington (1927–2009), in dem es heißt: „Jede Kultur sieht sich selbst als Mittelpunkt der Welt und schreibt ihre Geschichte als zentrales Drama der Menschheitsgeschichte.“ (S. 74) Nach Huntington begegnen uns „die potentiell gefährlichsten Feindschaften ... an den Bruchlinien zwischen den großen Kulturen der Welt.“ (S. 18) „Konflikte zwischen Gemeinschaften und Bruchlinienkriege sind der Stoff, aus dem Geschichte gemacht wird.“ (S. 415). Samuel P. Huntington: *Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, Europaverlag: München/Wien 1996.

personal, holy, unique and spiritual, to the realm of the gods many and lords many of mythology, whose substance was only poetry and whose morals were at the best human ...³⁷⁸

Aus meiner eigenen Sicht muss noch ein weiterer, elementarer Unterschied zwischen der jüdisch-orientalischen und der hellenistischen Denkweise hervorgehoben werden: Das jüdisch-aramäische Denken ging sehr viel mehr von der religiösen Praxis aus als von dem, was wir heute „Glaubenslehren“ oder „Dogmen“ nennen würden. Nicht theoretisch-philosophische Gedankenkonstrukte waren für den Orientalen entscheidend, sondern die religiöse Lebens- und Glaubenspraxis. Das Judentum beispielsweise konnte die unterschiedlichsten religiösen Theorien und Vorstellungen tolerieren, nicht aber grundverschiedene zeremonielle Praktiken. Der Judaismus „was bound more by its practice than by its belief system“, schreibt Ed Stetzer in Anlehnung an George Bradford Caird (1917–1984) und William Hugh Clifford Frend (1916–2005).³⁷⁹ Das Judentum konnte etwa solch unterschiedliche Gruppierungen wie Pharisäer und Essener, die an eine Auferstehung glaubten, und die Sadduzäer, die diese ablehnten, aushalten, war aber insgesamt sehr konsequent und unnachgiebig, was Speisegebote, Beschneidung oder die Sabbathhaltung betraf (was freilich mit der Bedeutung des mosaischen Gesetzes, der Tora, zu tun hatte). Das europäische Christentum indes betrachtete solche praktischen Erwägungen als relativ unbedeutend, während es großen Wert auf Orthodoxie, auf die „reine Lehre“, legte. Wer sich nicht der reinen Lehre anschloss, wurde verketzert, energisch bekämpft und möglichst (mund)tot gemacht. Für den Orientalen waren es nicht so sehr die Lehren, sondern vor allem die Praktiken, welche trennend wirkten. Freilich gab es gerade an den Bruchstellen zwischen europäisch-hellenistischer Denkweise und syrisch-orientalischer Anschauung Konflikte sowohl hinsichtlich ritueller Praxis als auch dogmatischer Orthodoxie. Jedenfalls erleben wir diesen fundamentalen kulturellen Unterschied noch heute, denn für westliche Christen spielen rituelle Praktiken weniger eine Rolle; für Juden, Muslime und östlich-orthodoxe Christen hingegen sehr wohl. (Jean Daniélou hat der Kluft zwischen der orientalischen und der hellenistischen Welt übrigens noch eine weitere „Welt“ hinzugefügt, nämlich die römische Gedankenwelt. Er spricht von der jüdischen, der hellenistischen und der lateinischen Welt.³⁸⁰)

Aufgrund von Berichten u.a. des Eusebios und des Epiphanius geht man heute davon aus, dass die meisten Gläubigen der Urgemeinde bereits 66 oder 67 n. Chr. von Jerusalem ins Ostjordanland abwanderten, weil zu dieser Zeit die innerjüdischen Aufstände begannen, die ein Eingreifen der Römer fast zwangsläufig machen mussten. Aber nicht nur aus Jerusalem, sondern auch aus anderen Städten und Flecken des Landes Judäa sollen sie über den Jordan geflohen sein, um den bürgerkriegsähnlichen Zuständen und einer drohenden

378 Dix, *Jew and Greek*, a. a. O., S. 77.

379 Ed Stetzer: „The Missionary Strategy of the Early Church (70–135CE)“, siehe unter: www.newchurches.com (Stand: Sept. 2012); siehe auch: George Bradford Caird: *The Apostolic Age*, Gerald Duckworth & Co. Ltd.: London 1955, S. 23; und: William H.C. Frend: *The Early Church*, P.B. Lippincott: Philadelphia 1984, S. 123.

380 Jean Daniélou: *The Theology of Jewish Christianity*, Darton, Longman & Todd: London 1964, S. 1.

Vernichtung durch die Römer zu entgehen. Juden und Judenchristen, die bis 70 n. Chr. noch nicht aus Jerusalem und Judäa geflohen waren, dürften jedenfalls um 70 n. Chr. oder kurz danach geflohen sein, als im Zuge der Unruhen die Judenfeindlichkeit der Römer, Griechen und Syrer immer mehr zunahm. Nach Eusebios soll Palästina damals völlig von jüdischen Christen entleert worden sein, „wodurch die Haupt- und Königsstadt der Juden und das gesamte Judäa gleichsam von heiligen Männern verlassen war“.³⁸¹ Diese Aussage wird auch von archäologischen Befunden bestätigt.³⁸²

Die aus Jerusalem und Judäa fliehenden Judenchristen mussten eine neue Heimat finden und eine neue Existenz aufbauen. Das konnten sie nur, indem sie gen Osten flohen. Wie sah die Zukunft der Judenchristen im Osten aus? Schreibt Hans Joachim Schoeps:

Faktisch hat die Übersiedlung ins Ostjordanland die Urgemeinde aus dem lebendigen Zusammenhang mit den Missionsgemeinden der heidnischen Diaspora herausgestellt. Indem sie selbst ins Exil ging, konnte sie wenig beeinflusst von fremden Kulturen ihr eigentümliches Wesen konservieren, getrennt gleichermaßen vom Judentum, aus dem sie hervorgegangen, wie von den Tochtergemeinden, die kräftigeren Entwicklungsmöglichkeiten und den Keim der Zukunft in sich trugen. Einen direkten Einfluss auf die übrige Christenheit nach dem Jahre 70 können wir nicht mehr konstatieren. Die Entwicklungen gehen völlig auseinander.³⁸³

Die Zerstörung Jerusalems wurde zur „Schicksalswende“³⁸⁴ nicht nur für das Judentum, sondern auch für das Judenchristentum. Kam ihm einst eine Führungsrolle für die gesamte Christenheit zu, so versank es fortan in der Bedeutungslosigkeit. Schlimmer noch: „So ist wenig später schon diese Urzelle der Christenheit, die Nachkommenschaft der ersten Jünger Jesu, der sich ausformenden Großkirche ... als *Häresie* erschienen.“³⁸⁵ Dass die Judenchristen sich in Pella/Peräa niederließen (während jüdische Vertriebene eher nach Jabne und Lydda geflohen seien³⁸⁶), mag an der Nähe zu Galiläa, „der Heimatlandschaft der Familie Jesu“³⁸⁷, gelegen haben, aber auch an der besonderen Geographie, war Pella doch „der typische Fall eines Schlupfwinkels, versteckt liegend in einem Seitental am Rande des transjordanischen Hochplateaus“.³⁸⁸ Von Pella aus dürften sich die Judenchristen „über die ganzen Landschaften östlich des oberen Jordans“ ausgebreitet haben.³⁸⁹ Und dass die

381 Eusebios: *Kirchengeschichte*, a. a. O., S. 68.

382 Oskar Skarsaune: „The History of Jewish Believers in the Early Centuries – Perspectives and Framework“, in: Oskar Skarsaune and Reidar Hvalvik (Eds.): *Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries*, Hendrickson Publishers: Peabody MA 2007, S. (745-782) 756.

383 Hans Joachim Schoeps: *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1949, S. 269.

384 Ebd.

385 Ebd., S. 270.

386 Ebd.

387 Ebd.

388 Ebd., S. 272.

389 Ebd., S. 273.

jüdischen Gläubigen dabei nach einer Zeit der Orientierung auch eine rege Missionsarbeit betrieben hat, darf man auch annehmen. „Dass die Gemeinde hier nicht nur wie eine verschüchterte Herde in der Verborgenheit lebte, sondern ihr Gemeinschaftsleben und ihre Propaganda fortgesetzt hat, ist ohne weiteres wahrscheinlich.“³⁹⁰ So Johannes Weiß. Dabei blieben die jüdischen Gläubigen – wie alle Juden – im Geiste weiterhin eng mit Jerusalem verbunden, das sie immer noch als einen „heiligen Ort“ betrachteten.³⁹¹

Auch Hans-Joachim Schoeps hat die Frage nach der Bezeichnung der Judenchristen gestellt. In einem Exkurs³⁹² dazu hat er den Namen *Ebionim* untersucht und kommt dann zu der Einsicht, dass der Name „im Laufe des 2. Jahrhunderts eine Bedeutungsver schlechterung durchgemacht hat, weil Juden und Heidenchristen ihn als Schimpf- und Spottbezeichnung verwandten“.³⁹³ Er glaubt darum, dass die Judenchristen diesen Namen wieder aufgegeben hätten.

Bis 70 n. Chr. dürften die jüdischen Christen noch eng mit den Synagogen verbunden geblieben sein. „Christians remained part of Jewish faith communities for decades ...“³⁹⁴ Erst als sie von den Synagogen ausgestoßen wurden und erst recht nach 70 n. Chr. begannen die jüdischen Christen ein Eigenleben. Die Zeit zwischen 70 und 135 n. Chr. könnte als diejenige Epoche bezeichnet werden, in der sich die christliche Kirche endgültig verselbständigte und vom Judentum absonderte und abgrenzte. Anfangs- und Endtermine dieses Zeitraums sind durch kataklysmische Ereignisse gekennzeichnet: Die Zerstörung des Tempels (70) und die Niederschlagung des Bar Kochba-Aufstandes (135), der mit der völligen Zerstörung Jerusalems und der endgültigen Vertreibung der Juden und Judenchristen aus Jerusalem und Judäa einherging. Wenn es jedenfalls zu diesem Zeitpunkt (135) in Jerusalem noch Juden und Judenchristen gegeben haben sollte, so dürften die Letzten von ihnen nach 135 endlich die Flucht ergriffen haben. „Das Jahr 135, das den 3½-jährigen Aufstand Bar Kok̄bas beendete, indem Bethar, die letzte jüdische Festung, fiel, ist auch das definitive Ende der judenchristlichen Gemeinde in Jerusalem.“³⁹⁵ Ethnische Juden hatten in Jerusalem fortan Zutrittsverbot, was allerdings auch für jüdische Christen und alle, die beschnitten waren, galt. Kaiser Hadrian erließ zudem ein radikales Beschneidungsverbot, das Juden wie Judenchristen gleichermaßen traf. Dieses Edikt haben spätere Kaiser mehrfach erneuert.³⁹⁶ Die Ereignisse in Jerusalem, bei der auch die Judenchristen unter den den Juden entgegengebrachten Feindseligkeit litten, dürften dazu geführt haben, dass sich das Christentum im Allgemeinen und auch das Judenchristentum mehr und mehr vom Judentum distanzierte, das nun nicht länger als das auserwählte Gottesvolk angesehen

390 Johannes Weiß: *Das Urchristentum*, ed. R. Knopf, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1917, S. 557.

391 Schoeps: *Judenchristentum*, a. a. O., S. 278.

392 Ebd., S. 350-360.

393 Ebd., S. 279.

394 Stetzer: „The Missionary Strategy of the Early Church“, a. a. O., S. 6.

395 Schoeps: *Judenchristentum*, a. a. O., S. 287

396 Ebd.

wurde. Aber es gab nach 135 nicht nur den Bruch mit dem Judentum, sondern seitens vieler Christen auch eine zunehmende Verketzerung *judenchristlicher* Gemeinden, wie wir an den heresiologischen Schriften der Kirchenväter ablesen können.

Manche Forscher sind davon ausgegangen, dass das Judenchristentum mit dem niedergeschlagenen Bar Kochba-Aufstand zu seinem Ende gekommen sei. Gregory Dix beispielsweise schrieb noch: „The end was swift. Jewish Christianity vanishes into obscurity with a startling suddenness in the sixties, and thereafter dies obscurely in the shadows. The deepest impression left by the study of the Apostolic generation is of the hurtling swiftness of its Exodus.“³⁹⁷ Doch ist diese Einschätzung, aus heutiger Sicht, so kaum aufrecht zu erhalten. Zwar besitzen wir für die „äußere“ Geschichte des Judenchristentums nach 135 kaum direkte Quellenzeugnisse mehr,³⁹⁸ trotzdem gibt es – laut Schoeps – von den „inneren Verhältnissen der ostjordanischen Gemeinden“ durchaus Schriften, die von ihrer Existenz und ihrem Glauben Zeugnis ablegen, so etwa der „Petrusbrief ad Jacobum“.³⁹⁹ Die Reste des noch erhaltenen Schrifttums lassen erkennen, „dass im Ostjordanland ein reges literarisches Leben und eine entwickelte Theologie geblüht haben“.⁴⁰⁰ Die judenchristlichen Schriften, die uns erhalten geblieben sind, haben Schoeps dazu veranlasst, Judenchristen „als eine relativ einheitliche Größe“ zu behandeln, weshalb er – sich selbst korrigierend – dann aber einschränken muss, „dass hieran der Mangel unserer Quellen schuld gewesen ist. Wie die historische Wirklichkeit ausgesehen hat, wissen wir ganz einfach nicht.“⁴⁰¹ Er befürchtet, dass diese einheitliche Theologie umso mehr verloren ging, je mehr Zeit ins Land ging. „Dass das Judenchristentum je länger je weniger eine Einheit in der Lehre, im Glauben und in der praktischen Lebensführung zustande brachte, scheint Hauptursache seines schließlichen Untergangs geworden zu sein.“⁴⁰²

Dass das *Judenchristentum* – über die Bedeutung dieses Begriffes wird nochmals zu sprechen sein – auch nach 135 n. Chr. weiterhin Bestand hatte, ersehen wir daraus, dass es im 2. Jh. unter dem Begriff der *Ebioniten* und der *Nazoräer/Nazarener* von diversen christlichen Apologeten verketzert wurde. Hintergrund dieser Verketzerung ist allerdings die Tatsache, dass sich das großkirchliche Christentum aufgrund der – aus seiner Sicht notwendigen und unverzichtbaren – Anpassung an das griechisch-römische Denken immer weiter von den ursprünglichen jüdisch-christlichen Wurzeln entfernte. Es erfolgte eine philosophisch-ideologische Adaptation an die hellenistische Vorstellungswelt, die den ohnehin bereits existierenden Graben zwischen Judenchristentum und Heidenchristentum noch weiter vergrößern sollte. Im großkirchlichen Christentum wurde die Doktrin der Inkarnation ebenso entfaltet wie die Dreieinigkeitslehre. Während die aus Jerusalem und Judäa fliehenden Judenchristen in der Hauptsache ihr „Evangelium der Hebräer“ (vermut-

397 Dix: *Jew and Greek*, a. a. O., S. 54.

398 Schoeps: *Judenchristentum*, a. a. O., S. 289.

399 Ebd., S. 290.

400 Ebd., 295.

401 Ebd.

402 Ebd.

lich das Matthäus-Evangelium) nutzen,⁴⁰³ nicht jedoch die übrigen Evangelien oder die apostolischen Briefe, stützte sich das großkirchliche Christentum ja auf alle kanonisierten Schriften, in denen diese Dogmen teilweise bereits *in nuce* enthalten waren. Und so schrieb Irenäus von Lyon im zweiten Jh. über die ebionitische Sekte:

Die sogenannten Ebioniten geben zwar zu, dass die Welt von Gott gemacht ist; über unsern Herrn aber haben sie ähnliche Ansichten wie Cerinth und Karpokrates.⁴⁰⁴ Sie lassen nur das Evangelium Matthäi gelten und werfen Paulus, den sie einen Verächter des Gesetzes nennen. Die Prophezeiungen legen sie gar zu seltsam aus. Die Beschneidung und die übrigen Gebräuche nach dem Gesetze und die jüdischen Lebensformen haben sie beibehalten, wie sie auch Jerusalem als das Haus Gottes verehren.⁴⁰⁵

Bevor ich noch näher auf das Gedankengut des (ebionitischen) Judenchristentums eingehe, will ich noch etwas Klärendes zum Begriff des *Judenchristentums* sagen: Diese Bezeichnung ist missverständlich und mehrdeutig. Ich will hier den vereinfachten Versuch einer dualen Definition anbieten: In seiner *primären* Bedeutung steht das *Judenchristentum* für den Glauben derer, die als Juden dem jüdischen Volk (und insofern auch dem jüdischen Glauben) angehörten, aber Jesus für den Messias hielten. Auf der Basis dieser Definition waren die allerersten Christen allesamt *Judenchristen*, einschließlich der Jünger Jesu und des Apostels Paulus.

In seiner *sekundären* Bedeutung steht das *Judenchristentum* hingegen für eine Form des Christentums, das – anders als das großkirchliche Christentum und andere kirchliche Bekenntnisse – keine europäische Hellenisierung durchlaufen hatte, sondern weitgehend an den ursprünglichen Vorstellungen der (*primär* judenchristlichen) Gemeinde festhielt, und zwar ungeachtet der Frage, ob es sich bei den Angehörigen dieser Glaubensrichtung um Juden, Griechen, Syrer, Perser oder Araber handelte. Dieses *Judenchristentum* war ebenso wenig jüdisch wie das *Heidenchristentum* noch heidnisch war. Dieses spätere *Judenchristentum* definiert sich nur noch ideologisch oder theologisch als eine Bewegung, die zwar an Jesus als den Messias glaubte, ihn aber nicht als Gott oder Gottessohn, ja nicht

403 Vgl. dazu: Craig A. Evans: „The Jewish Christian Gospel Tradition“, in: Oskar Skarsaune and Reidar Hvalvik (Eds.): *Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries*, Hendrickson Publishers: Peabody MA 2007, S. 241-277.

404 Kerinthos (um 100 n. Chr.) war ein gnostischer Christ, der judenchristlichem Gedankengut nahe stand. Er leugnete die Gottheit Jesu und hielt ihn für den leiblichen Sohn von Maria und Josef; er glaubte, dass der *Christus* sich mit Jesus bei dessen Taufe vereinigte, nach dessen Kreuzigung jedoch wieder gen Himmel auffuhr. Über Karpokrates und die Karpokratianer wissen wir nur sehr wenig außer dasjenige, was Irenäus über ihn schreibt (und andere, die sich auf Irenäus berufen). Nach Irenäus sollen die Kerinthianer Jesus als den Sohn Josephs verstanden haben, „ähnlich den übrigen Menschen, nur gerechter als sie“ (*Adversus Haereses*, Erstes Buch, 25. Kapitel).

405 Irenaeus von Lyon: *Epideixis – Adversus Haereses* (= Darlegung der Apostolischen Verkündigung – Gegen die Häresien) I, hg. von Norbert Brox, Reihe: Fontes Christiani, Herder: Freiburg i. B. 1993, Erstes Buch, Kapitel 26,2. Vgl. auch: Gegen die Häresien (*Adversus Haereses*), Erstes Buch, 26. Kapitel, siehe unter: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel606-1.htm> (Stand: Sept. 2012).

einmal als Erlöser, sondern nur als prophetischen Menschen verehrte, der selbst treu zum mosaischen Gesetz stand und dies auch von seinen Nachfolgern erwartete, die sich zum Einhalten dieses Gesetzes verpflichteten.⁴⁰⁶

Hans Joachim Schoeps hat immer noch recht, wenn er bereits 1949 formulierte: „Die Urgemeinde, die erste Jüngerschaft Jesu, war *judenchristlich*. Dieser Satz ist so lange richtig, als man ihn im genetischen Sinne versteht. Fasst man ihn inhaltlich und geht man vom Begriff des späteren Judenchristentums oder Ebionitismus aus, wird er falsch und führt zu schweren Begriffsverwirrungen.“⁴⁰⁷

Sten Hidal hat darauf hingewiesen, dass es den Begriff „Judenchristen“ in der frühen Kirche nicht gab⁴⁰⁸ (mithin sich die Kirchenväter zur Beschreibung des Phänomens anders behelfen mussten, indem sie etwa Selbstbezeichnungen wie „Ebioniten“ oder andere Etiketten wie „Nazoräer“ verwendeten). „This makes the drawing of a borderline often very difficult. The oldest texts from Christian Syriac-speaking circles are often very vague and contain hardly any statements regarding confession. Not until the fourth century did a full consciousness in this respect emerge and then often with a continuing vagueness.“⁴⁰⁹

Von Justin (ca. 100–165) erfahren wir, dass es noch um die Mitte des 2. Jh.s zwei Gruppen von Christen jüdischer Herkunft gab, von denen eine in der heidenchristlich geprägten Kirche blieb (gemeint sind offenbar die *Nazoräer/Nazarener*), während eine andere, radikalere (gemeint sind wohl die *Ebioniten*), die Gemeinschaft mit den Heidenchristen weitgehend ablehnte, weil diese Heidenchristen das jüdische Gesetz missachteten. Von der ersten Gruppe, den *Nazoräern*, schreibt Justin, dass „wenn sie (aber) sich entschließen, mit den Christgläubigen zusammen zu leben, ohne – wie gesagt – sie zur Beschneidung, zur Sabbatfeier oder dergleichen zu überreden, dann muss man doch – meine ich – sie annehmen und in allem mit ihnen wie mit Blutsverwandten und Brüdern verkehren“. Von der zweiten Gruppe (gemeint sind wohl die Ebioniten) sagt Justin, dass sie behaupten, „an Christus zu glauben, [aber] die Heiden-Christen auf alle Weise zum Leben nach dem mosaischen Gesetz zwingen oder sich weigern, mit ihnen gemeinschaftlich zu verkehren“.⁴¹⁰

406 Wem die obige Definition von primärem und sekundärem Judenchristentum zu einfach erscheint, dem sei noch eine vierfach-Definition angeboten: Man könnte Judenchristen differenziert in diese Kategorien unterteilen: (1) Juden, die Christen geworden sind; (2) Juden, die Christen geworden sind, sich aber nicht mehr streng an die jüdischen Gesetze gebunden fühlten; (3) Juden, die Christen geworden sind, sich aber an die jüdischen Gesetze hielten und eine Gottheit Christi ablehnten; und (4) Christen, die nicht Juden sind, sich aber an die jüdischen/mosaischen Gesetze gebunden fühlten und eine „judenchristliche“ Theologie/Christologie im Sinne von (3) vertraten.

407 Schoeps: *Judenchristentum*, a. a. O., S. 256.

408 Sten Hidal: „Evidence for Jewish Believers in the Syriac Fathers“, in: Oskar Skarsaune and Reidar Hvalvik (Eds.): *Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries*, Hendrickson Publishers: Peabody MA 2007, S.

409 Ebd.

410 *Justinus: Dialog mit dem Juden Tryphon*, übersetzt von Philipp Haeuser; neu hg. von Katharina Greschat und Michael Tilly (Bibliothek der Kirchenväter), Marix Verlag: Wiesbaden 2005

Es muss also in der Tat diese beiden judenchristlichen Gruppen gegeben haben: die *Nazoräer*, die versuchten, den Kontakt zur Großkirche zu halten und Gemeinschaft mit ihr zu pflegen; und die *Ebioniten*, die diesen Kontakt weitgehend abgebrochen hatten und kaum Gemeinschaft mit der Großkirche suchten. Die Ebioniten müssen die Bemühungen der *Nazoräer*, sich auch theologisch mit der Großkirche auseinanderzusetzen, als Verrat am judenchristlichen Ursprung ihres Messiasglaubens empfunden haben.⁴¹¹

Je weiter weg die ebionitischen Judenchristen von Jerusalem wegwanderten und je mehr Zeit ins Land ging, desto weniger werden es vermutlich ethnische Juden gewesen sein,⁴¹² die dieser Bewegung angehörten. Vielmehr dürften es zunehmend Gläubige anderer Ethnien gewesen sein, die sich ihr anschlossen. Das wird man schon deshalb annehmen müssen, weil diese Judenchristen – überzeugt von ihrer Wahrheit – auch eine Mission betrieben haben. Schoeps hat davor gewarnt, die missionarischen Erfolge der Judenchristen zu unterschätzen und schreibt: „Aber wenn von ihnen planmäßig Mission getrieben worden ist, so ist die Annahme kaum zu kühn, dass vorübergehend ganz Ostsyrien judenchristlich gewesen ist.“⁴¹³

Um die Judenchristen (und ihre Verwandtschaft mit der Korangemeinschaft) recht zu verstehen, müssen wir uns mit ihrer Gedankenwelt vertraut machen. Aus meiner Sicht ist die epochale Arbeit von Hans Joachim Schoeps zum Thema Judenchristentum/Ebioniten noch immer das Maß aller Dinge, an dem sich andere Autoren werden messen müssen und mit dem sie sich, sofern sie abweichende Meinungen vertreten, auseinanderzusetzen haben. In seiner *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* erhob Schoeps Mitte des 20. Jh.s nicht zu unrecht „den Anspruch, einen neuen Markstein für die Forschung“ zu diesem Thema gesetzt zu haben.⁴¹⁴ Allerdings ist Schoeps zuweilen dafür kritisiert worden, judenchristliches Gedankengut in eine nicht recht passende „ebionitische“ Zwangsjacke eingepasst zu haben.⁴¹⁵ Es wird mir deshalb nicht darum gehen, die von Schoeps untersuchten Schriften unbedingt als „ebionitisch“ zu deklarieren, sondern darum, dieses als „jüdisch-christlich“ zu etikettierende Gedankengut überhaupt erst z. K. zu nehmen, um

[nach der Ausgabe von Kempten 1917], S. 110. Vgl. auch: Justin der Märtyrer: *Dialog mit dem Juden Trypho* (Dialogus cum Tryphone) 47.2 unter: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel100-46.htm> (Stand: 09. Juni 2015).

411 Für eine ausführlichere Diskussion zu Nazoräern, vgl. Wolfgang Kinzig: „The Nazoraeans“, in: Oskar Skarsaune and Reidar Hvalvik (Eds.): *Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries*, Hendrickson Publishers: Peabody MA 2007, S. 463-487.

412 Auch viele Exil-Juden betrachteten sich nicht als ethnische Juden.

413 Schoeps: *Judenchristentum*, a. a. O., S. 299.

414 Ebd., S. III.

415 Vgl. bspw. Oscar Scarsaune: „The Ebionites“, in: ders. and Reidar Hvalvik (Eds.): *Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries*, Hendrickson Publishers: Peabody MA 2007, S. (419-462) 449; oder: Sten Hidal: „Evidence for Jewish Believers in the Syriac Fathers“, in: Oskar Skarsaune and Reidar Hvalvik (Eds.): *Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries*, Hendrickson Publishers: Peabody MA 2007, S. (568-580) 574.

daraus Rückschlüsse abzuleiten, in welchem Verhältnis diese (aus großkirchlicher Sicht) „ketzerische“ Ideologie zum koranischen Gedankengut steht.

Von den beiden judenchristlichen Gruppen, die Justin (siehe oben) erwähnt, ist aus der Sicht Schoeps

... dasjenige Judenchristentum Gegenstand unserer Untersuchungen, das sich mit der ins System gebrachten Verbindung von Christusglauben und jüdischer Gesetzesbeobachtung von der übrigen Christenheit separiert und das ein eigenes „ebionitisches“ Schrifttum im 2. Jahrhundert hervorgebracht hat ...⁴¹⁶

Nach Epiphanius sollen Ebioniten und Nazoräer unterschiedliche Gruppen gewesen sein. Schoeps war jedoch geneigt, diese beiden Gruppen ineinzusetzen. Jean Daniélou ist dagegen davon überzeugt, dass die Ebioniter streng von den Nazoräern unterschieden werden müssten.⁴¹⁷ Dass es diese beiden judenchristlichen Gruppen vom Namen her gab, stellte allerdings auch Schoeps nicht in Frage. Ich selbst plädiere hier eher gegen Schoeps und für Epiphanius (bzw. für Daniélou) dahingehend, dass wir es bei den Nazoräern mit solchen Judenchristen zu tun haben dürften, welche die Gemeinschaft mit den Heidenchristen pflegten, während die Ebioniten diese Gemeinschaft aus den genannten Gründen verweigerten. Diese Auffassung wird auch bestätigt durch den Bonner Wolfram Kinzig, der von den Nazoräern schreibt:

The Nazoraeans were, then, the Aramaic-/Syriac-speaking Jewish Christians of northern Syria who sought good relations with the Gentile church. If their theological views were also reflected in their everyday life, relations with the Gentiles should have been fairly relaxed, as long as the different positions towards the observance of the Law were mutually tolerated. Yet the hostile reactions by both Epiphanius and Jerome appear to indicate that this was not always the case.⁴¹⁸

Schoeps sieht übrigens eine enge Verbindung zwischen den Ebioniten und den – im 4. Jh. erwähnten – Symmachianern, über die wir nur sehr wenig wissen, deren Bibelübersetzung aber offenbar Zeugnis von judenchristlichem Gedankengut gibt. Gregory Dix hingegen sieht die Symmachianer weniger mit den Ebioniten als mit den Nazoräern verbunden.⁴¹⁹ Auch Oscar Skarsaune und Sten Hidal haben Schoeps diesbezüglich kritisiert. Von Eusebios (ca. 260–340) stammt allerdings die Nachricht, der Bibelübersetzer Symmachus habe der Partei der Ebioniten angehört.⁴²⁰

416 Ebd., S. 8.

417 Jean Daniélou: *The Theology of Jewish Christianity* (The Development of Christian Doctrine before the Council of Nicaea, Vol. I), Darton, Longman & Todd: London 1964, S. 56.

418 Wolfram Kinzig: „The Nazoraeans“, in: Oskar Skarsaune and Reidar Hvalvik (Eds.): *Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries*, Hendrickson Publishers: Peabody MA 2007, S. (463–487) 486.

419 Dix: *Jew and Greek*, a. a. O., S. 66.

420 Schoeps: *Judenchristentum*, a. a. O., S. 16.

Keine enge Verbindung sieht Schoeps zwischen Ebioniten und Elchasaiten, die er für eine gnostisch-synchretistische Gruppe hält, gegen die sich das Ebionitentum glaubte wehren zu müssen.⁴²¹ Allerdings bezeichnet er die Elchasaiten als „gnostischen Ebionitismus“.⁴²² Dagegen sei es denkbar, die Ebioniten mit der jüdischen Sekte der *Essener* in Verbindung zu bringen, und „viele spricht dafür, dass hier Übergänge und Verschmelzungen stattgefunden haben“.⁴²³

Von den *Essenern* erfahren wir, dass sie – wie die Ebioniten – Mose in hohem Ansehen hielten und es den Tod bedeutete, ihn zu beleidigen;⁴²⁴ dass sie sich nicht an den Tempelopferritten beteiligten, also auch keine Blutopfer darbrachten, weil ihnen eine ehrfürchtige Haltung das beste Opfer war.⁴²⁵ Sie wuschen sich häufig, da sie der zeremoniellen Reinheit große Bedeutung beimaßen – ähnlich wie die späteren Ebioniten und Muslime. Die Philosophie betrachteten sie als nutzlos, während sie sich der Ethik mit großem Eifer widmeten.⁴²⁶ Was ihnen gehörte, gehörte ihnen gemeinsam. Sie hatten sich zur Armut verpflichtet. Selbst besaßen sie nur, was sie als Kleidung trugen, und diese trugen sie solange, bis sie unbrauchbar wurde.⁴²⁷ Sie waren fanatische Anhänger der Beschneidung, wie später auch Ebioniten und Muslime. Nach Philo zogen sie das ländliche Leben den Städten vor „on account of the habitual wickedness of those who inhabit them“, und sie glaubten, dass von Gott nur Gutes kommt und er nichts Böses tut.⁴²⁸ Sie riefen ihren Gott zuweilen als den „Barmherzigen“ (*Rahmana*) an.⁴²⁹ Wie die Pharisäer – aber anders als die Sadduzäer – glaubten sie fest an die leibliche Auferstehung.⁴³⁰ Eine relativ ausführliche Beschreibung der Essener gibt Flavius Josephus. Hier einige Auszüge:

(2) Die sinnlichen Freuden meiden sie wie die Sünde, und die Tugend erblicken sie in Enthaltbarkeit und Beherrschung der Leidenschaften ... (3) Den Reichtum verachten sie, und bewundernswert ist bei ihnen die Gemeinschaft der Güter, sodass man niemand unter ihnen findet, der mehr besäße als die anderen. Es besteht nämlich die Vorschrift, dass jeder, der

421 Ebd., S. 10f.

422 Ebd., S. 325.

423 Ebd., S. 13.

424 „Moses was held in very high esteem and to blaspheme his name meant death.“ Siehe: *Catholic Encyclopedia. An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church*, Appleton: New York 1909, s.v. „Essenes“, S. 546 f.; vgl. auch: www.newadvent.org/cathen/05546a.htm (Stand März 2015).

425 „A reverent mind was the best offering to God.“ Ebd.

426 „Philosophy was rejected as useless and beyond man's capacity, but ethics was studied with zeal.“ Ebd.

427 „Clothes and shoes were retained until worn out.“ Ebd.

428 *The Jewish Encyclopedia. Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*, Vol. V, Funk and Wagnalls Co.: New York/London 1903, s.v. „Essenes“, S. 227; vgl. auch: <http://jewishencyclopedia.com/articles/5867-essenes>

429 „kol de-'abed Raḥmana le-ṭab 'abed“: „What the Merciful does is for the good.“ Ebd.

430 Ebd.

der Sekte beitreten will, sein Vermögen der Gemeinschaft abtreten muss ... (4) [Sie nehmen] auf die Reise durchweg nichts anderes mit als Waffen zum Schutze gegen die Räuber ... Ein jeder gibt von seinem Eigentum dem anderen, was dieser nötig hat, und empfängt umgekehrt von ihm das, was er selbst brauchen kann ... (6) Nichts tun die Essener ohne ausdrücklichen Befehl ihrer Vorsteher, und nur in zwei Dingen besitzen sie völlige Freiheit, in Hilfeleistung und in Ausübung der Barmherzigkeit. So ist es jedem verstattet, Unterstützungsbedürftigen beizuspringen, wenn sie dessen würdig sind, und den Darbenden Nahrung zu reichen ... Das gegebene Wort gilt bei ihnen mehr als der Eid; ja, sie unterlassen das Schwören ... Mit Vorliebe widmen sie sich dem Studium von Schriften der Alten, besonders um zu ergründen, was für Leib und Seele heilsam ist.⁴³¹

Zum eigenen Schrifttum der Ebioniter rechnet Schoeps vor allem das den Ebioniten verfügbare Evangelium, dessen Identität wir nicht sicher bestimmen können. Höchstwahrscheinlich handelte es sich dabei um das bei Irenäus im Zusammenhang mit den Ebioniten erwähnte *Matthäusevangelium*. Als weitere Quelle für sein Verständnis des Ebionitentums zieht Schoeps – Eusebius folgend – die Bibelübersetzung des Symmachus heran, die sich hier und da von der Septuaginta (LXX) unterscheidet und judenchristliches Gedankengut durchblicken lässt. Schoeps hält die uns überlieferten Fragmente dieser Übersetzung „als Quelle ersten Ranges zur Wesenserkenntnis und Theologie des Ebionitismus“.⁴³² Schoeps ist – wie oben bereits erwähnt – dafür kritisiert worden, diese Bibelübersetzung fälschlich als ebionitisch angesehen zu haben, aber das soll uns hier nicht weiter beschäftigen, da wir mehr am (judenchristlichen) Inhalt als an der Nomenklatur interessiert sind. Weitere Quellen, die Schoeps heranzieht, sind die *Pseudoklementinen* (*Kerygmata Petrou*), die syrische *Didaskalia* sowie auch das kanonisierte Neue Testament, in dem Schoeps bereits eine „Vorbereitung ebionitischer Gedankengänge“⁴³³ und „eine ungebrochene Tradition zwischen Kreisen der Jerusalemer Urgemeinde und der Ebionitenkirche Transjordanien“⁴³⁴ zu erkennen glaubt.

Kardinal Daniélou weist seinerseits noch darauf hin, dass der neutestamentliche Brief des Judas judenchristliches Gedankengut enthält. Der Brief liest sich m.E. wie eine Koransure. Für relevante Quellen hält Daniélou auch solch' alttestamentliche Pseudepigraphen wie die *Himmelfahrt des Jesaja*, das *Zweite Henochbuch* (auch als *Slawisches Henochbuch* bekannt) sowie die *Testamente der Zwölf Patriarchen*, dazu das aramäische *Levi-Dokument*, das eine Beschreibung der Tauf-Initiation enthält.

Zu den neutestamentlichen Apokryphen, die Auskunft über judenchristliches Gedankengut geben können, rechnet Daniélou neben den bereits erwähnten Evangelien das *Petrusevangelium*, das *Jakobusevangelium*, das *Griechische Ägypterevangelium* sowie das

431 Flavius Josephus: *Geschichte des Jüdischen Krieges*, übers. und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz, Otto Hendel: Halle [1900] (Reprint: Fourier Verlag: Wiesbaden), Buch 2, Kap. 8,2-6, S. 205-208.

432 Schoeps: *Judenchristentum*, a. a. O., S. 36.

433 Ebd., S. 63.

434 Ebd., S. 70.

Thomasevangelium. Als wichtige frühchristliche Quelle kommt für Daniélou noch die *Didache* in Frage, die früheste Kirchenordnung. Als literarisches Genre gleicht sie der Gemeinderegel der Essener. Des Weiteren kommt für Daniélou als judenchristliche Quelle der *Barnabasbrief* in Frage, der Juden zur Aufgabe ihrer rituellen Praktiken veranlassen und zeigen will, dass das Judentum seine wahre Erfüllung im Christentum findet. Bei näherer Betrachtung, "it will be found that many of its elements recall an Essene setting and seem to have persisted from the earliest days of Jewish Christianity".⁴³⁵ Auch der *Hirte des Hermas* sollte Daniélou zufolge als judenchristliche Quelle herangezogen werden. Schließlich will er noch mündliche Traditionen berücksichtigt wissen, die *Papias von Hierapolis* und *Clemens von Alexandria* aufgeschrieben haben wollen.

Für die Betrachtung und Eingrenzung des judenchristlichen Gedankengutes sei darauf hingewiesen werden, dass diese ideologische Ortsbestimmung u.a. natürlich von der Auswahl der Schriften abhängt, auf die man sich beruft, und dass diese Auswahl judenchristlicher Schriften wiederum davon abhängt, was wir unter judenchristlichem Gedankengut verstehen. Vor diesem möglichen Zirkelschluss bewahren uns zum Glück die Aussagen der Kirchenväter, denn – wie weiter oben bereits gezeigt wurde – geben sie weitgehend übereinstimmende Auskünfte über Ideologie und Praxis der Judenchristen (bzw. Ebioniten), so dass man anhand solcher Vorgaben nach einschlägigen Quellen Ausschau halten kann.

Zu den ebionitisch-judenchristlichen Sonderlehren sind, nach Schoeps, vor allem deren Christologie und Gesetzesverständnis zu rechnen, dazu ihr Schriftverständnis, das Armutsgebot, die Taufpraxis sowie die Ablehnung des Opfer- und Tempelkultes. Man wird dem noch die Soteriologie und einige weitere Sonderlehren hinzufügen müssen, wie sie der französische Kardinal Jean Daniélou in seinem, dem Werk Schoeps an Qualität und Umfang vergleichbaren Buch *Théologie du Judéo-Christianisme* (engl. Titel: *The Theology of Jewish Christianity*) zum Thema gemacht hat.⁴³⁶

Wenn ich hier die Sonderlehren des Judenchristentums dank der Vorarbeit insbesondere durch Schoeps und Daniélou nachzeichne, tue ich dies vor allem mit Blick auf die erstaunlichen Parallelen, die wir zwischen ihnen und der koranischen Theologie ziehen können. Das Unterfangen ist kein Novum. Auch andere haben sich daran bereits versucht.⁴³⁷ Dabei möchte ich nicht den falschen Eindruck erwecken, als ginge das Judenchristentum nahtlos in das koranische Gedankengut über; vielmehr sind neben eindrucksvollen Übereinstimmungen durchaus auch Abweichungen zu konstatieren, die sich u.a. dadurch erklären, dass wir es bei den nachfolgend geschilderten Lehren des (ebionitischen) Judenchristentums um Beschreibungen vorwiegend aus dem 2. Jh. n. Chr. zu tun haben, während der Koran ein Dokument des 7. Jh.s ist. Aber gerade deswegen sind die vorhandenen Parallelen umso verblüffender, und der Verdacht dürfte sich nahelegen, dass die Inhalte des Korans einer

435 Daniélou: *The Theology of Jewish Christianity*, a. a. O., S. 35.

436 Jean Daniélou: *The Theology of Jewish Christianity*, Darton, Longman & Todd: London 1964.

437 Vgl. M. P. Roncaglia: „Eléments Ebionites et Elkesaites dans le Coran. Notes et hypothèses“, in : *Proche-Orient Chrétien*, XXI (1971), S. 101-126.

Gemeinschaft zuzuordnen sind, die aus dem Judenchristentum hervorgegangen oder von ihm maßgeblich beeinflusst sein dürfte.

2 Judenchristliche (ebionitische) Christologie

Nach Schoeps lässt sich die ebionitische Christologie als „adoptianisch“ bezeichnen.⁴³⁸ Jesus wurde nicht als Inkarnation Gottes oder als die zweite Person einer trinitarischen Gottheit betrachtet, sondern als ein zum *Messias* erwählter prophetischer Mensch. Uneinigkeit scheint anfangs nur darüber bestanden zu haben, zu welchem Zeitpunkt Jesus von Gott als *Messias* anerkannt bzw. „adoptiert“ wurde. Es gilt: „Die Ebioniten leugnen die Gottessohnschaft Jesu ... und bestreiten die Jungfrauenschaft Marias.“⁴³⁹ Allerdings wird man hier anmerken müssen, dass die Leugnung der Jungfrauengeburt nicht allen Judenchristen zugeschrieben wurde, wie wir schon bei den Kirchenvätern (s. oben) feststellen konnten.

Da der Koran durchaus von der Jungfrauengeburt Marias ausgeht, hat Joseph Dorra-Haddad dies zum Anlass genommen, die Verbindung des Korans zu den Ebioniten zu hinterfragen: „Le Coran est donc nettement antiébionite et antielkésaïte et sa doctrine christologique est judéo-chrétienne ‚orthodoxe‘.“⁴⁴⁰ Dieser Einwand richtet sich aber vor allem an die Adresse von M.P. Roncaglia,⁴⁴¹ der diese Verbindung zwischen dem Koran und den Ebioniten hergestellt hatte. Allerdings geht auch Dorra-Haddad von einem *judenchristlichen* Hintergrund des Korans aus, wenngleich er hier eher ein orthodoxes Judenchristentum vermutet (was dann eigentlich das Nazoräertum wäre). Roncaglia hatte indes schon selbst darauf hingewiesen, dass wir es bei den Ebioniten nicht mit einer einheitlichen Gemeinschaft zu tun hätten, so dass theologische Abweichungen durchaus möglich seien, zumal es im Laufe von mehreren Jahrhunderten sehr wohl Verzweigungen und Veränderungen gegeben haben dürfte. „Les Ébionites ne formaient pas une secte homogène.“⁴⁴²

Gemäß den Kirchenvätern leugneten die ebionitischen Judenchristen die Präexistenz Christi; auch hielten sie die anderen Kinder der Maria für die leiblichen Brüder und Schwestern Jesu. Uneinigkeit bestand jedoch darüber, ob Jesus „Gottes Sohn“ genannt werden durfte. Wenn ja, dann freilich nur in einem adoptianischen Sinn, ähnlich wie im Judentum jeder Israelit eine Gotteskindschaft für sich in Anspruch nehmen durfte. Unstrittig war: Nur „dem Vater kommt das Ungezeugtsein zu, dem Sohne das Gezeugtsein“.⁴⁴³ Diese Auffassung entspricht dem Korantext von Sure 112: „Er ist der Eine Gott, Allah, der Absolute. Er zeugt nicht und ist nicht gezeugt. Und es gibt keinen, der Ihm gleicht.“

438 Schoeps: *Judenchristentum*, a. a. O., S. 71.

439 Ebd., S. 73.

440 Joseph Dorra-Haddad: „Coran, predication nazaréenne“, in: *Proche-Orient Chrétienne*, vol. 23 (1973), S. 148-155, hier S. 153.

441 M. P. Roncaglia: „Éléments Ébionites et Elkésaites dans le Coran“, in: *Proche-Orient Chrétienne*, vol. 21 (1971), S. 101-126.

442 Ebd., S. 101.

443 Schoeps: *Judenchristentum*, a. a. O., S. 74.

Eine Kindheitsgeschichte dürfte den ebionitischen Judenchristen nach Epiphanius noch nicht überliefert worden sein, meint Schoeps,⁴⁴⁴ woraus sich erklären würde, dass die Jungfrauengeburt den Ebioniten anfangs (d.h. im 2. Jh.) noch unbekannt war, während sie der Korangemeinschaft (im 7. Jh.) durchaus geläufig war. Nach Schoeps sind die Ebioniten „auf einer früheren Stufe der Christologie stehen geblieben“.⁴⁴⁵

Wie das Judentum ging auch das Judenchristentum davon aus, dass Deut 18,15-18 einen messianischen Propheten nach Art des Moses voraussagte: „Einen Propheten *wie mich* wird dir JHWH, dein Gott, erwecken aus dir und aus deinen Brüdern; dem sollt ihr gehorchen ... Und der Herr sprach zu mir: Ich will ihnen einen Propheten, wie du bist, erwecken aus ihren Brüdern und meine Worte in seinen Mund geben; der soll zu ihnen reden alles, was ich ihm gebieten werde.“ Streit mit dem Judentum gab es allerdings darüber, ob Jesus dieser von Mose vorhergesagte Messias sei oder nicht. Die Ebioniten anerkannten Jesus als messianischen Propheten, aber eben *nur* als Propheten, womit zugleich die koranische Christologie (und Muhammadologie) vorgezeichnet war. „Die Vorstellungen von Jesus als endzeitlichem Propheten und als Messias laufen ... nebeneinander her.“⁴⁴⁶ Es ist hier angebracht zu erwähnen, dass die Vorstellung von Jesus als Prophet schon (oder noch) sehr prominent beim Evangelisten Lukas zu finden ist, vgl. vor allem Luk 1,76; 7,16; 13,33 und besonders 24,19. Allerdings ist, worauf Oscar Cullmann hingewiesen hat, zu unterscheiden zwischen neutestamentlichen Texten, die Jesus als *einen* Propheten verstehen, und solchen Texten, die Jesus als *den* Propheten begreifen, nämlich als jenen von Deut 18,15-18, der als Endzeitprophet (als letzter Prophet) erwartet wurde (siehe dazu vor allem Apg 3,22 und 7,37), was auf die jüdische Endzeiterwartung zurückzuführen ist. Auch das Johannes-Evangelium versteht Jesus als *den* Propheten (nach Art des Mose), aber da Jesus – nach Johannes – zugleich auch als Christus und als Logos geglaubt wird, verblasst der Prophetentitel, weil Jesus mehr ist als Mose.⁴⁴⁷ (Cullmann versucht auch plausibel zu machen, dass Jesus schon zu seinen Lebzeiten als ein oder sogar als *der* Prophet angesehen wurde, obwohl er selbst diesen Titel nicht für sich in Anspruch nahm.⁴⁴⁸) In der judenchristlichen Literatur indes wird Jesus eindeutig zu *dem* Propheten bzw. zum *wahren Propheten*. Als Beispiel wird vor allem auf das *Kerygmata Petrou* rekurriert. Dass der Prophetentitel für Jesus in der großkirchlichen Christologie bald an Bedeutsamkeit verlor, verbindet Cullmann mit dem Verschwinden des Judenchristentums.⁴⁴⁹ Das erklärt freilich nicht, warum die großkirchliche Christologie den Prophetentitel mehr oder weniger

444 Ebd., S. 75.

445 Ebd., S. 78.

446 Ebd., S. 89.

447 Oscar Cullmann: *Die Christologie des Neuen Testaments*, Mohr-Siebeck: Tübingen 1957; vgl. auch (daraus zitiert): ders.: *The Christology of the New Testament*, Revised Edition, translated by Shirley C. Guthrie and Charles A. M. Hall (The New Testament Library), The Westminster Press: Philadelphia PA 1959. 1963, S. 30-38 (amerik. Ausgabe).

448 Ebd., S. 35-37.

449 Ebd., S. 38.

zugunsten anderer Titel (Messias, Logos, Gottessohn, leidender Gottesknecht) aufgab. Der Prophetentitel hatte – wie der Messias-Titel – den Vorteil, dass er gut mit der Erwartung des Gottesreiches in Einklang gebracht werden konnte.⁴⁵⁰ Aber er hatte auch Nachteile. Er ließ sich schlecht mit dem leidenden Gottesknecht, dem Erlösungswerk Christi und der Vorstellung eines präexistenten Logos in Übereinstimmung bringen. „It is fundamentally incompatible with the perspective in which the whole New Testament sees the event of salvation.”⁴⁵¹ Das Judenchristentum indes sah darin keinen Verlust, sondern betrachtete das Erlösungswerk und die Präexistenz Christi eher als eine unbotmäßige Überhöhung, die über die mosaische Prophetenfunktion viel zu weit hinausging.

Die Überzeugung, dass Jesus der *Novus Moses* ist, stand sehr im Zentrum des judenchristlichen Glaubens. So wie Mose nach Ex 4,20 seine Frau und seinen Sohn auf einen Esel setzte und nach Ägypten zog, so zogen auch Josef und Maria mit dem Kinde nach Ägypten (Mt 2,14) und so zog auch Jesus selbst auf einem Esel nach Jerusalem ein (Joh 12,14). Wie Mose Manna vom Himmel regnen ließ, so speiste Jesus die 4000 bzw. 5000. So wie Mose die Gesetzestafeln aus der Hand Gottes erhielt, so wurde Jesus zu einem neuen Gesetzesgeber: „Ihr habt gehört, was zu den Alten gesagt wurde, ich aber sage euch ...“ (Mt 5) Wie Mose samt seinem Volk aus Ägypten gerufen wurde (Hos 11,1), so wurde auch Jesus aus Ägypten gerufen (Mt 2,15). „Mattäus ist es jedenfalls, der in der Parallelisierungstendenz am weitesten gegangen ist, da er die gleichen Wendungen für Jesus übernommen hat, die im Pentateuch von Moses gebraucht werden.“⁴⁵²

Höchstwahrscheinlich ist es das Evangelium des Matthäus gewesen, das den Ebioniten anfangs zur Verfügung stand. Eine Reihe von Forschern haben vermutet, das Mätthäus-Evangelium sei in seinem Charakter und in seiner Intention ein judenchristliches gewesen. Andere haben diese These jedoch in Frage gestellt.⁴⁵³ Aus judenchristlicher Sicht gilt jedenfalls: Christus ist der wahre Prophet, der ἀληθὴς προφητῆς. Diese Christologie des *verus propheta* wurde später offenbar auf Muhammad übertragen.

In den Pseudoklementinen wird dieser „neue Prophet“ eingebettet in eine enge Verbindung zwischen dem *novus Adam* und dem *novus Moses*. „Seine προφητεία, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfasst (Hom. 2,6), stammt von Gott unmittelbar und ist mit dem nur ihm verliehenen ἅγιον πνεῦμα identisch (Hom. 3,17 u. ö).“⁴⁵⁴ Und die erste Erscheinungsgestalt des wahren Propheten war der „Urmensch Adam“.⁴⁵⁵ Adam steht mit

450 Ebd., S. 43.

451 Ebd., S. 49..

452 Schoeps: *Judenchristentum*, a. a. O., S. 94 f.

453 Für eine Diskussion zum Für und Wider des judenchristlichen Charakters des Matthäus-Evangeliums vgl. Werner Georg Kümmel: *Introduction to the New Testament*, Abingdon Press: Nashville/New York 1966, S. 80 f.

454 Schoeps: *Judenchristentum*, a. a. O., S. 100.

455 Ebd. (Die Vorstellung von Adam als Prophet, die im Koran mehrfach anklingt, finden wir auch im Midrasch; vgl. Seder 'Olam r. cap. 21. Danach hat Gott dem Adam die ganze Zukunft der Welt vorausgezeigt.)

Mose auf der gleichen Stufe. Als weitere Erscheinungsformen des Adam-Christus werden aufgezählt: Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses und Jesus.⁴⁵⁶ Jesus als der wahre Prophet reiht sich also ein in eine Serie von sieben wahren Propheten. Nach dem ebionitischen *Kerygmata Petrou* sind es allerdings, weil Adam und Jesus mitgerechnet wurden, insgesamt acht.⁴⁵⁷

Schoeps spricht vom „Gestaltwandel des wahren Propheten“, lehnt jedoch Begriffe wie „Reinkarnationen des wahren Propheten“ oder „Träger des Offenbarungsgeistes, denen der wahre Prophet erschienen ist“ eher ab.⁴⁵⁸ Vielmehr „ist der wahre Prophet der nach dem Bilde Gottes Gestalt gewordene ideale Mensch, der mit heiligem Geist gesalbt worden ist. Er ist nach der judenchristlichen Theologie in Adam und Jesus leibhaftig dagewesen, während er Abraham und Moses nur als Offenbarungsgestalt erschienen ist, um die Grundsätze der wahren Religion zu offenbaren.“⁴⁵⁹ Was in den anderen Propheten erst stückweise hervortrat, wird in Jesus vollendet. Mose war also der *Typos* des *Antitypos* Christus. Die großkirchliche Soteriologie spielt dabei keine Rolle. „Jesus aus Nazareth ist für die Judenchristen ... – neben seiner Bestimmung als Menschensohn – in erster Linie der in Deut. 18,15 verheißene messianische Prophet.“⁴⁶⁰

Diese Vorstellung bedeutet zugleich „das Ausschließen jeder weiteren Offenbarung, nachdem der wahre Prophet in Jesus der Welt erschienen ist“.⁴⁶¹ In Christus ist der Geist des ἀληθὴς προφητῆς endgültig und für immer zur Ruhe gekommen (siehe Jes 11,2), aber nicht, „weil er die Welt durch Vergießen seines Blutes errettet hätte, sondern weil er der Menschheit die Leuchte vollkommener Erkenntnis angesteckt hat“.⁴⁶² Diese Art der endzeitlichen Prophetologie entspricht voll und ganz dem, was wir im Koran und im Islam vorfinden. Nach Muhammad wird es keinen weiteren wahren Propheten mehr geben.

Das Bekenntnis zu den sieben Propheten finden wir entsprechend auch im Koran (auch wenn die Zahl „sieben“ in diesem Zusammenhang nicht erwähnt wird), etwa in Sure 2,136 und Sure 3,84, wo nach dem einleitenden Wort „Sprich“ (*qul*) formelhafte Bekenntnisse formuliert werden:

Spricht: Wir glauben an Allāh und an das, was zu uns herabgesandt (offenbart) wurde und auch zu Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und seinen Kindern (Stämmen) und was Moses und Jesus und (allen anderen?) Propheten von ihrem Herrn gegeben wurde. Wir machen keinen Unterschied zwischen ihnen. Und Ihm sind wir ergeben (muslimun).

456 Homilie 17,4 (entspricht Rec. 2,47).

457 Schoeps: *Judenchristentum*, a. a. O., S. 105.

458 Ebd., S. 106.

459 Ebd., S. 106 f.

460 Ebd., S. 113.

461 Ebd., S. 108.

462 Ebd., S. 111.

Da die Patriarchen bei den Judenchristen fast immer als „Abraham, Isaak und Jakob“ angegeben wurden, spielte Ismael bei ihnen in der Regel keine Rolle; dafür wurden häufig auch Adam und Noah als Propheten betrachtet. Auch das hat sich im Koran niederschlagen. (Siehe etwa Sure 3,33) Bei den arabischen Gläubigen hingegen gewann Ismael verständlicherweise eine immer größere Bedeutung, weil er als ihr Urvater galt (was ein vom Judentum übernommener Mythos sein dürfte).

3 Judenchristliches Schriftverständnis

Gemäß den Pseudoklementinen ging es den ebionitischen Judenchristen u.a. darum, eine von Verfälschungen bereinigte Schrift zu ihrer Glaubensgrundlage zu machen. Schon von der Tora glaubten sie, dass nicht Mose sie aufgezeichnet hatte (was angesichts der Erwähnung seines Todes im sog. 5. Buch Mose 34 keine Überraschung sein sollte); vielmehr habe er die Tora 70 weisen Männern ungeschrieben überliefert – was uns übrigens an die traditionelle Entstehungsgeschichte des Korans denken lässt. Leider hätten sich im Überlieferungsprozess, „falsche Perikopen“ (ψευδεις περικοποι) eingeschlichen.⁴⁶³ Nach Mt 15,1-14 soll Jesus die pharisäische Verfälschung der Schrift zurechtgerückt haben, weshalb der Messias selbst zum Maßstab dessen wurde, was die Schrift wirklich aussagen sollte.⁴⁶⁴ „Jesus zu glauben heißt darum für die Ebioniten, sich von ihm über das Gesetz belehren zu lassen ...“⁴⁶⁵

Zu den falschen Satzungen, von denen das Gesetz bereinigt werden musste, gehörten nach Meinung der Ebioniten unter anderem die blutigen Tieropfer⁴⁶⁶ (die übrigens auch im Koran keine Rolle spielen), die falschen Propheten⁴⁶⁷ sowie das Königtum⁴⁶⁸ (an dessen Stelle eher eine Theokratie treten soll).

Von Jesus wurde nicht berichtet, dass er selbst geopfert habe, und nach dem Ebioniten-Evangelium soll er es beim Passahfest abgelehnt haben, das Fleisch des Passahlammes zu essen. Eine Opfersoteriologie spielt für die Judenchristen keine Rolle. „Nicht durch das alles umfassende Opfer des Gottessohnes, wie die Kirche in Pauli Nachfolge meint, ist die Christenheit vom jüdischen Opferdienst frei geworden, sondern durch die Wasser der Taufe hat Jesus die Feuer des Opferkults – so ist ebionitischer Glaube – zum Verlöschen gebracht.“⁴⁶⁹

Nach den Ebioniten hatten die späten „Propheten“ des Alten Testaments keine Bedeutung. Sie reihten sich nicht in die „wahren Propheten“ ein. Es wird zwischen richtigen und

463 Ebd., S. 149.

464 Ebd., S. 151 ff.

465 Ebd., S. 154.

466 Ebd., S. 155 ff.

467 Ebd., S. 159 ff.

468 Ebd., S. 242 ff.

469 Ebd., S. 157 f.

falschen (oder auch zwischen „männlichen“ und „weiblichen“) Propheten unterschieden. „Weiblich“ werden die falschen Propheten genannt, weil sie das Wort verdrehen. „Die wahre, von Adam herstammende Prophetie aber hasst allen Opferkult, alles Blutvergießen der Kriege, verheißt den kommenden männlichen Äon: Gerechtigkeit, Sündenvergebung und Frieden. Hingegen bleibt die von Eva abgeleitete weibliche Prophetie den irdischen Dingen verhaftet und verheißt auch nur irdisches Glück ...“⁴⁷⁰ Zu den falschen („weiblichen“) Propheten gehörten neben Gestalten wie Aaron, dem Bruder Moses, oder Elia, der den Baalspriester auf dem Berg Karmel widerstand, auch Johannes der Täufer, der despektierlich „als vom Weibe geboren“ (in Anlehnung an Mt 11,11) betitelt wurde, während Jesus als υἱός του ανθρώπου („Mannessohn“) bekannt war. Hier zeigt sich möglicherweise eine polemische Feindseligkeit der ebionitischen (auch nazoräischen) Jesus-Anhänger gegenüber den mandäischen Johannisjüngern. „Die Polemik der K.II. [Κερυγματα Πέτρον] gegen Johannes den Täufer als falschen weiblichen Propheten ist in jedem Fall ein unschätzbares Zeugnis für den Nachhall von Gruppenkämpfen aus der frühesten christlichen Geschichte.“⁴⁷¹ Während Johannes in den Synoptikern noch als Prophet galt,⁴⁷² ist im späteren Johannes-Evangelium davon keine Rede mehr. Im Koran, wo er kaum noch eine Rolle spielt, wird Johannes immerhin unter die „Rechtschaffenen“ (*ṣāliḥūna*) gerechnet (zusammen mit Elia, Jesus und Zacharias (Sure 6,85)).

Wenn wir von einer Kontinuität zwischen Judenchristentum und der Koran-Gemeinde ausgehen dürfen, sollte es uns nicht wundern, wenn im Koran nur von den frühen „Propheeten“ (Adam, Abel, Noah, Abraham, Lot, Ismael, Isaak, Jakob, Josef, Mose, Aaron, David, Salomo, Elia, Elisa, Jona und Hiob) die Rede ist, nicht aber von den späteren Propheten (die „großen“ Jesaja, Jeremia, Hesekiel, Daniel sowie die zwölf „kleinen“ Propheten). Darauf hat übrigens schon Wilhelm Rudolph hingewiesen: „Von den großen Propheten des A.T. ist keine Spur vorhanden.“⁴⁷³ Rudolph warf die Frage auf, warum das so sei. „Entweder hat Muhammed die anderen Propheten zwar gekannt, aber im Qoran nicht erwähnt, oder sie waren ihm unbekannt. Nun ist erstere Möglichkeit sehr unwahrscheinlich, weil Gestalten wie Amos und Jesaja für seine Zwecke trefflich gepasst hätten, und er sie, falls er von ihnen gewusst hätte, sich nicht hätte entgehen lassen. Also bleibt nur die zweite Möglichkeit, dass er sie nicht kannte ...“⁴⁷⁴ Aber wäre es nicht noch plausibler, wenn die Gemeinde, die das koranische Gedankengut tradierte, judenchristlich geprägt war und deshalb diese späten Prophetenbücher nicht in ihr Traditionsgut aufgenommen hat?

In jedem Fall hatten die ebionitischen Judenchristen ein Schriftverständnis, das gekennzeichnet war durch den Rückgriff auf die (allerdings durch falsche Perikopen bereinigte) *Tora* und eine Vernachlässigung der *Nebiim* (Prophetenbücher). „Jesus ist von ihnen also

470 Schoeps: Judenchristentum, a. a. O., S. 163.

471 Ebd., S. 164.

472 Siehe: Mt 21,26; Mk 11,32; Lk 20,6.

473 Wilhelm Rudolph: *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Kohlhammer: Stuttgart 1922, S. 46.

474 Ebd.

dahingehend verstanden worden, dass er das Gesetz Mosis bejaht ..., aber die Geltung der Propheten lt. Mt 13,17 einschränkt.⁴⁷⁵ Es sollte also nicht wundern, wenn im Koran nur von der *Tora* und nicht von anderen alttestamentlichen Büchern die Rede ist.⁴⁷⁶ Und da die Ebioniten nicht vier, sondern nur ein einziges Evangelium kannten, ist auch im Koran stets nur von einem einzigen *inğīl* die Rede.

M. P. Roncaglia hat darauf hingewiesen, dass nach den Ebioniten sowohl die mosaische Tora als auch das Evangelium (von Christus) – ganz ähnlich wie der Koran – bereits vor der Schöpfung präexistent gewesen sein sollen, entweder in Gestalt der *Ruach* (*rūḥ*) *JHWHs* oder als *Logos*. Alle drei, die hebräische Tora, das christliche Evangelium sowie der arabische Koran entstammen demnach derselben Quelle: Gott selbst. Die Präexistenz der offenbarten Schriften wäre somit ein typisches Merkmal judenchristlichen Schriftverständnisses. Schreibt Roncaglia:

De même que la Thora, pour la conscience juive et encore chez Philon d’Alexandrie, préexistait au texte écrit dans l’esprit de Yahweh et en était le Logos, et de même que, dans la conscience chrétienne, l’Evangile préexistait dans le Logos incarné de Dieu, ainsi le Coran préexistait en Allah. Adam, Moïse, ‘Isâ et Mahomet ont transmis la révélation issue d’une source commune. La théorie de la préexistence des textes révélés a une part considérable dans la doctrine elkésaïte. Avec le Pentateuque, Moïse a perfectionné la révélation adamique; Jésus a perfectionné la révélation mosaïque; Mahomet, lui, a perfectionné les révélations précédentes et, en outre, les enseignements des rabbins (37) es des prêtres chrétiens (sourate V, 48-52 et 68).⁴⁷⁷

Zum judenchristlichen Gedanken einer präexistenten Schrift gehört auch das mechanistische Verständnis eines vom Himmel „herabgesandten Buches“. Schon Wilhelm Rudolph hatte darauf hingewiesen, dass sich diese Vorstellung bei den Judenchristen und den Elchasaiten vorfand.⁴⁷⁸ Eusebios zitiert Origenes mit den Worten: „Auch besitzen sie ein Buch, das vom Himmel gefallen sein soll“ (βιβλον τινα φερουσιν ην λεγουσιν εξ ουρανου πεπωκεναι).⁴⁷⁹ Der postulierte geistige „Offenbarungsvorgang“ wird hier im orientalischen Kontext recht gegenständlich-dinghaft verstanden und unterscheidet sich dadurch grundsätzlich vom eher vergeistigten Offenbarungsbegriff griechischen Denkens.

475 Schoeps: *Judenchristentum*, a. a. O., S. 166 f.

476 Während es Hinweise darauf gibt, dass das rabbinische Judentum die Prophetenbücher akzeptierte (s. Schoeps, S. 168), haben die Samariter alle anderen Bücher als den Pentateuch abgelehnt.

477 M.P. Roncaglia: „Eléments Ebionites et Elkésaïtes dans le Coran“, a. a. O., S. 112.

478 Wilhelm Rudolph: *Die Abhängigkeit des Qorans*, a. a. O., S. 38.

479 Eusebios von Cäsaräa: *Historia Ecclesiastica* (Kirchengeschichte), Buch 6, Kap. 38. Siehe: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel52-37.htm> (Stand: Sept. 2012)

4 Die judenchristliche Engelwelt: Gabriel und der Heilige Geist

Wegen dualistischer Tendenzen hat man das ebionitische Judenchristentum verschiedentlich in die Nähe der Elchasaiten bzw. der Mandäer gebracht. Nach Epiphanius behaupteten die Ebioniten, dass Gott bei der Schöpfung zwei Wesen erschuf, den *Christus* und den *Teufel*.⁴⁸⁰ Diese Art von Dualismus erinnert an manichäisches, paulikianisches oder bogmilisches Gedankengut. Doch steht dieser Dualismus, nach Daniélou, auch in der Tradition der Essener, die nicht nur an das gute und das böse Prinzip seit Anbeginn der Welt glaubten,⁴⁸¹ sondern auch an den „Engel des Lichts“ und den „Prinzen der Finsternis“.⁴⁸² Jesus, der ja „nur“ als *Prophet* betrachtet wurde, wird bei den Ebioniten vom Engel des Guten begleitet, der auch mit dem Heiligen Geist identifiziert wird. Dieser gute Engel stand allen Propheten Gottes bei: Adam, Mose usw. bis auf Jesus, auf den er bei seiner Taufe als Taube herniederkam. Erst bei seiner Taufe wird Jesus darum zum *Christus*. Der ebionitische Dualismus schlägt sich auch in *zwei Reichen* nieder: dem Reich des Guten und dem Reich des Bösen. Mit diesen beiden Reichen gehen auch *zwei Wege* einher: der Weg des Gesetzes und der Weg der Gesetzlosigkeit.⁴⁸³ Die zwei Reiche werden auch als gegenwärtiges und zukünftiges Zeitalter gedeutet. Wir werden diesen Dualismus wohl weniger als iranisch-zoroastrischen Einfluss werten dürfen denn vielmehr als essenisches Gedankengut, das im Ebionitentum aufging: „Ebionite doctrine is therefore pure Essenism with only a colouring of Christianity, Christ becoming the latest of the true prophets.“⁴⁸⁴

Dass der Geist Gottes auch als „Engel Gottes“ verstanden wurde, war ein frühes jüdisches und auch späteres judenchristliches Denkmodell. Unter dem „Engel Jahwehs“ wurde schon im Tanach (dem Alten Testament) die Gegenwart Gottes verstanden, die später mit Christus identifiziert werden sollte (Ex 3,2; 14,19). Im nachexilischen Judentum wurden viele Funktionen und Theophanien, die man zuvor Gott selbst zugeschrieben hatte, auf die Engel übertragen, die als Vermittler zwischen Gott und den Menschen angesehen wurden. So erscheint der Engel Raphael im Buch Tobit (3,16), der Engel Michael im Buch Daniel (10,13; 12,1), und der Engel Uriel im Buch Henoch bei dessen Himmelfahrt (72,1; in 20,1-7 werden die Namen von sechs heiligen Engeln mit Uriel, Raphael, Raguel, Michael, Sariel und Gabriel angegeben). An anderen Stellen tauchen sieben Engel auf, die zuweilen auch „Erzengel“ genannt werden, von griech. *αρχαγγελος*, bei denen als 7. noch Remiel erwähnt

480 Daniélou: *Jewish Christianity*, a. a. O., S. 56.

481 Ebd., S. 57.

482 Michael Wise, Martin Abegg, Jr. und Edward Cook: *Die Schriftrollen von Qumran*, Übersetzung und Kommentar mit bisher unveröffentlichten Texten, hg. von Prof. Dr. Alfred Läßle, Pattloch: Augsburg 1997, IQS iii 20-25, S. 146.

483 Ebd., S. 61.

484 Ebd., S. 62.

wird⁴⁸⁵. „Altogether there is a group of seven archangels, but Michael, the leader of the heavenly hosts, is the most important.“⁴⁸⁶

Schon die Essener haben offenbar eine ausgiebige Engellehre gepflegt, und der „Engel des Lichts“ war bei ihnen für den Lauf der Geschichte verantwortlich.⁴⁸⁷ Diese Rolle des Lichtengels wurde von den Judenchristen auf Jesus übertragen, und „Engel“ ist einer der Namen, die bis ins 4. Jh. Christus gegeben werden, so Daniélou.⁴⁸⁸ So heißt es in der von einem anonymen Autor verfassten pseudo-cyprianischen Schrift *De Centesima Sexagesima Tricesima* („vom hundertfachen, sechzigfachen und dreißigfachen Lohn“):

When the Lord created the angels from fire to the number of seven, he determined to make one of them his Son. He it is whom Isaiah declares to be the Lord Sabaoth. We see that there remained then six angels who had been created with the Son.⁴⁸⁹

Der anonyme Autor setzt diesen Engel auch mit dem *Wort*, dem *Logos*, gleich.⁴⁹⁰ Wir lesen auch von einem alten Edelstein (Amethyst), auf dem die sieben Engel eingraviert sind: Raphael, Renel, Uriel, Ichtys, Michael, Gabriel und Azael.⁴⁹¹ Und Tertullian schreibt über das Christusverständnis der Ebioniten: “They make of him a mere man, though more glorious than the prophets, in that they say that an angel was in him.”⁴⁹² Schließlich lesen wir bei Epiphanius über die Ebioniten: “They do not say that the Word was begotten of the Father, but that he was created as one of the archangels, and that he rules over the angels and over everything that has been made by the Almighty.”⁴⁹³ Christus wird hier vor allem mit Michael, dem obersten der sieben Erzengel identifiziert.⁴⁹⁴

Während der Erzengel Michael mit dem *Logos*, d.h. mit dem Wort (hebr. *dāḇār*) und dann auch mit *Christus* ineingesetzt wird, wird der zweite Erzengel, Gabriel, gerne mit

485 Vgl. J[ohann] Michl: „Engel II (jüdisch)“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. V, Anton Hiersemann: Stuttgart 1962, Sp. 77.

486 Wise: *Die Schriftrollen von Qumran*, a. a. O., S. 117.

487 Ebd., S. 117 f.

488 Ebd., S. 117.

489 R[ichard] Reitzenstein: „Eine frühchristliche Schrift von den dreierlei Früchten des Lebens“, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums* [ZNW] 15 (1914), S. (60-90) 82.

490 Daniélou: *Jewish Christianity*, a. a. O., S. 123.

491 *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (DACL), ed. F. Cabrol und H. Leclercq, I, Paris 1903, s.v. „Ange“, cols (2080-2161) 2088.

492 *De Carn. Christi* XIV, 5.

493 *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, Books II and III. De Fide, translated by Frank Williams, Brill: Leiden 2002, XXX, 16:4.

494 Zur Identifikation von *Michael* und *Christus* vgl. *The Shepherd of Hermas* (The Apostolic Fathers, with an English translation by Kirsopp Lake, in two volumes, Vol. II), Heinemann: London/Putnam's Sons: New York 1917, Similitudines VIII, III, 3, S. 196/197. Zur jüdischen Überlieferung vom Erzengel Michael, siehe: Wilhelm Lueken: *Der Erzengel Michael in der Überlieferung des Judentums*, Huth: Göttingen 1898.

dem Heiligen Geist identifiziert. In der aus dem 3./4. Jh. stammenden apokryphen Schrift *Himmelfahrt Jesajas* lesen wir häufig vom „Engel des Heiligen Geistes“, der wiederum mit Gabriel gleichgesetzt wird.⁴⁹⁵ Als Jesaja (virtuell) in den *siebten Himmel* versetzt wird, berichtet Jesaja:

(27) And I saw a certain One standing, whose glory surpassed that of all, and His glory was great and wonderful ... (29) And then all the angels drew nigh and worshipped and gave praise ... (32) And the angel said unto me: 'This is the Lord of all the praisegivings which thou hast seen.' (33) And whilst he was still speaking, I saw another Glorious One who was like Him, and the righteous drew nigh and worshipped and praised ... (35) And I saw the Lord and the second angel, and they were standing. And the second whom I saw was on the left of my Lord. And I asked: 'Who is this?' And he said unto me: 'Worship Him, for he is the Angel of the Holy Spirit, who speaketh in thee and the rest of the righteous.'⁴⁹⁶

Etwas später beschreibt Jesaja in dieser apokalyptischen Schrift dann die Himmelfahrt Christi, bei der er die beiden Erzengel zur Rechten und zur Linken Gottes sitzen sieht:

(32) And I saw how He ascended into the seventh heaven, and all the righteous and all the angels praised Him. And then I saw Him sit down on the right hand of that Great Glory whose glory I told you that I was not behold. (33) And also the angel of the Holy Spirit I saw sitting on the left hand. (34) And this angel said unto me: 'Isaiah, son of Amoz, it is enough for thee ... (35) And thou wilt return into thy garment (of the flesh) until thy days are completed. Then thou wilt come hither.'⁴⁹⁷

In dem jüdischen – also nicht: judenchristlichen – Buch 2. Henoch (slavisches Henochbuch) finden wir ganz ähnliche Formulierungen, die nahelegen, dass wir es bei der *Himmelfahrt Jesajas* um eine auf dem geistigen Nährboden des Judentums gewachsene judenchristliche Weiterentwicklung zu tun haben:

Und es sandte der Herr einen von seinen Herrlichen, den Erzengel Gabriel. Und er sprach zu mir: Sei mutig, Henoch, fürchte dich nicht! Stehe auf und gehe mit mir und stehe vor dem Angesicht des Herrn in Ewigkeit. – Ich antwortete ihm und sprach: Wehe mir, mein Herr, meine Seele ist aus mir gewichen vor Furcht und Zittern. Rufe zu mir die Männer, die mich bis zu diesem Ort geführt, da ich diesen vertraute, und mit diesen werde ich gehen vor das Angesicht des Herrn. Und es riss mich hinweg Gabriel, wie hinweggerissen wird ein Blatt vom Winde, nachdem er mich erfasst, und stellte mich vor das Angesicht des Herrn. (XXII)

495 *The Ascension of Isaiah*, translated from the Ethiopic version, which, together with the new Greek fragment, the Latin versions and the Latin translation of the Slavonic, is here published in full, ed. with introduction, notes and indices by R. H. Charles, Adam and Charles Black: London 1900, bsplw. III, 16, S. 19 f.; vgl. dazu auch die „Introduction“, S. I: „The Holy Spirit is often designated, either as the Angel of the Spirit, iv. 21, ix. 39, 40, x. 4, xi. 4, or the Angel of the Holy Spirit, iii. 16, vii. 23, ix. 36, xi. 33. In two of these passages, iii. 16 and xi. 4, He is identified with Gabriel, the Angel of the Annunciation.

496 Ebd., IX, 27-36, S. 65-68.

497 Ebd., XI, 32-35, S. 80 f.

Und ich sah dem Herrn ins Angesicht, und sein Angesicht [war] stark und sehr herrlich, wunderbar und sehr furchtbar, schrecklich und schauervoll ... Und ich fiel nieder und betete an den Herrn. Und der Herr sprach mit seinem eigenen Mund zu mir: Sei mutig, Henoch, fürchte dich nicht. Stehe auf und stehe vor meinem Angesicht in Ewigkeit.⁴⁹⁸ Und es rief mich der Herr und sprach zu mir: Henoch, setze dich zu meiner Linken mit Gabriel. Und ich betete an den Herrn.⁴⁹⁹

Die Ähnlichkeiten zwischen dem *Zweiten Henochbuch* und der *Himmelfahrt Jesajas* sind frappierend. „There is thus a complete parallel here, which makes it quite certain that the angel of the Holy Spirit in the *Ascension* is an adaptation of Gabriel.”⁵⁰⁰ Gabriel erfüllt im *Zweiten Henochbuch* dieselbe Funktion wie der Engel des Heiligen Geistes in der *Himmelfahrt Jesajas*. Dazu noch einmal Daniélou: “From this it may be concluded that the Angel of the Holy Spirit in the *Ascension* is a christianisation of the Jewish Gabriel theme, and conversely that the Holy Ghost should be recognized in the Gabriel of *II Enoch* just as the Word was recognized in Michael.”⁵⁰¹

Es fällt auf, dass die tröstenden Worte Gabriels vom *Herrn* wortwörtlich wiederholt werden, wodurch klar wird, dass Gabriel der zuverlässige, authentische Sprecher des *Herrn* ist. Mit dem *Herrn* ist hier im *Zweiten Henochbuch*, das ja ein jüdisches Buch ist, natürlich der unaussprechliche Name JHWH gemeint. In der christologischen Deutung wird dieser *Herr* allerdings zum *Christos*, zum *Logos*, so dass Gabriel dann nicht nur Gott selbst vertritt, sondern Christus.

Zum 2. *Henochbuch* muss gesagt werden, dass es uns nur in seiner altslavischen Übersetzung als das *Buch der Geheimnisse Henochs* erhalten geblieben ist, dass dieses slavische Buch offensichtlich eine Übersetzung aus dem Griechischen war, aber dass „die ganze Schreibweise des Verfassers ... hebräischen Charakter“ trägt.⁵⁰²

Doch welche Funktion übt Gabriel, der Engel des Heiligen Geistes, hier bei *Henoch* beziehungsweise in der *Himmelfahrt des Jesaja* aus? In beiden Fällen sei es, so Daniélou, die Funktion eines Trösters und damit die Funktion des johanneischen *Parakleten*.⁵⁰³ Gabriel, der Heilige Geist, vertritt den zum Himmel aufgefahrenen Christus und ist den Jüngern eine tröstende Gegenwart bis zu der Zeit, da Christus wiederkommt.

Dass wir es hier tatsächlich mit einer Ineinssetzung des Engels Gabriels mit dem Heiligen Geist zu tun haben, belegt noch ein anderer Text aus der *Himmelfahrt Jesajas*,

498 *Die Bücher der Geheimnisse Henochs. Das sogenannte slavische Henochbuch*, hg. v. G. Nathanael Bonwetsch (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, hg. v. Adolf von Harnack u. Carl Schmidt, 3. Reihe 14. Bd. Heft 2), Hinrich'sche Buchhandlung: Leipzig 1922, XXI,3 –XXII, S. 19-21.

499 Ebd., XXIV,1, S. 23.

500 Daniélou: *Jewish Christianity*, a. a. O., S. 130.

501 Ebd., S. 129 f.

502 G. Nathanael Bonwetsch: „Einleitung“, in: *Die Bücher der Geheimnisse Henochs*, a. a. O., S. V.

503 Daniélou: *Jewish Christianity*, a. a. O., S. 130.

der so lautet: „But the angel of the Spirit appeared in this world⁵⁰⁴, and after that Joseph did not put her away but kept Mary and did not reveal the matter to any one. And he did not approach Mary, but kept her as a holy virgin though with a child.”⁵⁰⁵ Dieser Text legt nahe: Gabriel wird mit dem Heiligen Geist identifiziert. Der Engel Gabriel, der Maria die Geisteszeugung ankündigte, wird zugleich als jener Geist identifiziert, der in Maria die Zeugung Christi vollzog! Das wird noch deutlicher bezeugt von den *Epistula Apostolorum*, wo dem Christus, der sich sowohl mit der Weisheit und dem Wort und auch mit dem Engel Gabriel identifizierte, folgende Worte in den Mund gelegt werden:

(13) „Während ich vom Vater des Alls her kam, indem ich an den Himmeln vorüberging, wobei ich die *Weisheit* des Vaters anzog ... Und indem ich an den Engeln und Erzengeln vorüberging in ihrer Gestalt und wie einer von ihnen ... indem ich das Maß der Weisheit des Vaters, der mich gesandt hat, besaß ... (14) Damals an jenem Tage nämlich, *wo ich angenommen habe die Gestalt des Erzengels Gabriel*, erschien ich der Maria und redete mit ihr und ihr Herz nahm mich auf, sie glaubte und lachte, und ich, das *Wort*, ging in sie ein und ward Fleisch, und ich selbst war für mich selbst Diener und in der Gestalt eines Engelsbildes, so werde ich es tun, nachdem ich zu meinem Vater gegangen bin ... (15) Und *ich werde nämlich meine Kraft in der Gestalt des Engels Gabriel senden* ... und kommen zu euch, um mit euch zu wachen und zu ruhen ...“ (17) Darauf sprachen wir zu ihm: „Wirst du uns wirklich bis zu deiner Ankunft verlassen? Wo werden wir einen *Lehrer* finden?“ Und er antwortete und sprach zu uns: „Wisset ihr nicht, dass ich bis jetzt sowohl hier als dort war bei dem, der mich gesandt hat?“⁵⁰⁶ (Hervorhebungen durch mich, K.B.)

Der präexistente Christus, der Sohn des Vaters, der sich mit der Weisheit (*chokmah*, *sophia*) und dem Wort (*dābār*, *logos*) bekleidet, sich als Engel unter Engel ausgibt und schließlich als Engel Gabriel vor Maria erscheint und als Wort (und Heiliger Geist) in ihrem Leib zum Fleisch wird, dieser Christus will auch, nachdem er zu seinem Vater zurückgekehrt ist, im Geiste als „Lehrer“ (Paraklet) bei seinen Jüngern sein.

Es muss also nicht wundern, wenn auch im Koran der Heilige Geist (*rūḥ al-quḍus*) mit dem Engel Gabriel ineingesetzt wird (siehe Q 16,102; 26,192-93; 78,38; 97,4). Wir haben hier eine Fortführung der essenisch-ebionitischen Engellehre. Wenn der Gesandte Empfänger der göttlichen Botschaft, der göttlichen Inspiration wurde, dann war es Gabriel, der Heilige Geist, der ihm diese Botschaft von Gott überbrachte. Auf diese Weise werden Wort und Geist, *Logos* und *Ruḥ*, Erzengel Michael und Erzengel Gabriel quasi identisch.⁵⁰⁷

Überdies finden wir im Koran auch die beiden höchsten Erzengel beieinander: „Wer Gott, seine Engel, seine Gesandten, Gabriel und Michael, anfeindete, wisse, dass Gott der

504 Andere Lesart: „appeared“: vgl. *The Ascension of Isaiah*, a. a. O., S. 75, Anm. zu Vers 4.

505 *The Ascension of Isaiah*, a. a. O., XI,4-5, S. 75 f.

506 *Epistola Apostolorum*, nach dem äthiopischen und koptischen Texte, herausg. von Hugo Duensing, A. Marcus und E. Weber's Verlag: Bonn 1925, 13-14, S. 11-13 (Version nach dem äthiopischen Text).

507 Es gibt weitere Gegenüberstellungen der beiden Engel: *Logos* und *Chokmah* (Wort und Weisheit), die beiden Seraphim von Jesaja 6, die mit ihren Flügeln des Herrn Antlitz und Füße bedecken; die beiden Mächte werden auch als *Cherubim* und *Seraphim* bezeichnet.

Feind aller Ungläubigen ist.“ (Sure 2,98) Michael und Gabriel sind auch gemeint, wenn die beiden an der Seite Gottes Buch führen: „[Nichts bleibt unberücksichtigt] wenn jene beiden [Engel seine Worte und Handlungen] entgegennehmen, einer zur Rechten und einer zur Linken sitzend ...“ (Sure 50,17) Der zur Linken muss als Gabriel (Geist) gedeutet (vgl. *Ascension of Isaiah* IX,36), der zur Rechten als Michael (Wort) identifiziert werden (vgl. *Asc. Is.* V,7).

Die judenchristliche Engellehre, auf die sich die koranische Engellehre zurückführen lässt, zeigt eine enge Verwandtschaft mit der Engellehre der Elchasaiten, einer mit den Ebioniten ideologisch verwandten, aber nicht identischen Gemeinschaft, die jedoch in geographischer Nähe zueinander gelebt haben dürften, nämlich in den Gebieten östlich des Jordans bzw. später in den Gebieten östlich des Euphrats. Hippolyt berichtet in seiner *Refutatio* von einem Buch, das Elchasai weitergegeben habe und das von einem Engel offenbart worden sei, der 96 Meilen groß gewesen sei. Dann heißt es bei Hippolyt: „And there was with him also a female whose measure, he says, accorded with those aforesaid. And that the male is the Son of God, and the female is called the Holy Spirit.“⁵⁰⁸ Dass der Engel des Heiligen Geistes hier weiblich gedacht wird, hat – nach Daniélou – mit der Tatsache zu tun, dass *rūḥ/rūḥā* im Hebräischen und Aramäischen meist weiblich ist.⁵⁰⁹ Die riesige Engelsgestalt des Heiligen Geistes taucht offenbar auch im Koran auf, wo sie dem Gesandten (Jesus, Muhammad) eine Offenbarung zuteil werden lässt:

Beim Siebengestirn, wenn es sinkt, ist euer Gefährte (ṣāḥib) weder im Irrtum noch im Unrecht; noch spricht er aus Gutdünken. Vielmehr ist es eine Offenbarung, die ihm offenbart wurde durch einen Großmächtigen und Festigen, der aufrecht stand am Horizont und sich näherte und soweit herabneigte, dass er bis auf zwei Bogenlängen herankam, seinem Diener das zu offenbaren, was er ihm offenbarte. (Sure 53,1-10)

Hier wird der geistige Prozess des Offenbarens durch den Heiligen Geist in einer naturalistisch-phänomenalen Weise durch den am Horizont sichtbaren, offenbar riesigen Engel Gabriel, den Sendboten Gottes, konkret veranschaulicht und so die Wahrheit des Geoffenbarten nachdrücklich betont. Die enorme Größe des Offenbarungsendels, wie sie bei den Elchasaiten und hier im Koran zum Ausdruck kommt, hat ihre Entsprechung in judenchristlicher Literatur. Auch im *Zweiten Henochbuch* heißt es: „Und es erschienen mir zwei überaus sehr große Männer, welcherlei ich niemals gesehen auf Erden – ihre

508 *Philosophumena – or the Refutation of all Heresies, formerly attributed to Origin, but now to Hippolytus, Bishop and Martyr, who flourished about 220 A.D.*, transl. from the text of Cruice by F. Legge, Vol. II (Translations of Christian Literature, Series I: Greek Texts), Society for Promoting Christian Knowledge: London/The MacMillan Co.: New York 1921, Book IX,13 (Concerning the Elchasaites), S. 133.

509 Im Syro-Aramäischen ist *rūḥā* allerdings nicht weiblich, wenn es sich um den „Heiligen Geist“ handelt; vgl. Payne Smith: *Syriac Dictionary*, a. a. O., s.v. *rūḥā*, S. 533.

Angesichter leuchtend wie die Sonne, ihre Augen wie brennende Fackeln, aus ihrem Mund Feuer hervorgehend, ihre Kleider vorzügliche Federn, und ihre Arme wie goldene Flügel.“⁵¹⁰

Wir haben oben (Christus-Zitat im *Epistola Apostolorum*) gesehen, dass der Heilige Geist nicht nur mit dem Engel Gabriel, sondern zuweilen auch mit dem *Logos* Gottes in Verbindung gebracht wurde. Diese Verbindung lässt sich auch noch im Koran erkennen. In Sure 17,85 heißt es: „Man fragt dich nach dem Geist (*rūḥ*). Sprich: Der Geist (*rūḥu*) ist der *Logos* des Herrn (*ʿamri rabbī*).“ Desgleichen auch in Sure 16,2: „Er lässt die Engel durch den Geist seines Logos (*rūḥi min ʿamri*) auf seine Knechte herabkommen – auf wen er will.“ Dazu schrieb Wilhelm Rudolph:

In vielen Stellen, wo vom *rūḥ* die Rede ist, steht dabei *min ʿamr* oder *min ʿamrihi*. Was das bedeutet, sagt S. 17,87: „Sie werden dich nach dem *rūḥ* fragen. Sprich: der *rūḥ* ist *min ʿamr* meines Herrn“. Übersetzt man hier *min ʿamr* „auf Befehl“ [wie in einigen Übersetzungen, K.B.], so ist das keine Beantwortung der Frage; *ʿamr* bedeutet vielmehr hier dasselbe wie *mēmra* in den Targumen und *λογος* bei Philo und im N. T.: das hypostasierte Wort: „der *rūḥ* ist aus dem Logos meines Herrn“, d.h. ein Produkt von ihm ... Am deutlichsten ist S. 40,15: „der oberste in der Stufenreihe ... sendet den *rūḥ* aus seinem *ʿamr* auf wen er will“. Hier zeigt sich deutlich die Emanationskette Gott – *ʿamr* – *rūḥ*, die mit der abgestuften Trinitätslehre eines Origines, wo der Logos aus Gott, der Geist aus dem Logos emaniert, völlig in Einklang steht.⁵¹¹

Geist und Wort (*ruʿch/rūḥ* und *dābār/logos/memra/ʿamr*) stehen also nicht nur in allerengster Beziehung bis hin zu einer Art Identifikation, ihre Beziehung ist auch hierarchisch zu sehen: Das Wort sendet den Geist und kommt mit dem Geist, und beide kommen von Gott.

Eine Identifikation gibt es aber nicht nur von Geist und Wort, sondern auch von Wort und Weisheit. So beispielsweise im Weisheitsbuch: „Gott der Väter und Herr des Erbarmens, der du das All durch dein Wort (*logos*) geschaffen und durch deine Weisheit (*sophia*) den Menschen gebildet hast ...“ (Weish 9,1) Hier stehen in einer Art *Parallelismus Membrorum* die Ausdrücke *logos* und *sophia* parallel zueinander. In einem anderen Vers wird dieser Logos mit der uns schon bekannten riesenhaften Erscheinung gleichgesetzt: „(14) Denn als alles still war und ruhte und eben Mitternacht war, (15) fuhr dein allmächtiges Wort (*logos*) vom Himmel herab, vom königlichen Thron, ein harter Kriegermann, mitten in das Land, das zugrunde gerichtet werden sollte. (16) Er trug ein scharfes Schwert, nämlich dein unerbittliches Gebot, und trat hin und erfüllte alles mit Toten, und obwohl er auf der Erde stand, berührte er doch den Himmel.“ (Weish 18,14-16)

Wie Rudolph oben bereits andeutete, wurde das hebräische *dābār* des Tanach (*logos* der LXX) im Targum – der Übersetzung ins Aramäische – mit *memra* wiedergegeben. *Memra* ist wie die Schechinah (שְׁכִינָה) die Manifestation Gottes. Unter dem Stichwort „Memra“ lesen wir in der *Jewish Encyclopedia*:

510 „Die Bücher der Geheimnisse Henochs“, a. a. O., Kap. I,4 f., S. 61 f.

511 Rudolph: *Die Abhängigkeit des Qorans*, a. a. O., S. 40 f.

Biblical Data: In Scripture „the word of the Lord” commonly denotes the speech addressed to patriarch or prophet (Gen xv,1; Num xii,6; xxiii,5; ISam iii,21; Amos v,1-8); but frequently it denotes also the creative word ... *In Apocryphal and Rabbinical Literature:* While in the Book of Jubilees, xii,22, the word of God is sent through the angel to Abraham, in other cases it becomes more and more a personified agency: “By the word of God exist His works” (Ecclus. [Sirach] xlii,15); “The Holy One, blessed be He, created the world by the ‘Ma’amar” (Mek., Beshallah, 10, with reference to Ps. xxxiii,6). ... *In the Targum:* In the Targum the Memra figures constantly as the manifestation of the divine power, or as God’s messenger in place of God Himself, wherever the predicate is not in conformity with the dignity or the spirituality of the Deity ... Where Moses says, “I stood between the Lord and you” (Deut v,5), the Targum has, “between the Memra of the Lord and you”; and the “sign between Me and you” becomes a “sign between My Memra and you” (Ex xxxi,13,17; comp. Lev xxvi,46; Gen ix,12; xvii,2,7,10; Ez xx,12). ... Like the Shekinah (comp. Targ. Num xxiii. 21), the Memra is accordingly the manifestation of God. “The Memra brings Israel nigh unto God and sits on His throne receiving the prayers of Israel” (Targ. Yer. to Deut iv. 7).⁵¹²

Das Wort *Memra* (von *ma’amar* für מאמר) kommt natürlich von אמר (*’imra* = Wort, Sprache, Befehl bzw. von *’amar* = sprechen); und wenn die Korantexte zumindest teilweise auf aramäische Vorlagen zurückzuführen sind, wie Lüling und Luxenberg es vermutet haben, so entspräche das koranische *’amri* (wie 16,2) als göttliche Quelle des inspirierenden Geistes (*rūh*) sehr genau dem aramäischen *’imra* bzw. *memra* und damit dem griechischen λογος. Wir haben hier also ein weiteres Indiz dafür, dass wir im Koran Hinweise auf jüdisches und judenchristliches Gedankengut vorfinden.

5 Die judenchristliche Himmelsarchitektur

Von einem einheitlichen, homogenen Weltbild der Antike wird man kaum sprechen können. Hartmut Gese (*1929) meinte allerdings, dass die Weltbilder der alten Kulturen sich mehr oder weniger entsprochen hätten, weil diese Vorstellungen „der unmittelbaren Anschauung der Welt“ entsprachen.⁵¹³ Das mag insofern gelten, als wir gewöhnlich die antiken Weltbilder mit unseren modernen vergleichen.⁵¹⁴ Bei genauerer Betrachtung wird man aber doch auch feine Unterschiede und Entwicklungen der antiken und alttestamentlichen Weltbilder feststellen können. Da man z.B. Einflüsse auf das biblische Weltbild etwa durch persische und griechische Vorstellungen nicht wird ausschließen können, „kann es

512 *The Jewish Encyclopedia*, a. a. O., s.v. „Memra“, S. 464 f.

513 Hartmut Gese: „Die Frage des Weltbildes“, in: ders.: *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, Chr. Kaiser: München 1977, S. (202-222) 206.

514 Zur allgemeinen Entwicklung von Weltbildern vgl. u.a.: Kurt Bangert: *Und sie dreht sich doch! 50 Antworten auf die Frage, wie alles begann*, Theiss/WBG: Darmstadt 2015; Karl Lanius: *Weltbilder. Eine Menschheitsgeschichte*, Faber & Faber: Zeuthen 2005; Cornelis Houtman: *Der Himmel im Alten Testament: Israels Weltbild und Weltanschauung*, Brill: Leiden 1993.

das Weltbild des Alten Testaments streng genommen nicht geben“.⁵¹⁵ Immerhin umfasst das Alte Testament einen Entstehungszeitraum von rund achthundert Jahren. Man wird also eher von einer historischen Kosmologie sprechen müssen. Ähnlich gilt auch für die Himmelsarchitektur. Der antike Mensch ging im Allgemeinen von der Dreiteilung der Welt aus (Himmel, Erde, Unterwelt). Der Himmel wurde mal als einer, mal als drei, mal als sieben oder noch mehr Sphären gedacht. Der Himmel ist sowohl das Firmament der Wolken, Planeten und Sterne, aber auch der Wohnort Gottes und der Engel.

Die judenchristlichen Engel bevölkern den Himmel, der – ähnlich wie die Engels-hierarchie – meist mehrstufig gedacht wird. Damit steht das judenchristliche (und daran anlehnend das koranische) Denken ganz in der Tradition der jüdischen Apokalyptik. Der Apostel Paulus sprach von seiner Erfahrung, in den „dritten Himmel“ entrückt worden zu sein.⁵¹⁶ Wahrscheinlich handelt es sich bei dieser Himmelsreise des Paulus um einen in der Antike weit verbreiteten Topos, der nach Adriano Destro und Mauro Pesce eine Voraussetzung für religiöse Initiation und Legitimation darstellte. „Men and women of the ancient world tried constantly to place themselves in a particular bodily and psychic disposition. They tried to be open to a kind of bodily-mental scission that could produce and lead to the ‘heavenly journey’. All this may be considered as an ordinary and widespread religious experience.“⁵¹⁷ Einen dreigeteilten Himmel finden wir auch im *Testament des Levi*, wobei – je nach Lesart und redaktioneller Überarbeitung, auch von zwei Himmeln die Rede sein könnte.⁵¹⁸ Allerdings gibt es schon bei Levi auch eine Lesart mit „sieben Himmeln“⁵¹⁹ – dies in der frühen Christenheit eine relativ weit verbreitete Vorstellung.

Über Herkunft und Verbreitung der sieben Himmel hat schon Robert Henry Charles (1855–1931) nachgeforscht.⁵²⁰ Ihm zufolge gab es die sieben Himmel im Parsismus und im Zoroastrismus. Bei Pythagoras habe es einen zehnfachen Kosmos himmlischer Körper gegeben; ganz ähnlich die Sphären in Platos *Timaeus*. Die sieben Himmelssphären ergaben sich, wenn man den fünf Planetensphären die Sphären des Mondes und der Sonne hinzurechnete. Es gab also viele Spekulationen im Altertum über himmlische Sphären. „It is

515 Christoph Koch: „Welt/Weltbild (AT)“, in: Bibelwissenschaft.de. *Das wissenschaftliche Bibelportal der Deutschen Bibelgesellschaft*, s.: www.bibelwissenschaft.de (Artikel erstellt im März 2013; Stand März 2015).

516 2Kor 12,2.

517 Adriano Destro und Mauro Pesce: „The Heavenly Journey in Paul: Tradition of a Jewish Apocalyptic Literary Genre or Cultural Practice in a Hellenistic-Roman Context?“, in: Thomas G. Casey a. Justin Taylor (eds.): *Paul's Jewish Matrix*, Gregorian and Biblical Press 2011, S. (167-200) 200.

518 „The Testament of Levi, the third son of Jacob and Leah“, in: *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, transl. from the Editor's Greek Text by R.H. Charles, Black: London 1908, II.6-10, S. (26-67) 27-29.

519 Ebd., III., S.30.

520 Siehe seine Notizen zu „The seven Heavens – an early Jewish and Christian belief“, in: *The Book of the Secrets of Enoch*, a. a. O., S. xxx-xxvii.

clear further that these speculations were based mainly on astronomical considerations.”⁵²¹ Die sieben Himmel wurden dann von der apokalyptischen jüdischen Literatur aufgegriffen – wie nicht nur im *Testament des Levi*, sondern auch in der *Himmelfahrt des Jesaja*,⁵²² vor allem aber im *slavischen (2.) Henochbuch*, wo die siebenfache Himmelsarchitektur genauer beschrieben wird.⁵²³ Der *erste* Himmel enthält die oberen Wasser (III-VI) für Regen und Schnee (vgl. dazu Gen 1,7), dazu die Sterne und deren Engel, die ihren Lauf bestimmen; im *zweiten* Himmel (VII) werden die gefallenen Engel gefangen gehalten; der *dritte* Himmel (VIII-IX) enthält das Paradies mit dem Baum des Lebens und vier Strömen, darin Milch und Honig für die Erlösten fließen, aber auch die dunkle, unheilvolle Hölle (X) im Norden, wo die frevelhaften Seelen und die Götzenanbeter ihre verdiente Strafe erhalten; der *vierte* Himmel (XI-XVII) enthält die Sonne und den Mond und die für deren Lauf zuständigen Engel; der *fünfte* Himmel (XVIII) ist derjenige einer großen Zahl von traurigen Wächtern oder Schutzengeln (*Grigori*), die den Sturz der gefallenen Engel beklagen; den *sechsten* Himmel bevölkern die guten Engel: die sieben Cherubim und die sieben Phönixe und sieben Geschöpfe mit je sechs Flügeln, die am Fußschemel des Herrn lobsingend; der *siebte* Himmel schließlich (XX) ist der Wohnort Gottes und des Lichts und der Erzengel, wo Gabriel und Michael Henoch zum Thron des Herrn bringen.⁵²⁴

Sowohl die *Himmelfahrt Jesajas* als auch das *slawische (2.) Henochbuch* dürften ursprüngliche judaeo-apokalyptische Schriften gewesen sein, die aber auch ihren Einfluss auf das frühe Christentum hatten. So schreibt Irenäus: „Die Welt aber ist von sieben Himmeln umgrenzt, in denen Mächte und Engel und Erzengel wohnen, indem sie Anbetungsdienst leisten Gott dem Allherrscher und dem Schöpfer von Allem ...“⁵²⁵ Folglich haben einige Ausleger auch das Herabkommen Christi als ein Durchschreiten der sieben Himmel verstanden: “And that he [Christ] descended through the seven heavens ... and that Christ coming down to this world, clothed first her sister Wisdom, and ... that Christ conjoined with Wisdom descended, and so was made Jesus Christ.”⁵²⁶ Daniélou fasst diese Art der „kosmologischen Christologie“ wie folgt zusammen:

521 Ebd., S. xxxiv.

522 *The Ascension of Isaiah*, a. a. O., Kap. X, 11, S. 70.

523 *The Book of the Secrets of Enoch*, transl. from the Slavonic by W. R. Morfill, Clarendon Press: Oxford 1896, Kap. III-XX, S. 4-26.

524 Zuweilen wurde die Unterteilung in sieben Himmel aber auch geleugnet und nur von Einem Himmel gesprochen. Vgl. J[ohann] Michl: „Engel“ in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, a. a. O., Sp. 130. Der Aufenthaltsort der Engel wird normalerweise mit dem Himmel (einfacher oder siebenfacher), aber auch mit der Luft, der Welt insgesamt oder als „überall“ angegeben, ebd.

525 *Des Heiligen Irenäus Schrift zum Erweise der Apostolischen Verkündigung*, mit Nachwort, Anmerkungen u. Quellenliste von Adolf Harnack, Hinrich'sche Buchhandlung: Leipzig 1908, Abschn. 9, S. 6.

526 *Against Heresies. Five Books of S. Irenaeus Bishop of Lyon*, transl. by John Keble, Parker/Rivingtons: London/Oxford/Cambridge 1872, Book I, Chap. 30, 12, S. 88 f.

It has been necessary to dwell on this question of the structure of the celestial world, because it was to play an important part in Jewish Christian dogmatic teaching. Indeed the principal dogmas were formulated in terms of cosmology. The Incarnation was presented as a descent of the Word through the angelic spheres; the Passion as Christ's combat with the angels of the air, followed by the descent into Hell; the Resurrection as an exaltation of Christ's humanity above all the angelic spheres; and after death the soul would pass through the various spheres, on its way encountering their guardians, to whom it would have to render an account. All these conceptions are based on a vision of the heavenly spheres which is part of the framework of Jewish Christianity.⁵²⁷

Diese Christologie hat ja ihre Grundlage durchaus auch im Neuen Testament. So im Ephesusbrief: „Der hinabgefahren ist, das ist derselbe, der aufgefahren ist über alle Himmel hinaus, damit er alles erfülle.“ (Eph 4,10)

Dass diese Himmelsarchitektur nur von bestimmten (juden-) christlichen Gruppen und nicht durchgängig von allen Christen vertreten wurden, muss hier nicht besonders hervorgehoben werden (sonst hätte es Irenäus nicht für nötig befunden, diese Ideen zu widerlegen). Aber richtig ist auch, dass es bei dieser kosmologischen Christologie nicht nur um das Herabkommen des Logos und das Wiederaufsteigen des auferstandenen Christus durch die Himmel ging, sondern auch um soteriologische Aspekte. Auch die zum Himmel aufstrebenden Seelen der Toten mussten nach dieser Vorstellung durch die verschiedenen Himmelsebenen und wurden auf dem Weg zum Paradies den Anfechtungen der Dämonen und gefallenen Engel ausgesetzt. Auch dieser Gedanke findet sich im Neuen Testament: „Denn wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern mit Mächtigen und Gewaltigen, nämlich mit den Herren der Welt, die in dieser Finsternis herrschen, mit den bösen Geistern unter dem Himmel.“ (Eph 6,12) Doch der Gläubige ist nicht auf sich allein gestellt, sondern wird von Christus gestärkt, der vorangegangen ist. „Er hat die Mächte und Gewalten ihrer Macht entkleidet und sie öffentlich zur Schau gestellt und hat einen Triumph aus ihnen gemacht.“ (Kol 2,15) Dazu noch einmal Daniélou:

Souls must in their ascent to heaven after death pass through the spheres of the demons. This implies first of all that in Jewish Christian teaching Christ meets the demons and triumphs over them in the course of his Ascension ... The same implications were, moreover, equally important with regard to the ascension of each individual soul, which would have to escape the grasp of the demons who tried to restrain it. This it would be able to do only if there were nothing in itself to give them a hold.”⁵²⁸

Gibt es Parallelen zu diesen Ideen im Islam und Koran, die uns Anlass geben könnten, hier kausale oder verwandtschaftliche Bezüge herzustellen?

An erster Stelle wird man an die Himmelsreise Muhammads denken müssen, als dieser, in der Nacht von Mekka auf dem Reittier Burāk nach Jerusalem geritten, von dort mittels

527 Daniélou: *Jewish Christianity*, a. a. O., S. 179.

528 Ebd., S. 192.

der Himmelsleiter sieben Himmel durchschritt.⁵²⁹ An der Pforte des ersten Himmels trifft er den, der die Seelen der Verstorbenen nach gut und böse beurteilt. Im zweiten Himmel trifft er Jesus und Johannes den Täufer, im dritten Himmel Josef, den Sohn Jakobs, im vierten Himmel Idrīs, der gewöhnlich mit Henoch identifiziert wird, im fünften Himmel Aaron, den Bruder Moses, im sechsten Himmel Mose selbst und im siebten Himmel Abraham. Nach einer anderen Tradition trifft er im siebten Himmel auf den Herrn, mit dem er die täglich zu übenden Gebete von 50 auf 5 herunterhandelt. Die hier in der *Sīra* beschriebene Himmelsarchitektur ist – abgesehen von der siebenfachen Aufteilung – durchaus eine andere als etwa in der *Himmelfahrt des Jesajas* oder im slawischen *Henochbuch*. Insofern dürfen wir die Beziehung nicht zu eng sehen. Die Personen, denen Muhammad begegnet, deuten jedoch darauf hin, dass hier offenbar eine starke judenchristliche Prägung vorliegt, da vom Neuen Testament lediglich Jesus und Johannes vorkommen und ansonsten nur die alten prophetischen Gestalten wie Henoch (Idrīs) Abraham, Josef, Aaron und Mose. Von den späteren Propheten wie Jesaja ist hingegen keine Rede.

Sodann wird man einige Koranstellen in den Blick nehmen müssen, die wenigstens andeutungsweise auf die antike Himmelsstruktur hinweisen:

Er [Allāh oder der Gesandte?] ist es, der – mit seinen Engeln – den Segen über euch spricht, um euch aus der Finsternis heraus ins Licht zu bringen. (Sure 33,43)

Ihr Dschinn und Menschen, wenn ihr durch Sphären des Himmels und der Erde durchstoßen könnt, dann stoßt durch! Aber ihr werdet nicht durchstoßen, es sei denn aufgrund einer Vollmacht. (Sure 55,33)

Wir haben den untersten Himmel mit dem Schmuck der Sterne versehen und zum Schutz vor den rebellischen Satanen bestimmt. Die Satane können die höchsten Engel nicht belauschen, vielmehr wirft man von allen Seiten mit Sternen (Sternschnuppen?) nach ihnen, um sie zu verjagen; auf sie wartet eine ewige Strafe. (Sure 37,6-9)

Und wir haben den Himmel abgesucht und fanden, dass er mit strengen Wächtern und schießenden Sternen (Sternschnuppen?) erfüllt ist. (Sure 72,8)

Zu den Satanen und Wächtern im judenchristlichen Verständnis noch einmal Daniélou:

„Whether it is a question of Satan and the fallen Watchers, or of the demons of the air, the common dwelling place of the evil angels is in the lower zones of heaven, those which are in direct contact with the earth.“⁵³⁰

529 *The Life of Muhammad*, a translation of Ibn Ishāq's *Sīrat Rasūl Allāh*, with Introduction and Notes by A. Guillaume, Oxford University Press: Oxford 212007, S. 184-187.

530 Daniélou: *Jewish Christianity*, a. a. O., S. 191.

6 Das judenchristliche Gesetzesverständnis

„Die Judenchristen müssen zweifellos von der Voraussetzung ausgegangen sein, dass Jesus selber positiv zum atl. Gesetz gestanden hat.“⁵³¹ Dieser Aussage Schoeps' ist nicht zu widersprechen. Nach Mt 5,17-18 glaubte Jesus an die dauerhafte Gültigkeit des Gesetzes. Allerdings dürften viele jüdischen Christen auch davon überzeugt gewesen sein, dass Jesus die jüdische Gesetzesfrömmigkeit nicht nur von beschwerlichem Ballast zu befreien suchte, sondern dass er auch die ursprüngliche Bedeutung und Intention des jüdischen Gesetzes wiederherstellen wollte. Gerade der bereits zitierte Satz in Matthäus zeigt, dass man in Jesus denjenigen sah, der das Gesetz recht erfüllt hatte. („Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen.“ Vs. 17) Insofern galt Jesus als derjenige, dessen *Leben* und *Lehre* als rechte Erfüllung des Gesetzes verstanden wurde. „Letztlich haben sie als Judenchristen das Gesetz von Jesus her beurteilt; in seinem Leben und in seiner Lehre sahen sie die rechte Erfüllung des mosaischen Gesetzes. Das Göttliche in ihm habe er bestätigt, das Widergöttliche vernichtet. Ebionitische Theologie zu treiben hieß für sie nichts anderes als dies im einzelnen festzulegen.“⁵³²

Das Leben Jesu wurde als „sündlos“ betrachtet⁵³³ und seine Lehre als die einzig richtige, weil ursprüngliche Deutung der Tora. (Dies antizipiert die Rolle Muhammads, die dieser für das rechte muslimische Leben später ausfüllen sollte: die „Sunna des Propheten“, also das Leben und die Lehre Muhammads, wurde zur Grundlage der Scharia.) Indem Jesus durch sein Leben und seine Lehre die Tora richtig interpretierte, befreite er sie – aus jüdisch-christlicher Sicht – zugleich von dem beschwerlichen Ballast jüdischer Zusätze. Dazu muss erläutert werden, dass die jüdische Glaubenspraxis – ähnlich wie die islamische – auf der gesamten religiösen Tradition gründet, und das heißt: einerseits auf der *schriftlichen* Tora – den fünf Büchern Moses – samt den *Prophetenbüchern* und *Schriften* (den *nevi'im* und *ketuvim*, die zusammen mit der Tora den *Tanach* ausmachen) und andererseits auf der *mündlichen* Tora, also den ursprünglich nur oral überlieferten Auslegungen der Tora, die als *Mischna* ca. 220 n. Chr. aufgeschrieben und in der *Gemara* ausführlich kommentiert wurden. *Mischna* und *Gemara* konstituieren zusammen den *Talmud*, der wiederum weitere rabbinische Auslegungen nach sich zog.

Jesus erfüllte das Gesetz also nicht nur, sondern er bereinigte es, reduzierte es auf das Wesentliche und radikalisierte es gleichzeitig durch die Rückkehr zum ursprünglichen Geist des Gesetzes. Mit dem Gesetz war es – aus der Sicht Jesu – wie mit dem Sabbat: „Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen.“ (Mt 2,27-28) „Das Gesetz des Moses ist von Jesus lt. Mt. 5,17 *nicht* aufgelöst worden; das, was er aufgelöst hat, hat nicht zum Gesetz gehört.“⁵³⁴ Jesus war ein Befürworter des Geset-

531 Schoeps: *Judenchristentum*, a. a. O., S. 116.

532 Ebd., S. 212.

533 Vgl. dazu: C[arl] Ullmann: *Die Sündlosigkeit Jesu. Eine apologetische Betrachtung*, Friedrich Perthes: Hamburg 1846.

534 Schoeps: *Judenchristentum*, a. a. O., S. 112.

zes, aber wie Mose wurde auch er selbst als eine Art neuer Gesetzgeber angesehen. Unter dem Gesetz, das bleibend ist, verstanden jüdische Christen in erster Linie die mosaische Gesetzgebung, insbesondere den Dekalog (aber wohl auch einige wenige rituelle Gesetze sowie Speisungsgebote).

Nach den klementinischen Homilien hat Mose seine Gesetzgebung mündlich weitergegeben: „The law of God was given by Moses, without writing, to seventy wise men, to be handed down, that the government be carried out by succession.”⁵³⁵ Aber im Zuge der Überlieferung ist das Gesetz auch entstellt worden. „For the Scriptures have had joined to them many falsehoods against God on this account ... after a little the written law had added to it certain falsehoods contrary to the law of God.”⁵³⁶ Schoeps dazu: „Es wird also der Überlieferung zur Last gelegt, dass die Offenbarung nicht unverfälscht tradiert worden sei, sondern bei späteren Redaktionen, da das Gesetz verloren ging (Hom. 3,47), mit Zusätzen belastet wurde, die wider Gottes Willen seien.“⁵³⁷

Insgesamt wird das mosaische Gesetz als unauflösbar angesehen. Bezogen auf Mt 5,17, heißt es in den Homilien, „that the things which pass away before the heaven and the earth do not belong to the law in reality”.⁵³⁸ Der „wahre Jude“ ist jemand, der das Gesetz hält. Und wer das Gesetz nicht hält, ist kein Jude, und sei er [von Geburt] ein solcher: „For he is a worshipper of God, ... who really performs the deeds of the law that has been given him ... if he who is of another tribe keeps the law, he is a Jew; but he who does not keep it is a Greek ... he who keeps not the law is manifestly a deserter through not believing God; and thus as no Jew, but a sinner ...”⁵³⁹ Das Halten des Gesetzes ist eng verwoben mit dem Glauben an den einen Gott: „We worship one God, who made the world which you see; and we keep His law, which has for its chief injunctions to worship Him alone, and to hallow His name ...”⁵⁴⁰ Doch nicht nur mit dem Einen Gott wird das Gesetz verknüpft, sondern auch mit dem Sohn des einen Gottes, denn „from the Son of the Lord of all came forth the law which is established among the Hebrews”.⁵⁴¹ Gehorsam zum Gesetz konstituiert das Reich Gottes, und Ungehorsam gegenüber dem Gesetz stellt das Reich dieser Welt dar. „God appointed two kingdoms, and established two ages, determining that the present world should be given to the evil one ... but he promised to preserve for the good one the age to come, as it will be great and eternal ... Wherefore also two ways have been laid before him – those of obedience and disobedience to law ...”⁵⁴²

535 *The Clementine Homilies* (Ante-Nicene Christian Library, ed. Alexander Roberts, Vol. VII), Clerk: Edinburgh 1870, III,47, S. 77 f.

536 Ebd., II,38, S. 50.

537 Schoeps: *Judenchristentum*, a. a. O., S. 147.

538 *The Clementine Homilies*, a. a. O., III,51, S. 79.

539 Ebd., XI,16, S. 181.

540 Ebd., XIII,4, S. 213.

541 Ebd., XVIII,4, S. 277.

542 Ebd., XX,2, S. 312 f.

Die mündliche Weitergabe der Offenbarung, wie sie nach den Homilien für Mose vorausgesetzt wird, scheint sich bei Muhammad widerzuspiegeln. Die Korruption der Offenbarung durch spätere Generationen ist ebenfalls ein Motiv, das Eingang in islamisches Gedankengut gefunden hat. Die Bedeutung des Gesetzes wird vom Islam ebenso bejaht wie der Glaube an den Einen Gott.

Während das großkirchliche Christentum dem Apostel Paulus im Allgemeinen darin folgte, dass Erlösung nicht allein durch das Halten des Gesetzes erfolgte, sondern vor allem durch den Glauben an den Erlöser-Messias, betrachteten jüdische Christen das Halten des Gesetzes für unabdingbar. „Der Glaube aber vollzieht sich im Tun des Gesetzes Gottes.“⁵⁴³ Zu diesem Halten des Gesetzes gehörte aber für die Juden – und gehört bis heute – das Beschneidungsgebot, das auch von jüdischen Christen – und später von den Muslimen – weiterhin beachtet und eingefordert wurde. Der judenchristliche Messiasglaube kannte, ebensowenig wie später der Koran, eine an der Person Jesu orientierte Soteriologie. Jesus war kein Erlöser. „Jesu Kreuzestod war ihnen also nicht wie der Kirche *das* soteriologische Ereignis, sondern nur ein Frevel der Juden und im übrigen Erweis seines bloßen Menschums.“⁵⁴⁴ Hoffnung auf das Paradies konnte sich nur machen, wer dem Gesetz treu blieb. „Die Christusoteriologie der Großkirche spielt für die Ebioniten der K.II. [Pseudoklementinen] überhaupt keine Rolle.“⁵⁴⁵

Nach judenchristlicher Auffassung hat Jesus, wie oben angedeutet, das Gesetz nicht nur vom Ballast bereinigt, sondern zugleich auch erweitert und verschärft („Ich aber sage euch ...“), indem er zusätzliche Anweisungen erteilt hat, die den Unbeschnittenen und Außenstehenden nicht unbedingt zugänglich waren.⁵⁴⁶ Ähnlich wie die Juden ihre (lange Zeit nur mündlich tradierte) *Mischna* hatten, also einen Korpus religionsgesetzlicher Überlieferungen, so kannten – nach Schoeps – auch die Judenchristen eine Tradition neben der Tora. „Just ebenso haben die Ebioniten der K.II. die lebendige mündliche Tradition der Lehre des wahren Propheten bewusst neben die Schrift gestellt.“⁵⁴⁷ Jesus, der Messias, war lebendiges Gesetz, an dem sich seine Nachfolger zu orientieren hatten. Es braucht nicht viel Phantasie, um zu erkennen, dass wir in *Scharia* und *Sunna* die muslimische Fortsetzung der jüdischen bzw. judenchristlichen *Tora* und *Mischna* zu sehen haben, wenngleich die Ebioniten hier weniger von *Mischna* als vielmehr von einer „Geheimtradition“ oder von „Geheimwissen“ sprachen. Dabei soll Jakobus, der Bruder Jesu und Oberste der Apostel (επισκοπος), der „Hüter der Tradition“ gewesen sein.⁵⁴⁸

543 Schoeps: *Judenchristentum*, a. a. O., S. 114.

544 Ebd., 76.

545 Ebd., S. 113.

546 Ebd., S. 121.

547 Ebd.

548 Ebd., S. 126.

Paulus hingegen, der die ganze jüdische Tradition in Frage zu stellen schien, wurde von den Judenchristen – laut Epiphanius – als „Pseudo-Apostel“ bezeichnet.⁵⁴⁹ Ihm wurde bestritten, den Herrn gesehen oder irgendwelche Offenbarungen erhalten zu haben.⁵⁵⁰ Nicht Jesus hat das jüdische Gesetz aufgehoben, sondern Paulus!⁵⁵¹ Schoeps spricht von einem „Zerrbild“, das sich die Ebioniten von diesem Paulus gemacht hätten.⁵⁵² Es ist aber gerade diese vermeintliche Gesetzlichkeit der ebionitischen Judenchristen, die den Kirchenvätern häretisch erschien. Sie sahen darin eine unzulässige Vermischung von Gesetz und Evangelium. Was die Kirchenväter dabei kritisierten, war allerdings weniger die Liebe zum ewigen mosaischen Gesetz als vielmehr das Festhalten an den *ceremoniae judaicarum superstitionum*, also am hinfalligen Zeremonialgesetz. Gerade die Betonung auf der Heilsnotwendigkeit der Beschneidung war den Kirchenvätern ein Dorn im Auge. Auch die Sabbathaltung wurde „seitens der Kirche stets als besonderes Charakteristikum der judenchristlichen Gemeinden empfunden“.⁵⁵³

„Haben die Ebioniten ... das jüdische Gesetz um einige – ohnehin erledigte – kultische Bestandteile verringert, so haben sie es auf der anderen Seite in seinen Forderungen noch verschärft.“⁵⁵⁴ Zu dieser Verschärfung dürfte – zumindest in einer Anfangszeit – das Armutsgebot gehört haben, das man ja mit dem (vermutlich selbst gewählten) Namen der Ebioniter in Verbindung bringen konnte. Auch Reinigungspraktiken und Waschungen der Ebioniten gehen „weit über das von den Pharisäern Vorgeschiedene hinaus, stellen also gleichfalls eine Radikalisierung des im rabbinischen Judentum üblichen Gesetzesverständnisses dar“.⁵⁵⁵ Obwohl die Ebioniten nicht als Täufersekte eingestuft werden, praktizierten sie die Taufe als Initiationsritus und Aufnahme in die Gemeinschaft. Weitere Waschungen waren nicht nur als Vorbereitung für das Gebet vorgeschrieben, sondern offenbar auch zur Reinigung nach Geschlechtsverkehr, Samenerguss oder Menstruation.⁵⁵⁶ „Die Ebioniten stehen ihrerseits gewiss in einer langen Tradition baptistischer Sekten am Rande des Judentums, mindestens aber sind sie durch ihren Exodus aus Palästina in die örtliche Nachbarschaft und wohl auch Rivalität diverser Täufergemeinschaften hineingewachsen.“⁵⁵⁷ Taufe und Waschungen erschließen den Zugang zur βασιλεια τῶν οὐρανῶν (Himmelreich) und befreien von der Macht der Dämonen.⁵⁵⁸ Es darf angemerkt werden, dass auch im

549 Epiphanius – *Ancoratus und Panarion* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Bd. I., „Epiphanius“), hg. v. Karl Holl, Hinrich'sche Buchhandlung: Leipzig 1915, 30,16,1, S. 355.

550 Schoeps: *Judenchristentum*, a. a. O., S. 130.

551 Ebd., S. 137.

552 Ebd., S. 133.

553 Ebd., S. 139.

554 Ebd., S. 188 f.

555 Ebd., S. 202.

556 Ebd., S. 303.

557 Ebd., S. 206.

558 Ebd., S. 209.

Islam bis heute die täglichen Waschungen (*wudhu*) eine wichtige Rolle spielen, nicht nur als innere Vorbereitung für das Gebet.

Das ebionitische Judenchristentum zeichnet sich, nach Schoeps, auch durch eine gewisse Kultfeindschaft und Tempelgegnerschaft aus, die gleichwohl alttestamentliche Wurzeln gehabt haben könnte. Denn schon die späteren Propheten kritisierten oftmals das jüdische Opfersystem. Diese Kritik setzte sich dann auch in der Urgemeinde fort. „An keiner Stelle der Acta lesen wir, dass sich die ersten Christen je am täglichen Opferdienst beteiligt hätten.“⁵⁵⁹ Hinzu kam, dass – nach Dan 9,27 – der kommende Messias-Menschensohn die Opfer und Speisopfer abschaffen würde. Die Tempelreinigung durch Jesus wurde gewiss als ein weiteres Indiz dafür aufgefasst, dass der Tempelkult zu seinem Ende gekommen war. „Und schließlich ist den Ebioniten die Tempelzerstörung des Jahres 70 das größte Argument dafür, dass Israel durch sein Festhalten an dem mit diesem Tempel verbundenen Opferkult Gott immer mehr erbittert (*exasperare*) habe.“⁵⁶⁰ Es ist wohl überflüssig zu belegen, dass der Opferkult im Koran praktisch gar keine Rolle spielt.

Die ebionitischen Judenchristen waren auch Gegner des Königtums. Dafür finden sie bereits im Alten Testament gute Gründe. Schon in den Samuelbüchern wird das Königtum „um der reinen Theokratie willen zwiespältig beurteilt“.⁵⁶¹ König Salomo ist schon wegen des Tempelbaus in Verruf geraten. Jesus wird nirgends als „Sohn Davids“ bezeichnet. Das Reich Gottes (*βασιλεια του θεου*) dürfte für die Ebioniten nicht als Königreich, sondern als Theokratie verstanden worden sein – ganz im Sinne des späteren Islams.

7 Das Siegel der Propheten

Im Koran (Sure 33,40) wird uns gesagt, dass „Muhammad nicht der Vater eines eurer Männer“ sei, sondern dass er „der Gesandte Gottes und das Siegel (*ḥātām*) der Propheten“ ist, wobei das Wort *ḥātām* für „Siegel“ die Konnotation von „schließen“, „abschließen“, „versiegeln“ trägt. Die Idee, dass Muhammad das „Siegel der Propheten“ sei, gehört zu den zentralen Glaubenslehren des Islams und beinhaltet vor allem die Finalität seines Prophetentums: er sei der letzte der (wahren) Propheten und seine Offenbarung sei die letztgültige aller Offenbarungen.⁵⁶²

Nach einer islamischen Tradition soll das „Siegel *des* Propheten“ (hier hat man offenbar den Genitiv-Plural übersehen) eine Ausstülpung auf dem Rücken Muhammads von der Größe eines Taubeneis gewesen sein. Eine andere Tradition lässt diese Ausstülpung so groß wie eine Faust erscheinen. Als eines Tages ein Mediziner sich anbot, sie zu entfernen, soll der Prophet sich geweigert haben mit dem Hinweis, Gott habe es wohl aus gutem Grund

559 Ebd., S. 222.

560 Ebd., S. 241.

561 Ebd., S. 243.

562 Siehe beispielsweise die Erklärung zum Stichwort „Siegel der Propheten“ bei: www.eslam.de

dorthin platziert und deshalb möge es bleiben. Es soll ein von Gott verordnetes Siegel gewesen sein, das Muhammad als den letzten der Propheten auswies.⁵⁶³

Die wissenschaftliche Diskussion geht weitgehend davon aus, dass die Bezeichnung „Siegel der Propheten“ in der Tat die Finalität des Prophetentums Muhammads bedeutet.⁵⁶⁴ David Powers⁵⁶⁵ glaubt allerdings, dass die Idee der Finalität sich nicht aus dem Text selbst ergibt, sondern erst eine relativ späte Deutung (Ende des 1./7. Jh.) des Textes sei, möglicherweise als Antwort auf das Auftreten diverser falscher Propheten. Gerald Hawting neigt sogar dazu, diese Datierung Powers als verfrüht anzusehen.⁵⁶⁶ Dagegen ist Uri Rubin – auch nach Überprüfung der frühesten außerkoranischen Texte – davon überzeugt, dass die Finalität des Prophetentums bereits im Text enthalten sei: „There is no compelling reason to assume that the Muslims of the first Islamic century originally understood the qur’anic *ḥātām al-nabiyyīn* in the sense of confirmation alone, without that of finality. Moreover, judging by the function of the verb *ḥatama* in the Qur’an, it may be assumed that already in this scripture the seal metaphor bears the intertwined sense of confirmation and finality.”⁵⁶⁷

Eine Untersuchung jüdischer und christlicher Schriften ergibt, dass das „Siegel der Propheten“ bereits eine vorislamische Idee ist.

Wie Carsten Colpe⁵⁶⁸ dargelegt hat, geht die Bezeichnung „Siegel der Propheten“ auf das Buch Daniel zurück, wo der apokalyptische „Menschensohn“ (*bəreh dā nāšā* = Mensch) bzw. der Gesalbte (*Messias/Christos*) eingeführt wird und gemäß dem sich übrigens auch Michael, der große Engelsfürst, „aufmachen“ wird (Dan 12,1). In Dan 9,24-25 heißt es nach der Septuaginta (LXX):

Siebzig Wochen sind verhängt über dein Volk und über deine heilige Stadt, bis dem Frevel ein Ende gemacht und die Übertretung versiegelt und die Missetat gesühnt wird, und es wird eine ewige Gerechtigkeit gebracht und die Vision und der Prophet versiegelt und das/der Allerheiligste⁵⁶⁹ gesalbt (χρῖσται) werden. So wisse nun und

563 Vgl. William Muir: *The Life of Mahomet, from original sources*, Smith, Elder and Co.: London 1878, S. 542.

564 Vgl. Frants Buhl: „Muhammad“, in: *Encyclopedia of Islam*, hg. v. P. Bearman u.a., Brill: Leiden 1955-2005, S. 650a.

565 David Powers: *Muhammad Is Not the Father of Any of Your Men: The Making of the Last Prophet*, Univ. of Pennsylv. Press: Philadelphia PA 2009.

566 Gerald R. Hawting: [Muhammad Is Not the Father of Any of Your Men: The Making of the Last Prophet, by David Powers, Univ. of Pennsylv. Press: Philadelphia PA 2009], in: *Islamic Law and Society* 18 (2011), Brill: Leiden, S. 116-130.

567 Uri Rubin: „The Seal of the Prophets and the Finality of Prophecy. On the Interpretation of the Qur’anic Sūrat al-Aḥzāb (33)“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* [ZDMG] 164. Jg. (2014), S. (65-96) 96.

568 Carsten Colpe: *Das Siegel des Propheten*, Institut Kirche und Judentum: Berlin 2007.

569 Gemeint war mit dem Allerheiligsten ursprünglich natürlich das Allerheiligste, also die innerste Kammer des Tempels, aber in diesem griechischen Kontext der LXX wurde das ἅγιον ἁγίων auf den Messias, „den Allerheiligsten“, umgemünzt.

gib acht: Von der Zeit an, als das Wort erging, Jerusalem werde wieder aufgebaut werden, bis ein Gesalbter/Messias (Χριστός = Christos), ein Fürst, kommt, sind es sieben Wochen ...

Es fällt ins Auge, dass hier die Ankündigung des Gesalbten, des Messias, des Christus, verbunden wird mit dem Kommen der Gerechtigkeit und der Vision (also der Offenbarung) und der *Versiegelung des Propheten!* Nach judenchristlichem Verständnis war Jesus, der Messias, zugleich auch *der Prophet!* Diese Verbindung geht zurück auf den in Deut 18,15 von Mose angekündigten „Propheten wie mich“. Mit Jesus kommt also der *Novus Moses* sowie die neue Gerechtigkeit, mit der das Prophetentum versiegelt wird. Weil der Gesalbte zugleich der (neue) Prophet ist, haben die Christen auch das prophetische Siegel mit Jesus verknüpft. Dass das *Siegel der Propheten* von den frühen Christen auf Jesus bezogen wurde, belegt folgende Aussage Tertullians, der sich auf den obigen Danieltext bezieht:

Und es offenbarte sich die ewige Gerechtigkeit, es wurde gesalbt der Heilige der Heiligen, d. i. Christus, es wurde *versiegelt die Vision und Prophetie* und nachgelassen die Sünden, welche durch den Glauben an den Namen Christi bei allen, die auf ihn vertrauen, abgewaschen werden. Warum braucht Daniel aber den Ausdruck: die Vision und die Prophetie versiegeln? Weil alle Prophezeiungen Christi Ankunft und sein Leiden verkündigten. Da also die Prophetie durch sein Erscheinen erfüllt wurde, deshalb ist der Ausdruck gebraucht, die Vision und Prophetie werde versiegelt, *weil er selber gleichsam das Siegel der Propheten ist*, indem er alles zur Erfüllung bringt, was sie früher über ihn verkündigt hatten. Denn nach der Ankunft Christi und nach seinem Leiden gibt es keine Visionen und keine Propheten mehr, welche die Ankunft Christi verkündigen können.⁵⁷⁰

Jesus Christus als der *Messias* und *Novus Moses* ist also selbst das *Siegel der Propheten* und damit die Erfüllung aller Prophezeiungen und Weissagungen. Auch das gnostische Sektentum bediente sich dieser Metapher: In seiner „Widerlegung aller Häresien“ (*Refutatio omnium haeresium*) zitiert Hippolyt eine Hymne der gnostischen Sekte der Naassener, in der es u.a. heißt:

But Jesus said: Father, behold!
A strife of woes upon Earth
From thy breath has fallen,
But she seeks to flee malignant chaos.
And knows not how to win through it,
For this cause send me, O Father,
Holding seals I will go down,
Through entire aeons I will pass,
All mysteries I will disclose;
The forms of the gods I will display;

⁵⁷⁰ Tertullian: *Adversus Iudaios – Gegen die Juden*, Lateinisch-Deutsch (Fontes Christiani), Brepos/Herder: Freiburg i.B. 2007, Kap. 8/12, S. 224 f. (Hervorhebung durch mich).

The secrets of the holy way
Called Gnosis, I will hand down.⁵⁷¹

Hier erscheint das Siegel-Motiv im Plural. Daniélou deutet das dahingehend, dass Christus dank der Siegel (σφραγιδες) bei seinem Abstieg durch die Himmel unverwundbar wird, um nicht von den Wächtern, Dämonen und Teufeln gesehen und behindert zu werden. In den *Oden Salomos* lesen wir:

(5) And His thought was like a letter;
His will descended from on high;
(6) And it was sent like an arrow
Which is violently shot from a bow:
(7) And many hands rushed to the letter,
To seize it and to take it and to read it.
(8) And it escaped their fingers,
And they were affrighted at it and at the seal that was on it.
(9) *For it was not permitted to them to loose the seal;*
*For the power that was over the seal was greater than they.*⁵⁷²

Hier erscheint die Metapher in einer ganz ursprünglichen Form. Es ist ein „Brief“ (ein Gedanke, ein Logos?), der – mit einem „Siegel“ versehen – durch die Himmel herniedersteigt. Wahrscheinlich handelt es sich bei dieser 23. Ode Salomos ursprünglich um ein jüdisches Werk, das aber von Christen christologisch gedeutet (und vielleicht entsprechend verändert) wurde. Der hier erwähnte „Brief“ wird später (Vers 21) zur (Gesetzes?) Tafel, die mit dem Finger Gottes geschrieben wurde. Die christliche Sinngebung dieser Ode, wie sie uns hier vorliegt, erkennt man an dem in Vers 18 erwähnten „Sohn der Wahrheit“ (obwohl das auch eine Metapher für die Tora sein könnte), aber vor allem am letzten Vers (22), wo vom Vater und vom Sohn und vom Heiligen Geist die Rede ist. Auf Christus übertragen wird der „Brief“ mit „Siegel“ zum Logos, zum Christus, zum Offenbarer. Es ist hier übrigens nebensächlich, ob diese Ode als eine judenchristliche Schrift zu etikettieren ist oder nicht, zeigt sie jedenfalls, dass das Motiv des Versiegeln ein altes jüdisches und dann auch christliches Motiv war.

In der Ode, aus der soeben zitiert wurde, wird das Siegel noch von einem „Zeichen“ begleitet. „And there was with it a sign of the kingdom“ (Vers 12). Bei Clemens von Alexandria lesen wir in der *Excerpta ex Theodoto*: „Thus also the faithful soul receives the seal (σφραγισμα) of truth and bears about the marks (στίγματα) of Christ.“⁵⁷³ Die Brücke

571 *Philosophumena or the Refutation of all Heresies*, formerly attributed to Origin, but now to Hippolytus, Bishop and Myrtyr, who flourished about 220 A.D., transl. by F. Legge, Vol. I, MacMillan: New York 1921, Book V (The Orphite Heresies), 10, S. 145.

572 *The Odes and Psalms of Solomon*, re-ed. by Rendel Harris and Alphonse Migana, Vol. II: The Translations, Longmans: London/New York and others 1920, Ode XXIII, 5-9, S. 333.

573 Dies ist ein Zitat des griechischen Textes der *Excerpta Ex Theodoto* hg. von: Robert Pierce Casey (Hg.): *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria* (Studies and Documents

zwischen dem *Siegel* und den *Stigmata* dürfte im Zusammenhang mit dem Bibelbuch der Offenbarung (Apk 7,2-4) stehen:

*Und ich sah einen andern Engel aufsteigen vom Aufgang der Sonne der hatte das Siegel des lebendigen Gottes und rief mit großer Stimme zu den vier Engeln, welchen gegeben war, Schaden zu tun der Erde und dem Meer, und er sprach: Tut nicht schaden der Erde noch dem Meer noch den Bäumen, **bis dass wir versiegeln die Knechte unseres Gottes an ihren Stirnen**. Und ich hörte die Zahl derer, die versiegelt wurden: hundervierundvierzigtausend ...*

Dazu auch Apk 14,1 und 22,3-4, wo die Stirne der Gläubigen mit dem Namen des Sohnes und des Vaters versehen werden:

*Und ich sah, und siehe, das Lamm [Christus] stand auf dem Berg Zion und mit ihm hundervierundvierzigtausend, die hatten **seinen Namen und den Namen des Vaters geschrieben an ihrer Stirn**.*

*Und der Thron Gottes und des Lammes [Christus] wird darinnen sein, und seine Knechte werden ihm dienen und sehen sein Angesicht, und **sein Name wird an ihren Stirnen sein**.*

Die Verbindung der Texte deutet zumindest hier darauf hin, dass die Gläubigen mit dem Namen des Sohnes und des Vaters versiegelt werden. Die Anbetung des Namens Gottes hat erlösende Wirkung. „Wer JHWHs Namen anrufen wird, der soll errettet werden.“ (Joel 3,5) Die Heilfunktion des Namens Gottes wird nun auch auf Christus übertragen: „Und in keinem andern ist das Heil, auch ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den wir sollen selig werden.“ (Apg 4,12) In der LXX wird JHWH bekanntlich mit κυριος („Herr“) übersetzt, was wiederum auf Christus übertragen wird. Im Brief des *Hermas* heißt es: „The Name of the Son of God is great and infinite, and sustaineth the whole world.“⁵⁷⁴ Hier hat der Name des Messias erlösende Funktion, und wer ihn trägt, gehört zu den Erlösten.

Zusammenfassend zum „Siegel der Propheten“ lässt sich also sagen, dass aus (juden-) christlicher Sicht Jesus nicht nur als Messias, sondern auch als der neue Prophet nach Art des Mose (Deut 18,15: „einen Propheten wie mich“) verstanden wurde, weil er eine letzte, nun endgültige Offenbarung brachte. Die Versiegelung des aus den Himmeln herabkommenden

1), Christophers: London 1934, S. 40-91. Er erscheint auch bei: <http://gnosis.org/library/excr.htm> (mit dem Hinweis: The text was initially transcribed for the internet by Andrew Criddle; further minor corrections were made to this transcription by Lance Owens in October 2013.) Das Zitat findet sich auch bei Daniélou: *Jewish Christianity*, a. a. O., S. 154.

⁵⁷⁴ *The Shepherd of Hermas. The Similitudes* (Early Church Classics), Vol. II, Society for Promoting Christian Knowledge: London/New York, Sim. IX, 14,5, S. 97.

„Briefes“ (Wort, Logos) beinhaltet sowohl die *Unverwundbarkeit* des Herabkommenden als auch die *Finalität* der darin enthaltenen Offenbarung.

Die Übertragung dieses Verständnisses vom „Siegel der Propheten“ bzw. von der finalen Gültigkeit des letzten Propheten auf Muhammad kann man in zweierlei Weise deuten. Entweder wurde das Motiv auf den arabischen Muhammad als eine bereits existente Metapher übertragen, weil nun nicht mehr Jesus, sondern eben diesem Muhammad die Finalität der Offenbarung zukam. Oder – und das halte ich selbst für noch plausibler – Jesus als Messias, als letzter Prophet und als das „Siegel der Propheten“ metamorphosierte unmerklich zum arabischen Muhammad. „Er hat die Wahrheit gebracht und die [früheren] Gesandten bestätigt.“ (Sure 37,37) Das dürfte m.E. der Hintergrund von Sure 33,40 sein! Dieser Hintergrund dürfte somit ein weiteres Indiz dafür sein, dass es sich beim koranischen Material um Gedankengut handelt, das in jüdischen, judenchristlichen und christlichen Vorstellungen in sehr ähnlicher Form verbreitet war. Dass man im späteren Islam den philologisch-christologischen Hintergrund nicht mehr im Blick hatte, verführte die arabische Erzählkunst dazu, aus dem *Siegel der Propheten* das *Siegel des Propheten* zu machen, das man nun auf dem Rücken Muhammads verortete.

Guillaume Dye hat darauf hingewiesen,⁵⁷⁵ dass wir es bei der in Sure 72,1 ff. erwähnten Schar der Dschinn (*Ġinn*), die einem wunderbaren Koran gelauscht haben, um eine apokalyptische Beschreibung von Dämonen, Teufeln und gefallenen Engeln zu tun haben. „In der Antike glaubte jeder an Dämonen. Von diesem Standpunkt aus steht der Koran am Ende einer langen Geschichte, das heißt, die Geschichte der henochischen Traditionen über die gefallenen Engel und ihre christliche Neuinterpretationen, vor allem in der christlichen häresiographischen Literatur, und hier meine ich Traditionen aus dem *Buch der Wächter* (1Henoch, Kapitel 1-36).“⁵⁷⁶ Ähnlich müsse auch Sure 46,29-30 interpretiert werden, wo es heißt: „Wir ließen eine Schar der Ġinnen dem Koran (einer Lesung) zuhören ... Und sie sprachen: Ihr Leute, wir haben eine Schrift [einen „Brief“, eine Offenbarung? K.B.] gehört, die nach Mose herabgesandt wurde ...“ Auch Sure 37 muss in diesen Zusammenhang gestellt werden. Dort wird gesagt, dass die ausgestoßenen Teufel nichts von der erhabenen Versammlung der (höheren) Engel vernehmen könnten, „außer sie schnappen (heimlich, zufällig) etwas auf“ (Vers 10). „In anderen Worten, die Teufel waren gewohnt, den göttlichen Rat zu hören – aber es ist ihnen jetzt verboten. Sie würden es gerne wieder hören, aber sie dürfen und können nicht mehr. Und was für die Teufel wahr ist, ist auch für die Ġinnen wahr. Das ist normal – sie sind gleichen Wesens! ... Ġinnen und Dämonen sind vergleichbar, aber Ġinnen sind auch Engel, was kein Widerspruch ist – genauer eine bestimmte Klasse von Engeln.“⁵⁷⁷ Nach Dye war es das Hauptanliegen vieler alter christlicher Schriftsteller, den Kampf gegen die Bösen Geister zu bestehen, „die die Kontrolle

575 Guillaume Dye: „Ġinnen, Dämonen und Ketzerei: Bemerkungen über Q 72:1-15 und einige koranische Themen“, Vortrag am 26.09.2013 beim 32. Deutschen Orientalistentag, Münster.

576 Ebd., S. 3.

577 Ebd., S. 5 f.

über das Universum und die Seelen der Menschen zu erlangen suchen“.⁵⁷⁸ Und er schlussfolgert dann: „Der Koran legt also in den Mund einiger Ginnen eine Zeugenaussage gegen Götzendiener und gegen Christen, wobei er zugleich die christliche und orthodoxe Sicht des Ursprungs der Ketzerei bestätigt – aber doch dezidiert das Nikenische Christentum unter eben diese Häresien zählt.“⁵⁷⁹

Das „Siegel der Propheten“ im Sinne der Finalität des Prophetentums und der göttlichen Offenbarung muss also im Zusammenhang gesehen werden mit der „Versiegelung“ der himmlischen Offenbarungsbotschaft (dem Logos, der Tora, dem versiegelten Brief) und seines Trägers (Christus), damit die Botschaft sicher zur Erde kommt und nur von denen gehört wird, die dazu bereit sind (vgl. Sure 37). (Für weitere Erläuterungen zum „Siegel der Propheten“ vgl. auch Appendix IV,3.)

8 Himmlische Bücher

Von Wichtigkeit für den ideologischen Hintergrund des Korans dürfte auch das judenchristliche Verständnis der himmlischen Bücher sein. Obwohl die Idee eigentlich schon alt ist, blüht sie in der jüdischen Literatur erst mit der Apokalyptik auf. „In Jewish apocalyptic it underwent a remarkable development, thanks to its outstanding suitability as a vehicle for the central theme of these writers, namely that history is entirely determined in advance, and that men have only to wait for it to unfold.“⁵⁸⁰ Man muss offenbar unterscheiden zwischen dem *Buch des Lebens*, in dem die Namen derer aufgeschrieben werden, die es wert sind, ins Reich Gottes einzugehen; dem *Buch der Werke*, in dem minutiös alle guten und schlechten Taten festgehalten werden; und dem *Buch des Schicksals*, in dem sämtliche Ereignisse der Weltgeschichte schon im Vorhinein aufgezeichnet sind, denn Gott kennt die Zukunft.⁵⁸¹

Wir kennen himmlische Bücher aus der Bibel. In Dan 7,10 heißt es in einer apokalyptischen Vision: „Das Gericht wurde gehalten und die Bücher wurden aufgetan.“ Auch in der Apokalypse des Johannes (Offenbarungsbuch des NT) lesen wir Ähnliches: „Und ich sah die Toten, Groß und Klein, stehen vor dem Thron, und Bücher wurden aufgetan. Und ein andres Buch wurde aufgetan, welches ist das Buch des Lebens. Und die Toten wurden gerichtet nach dem, was in den Büchern geschrieben steht, nach ihren Werken.“ (Apk. 20,12)

Vom *Buch der Werke* ist offenbar in der jüdenchristlichen Schrift von der *Himmelfahrt Jesajas* zu lesen:

Behold, one of the angels who stood nigh ... showed me a book, and he opened it, and the book was written, but not as a book of this world. And he gave (it) to me and I read it, and lo! The deeds of the children of Israel were written therein, and the deeds of those whom I

578 Ebd., S. 11.

579 Ebd.

580 Daniélou: *Jewish Christianity*, a. a. O., S. 193.

581 Ebd., S. 192-204.

know (not) ... And I said: 'In truth, there is nothing hidden in the seventh heaven, which is done in this world.'⁵⁸²

Von diesem *Buch der Werke* lesen wir vermutlich auch in Sure 36,12: „Wir schreiben ihre Werke und die von ihnen hinterlassenen Spuren auf. Alles haben wir genau erfasst in einem deutlichen Buch (*imāmin* = Journal).“ Und am Tag des Gerichts erhalten alle ihr eigenes Buch entweder in die rechte oder in die linke Hand: „Wer sein Buch in die rechte Hand erhält, wird erfreut sagen: Nehmt und lest mein Buch! ... Wer sein Buch in die linke Hand bekommt, wird sagen: Hätte ich es doch nicht bekommen und mein Urteil nicht erfahren!“ (Sure 69,19-26)

Vom *Buch des Schicksals* hingegen könnte im Koran in Sure 22,70 die Rede sein: „Bist du dir nicht bewusst, das Gott um alles weiß, was es in den Himmeln und auf der Erde gibt? Das alles ist in einem Buch verzeichnet.“ Und noch einmal: „Es gibt nichts Verborgenes in den Himmel und auf Erden, was Gott nicht in einem klaren Buch verzeichnet hat.“ (Sure 27,75)

9 Die Gebetspraxis

Die *Didache*, die „Lehre der Apostel“, eine frühchristliche Schrift, schreibt vor, das *Vater Unser* dreimal am Tag zu beten (niederzuwerfen).⁵⁸³ Dies könnte, nach Daniélou, auf die Qumran-Gemeinschaft zurückgehen, wenn wir die *Gemeinderegel* (*Serek ha-Jahad*) richtig deuten.⁵⁸⁴ So ähnlich wird es auch im *Zweiten Henochbuch* empfohlen: „Des Morgens und des Mittags und am Abend ist es gut in den Tempel des Herrn zu gehen und zu preisen den Schöpfer des Alls.“⁵⁸⁵ Eine einheitliche jüdische Gebetspraxis ist jedoch nicht erkennbar. Auch eine abweichende Praxis durch die Judenchristen scheint nirgends fassbar zu sein. Sogar der Koran erwähnt höchstens drei Gebetszeiten: das Mittagsgebet, das Gebet vor Eintritt der Dunkelheit, und das Frühhorgengebet, bei dem die Engel zugegen sind (Sure 17,78-79). „Die heute im Islam geltenden fünf Gebetszeiten kommen im Koran noch nicht

582 *The Ascension of Isaiah*, translated from the Ethiopic version, which, together with the new Greek fragment, the Latin versions and the Latin translation of the Slavonic, is here published in full, ed. with introduction, notes and indices by R. H. Charles, Adam and Charles Black: London 1900, IX, 21-23, S. 64 f.

583 *Didache – or The Teaching of the Twelve Apostles*, Charles H. Hoole, Nutt: London 1894, VIII, 3, S. 52.

584 „Grundgesetz einer Sekten-Gemeinschaft“ (Gemeinderegel IQS), in: Michael Wise, Martin Abegg Jr. und Edward Cook: *Die Schriftrollen von Qumran*, hg. v. Alfred Läßle, Pattloch/Weltbild: Augsburg 1997, Kol. X, S. 156.

585 *Die Bücher der Geheimnisse Henochs. Das sogenannte slawische Henochbuch* [2. Henochbuch] (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, hg. v. Adolf von Harnack u. Carl Schmidt, 3. Reihe 14. Bd. Heft 2), hg. v. G. Nathanael Bonwetsch, Hinrich'sche Buchhandlung: Leipzig 1922, LI, 4, S. 95.

vor“, so Wilhelm Rudolph.⁵⁸⁶ Warum die Zahl der Gebete im Islam auf fünf festgelegt wurde, ist in der Forschung unklar. Hinweise auf fünfmaliges Beten finden wir jedoch im Zoroastrismus.⁵⁸⁷ Dort war es üblich, vier oder fünf Mal am Tag zu beten, verbunden jeweils mit dem Waschen der Hände, des Kopfes und der Füße; die Schuhe mussten abgelegt werden, bevor man in die Anbetungsstätte eintrat. „Zoroastrianism has also been shown to have had an influence on *salāt*“, schreibt Justin Paul Hienz. „The similarities between Zoroastrian washing, prayer times and *salāt* are clear ... More clearly a Zoroastrian influence is praying five times a day.“⁵⁸⁸

Einen judenchristlichen Ursprung der islamischen Gebetspraxis (von fünf Gebeten am Tag) kann man also nicht annehmen, weshalb die Forschung als mögliche Genese den Zoroastrismus entdeckt hat. Anders ist es hingegen mit der Gebetsrichtung, der Qibla. Hier lassen sich judenchristliche Bezüge herstellen. Irenäus schreibt von den Ebioniten, dass sie „persevere in the customs which belong to the Law, and in a Jewish mode of life: even to the *worshipping of Jerusalem, as though it were the House of God*“.⁵⁸⁹ Lateinisch liest sich das so: „ubi et Hierosolymam adorent quasi domus sit dei“, wobei das „adorent“ mit großer Wahrscheinlichkeit dem griechischen προσκυνεῖν (also der Proskynese) entspricht.⁵⁹⁰ Dazu sagt Franz Joseph Doelger (1879–1940): „Wenn von den Ebioniten gesagt wird, dass sie Hierosolymam adorent, so ist damit von selbst die Gebetsrichtung nach Jerusalem mit eingeschlossen.“⁵⁹¹ Nach Epiphanius sollen auch die Elchasaiten in Richtung Jerusalem gebetet haben⁵⁹² – was eine ideologische Nähe von Ebioniten und Elchasaiten durchaus plausibel erscheinen lässt. Die Gebetsrichtung dieser Gruppen nach Jerusalem steht dabei allerdings im Kontrast zu der allgemeinen Gebetsrichtung anderer Christen, die offenbar schon vor der zweiten Jahrhundertmitte n. Chr. gen Osten gewandt wurde (Doelger). Die Gebetsrichtung nach Jerusalem ist keine Erfindung judenchristlicher Sekten, sondern wurde nach 1Kön 8,44 und Dan 6,11 und nach der *Mischna* schon von den Juden praktiziert. Wir wissen zudem, dass auch Muslime ursprünglich nach Jerusalem

586 Wilhelm Rudolph: *Die Abhängigkeit des Qorans*, a. a. O., S. 58.

587 Vgl. dazu Ignaz Goldziher: „Islamisme et Parsisme“, in: *Revue de l'Histoire des Religions* 43 (1901), S. (1-29) 15.

588 Justin Paul Hienz: „The Origins of Muslim Prayer: Sixth and Seventh Century Religious Influences on the *Salāt* Ritual“, M.A. Thesis, University of Missouri-Columbia, 2008, S. 142; vgl.: <https://mospace.umsystem.edu/xmlui/bitstream/handle/10355/5793/research.pdf>

589 *Five Books of St. Irenaeus against Heresies*, transl. by Kohn Keble (Library of Fathers), Parker/Revingtons: London/Oxford/Cambridge 1872, Kap. 26, §2, S. 78.

590 Schoeps: *Judenchristentum*, a. a. O., S. 141.

591 F[rantz] J[oseph] Dölger: *Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Alterum*, Aschendorf: Münster i.W. 1920, S. 192.

592 *Epiphanius – Ancoratus und Panarion* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Bd. I „Epiphanius“), hg. v. Karl Holl, Hinrich'sche Buchhandlung: Leipzig 1915, 19,3,6, S. 220.

beteten,⁵⁹³ bevor – angeblich Muhammad – die Gebetsrichtung nach Mekka ausrichten ließ. Wenn aber der Islam in Mekka/Medina entstand und es dort bereits ein Allāh geweihtes Heiligtum gab, an dessen Renovierung Muhammad nach der *Sīra* schon vor seiner Bekehrung beteiligt gewesen sein soll, so ist schlechterdings kaum einsehbar, warum die ersten Muslime sich beim Gebet hätten gen Jerusalem niederwerfen sollen – es sei denn, wir hätten es bei den ersten Muslimen mit einer Religionsgemeinschaft zu tun, für die Jerusalem einen besonderen Stellenwert hatte. Dies würde in der Tat für Gruppen gelten, die aus den judenchristlichen Sekten hervorgegangen sein könnten.

10 Überreste jüdisch-christlicher Gruppen im 7. Jh.?

Wir haben uns auf den vorangegangenen Seiten mit der Frage beschäftigt, ob der Koran bzw. der Islam auf jüdisch-christliches Gedankengut zurückgeführt werden kann oder doch wenigstens davon beeinflusst sein könnte; und wir konnten zahlreiche Parallelen zwischen judenchristlichen Positionen und koranisch-islamischen Vorstellungen aufzeigen. Die meisten der judenchristlichen Schriften, auf die wir uns dafür beriefen, fallen allerdings in die Zeit des frühen Christentums, also in die ersten drei Jahrhunderte. Die Frage ist darum: Gab es im 7. Jh. noch judenchristliche Gruppen, aus denen sich der Islam hätte entwickeln können? Gibt es dafür einschlägige Hinweise?

Für Schoeps sind die faktischen Ausgänge der judenchristlichen Gemeinden in Ostjordanien „ganz in Dunkel gehüllt“.⁵⁹⁴ Augustin (um 400) hat offenbar noch von den Symmachianern und den Nazoräern Kenntnis,⁵⁹⁵ aber von den „Ebioniten“ vernehmen wir nichts weiter. Um 450 wurde Pella, der ursprüngliche Zufluchtsort der aus Jerusalem entflohenen Judenchristen, großkirchlicher Bischofssitz.⁵⁹⁶ „Von ihrem leiblichen Verbleib hören wir nichts mehr.“⁵⁹⁷

Einige Kirchenväter liefern mit ihren antihäretischen Schriften einen indirekten Hinweis darauf, dass es zu ihrer Zeit, da sie diese Schriften verfassten, solche (aus großkirchlicher Sicht) „ketzerischen“ Gruppen noch gegeben haben musste. Epiphanius beispielsweise, der 403 n. Chr. starb, dürfte seine *Haereses* um 380 geschrieben haben. In einem Abschnitt über die Sekte der Herodianer bemerkt Epiphanius, dass es diese Sekte zu seiner Zeit nicht mehr gebe, dass es aber noch einige Nasoräer gebe, nämlich in Theben und „jenseits von Arabien“, daneben auch noch einige Ossianer und Sampsaner, und dass diese sich mit

593 Ein Beispiel für die Gebetsrichtung gegen Westen (=Jerusalem) ist ein Hinweis bei al-Balādhurī in seinem *Futūh*, wonach die irakische *Qibla* gen Westen gerichtet war, siehe: Aḥmad b. Yaḥyā al-Balādhurī: *Kitāb futūh al-buldān*, ed. M. J. de Goeje, Brill: Leiden 1866, S. 276; vgl. auch: Patricia Crone and Michael Cook: *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge Univ. Press: Cambridge u.a. 1977, S. 23.

594 Schoeps: *Judenchristentum*, a. a. O., S. 304.

595 Ebd., S. 305.

596 Ebd.

597 Ebd.

den Ebioniten vereinigt hätten.⁵⁹⁸ Der Hinweis ist deshalb interessant, weil er impliziert, dass es diese Sekten (Herodianer und andere) um 400 n. Chr. in Judäa und Palästina nicht mehr gegeben habe, wohl aber in entlegeneren Gegenden. Dass sich diese Sekten in den Regionen „jenseits von Arabien“ haben besser halten können als in den von Byzanz besetzten Gebieten, sollte nicht überraschen. Auch wird man wohl kaum davon ausgehen dürfen, dass diese Gruppen nach 400 n. Chr. urplötzlich verschwanden. Aber die Frage bleibt gleichwohl: Haben sie sich noch bis ins 7. Jh. halten können?

Eine erste Antwort darauf könnten wir einer (in syro-aramäischer Sprache) überlieferten Unterhaltung zwischen einem christlichen (monophysitischen) Patriarchen und einem arabischen Emir entnehmen, die auf das Jahr 680 datiert wird,⁵⁹⁹ bei der der Patriarch (Isaak von Rakoti) die Frage des Emirs (‘Abd al-‘Azīz), warum die Christen trotz des *einen* Evangeliums so zerstritten seien, wie folgt beantwortet:

So wie das Gesetz (gemeint: die Tora, der Pentateuch) ein und dasselbe ist und von uns Christen und von euch Hagarenern (=Söhnen der Hagar=Arabern), von den Juden und den Samaritern akzeptiert wird und jedes Volk doch im Glauben gespalten ist, so ist es auch mit dem Glauben an das Evangelium, das von jeder Häresie anders verstanden und gedeutet wird.⁶⁰⁰

Im weiteren Verlauf beruft sich der Emir immer wieder auf den Pentateuch, womit er offenbar zu erkennen gibt, meinen auch Patricia Crone und Michael Cook,⁶⁰¹ dass zumindest einige Teile des Hagarismus (also des Arabertums) im 7. Jh. eine Religion des Pentateuchs gepflegt haben müssen. Von dieser Tora-Akzeptanz her erklärt sich auch die besonders hohe Verehrung für Mose seitens der Hagarener.

Eine weitere Antwort könnte ein Bericht enthalten, der uns von einem christlichen Pilger im 7. Jh. überliefert ist. Arculf, ein fränkischer Bischof, soll das Heilige Land besucht haben und nach seiner Rückkehr in Schottland einem Kloster-Abt namens Adamnan von seinen Erfahrungen berichtet haben. Adamnan hat das Berichtete sorgsam aufgeschrieben. Arculf hatte sich in Jerusalem erzählen lassen, dass es dort ein „heiliges Tuch“ (*sudarium*) gegeben habe, das über viele Generationen in den Händen einer judenchristlichen Familie war, bis deren Nachfahren nicht mehr christlich, sondern nur noch jüdisch waren. Als die Existenz des Tuches bekannt wurde, soll es einen Streit darüber zwischen den Juden und den jüdischen Christen von Jerusalem gegeben haben, der sich so zugespitzt habe, dass kein Geringerer als Mu‘āwīya, König der Sarazenen, ihn schlichten musste. Die Ge-

598 *Epiphanius – Ancoratus und Panarion* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Bd. I: Epiphanius), hg. v. Karl Holl, Hinrich’sche Buchhandl.: Leipzig 1915, Panarion haer. XX, 3.2, S. 226; vgl. auch: *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I (Sects 1-46)*, translated by Frank Williams, Brill: Leiden 1987 u. 1997, S. 50.

599 Patricia Crone und Michael Cook: *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge University Press: Cambridge 1977, S. 11.

600 François Nau: „Un colloque du Patriarche Jean avec l’emir des Agaréens et faits divers des années 712 à 716“, in: *Journal Asiatique*, 11 série, Tome 5, Mars-Avril 1915, S. (225-279) 248.

601 Crone und Cook: *Hagarism*, a.a.O., S. 14 ff.

schichte von der Schlichtung ist legendarisch ausgeschmückt. Mu'āwiya lässt ein Feuer über den Verbleib des Tuches entscheiden, und ein Wunder bewirkt, dass die jüdischen Christen in den Besitz des Tuches gelangen. Mu'āwiya wird in dieser Beschreibung als überzeugter Christ dargestellt, eine Darstellung, die von den Judenchristen gefärbt sein könnte. Als historisch zu betrachten sind nach Shlomo Pines jedoch zwei unumstößliche Fakten: Zum einen die Existenz des heiligen Tuches, von dem der fränkische Bischof zu berichten wusste.⁶⁰² Zum anderen die Tatsache, dass es um 680 n. Chr.⁶⁰³ in Jerusalem zwei jüdische Gruppen gab: eine „ungläubige“ jüdische Gemeinschaft, und eine „gläubige“ judenchristlichen Gemeinschaft, in deren Besitz das Tuch war. In dem Bericht Adamnans werden die ungläubigen Juden als *infideles* oder *increduli* bezeichnet; die gläubigen Juden hingegen als *Iudaei Christiani*, *credentes Iduaei* oder *fideles* bezeichnet. Einer von ihnen wird als *credulus Iudaeus* etikettiert. Dazu Pines:

These terms may have been chosen by Arculf or Adomnan either because they were known to them from New Testament, patristic and other Latin texts or because they rendered the appellations in use in Jerusalem; or for both reasons. Whatever the correct answer may be, it seems undeniable that at the time of Mu'āwiya some of the inhabitants of Jerusalem were “believing” Jews, who, as far as their definition is concerned, do not seem to have been essentially different from the “believing” Children of Israel alluded to in the Qur'ān (LXI,14).⁶⁰⁴

In der hier angegebenen Koranstelle heißt es: „So glaubte ein Teil von den Kindern Israels, während ein [anderer] Teil ungläubig blieb. Da verliehen wir denen, die glaubten, Stärke gegen ihren Feind, dass sie den Sieg errangen.“ Der Text bringt die Gläubigen (*mu'min*) ausdrücklich mit Jesus in Verbindung.

In diesem Zusammenhang darf ich darauf hinweisen, dass Fred Donner in einer neueren Publikation⁶⁰⁵ die These vertritt, die Korangemeinschaft werde nur an relativ wenigen Stellen mit dem Begriff *muslim* bezeichnet und meistens mit dem Begriff *mu'min* (die „Gläubigen“) benannt. Donner vertritt auch die These, dass diese „Community of Believers“ keine *muslimische*, sondern eine ökumenische Gemeinschaft gewesen sei, die Juden und Christen einschloss. Er geht davon aus, dass die Umwandlung zur muslimischen Religion, wie wir sie kennen, erst später erfolgte. Die koranische Bewegung sei eine religionsübergreifende monotheistische Gemeinschaft gewesen:

The earliest Believers thought of themselves as constituting a separate group or community of righteous, God-fearing monotheists, separate in their strict observance of righteousness

602 Shlomo Pines: „Notes on Islam and on Arabic Christianity and Judaeo-Christianity“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* (JSAI) 4 (1984), S. (135-152) 147.

603 Nach John Wilkinson muss als spätestes Datum für die Pilgerreise das Jahr 683 angenommen werden. Vgl. John Wilkinson: *Jerusalem pilgrims before the Crusades*, Aris & Phillips: Jerusalem 1977, S. 10.

604 Pines: „Notes...“, a. a. O., S. 147.

605 Fred M. Donner: *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*, Belknap/Harvard Univ. Press: Cambridge MA/London 2012.

from those around them – whether polytheists or imperfectly rigorous, or sinful, monotheists – who did not conform to their strict code. On the other hand, there is no reason to think that the Believers viewed themselves as constituting a new or separate religious confession.⁶⁰⁶

The ecumenical quality of the early Believers's movement, then, may help to explain why evidence of widespread destruction of towns, churches, and so on, is largely lacking in the archaeological evidence of relatively well-explored areas, such as Syria-Palestine.⁶⁰⁷

The Believers' goal was not to destroy these towns, but rather to bring their monotheistic populations under the rule of God's law.⁶⁰⁸

The Believers' movement evolved into the religion we now know as Islam, through a process of refinement and redefinition of its basic concepts.⁶⁰⁹

Könnte es also sein, dass judenchristliche Gruppen bzw. Nachfahren judenchristlicher Gruppen jene Gemeinschaft konstituierten, welche die koranischen Texte tradierten? Und könnte es sein, dass diese koranische Gemeinschaft den Kern dessen ausmachte, woraus sich im Laufe der nächsten Jahrzehnte und Jahrhunderte der Islam entwickelte?

Shlomo Pines gibt noch einen weiteren Hinweis auf eine judenchristliche Präsenz im 7. Jh. im arabischen Raum.⁶¹⁰ Er verweist auf eine arabische Schrift mit dem Titel *The Establishment of Proofs for the Prophethood of Our Master Mohammed*.⁶¹¹ Autor soll ein gewisser 'Abd al-Jabbār (al-Hamadānī) († um 1024) gewesen sein, der aber offensichtlich nur ein ihm bereits vorhandenes Schriftstück muslimisch überarbeitete, bei dem es sich ursprünglich um ein judenchristliches Dokument gehandelt haben soll. Inhaltlich werden Christen attackiert, weil sie das mosaische Gesetz preisgegeben und stattdessen andere Gesetze und Sitten angenommen hätten. Es wird auch gegen christliche Dogmen polemisiert, insbesondere gegen die Christologie der Jakobiten, Nestorianer und Orthodoxe (die meist mit *Rūm* bezeichnet werden). Der Text gibt einen historischen Aufriss über das frühe Christentum, eine negative Darstellung über Gepflogenheiten von christlichen Mönchen und Laien sowie zahlreiche Zitate aus den vier kanonischen und aus unbekannten apokryphen Evangelien. Es wird moniert, die Christen (*al-naṣārā*), also Angehörige der obigen drei Gruppen, stünden im Widerspruch zur Religion Christi (*al-masīh*), weil sie Paulus gefolgt

606 Ebd., S. 69.

607 Ebd., S. 114.

608 Ebd., S. 118.

609 Ebd., S. 195.

610 Shlomo Pines: *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source*, The Israel Academy of Sciences and Humanities: Proceedings, Vol. II, No. 13, Jerusalem 1966.

611 Das Manuskript befindet sich unter der Nummer 1575 in der Shehīd 'Alī Pasha Collection in Istanbul. Vgl. dazu auch: S. M. Stern: „New Information about the Authors of the 'Epistles of the Sincere Brethren'“, in: *Islamic Studies* III (1964), S. 406-407; vgl. auch die Notiz dazu von H. Ritter in: *Der Islam* (1929), S. 42.

seien. Sie würden die Gesetze der rituellen Reinheit missachten und statt nach Westen, nämlich in Richtung Jerusalem, zu beten, richteten sie ihre Gebete gen Osten. Es wird vermerkt, dass Jesus beschnitten gewesen sei und kein Schweinefleisch gegessen habe. Jesus sei, was legale Fragen zu Heirat, Erbe und Bestrafungen anging, den Propheten vor ihm gefolgt. Er habe die jüdischen Feste gefeiert und den Sabbat gehalten. Es wird auch erläutert, dass Arbeit am Sabbat erlaubt sei, wenn es darum ginge, Menschenleben zu retten, aber nicht, um Besitz zu sichern. Christus sei gekommen, um die Tora zu bestätigen und mit Leben zu erfüllen. Einige Aussagen der kanonisierten Evangelien seien, so das Dokument, Jesus zu Unrecht zugeschrieben worden, etwa diese: „Der Menschensohn ist Herr über den Sabbat“ (Mt 12,8; Mk 2,28; Luk 6,5); „Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (Mt 28,19); „Ehe Abraham war, war ich“ (Joh 8,58); „Wie du, Vater, in mir bist, bin ich in dir“ (Joh 17,21). Am Tag der Auferstehung wird Christus diese christlichen Sekten (gemeint sind Jakobiten, Nestorianer und Orthodoxe) zu seiner Linken platzieren und ihnen (Mt 25,45 f. umdeutend) sagen: „You mentioned my name, but you did not bear true witness with regard to me.“⁶¹² Jesus wird als der leibliche Sohn von Joseph, dem Tischler, bezeichnet, und seine Todesangst wird als Beweis dafür herangezogen, dass er nur ein Mensch und nicht Gott gewesen sei. Wenn Jesus von Gott als seinem Vater gesprochen habe, so sei dies der (von Jesus gesprochenen) hebräischen Sprache geschuldet, in der ein „Sohn“ als jemand bezeichnet wird, der gehorsam, ergeben und rechtschaffen sei, während man den Titel „Vater“ einem Lehrmeister zubillige.

Shlomo Pines ist überzeugt, dass es sich bei diesem Manuskript um ein Dokument handelt, das ursprünglich nicht auf Arabisch, sondern wahrscheinlich auf Syro-Aramäisch verfasst worden sei. „This accounts for the occasional odd constructions and turns of phrase.“⁶¹³ Zuweilen erläutert ‘Abd al-Jabbār die eine oder andere Formulierung, weil sie dem (arabischen) Leser unvertraut sei. So weist er darauf hin, dass es sich bei Ūrshalīm (Jerusalem) um *Bayt Al-Maqdis* (das Haus des Heiligen) handle; und bei Īšū‘ um ‘Īsā.

Der Text beklagt, dass die Christen die hebräische Sprache aufgegeben und sich anderen Sprachen zugewandt hätten, die nicht von Jesus und seinen Jüngern gesprochen worden seien. Der hebräischen Sprache und dem hebräischen Ursprung wird eine hohe Priorität eingeräumt.⁶¹⁴ Das ursprüngliche Evangelium sei in Hebräisch verfasst worden. Den drei Sekten (Jakobiten, Nestorianern und Orthodoxen) wird auch vorgeworfen, sie hielten die Autoren der vier (kanonisierten) Evangelien für Jünger Jesu, was aber nicht sein könne, da etwa Lukas selbst zugibt, Jesus nicht persönlich gekannt zu haben. Der Text beklagt auch, dass die drei christlichen Sekten es aufgegeben hätten, die Juden zum Glauben zu bringen. Und Pines erläutert: „The Jewish Christian authors of the text ... had not yet, at the time of writing, ... quite reconciled themselves to the historical trend which had led to the

612 Pines: *The Jewish Christians*, a. a. O., S. 7.

613 Ebd., S. 8.

614 Ebd., S. 20.

split and to a deep antagonism between Christianity and Judaism, whereas this separation was as a rule welcomed both by the dominant Christian Churches and by the Jews.”⁶¹⁵

Pines ist überzeugt, dass ‘Abd al-Jabbār den Text nur oberflächlich als muslimisch überarbeitet habe und dass er im Wesentlichen noch seinen judenchristlichen Charakter beibehalten habe, so dass man ihn einem Milieu zuordnen müsse, das die Kirchenväter mit den Nazoräern oder Ebioniten verbanden.⁶¹⁶ Pines vermutet, dass der ursprüngliche (noch nicht bearbeitete) Text im 5. Jh. oder später aufgeschrieben wurde und Ausdruck einer „independent, otherwise quite unknown tradition“ sei. „This tradition, however distorted it may have been in the course of transmission, could yet conceivably go back in parts to the first period of Christianity.”⁶¹⁷ In einer Textpassage heißt es:

A group (*qawm*) of Christians left Jerusalem (*bayt al-maqdis*) and came to Antioch and other towns of Syria (*al-Shām*). They called upon the people (to obey) the law (*al-sunna!*) of the Tora ..., (to practice) circumcision, to observe the Sabbath to prohibit Pork and other things (forbidden) by the Tora. These things were regarded as burdensome by the Gentiles and they took little notice (of the exhortations).⁶¹⁸

Und der Text ist davon überzeugt, dass die Christen sich romanisierten (*tarawwamanū*), wohingegen die Römer sich nicht zum Christentum bekehrten.⁶¹⁹ Kaiser Konstantin wird dafür kritisiert, dass er Menschen tötete, die nicht das Kreuz anbeteten und nicht an die Gottheit Jesu glaubten.

Was den genauen Zeitpunkt der Verfassung des Textes angeht, so muss davon ausgegangen werden, dass er – da er despektierlich von Konstantin spricht – einige Zeit nach seinem Tod geschrieben wurde. Der Text lässt in keiner Weise auf das Vorhandensein des Islams oder der arabischen Eroberung schließen.⁶²⁰ Pines datiert den ursprünglichen Text ins 5., 6. Jh. oder in den Anfang des 7. Jh.s. Als möglichen Herkunftsort vermutet er eine Region, in der Syro-Aramäisch gesprochen wurde, etwa in Ḥarrān bzw. nahe Mosul, wo man Kenntnis sowohl von nestorianischen, monophysitischen und auch großkirchlichen Christen besaß. Gleichwohl ist der Text noch kein sicherer Beweis dafür, dass es im 7. Jh. noch Gruppen mit judenchristlichem Gedankengut gegeben hat. Und Shlomo Pines ist für seine Thesen denn auch kritisiert worden, sowohl von Samuel Stern, dem ursprünglichen Mitherausgeber ‘Abd al-Jabbārs, aber auch von Gabriel S. Reynolds, der sich in einer Mo-

615 Ebd., S. 21.

616 Ebd., S. 11.

617 Ebd., S. 21.

618 Ebd., S. 26.

619 Ebd., S. 28.

620 Allerdings gibt es einige im Text enthaltene Geschichten, die – so Pines – offenbar später (möglicherweise von ‘Abd al-Jabbār) hinzugefügt worden seien, die islamischen Charakter haben. Vgl. ebd., S. 36.

nographie ausführlich mit 'Abd al-Jabbar beschäftigt hat.⁶²¹ Patricia Crone hat allerdings an der These Pines' festgehalten.⁶²²

Tatsache ist jedenfalls, dass die arabische Glaubensgemeinschaft, welche die koranischen Suren tradierte, von einer Theologie und Christologie geprägt war, die der judenchristlichen Tradition inhaltlich sehr nahe stand. Es könnte aber auch sein, finde ich, dass die koranische Christologie bzw. Theologie aus den Resten des Nestorianismus hervorgegangen ist, der erst 585–612 seine orthodoxe diophysitische Doktrin entwickelte und erst danach Abweichler anathematisierte. Selbst wenn Pines recht haben sollte, sind doch freilich die Hinweise auf judenchristliche Gruppen im 7. Jh. insgesamt recht dünn. Warum ist das so? Er selbst erklärt dies so: „The hypothesis that some Jewish Christians led a clandestine existence could provide a contributory explanation for the dearth of information concerning them.”⁶²³ Pines geht jedenfalls davon aus, dass es noch lange nach der Zerstörung Jerusalems Juden in der Diaspora gab, die sich zum (Juden-)Christentum bekehrten. Mit dem Aufkommen der römisch-byzantinischen Staatsreligion wird sich die Situation dieser Judenchristen jedoch dramatisch verschlechtert haben – zumindest in den von Byzanz besetzten Gebieten. Von daher sind die Animositäten gegenüber Konstantin zu verstehen. Anders in den Gebieten jenseits des Euphrats, also in den von Sasaniden beherrschten Regionen. Es könnte sein, so Pines, „that Jewish Christians may have lived in some degree of clandestinity among the Nestorians”. Unter diesen dürften die judenchristlichen Gruppen noch am wenigsten aufgefallen sein, zumal das Christentum nicht den Status einer Staatsreligion hatte. Ungeachtet der Frage, ob sich diese judenchristlichen Gruppen nun diesseits oder jenseits des Euphrats haben halten können, darf aber angenommen werden, dass sie sich unter den Arabern mehr an die Öffentlichkeit wagten. „There is some reason to think that at some time during the Islamic period there were Jewish Christians who wished to go out of hiding and declare their beliefs openly.”⁶²⁴

In diesem Zusammenhang ist das Zitat des auf Arabisch schreibenden jüdischen Rabbinen Sa'adiah ben Jūsuf (ca. 890–942) von Bedeutung (Übersetzung nach Shlomo Pines):

These people (the Christians) (are divided) may God have pity upon you (into) four sects; three of them are more ancient (*aqdam*) (whereas) the fourth came out (*kharajat*) (only) recently (*qarīban*) ... The fourth gives him (i.e. Jesus, called a few lines above their Messiah) only the rank of a prophet, and interprets the Sonship which according to them is attributed to him just as we interpret (the verse): My son my firstborn Israel being only (an indication of) his

621 Gabriel S. Reynolds: *A Muslim Theologian in a Sectarian Milieu: 'Abd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins*, Brill: Leiden/Boston 2004.

622 Patricia Crone: „Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm“, in: Dies: *From Kavād to al-ghazali. Religion, law and Political Thought in the Near East, c. 600-1100*, Ashgate: Aldershot 2005.

623 Pines: *The Jewish Christians*, a. a. O., S. 38.

624 Ebd., S. 39.

being honored (*tashrīf*) and preferred (*tafḍīl*) and just as others than we (i.e., the Moslems) interpret the expression "Abraham, the friend of God" (*khalīl Allāh*).⁶²⁵

Mit den älteren drei Sekten dürften – wie in dem Text von ‘Abd al-Jabbār – die Jakobiten, Nestorianer und Orthodoxen gemeint sein, während es sich bei der vierten Gruppe, die angeblich erst in jüngerer Zeit auftauchte, um eine Gemeinschaft gehandelt haben musste, die judenchristliche Positionen einnahm. Dass diese Sekte erst in jüngster Zeit auftauchte, muss – so Pines – nicht bedeuten, „that the sect had not existed before (whatever Sa‘adia may have believed), but that it had come into the open not too long before his time ...“.⁶²⁶ Die Tatsache, dass dieser judenchristliche Text überhaupt ins Arabische übersetzt wurde, legt laut Pines nahe, dass diese Gemeinschaft der Gläubigen nun versuchte, „to assume a more active role than they had played for some centuries“.⁶²⁷ Zusammengefasst dürften die von Pines vorgestellten Texte diese Schlussfolgerung rechtfertigen:

The foregoing disparate studies were put together ... to illustrate the presence of Judaeo-Christianity in the pre-Islamic and Islamic milieu of the seventh, eighth and ninth centuries. In many cases, the discovery of this presence is rendered difficult by the equivocal character of the terms that were current. In certain cases the adjective "Jewish" and the adjective "Christian" may mean Judaeo-Christian.⁶²⁸

Könnte es sein, dass die judenchristlichen Sekten das Erbe der christlichen Urgemeinde in Jerusalem eher bewahrt haben als die großkirchlichen Traditionen? Nach Hans Joachim Schoeps „waren vielleicht gerade sie es, die das Erbe der Jerusalemer Urgemeinde ... am treuesten verwaltet und am adäquatesten vertreten haben“.⁶²⁹ Und könnte es nicht sein, fragt er, dass

manche urchristliche Lebens-, Lehr- und Glaubensweise, die in der Großkirche früh vergessen wurde ... im engen Horizont syrischer Sektenkirchen eher bewahrt und gerade infolge schließlicher gesetzlicher Erstarrung eher konserviert worden ist? ... Haben sie die Fortschritte der Kirche auf dem Boden der heidnischen Diaspora, die sog. „Hellenisierung des Christentums“ nicht mit Recht als Entfremdung von ihren palästinensischen Ursprüngen angesehen? Waren sie am Ende doch die wahren Erben ...?⁶³⁰

Schließlich drängte sich Schoeps eine weitsichtige Vermutung über die Verbindungslinie zwischen Judenchristentum und dem Islam auf (ohne dass er seinerzeit eine Ineinssetzung von Jesus und Muhammad auch nur in Erwägung ziehen konnte):

625 Sa‘adja b. Jūsuf al- Fajjūmī: *Kitāb al-Amānāt wa’l-I’tiqādāt*, hg. v. S. Landauer, Brill: Leiden 1880, S. 90 f.

626 Pines: *The Jewish Christians*, a. a. O., S. 40.

627 Ebd.

628 Pines: „Notes on Islam ...“, a. a. O., S. 151 f.

629 Schoeps: *Judenchristentum*, a. a. O., S. 321.

630 Ebd.

Und somit ergibt sich als Paradox wahrhaft weltgeschichtlichen Ausmaßes die Tatsache, dass das Judenchristentum zwar in der christlichen Kirche untergegangen ist, aber im Islam sich konserviert hat ...⁶³¹

11 Gemeinsame „Legal Culture“ zwischen Koran und Didascalia

Holger Michael Zellentin (*1976) hat 2013 eine beachtenswerte Studie vorgelegt,⁶³² in der er die gesetzlichen Vorschriften des Korans mit denen der christlichen *Didascalia Apostolorum* verglich und erstaunliche Gemeinsamkeiten zutage förderte, die ihn dazu bewogen, von einer gemeinsamen „judenchristlichen Kultur“ beider Dokumente zu sprechen; einer Kultur, mit der er nicht notwendigerweise eine eigenständige und unabhängige Gemeinschaft oder Kirche verband, sondern die er sich eher als diverse kulturelle Milieus innerhalb oder am Rande etablierter jüdischer und/oder christlicher Religionsgemeinschaften vorstellte. Einen direkten Einfluss zwischen beiden Dokumenten – in die eine oder andere Richtung – vermochte Zellentin nicht zu erkennen, vielmehr spricht er von einer „shared oral tradition“.⁶³³ Er glaubt: „Many of the legal and lexical similarities are simply the result of the fact that both texts were written within the same cultural milieu and in related Semitic languages.“⁶³⁴ Man komme nicht umhin, die enge Verwandtschaft der beiden Gesetzestexte anzuerkennen.

Die *Didascalia Apostolorum* („Die Lehre der Apostel“)⁶³⁵ ist ein christliches Dokument gesetzlichen Inhalts, das nach dem Muster der *Didache* entworfen wurde und von dem uns aus dem 3. Jh. Fragmente in griechischer Sprache vorliegen; dazu gibt es ein komplettes lateinisches Palimpsest aus dem 5. Jh. sowie eine erweiterte syro-aramäische Version, die offenbar erst nach 683 n. Chr. auftauchte. Gerade die syrische *Didascalia* behielt noch jenseits der Spätantike ihre Bedeutung über das ganze Mittelalter hinweg. Im Hinblick auf die vom Islam vorgeschriebenen rituellen Waschungen und das Schweinefleisch-Verbot vermochten sich die Christen mittels der *Didascalia* vom Islam abzugrenzen.⁶³⁶ Gleichwohl ist sie auch als eine Art Vorläuferin des Korans zu verstehen. „As a text and as a discourse, the *Didascalia* predates the Qurʾān by far, and it is this original context of the *Didascalia* that I see as reflecting a shared legal culture with the Qurʾān.“⁶³⁷ Für Zellentin

631 Ebd., S. 342.

632 Holger Michael Zellentin: *The Qurʾān's Legal Culture. The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure*, Mohr Siebeck: Tübingen 2013.

633 Ebd., S. VII.

634 Ebd., S. XI.

635 Arthur Vööbus (Hg.): *The Didascalia Apostolorum in Syriac I-IV, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Vol. 401-402 und 407-408, Secrétariat du CorpusSCO: Louvain 1979. Für die lateinische und griechische Fassung siehe: Franciscus Xaverius Funk (Hg.): *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Vol. 1-2, Libreria Ferdinandi Schoeningh: Paderbornae 1905.

636 Zellentin: *The Qurʾān's Legal Culture*, a.a.O., S. 17.

637 Ebd.

könnte man die in der *Didascalia Apostolorum* zutage tretende Gesetzeskultur als einen „point of departure“ für den Koran verstehen; denn hier offenbare sich ein judenchristliches Gesetzesverständnis, das sich zuerst in der *Didascalia*, aber dann auch im Koran niedergeschlagen habe.

Enge Berührungspunkte zu beiden Dokumenten gebe es darüber hinaus auch mit dem auf das Neue Testament zurückgehenden *Aposteldekret* (vgl. Apg 15) sowie mit den *Klementinischen Homilien* (auch *Pseudo-Klementinen* genannt). Schon im *Aposteldekret* wurden für jüdische Christen wie für Heidenchristen verbindliche Minimalanforderungen gesetzlicher Verhaltensnormen formuliert, insbesondere bestimmte Speisegebote. Die *Klementinischen Homilien* boten dem Gläubigen zwei verschiedene Erlösungswege an: entweder durch den Glauben an Mose und die Beachtung der Tora, oder durch den Glauben an Jesus und die Beachtung jener Gesetze, die auch den Heiden zur Pflicht auferlegt wurden.⁶³⁸

Es ist aber vor allem die (apostolische Urheberschaft beanspruchende) *Didascalia Apostolorum*, die für Zellentin eine religiöse Kultur repräsentiert, wie sie auch für den Koran prägend werden sollte. Es gebe kein einziges nachbiblisches Schriftdokument, das mit dem Koran so viele Gemeinsamkeiten hinsichtlich seiner Gesetzeskultur aufweist wie die *Didascalia*.⁶³⁹

A closer look at the historical evidence for the circulation of the *Didascalia* will suggest that it played a continuous, albeit marginal, role in shaping the legal culture in the Near and Middle East and in Northeast Africa from the third through the seventh centuries C.E. and beyond, and thereby influenced the legal culture which the Qurʾān assumes as established among parts of its audience.⁶⁴⁰

Zellentin weist nach, dass die *Didascalia* älter ist als der Koran „and that its impact on the oral discourse within seventh-century Arabia was likely greatest in the context of Syriac Christianity and rabbinic Judaism“.⁶⁴¹

Der Koran steht somit in einer kontinuierlichen Gesetzestradition, die sich sowohl vom jüdischen Gesetzesverständnis als auch von einer sehr viel liberaleren orthodox-christlichen Denkweise unterscheidet. Diese Tradition ist gemeinhin mit dem Begriff „judenchristlich“ etikettiert worden, eine Tradition, die der Koran-Gemeinde vertraut gewesen sein muss. „The Qurʾān assumes its audience to be familiar with a legal culture comparable to the one reflected and constituted by the *Didascalia*.“⁶⁴² Die enge Verbindungslinie zwischen der *Didascalia*, den *Pseudo-Klementinen* und dem Koran lässt erkennen, wie sich der Koran sowohl vom Judentum als auch vom (allgemeinen) Christentum abgrenzte. Doch bei aller

638 Ebd., 23.

639 Ebd., S. 55.

640 Ebd., S. 31 f.

641 Ebd., S. 50.

642 Ebd., S. 20.

Nähe zur Didascalia (und zu den Pseudo-Klementinen) wird gleichwohl deutlich, wie sich der Koran in einigen Punkten vom Gesetzesverständnis seiner Vorläufer-Dokumente abhebt. Er dupliziert nicht einfach, sondern differenziert.

Zellentin problematisiert in diesem Zusammenhang den Begriff „judenchristlich“, von dem er glaubt, dass er von Häresiologen (Ketzerbekämpfern) eingeführt und von späteren Forschern weiter verwendet worden sei, „who sought to deflect attention from the simple fact that their Christian tradition, in leaving behind ritual purity entirely, rejected a fundamental trait of the first two Christian centuries“.⁶⁴³ Die Verketzerung christlicher Gruppen, die Speisegebote und andere Gesetzesvorschriften einhielten und für verbindlich erklärten, war aus der Sicht eines stark von Paulus geprägten Christentums, das die meisten jüdischen Gesetze (Opfergesetze, Ritualgebote, Speiseverbote usw.) für obsolet ansah, wohl zwangsläufig. Aber als abgrenzbare Sondergemeinschaften dürfte es das Judenchristentum nach Zellentin so vermutlich nicht mehr gegeben haben. Insofern ist für Zellentin schon die Verwendung des Begriffs „judenchristlich“ als ein künstliches Konstrukt problematisch. Dennoch verwendet er ihn mangels Alternativen weiter, zumal das damit zum Ausdruck kommende Gesetzesverständnis sich offenbar noch lange erhalten hat. „I will use the term for lack of a better one as designating the combined endorsement of ritual purity beyond the Decrees of the Apostles ...“⁶⁴⁴

Mit dieser Einstellung weicht Zellentin auch einem für die Islam-Entstehung wichtigen Forscherstreit aus, der darin besteht, dass die einen von einem noch weit über das 4. Jh. hinaus bestehenden Judenchristentum ausgehen, während die anderen eben dafür keinerlei Anzeichen zu erkennen glauben:

On the one side, some scholars have long suspected a Judaeo-Christian „heresy“ at the origins of Islam, presupposing or actually claiming that a distinct community must have been responsible for the transmission of Judaeo-Christian thought into the Qur’ān’s milieu, most recently so de Blois.⁶⁴⁵ The Qur’ān’s Judaeo-Christian tendencies, for them, are proof enough of the actual presence of Judaeo-Christians. On the other side, scholars have denied any historical affinity between Judaeo-Christianity and the Qur’ān, most recently Sidney Griffith.⁶⁴⁶ The absence of clear evidence for the survival of Judaeo-Christian groups for these scholars is proof enough for their nonexistence.⁶⁴⁷

Zellentin weicht diesem Streit dadurch aus, dass er nicht von separaten Gemeinschaften ausgeht, die sich institutionell einem judenchristlichen Gesetzesverständnis verschrieben

643 Ebd., S. 24 f.

644 Ebd., S. 25.

645 François de Blois: „Naṣrānī (Ναζωραῖος) and ḥanīf (ἑθνικός): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam.“ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65(2002), S. (1-30) 26.

646 Sidney H. Griffith: *The Bible in Arabic: the Scriptures of the People of the Book*, Princeton University Press: Princeton NJ 2013, S. 37.

647 Zellentin: *The Qur’ān’s Legal Culture*, a.a.O., S. 27 f.

hätten, sondern dass er judenchristliche Tendenzen *innerhalb* etablierter Gruppen und Gemeinschaften vermutet.

We need not equate tendencies or observances of people with independent groups. Observing the Judaeo-Christian ritual lawcode, marked by abstinence from certain foods and by activities as mundane as washing at appropriate times, can be done very discretely. Griffith's argument from silence – the church fathers ceased complaining about Jewish observances and Judaeo-Christian groups – may or may not attest to the end of Judaeo-Christian groups. Yet the intense Christological debates that swept through all Syriac churches in the fifth and sixth centuries would have allowed for a broad spectrum of attitudes towards ritual purity to flourish unnoticed or even be endorsed by the authorities. A careful reading of all sources leads to a position in between Griffith and de Blois.⁶⁴⁸

Die Gemeinsamkeiten zwischen Koran, Didascalia und den Pseudo-Klementinen sind für Zellentin also Grund genug, eine religiöse Gesetzkultur anzunehmen, die sich noch bis ins 7. Jh. erhalten haben dürfte. Solche Gemeinsamkeiten „strongly suggest the persistence of Judaeo-Christianity in some way – and practice can be much more stable than mere doctrine“.⁶⁴⁹

Zu den gesetzlichen Regeln, für die wir eine große Übereinstimmung zwischen Didascalia und Koran feststellen, gehören u.a. diese Vorschriften:⁶⁵⁰

- Kein Geschlechtsverkehr während der Menstruation
- Waschung nach dem Geschlechtsverkehr
- Waschung vor dem Gebet
- Kein Weingenuss
- Kein Schweinefleischverzehr
- Kein Blutgenuss
- Kein Verzehr von ersticken Tieren
- Kein Verzehr von Götzenopferfleisch

Zwischen den Pseudo-Klementinen und dem Koran gibt es noch weitere gemeinsame Speiseverbote, die wir in der Didascalia offenbar so nicht vorfinden. Eine weitere Übereinstimmung zwischen Didascalia und Koran ist die Verschleierung der Frau, die in der Didascalia explizit, im Koran eher implizit vorgeschrieben wird.⁶⁵¹ Insgesamt ist festzustellen, dass der Koran sich offenbar nicht an vorangegangene Gesetzestexte (wie die Didascalia oder die Pseudo-Klementinen) gebunden weiß. „It would therefore be wrong to conceive of the Qurʾān's ritual code as a literary continuation of any one text. Rather, the continuity of

648 Ebd., S. 29 f.

649 Ebd., S. 30.

650 Ebd., S. 123 f.

651 Ebd., S. 32 ff.

practice suggests interaction of living communities.“⁶⁵² Die hier zutage tretende geistige Verwandtschaft scheint also weniger mit der Übernahme oder Verbreitung von bestimmten Gesetzestexten, die kopiert und tradiert wurden, zu tun zu haben als vielmehr mit sich kontinuierlich verändernden gemeinschaftlichen Milieus und kulturellen Lebenswelten.

Die gemeinsamen Speiseregeln und rituellen Vorschriften werden sowohl in der Didascalia als auch im Koran begleitet von einer gemeinsamen Narrative oder erzählerisch-historischen Einordnung. Beide Schriftdokumente gehen davon aus, dass es eine ursprüngliche Gesetzesoffenbarung durch Mose gegeben habe, bei der die Zehn Gebote auf den zwei Gesetzestafeln vermittelt wurden, und dass dem ungehorsamen Volk Israel nach der Anbetung des Goldenen Kalbs weitere erschwerende Gesetzesvorschriften auferlegt wurden, die Jesus aber wieder abrogierete. Dabei blieb unter den judenchristlichen Gruppen offenbar strittig, genau welche Vorschriften von Jesus abgeschafft worden seien. Während die Didascalia davon ausgeht, dass das gesamte Zeremonialgesetz einschließlich der Opfergesetze abgeschafft wurde, nehmen die Pseudo-Klementinen an, Jesus habe nur die Opfergesetze abrogiert, nicht jedoch die übrigen rituellen Vorschriften. Auch der Koran zeigt eine kritische Haltung gegenüber Opferriten (vgl. Sure 22,37 u. 5,27), gleichwohl haben sich im Islam – wie man in muslimischen Ländern unschwer feststellen kann – rituelle Opferzeremonien bis heute erhalten.

Mit Hilfe der Didascalia und den Pseudo-Klementinen lässt sich nach Zellentin also eine „legal culture“ rekonstruieren, die vom Koran aufgegriffen und gestützt wird. Zellentin sieht in diesen drei Dokumenten eine Art Dreiecksverhältnis „that allows us to understand an otherwise lost Judaeo-Christian legal culture – a culture whose very existence is in my view the most important result of this study“.⁶⁵³ Diese Gesetzkultur, die sich wesentlich von den etablierten christlichen Kirchen unterscheidet, zeugt laut Zellentin von der Fortdauer ritueller Vorschriften vom 4. Jh. bis hin zum 7. Jh. und sollte Religionsforscher der späten Antike Anlass zum Umdenken geben:

This continuity should lead scholars of Late Antique religions to reassess the evidence of „Judaeo-Christianity“ especially past the fourth century ... The alternative minimalist and maximalist readings of the evidence – either the complete disappearance of Judaeo-Christianity or the existence of hidden Judaeo-Christian communities in the sands of Arabia – have the advantage of apparent clarity. Yet the price of dismissing as irrelevant the ample evidence of a persisting Judaeo-Christian legal culture, or in turn of the Christian, rabbinic, and Qurānic silence on any distinct group, seems too high.⁶⁵⁴

Mag diese „judenchristliche Kultur“ – oder wie immer man sie auch benennen möchte – nicht mit einer konkreten Gemeinschaft in Verbindung gebracht werden, so legen die behandelten Texte, sonderlich der Koran, doch beredtes Zeugnis von ihr ab.

652 Ebd., S. 125.

653 Ebd., S. 202.

654 Ebd., S. 201 f.

12 Ergebnis

Auf der Basis der oben erläuterten Untersuchungen über das Wesen und die Fortdauer judenchristlichen Gedankenguts bis ins 7. Jh. lässt sich zusammenfassend sagen, dass die dem Koran zugrunde liegende Theologie und Frömmigkeitspraxis (einschließlich Gesetzesverständnis) auf ein „judenchristlich“ zu nennendes Kulturgut zurückzuführen ist, das man also nicht notgedrungen mit etablierten kirchlichen Gruppen in Verbindung bringen muss, sondern vielmehr mit kulturellen Milieus verknüpfen sollte, deren Ideologie sich nischenhaft in verschiedenen orientalischen Kirchen erhalten haben dürfte. Und selbst für den – aus meiner Sicht unwahrscheinlichen – Fall, dass es im 7. Jh. keine solchen Milieus mit judenchristlicher Ausrichtung mehr gegeben haben sollte, wird man – wenn wir koranische Vorlagen postulieren, die vielleicht älter waren, als wir bisher annahmen, – davon ausgehen müssen, dass dieses Gedankengut mit der Verschriftlichung und Kanonisierung des Korans Mitte bzw. Ende des 7. Jh.s zu neuem Ansehen und neuer Blüte erstarkte. Man könnte also ohne Übertreibung sagen, dass der Islam auf dem Humus einer alten judenchristlichen Ideologie (Theologie, Christologie, Soteriologie und Gesetzespraxis) entstand, die im Islam bis auf den heutigen Tag weiterlebt und von der (Heils-) Notwendigkeit ritueller Reinheitsgebote und anderer Glaubenspraktiken überzeugt ist.

h Muhammad und die Kalifen

Ein weiterer Schlüssel für das Verständnis der Entstehung des Islams und der Rolle Muhammads dürfte die Entwicklung des Kalifats sein.

Die umayyadischen Herrscher haben sich selbst als „Kalifen Gottes“ (*Ḥalīfat Allāh*) bezeichnet. *Kalif* ist sowohl mit „Stellvertreter“ als auch mit „Nachfolger“ übersetzt worden. Patricia Crone und Martin Hinds haben moniert, dass eine Übersetzung im Sinne von „Nachfolger Allahs“ keinen vernünftigen Sinn ergebe, da niemand ernsthaft habe in Erwägung ziehen können, die arabischen Herrscher hätten sich als „Nachfolger Gottes“ verstanden.⁶⁵⁵ Deshalb käme nur eine Übersetzung im Sinne von „Stellvertreter Gottes“ in Frage. Aber genau diese Bedeutung sei von späteren muslimischen Auslegern als anstößig empfunden worden, die nur in Muhammad einen Stellvertreter Gottes erblickten, weshalb man die Kalifen nur als „Nachfolger Muhammads“ (bzw. im Sinne von *Ḥalīfat Rasūl Allāh*) verstanden wissen wollte. Ignaz Goldziher habe hier einen unzulässigen Kompromiss hergestellt, wenn er den Begriff *Ḥalīfat Allāh* im Sinne von „Nachfolger (des

655 Patricia Crone und Martin Hinds: *God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge University Press: Cambridge 1986/2003, S. 4.

Propheten, anerkannt) von Allah“ zu deuten versuchte.⁶⁵⁶ Auch Rudi Paret irre, wenn er *Kalif* mit „Nachfolger“ übersetze.⁶⁵⁷

Crone/Hinds zeigen anhand zahlreicher Belege auf, dass der Titel nur im Sinne von „Stellvertreter Gottes“ zu verstehen sei, was auch mit anderen, ähnlichen Titeln der Kalifen einhergehe, die sich verschiedentlich *amīn Allāh* („Getreuer Gottes“), *rāʿī Allāh* („Hirte Gottes“), *sulṭān Allāh* („Stärke Gottes“ oder „Autorität Gottes“ von *sulṭah* für „Stärke“, „Autorität“ oder „Herrschaft“, daher dann auch die Bedeutung „Herrscher“) oder *nāʿib Allāh* („Stellvertreter Gottes“) nannten.

Gibt es Hinweise auf den Ursprung des Titels „Ḥalīfat Allāh“? Crone/Hinds haben, in Anlehnung an Crone/Cook, darauf hingewiesen, dass es weder im Römischen Reich noch im Sasanidenreich einen Vorläufer für diesen Titel gegeben habe und dass wir ihn nur bei den Samaritern, nämlich in deren Buch *Memar Markah*,⁶⁵⁸ als *ḥlyft yhw* vorfinden.⁶⁵⁹ In Verbindung mit dem heiligen Gesetz konnotiert der Ausdruck dort die Fusion von politischer und religiöser Autorität. Damit wäre erneut eine Brücke zwischen judaeo-christlichem Gedankengut und dem Ursprung des Islams hergestellt.

Die Bezeichnung *Ḥalīfat Allāh* ist ein Titel, den alle umayyadischen Herrscher für sich beansprucht haben, und zwar nicht etwa als eine Art Ehrenbekundung, sondern als offiziellen Titel. Außerdem sind Crone/Hinds überzeugt, dass der Titel zu jener Zeit genau als das angesehen wurde, wofür er stand, nämlich für religiöse Autorität. Auch sei der Titel in den Quellen keineswegs im Sinne von *Ḥalīfat Rasūl Allāh* (wozu er später umgedeutet wurde), sondern nur im Sinne von *Ḥalīfat Allāh* verstanden und verwendet worden.⁶⁶⁰ Der Titel sei aber nicht nur von den Umayyaden, sondern auch von den Abbasiden in Anspruch genommen worden, und zwar für jeden abbasidischen Kalifen zwischen 750 und 862 n. Chr. Der Titel sei sogar von muslimischen Herrschern außerhalb Arabiens und sogar noch im 20. Jh. als königlicher Titel verwendet worden – in Indonesien, in Indien und im Sudan.⁶⁶¹

Gleichwohl sahen spätere muslimische Religionsgelehrte (*ʿulamā*) den Titel *Ḥalīfat Allāh* offenbar als Problem an, und nach den uns vorliegenden Traditionsquellen sollen die ersten Nachfolger Muhammads, namentlich Abū Bakr und ʿUmar, den Titel *Ḥalīfat Allāh* für sich abgelehnt und stattdessen den Titel *Ḥalīfat Rasūl Allāh* angenommen haben. Allerdings gibt es dafür keine zeitgenössischen Belege, so dass diese Behauptungen in

656 Ignaz Goldziher: „Du sens propre des expressions Ombre de Dieu, Khalife de Dieu pour désigner les chefs dans l’Islam“, in: *Revue de l’Histoire des Religions* 35 (1897), S. (331-338) 337.

657 Rudi Paret: „Signification coranique de Ḥalīfa et d’autres dérivés de la racine Ḥalīfa“, in: *Studia Islamica*, 31 (1970), S. 211-217.

658 John Macdonald (Hg.): *Memar Marqah. The Teaching of Marqah*, Vol. II: The Translation, Verlag Alfred Töpelmann: Berlin 1963.

659 Crone und Hinds: *God’s Caliph*, a. a. O., S. 115, beziehen sich auf: Crone u. Cook: *Hagarism*, a. a. O., S. 178, Fußnote 71, wo wiederum auf das samaritische Standardwerk *Memar Marqah*, a. a. O., S. 121/199 verwiesen wird.

660 Crone/Hinds: *God’s Caliph*, a. a. O., S. 5-6; 11 ff.

661 Ebd., S. 18 f.

dem Verdacht stehen, spätere Zuschreibungen der Religionsgelehrten zu sein. Außerdem stellen Crone und Hinds die Frage: "If the caliphate was conceived as successorship to the Prophet, why did the title *Ḥalīfat rasūl Allāh* more or less disappear? After Abū Bakr and 'Umar it is not met with until early 'Abbāsīd times, or in other words not until the '*ulamā* had acquired influence ... And even then it failed to acquire much prominence among the caliphs themselves."⁶⁶²

Crone/Hinds betonen, dass nicht alle späteren Religionsgelehrten den Titel *Ḥalīfat Allāh* abgelehnt hätten; "even so eminent a Sunnī as al-Ghazālī accepted his caliph as God's deputy on earth".⁶⁶³ Aber die Frage stellt sich, warum einige der '*ulamā* den so weit verbreiteten Titel überhaupt als anstößig empfanden. Die Antwort, die Crone/Hinds geben, könnte für die Entstehung des Islams von grundlegender Bedeutung sein. Der Titel *Ḥalīfat Allāh* enthält einen religiösen Anspruch, "a title which implies a strong claim to religious authority".⁶⁶⁴ Und angesichts dessen, was wir oben über 'Abd al-Malik geschrieben haben, ist dieser Anspruch mehr als verständlich.

'Abd al-Malik hatte für sich in Anspruch genommen – und das gilt in gewisser Hinsicht auch für seine Vorgänger und Nachfolger –, das politische, wirtschaftliche, rechtliche und religiöse Oberhaupt des neuen arabischen Staates zu sein. Crone/Hinds zeigen auf, dass die religiöse Macht anfangs, also zur Zeit der Umayyaden, im Amt des Kalifen konzentriert war. Das anfängliche Kalifat sei die Quelle für politische Macht und religiöse Jurisprudenz gewesen. Erst später, in der Zeit der Abbasiden, habe sich dann die religiöse Autorität auf die Religionsgelehrten verlagert, wie dies heute noch weitgehend bei den Sunniten der Fall ist. Dies sei das Ergebnis einer religiösen Laienbewegung gewesen, die für sich religiöse Führung in Anspruch nahm. Es gelang ihnen, die Dinge so darzustellen, als hätte die '*ulamā* schon zu Zeiten der rechtgeleiteten Kalifen die religiöse Autorität besessen, die sie dann zwischenzeitlich verloren, als die Umayyaden sie an sich rissen. Entsprechend sind ihnen auch moderne Islamwissenschaftler lange Zeit in dieser Sichtweise gefolgt. Doch dürfte es genau umgekehrt gewesen sein:

It is of course true that religious authority was the prerogative of scholars rather than of caliphs in classical Islam, but we shall argue that this is not how things began. The early caliphate was conceived along lines very different from the classical institution, all religious and political authority being concentrated in it; it was the caliph who was charged with the definition of Islamic law, the very core of the religion, and without allegiance to a caliph no Muslim could achieve salvation. In short, we shall argue that the early caliphate was conceived along the lines familiar from Shī'ite Islam.⁶⁶⁵

662 Ebd., S. 22.

663 Ebd.

664 Ebd., S. 5

665 Ebd., S. 1.

Gleichwohl lag es im Interesse der späteren sunnitischen Religionsgelehrten, diesen Sachverhalt in Frage zu stellen, um dem Kalifat nicht länger die religiöse Vorherrschaft zu überlassen, sondern diese für sich selbst zu reklamieren.

The 'ulamā did succeed in depriving it [the caliphate] of its historical primacy, or in other words, they succeeded in rewriting history. In attributing their own version of the caliphal title to the first two caliphs they presented an aspect of the present which they disliked as a deviation from a sacred past. This is something which they did time and again, and in so doing they successfully cast the Umayyads as worldly rulers indifferent or even inimical to Islam: time and again it is by their departure from supposedly patriarchal norms that the Umayyads condemn themselves. Contrary to what is often said, it is this manoeuvre rather than 'Abbāsid hostility which accounts for the unfavourable light in which the Umayyads appear in the sources.⁶⁶⁶

Es gab immer wieder gute Gründe, die Regierungsführung der Kalifen zu kritisieren und ihnen nicht nur religiöse, sondern auch politische Autorität abzusprechen. Je heftiger man das Herrschaftshaus kritisierte, desto mehr berief man sich auf die *Sunna*, wie sie zunehmend von den Religionsgelehrten definiert wurde. Die Berufung auf „das Buch Allahs und die Sunna des Propheten“ wurde so zum Schibboleth der religiösen Kritiker. Crone/Hinds zeigen, dass die Botschaft *kitāb Allāh wa-sunnat rasūl Allāh* oder *kitāb Allāh wa-sunnat nabiyyihi* meist nur im Zusammenhang mit Aufständen und Rebellenbewegungen aufkam, die das Ziel hatten, die Kalifenherrschaft in Frage zu stellen und sich selbst an die Macht zu putschen.⁶⁶⁷ Allerdings hätten sich, so Crone/Hinds, die Kritiker zwar auf die *Sunna* berufen, aber ohne dem Herrscherhaus konkret aufzuzeigen, genau gegen welche *Sunna* bzw. Prophetentradition die Herrscher verstoßen hätten. Es scheint, als sei es stets nur darum gegangen, die eigene Rechtsauffassung zum Zwecke eines Machtanspruchs zu propagieren.

They never adduced examples set by the Prophet which the Umayyads were supposed to have ignored and which they themselves promised to observe. Instead, they specified grievances such as the Umayyad manner of distributing revenues, the stationing of Syrian troops in Iraq, the keeping of troops too long in the field, maltreatment of the Prophet's family, tyranny and the like. It was by these acts that the Umayyads had violated God's book and the *sunna* of his Prophet.⁶⁶⁸

Mit anderen Worten: Auf die *Sunna* berief man sich, um das islamische Recht einzufordern: ein Recht freilich, wie man es selbst interpretierte. Auf die „Sunna des Propheten“ im Sinne einer Berufung auf konkrete Hadith-Überlieferungen berief man sich erst ab etwa 750. „We are entitled to conclude that *sunna* in the sense of concrete rules authenticated by

666 Ebd., S.23.

667 Ebd., S.58.

668 Ebd., S.63 f.

Hadīth scarcely surfaced before the Umayyads fell.”⁶⁶⁹ Crone/Hinds sind überzeugt, dass die Hadith-Tradition ihre Bedeutung für die *Sunna* erst in der Abbasiden-Zeit erlangte. „If our records of Islamic civilization had stopped in 750, Hadīth would have appeared to us as a marginal phenomenon.”⁶⁷⁰

Der Anspruch der (vorwiegend sunnitischen) Religionsgelehrten, die religiöse Autorität nicht dem Herrscher zu überlassen, sondern für sich selbst zu reklamieren, war umso wirkungsvoller, je nachdrücklicher und nachhaltiger dieser Anspruch vorgetragen und mit Hilfe der *Sunna des Propheten* untermauert wurde. Mit der Zeit konnten sich sogar die Kalifen diesem Anspruch der *‘ulamā* nicht mehr entziehen. Crone/Hinds zeigen auf, dass es in der Anfangszeit der Abbasiden sogar die Kalifen selbst waren, die es für opportun hielten oder sich genötigt sahen, religiöse Ausleger der *Sunna des Propheten* an ihren Hof zu holen, um damit ihre eigene Rechtgläubigkeit (im Sinne der Übereinstimmung mit der *sunnat nabiyyihī*) zu dokumentieren. Doch gerade mit diesem – wohl eher aus der Not geborenen – Schritt erhoben sie die *Sunna*-Gelehrten zur entscheidenden religiösen Autorität und Elite. „The scholarly conception of Prophetic *sunna* was thus a threat to caliphal authority from the moment of its appearance.”⁶⁷¹

In der Zeit der Umayyaden hingegen spielte die *Sunna des Propheten* noch keine derart prominente Rolle. Zu jener Zeit waren die Kalifen, also die „Stellvertreter Gottes“, nämlich diejenige Instanz, welche die *Sunna* bestimmte. Die Rechtspflege lag beim Kalifen selbst bzw. bei den von ihm eingesetzten Gouverneuren, Richtern und Rechtspflegern.

Frank Griffel hat die Entwicklung der Rechtsautorität anhand eines speziellen Falles näher untersucht und kommt im Hinblick auf die Rechtspfleger zu der Einsicht:

Die Grundsätze, nach denen sie Recht sprachen, variierten gemäß ihrer Ausbildung und ihrem administrativen Hintergrund. Aus den überlieferten Einzelfällen wird deutlich, dass diese frühe Phase der Rechtsprechung von einer Durchsetzung islamischer Rechtsnormen bestimmt wurde, die erst nach und nach die traditionellen Normen vorislamischer Gesellschaften verdrängten.⁶⁷²

Doch für die sich erst im Laufe der Zeit entwickelnden Rechtsschulen und Religionsgelehrten war diese Situation unbefriedigend. Statt die Rechtspflege dem Gutdünken der Gouverneure und Rechtspfleger zu überlassen, besannen sich die Religionsgelehrten mehr und mehr auf den Propheten, von dem es immer mehr Überlieferungen gab und von dem man immer genauer und detaillierter zu wissen meinte, was er gedacht, gesagt und getan hatte. Es war ein *circulus vitiosus*: Je mehr man sich auf den Propheten berief, umso mehr Hadithe entstanden; und je mehr davon in Umlauf waren, umso mehr berief man sich auf den Propheten und suchte so die Macht der Kalifen zu brechen.

669 Ebd., S. 80.

670 Ebd., S. 73.

671 Ebd., S. 92.

672 Frank Griffel: *Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Gazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen*, Brill: Leiden/Boston/Köln 2000, S. 67.

Mit Beginn des 2. Jahrhunderts muslimischer Zeitrechnung (718 n. Chr.) führte der bemängelte Verlust eines genuin islamischen Elements in der Rechtsprechung zu einer „Rückbesinnung“ auf legislative Aussprüche des Propheten und seiner Zeitgenossen. Dies war die Zeit, in der die Sammlungstätigkeit der *ḥadīṭ*-Gelehrten einsetzte und wohl auch der Beginn einer Epoche, in der die neu gewonnenen Rechtsprinzipien der frühen islamischen Geschichte in *ḥadīṭ* gegossen wurde.⁶⁷³

Doch bevor es dazu kam, galt der Kalif als die entscheidende Instanz für Politik, Recht und Religion. Crone/Hinds kommen anhand zeitgenössischer Befunde zu der Einsicht, dass unter den Sufyaniden (Mu‘āwiya I, Yazīd I und Mu‘āwiya II) der Prophet noch keine öffentliche Rolle spielte.⁶⁷⁴ Erst als die Marwaniden (Marwān I, ‘Abd al-Malik, al-Walīd I [705–715] usw.) die Macht übernahmen, wird Muhammad eine bedeutendere Rolle zugeschrieben, erscheint er auf Münzen und im Felsendom. Doch während der Prophet der Vergangenheit zugeordnet wird, wird der Kalif der Gegenwart zugeordnet. Mu‘āwiya wird als Quelle der Rechtleitung bezeichnet, er ist ein *Ḥalīfat mahdiyy*, ein rechtgeleiteter Kalif. ‘Abd al-Malik ist ein *al-mubārak yahdī Allāh shī‘atahu*, „der Gesegnete, durch den Gott seine Nachfolger leitet“. ⁶⁷⁵ Als *mahdiyyūn* werden die Kalifen mit Recht und Rechtleitung in Verbindung gebracht. *Mahdī* sei hier kein eschatologisches Motiv, meinen Crone und Hinds, aber doch ein Erlösermotiv. „Salvation was perceived as coming through the caliph.“⁶⁷⁶ Der Kalif war Zuflucht, Festung (*‘isma*) und „Seil Gottes“, was an den Koran anknüpft (vgl. Sure 3,96 und 3,98).⁶⁷⁷ Ohne den Kalifen und das Buch, das er rezitiert, hätten die Gläubigen kein Recht und keine rechte Anbetung. Der Kalif spricht Recht. Der Gouverneur al-Ḥaḡḡāḡ soll sich dazu bekannt haben, dass “there is no god but God, who has no partner, that Muhammad is His servant and messenger, and that he [al-Ḥaḡḡāḡ] knew of no obedience except to al-Walīd b. ‘Abd al-Malik; on this he would live, on this he would die, and on this he would be resurrected.”⁶⁷⁸

Das Selbstverständnis der Kalifen lässt sich anschaulich einem Brief entnehmen, den al-Walīd II an die Garnison-Städte schrieb, um sie von seiner Nachfolgeregelung in Kenntnis zu setzen.⁶⁷⁹ Es ist eine Art Selbstverständnis des umayyadischen Staates. Al-Walīd zeichnet hier einen heilsgeschichtlichen Aufriss mit zwei unterschiedlichen Zeitaltern. Das erste beginnt schon vor undenklichen Zeiten, als Gott den Islam als die wahre Religion auserkor. Immer wieder hat er dann den Völkern Botschafter gesandt, die ihnen diese Religion nahebringen sollten, doch immer wieder weigerten sich die Menschen, auf sie zu hören. Schließlich kam Muhammad, dem endlich – von einigen zumindest – Gehör und Glauben geschenkt wurde. Er brachte keine neue, sondern nur die alte Botschaft. Nun aber,

673 Ebd., S. 70.

674 Crone/Hinds: *God’s Caliph*, a. a. O., S. 24 f.

675 Ebd., S. 36.

676 Ebd., S. 38.

677 Ebd., S. 38 f.

678 Ebd., S. 41.

679 Ebd., S. 116 (Appendix 2).

nachdem die Botschaft endlich verstanden und beherzigt wurde, bedurfte es keines weiteren Gesandten, so dass Gott Muhammad „zu sich holte“ und „seine Offenbarung versiegelte“.

Nun begann nach Auskunft dieses Briefes das zweite Zeitalter, das des Kalifats. Hatten die Propheten (einschließlich *des* Propheten) nur die göttliche Botschaft *vermittelt*, so ging es nun darum, diese Botschaft *umzusetzen* und das von Gott gewollte Staatswesen aufzubauen. Die Kalifen seien angesichts der Tatsache, dass Gott seinen Propheten zu sich geholt hatte, diejenigen, die seine Regelungen (*hukm*) nun umsetzen, seine normative *Sunna* und seine Satzungen und Anordnungen etablieren. „So through the caliphate God has preserved such servants of His through obedience on earth.“⁶⁸⁰ Und deshalb wird von den Erfolgreichen (*al-muflihūn*) in erster Linie „Gehorsam“ erwartet:

Obedience is the head of this matter, its summit, its apex, its halter, its foundation, its refuge and its mainstay, after the declaration of belief in the unity of God with which God has distinguished between His believers. Through obedience the successful attain their stations from God and gain a right to reward from Him; and through disobedience others obtain those of His punishments which he metes out to them, that chastisement of His which He inflicts upon them and the anger of His which he causes to befall them ... So adhere to obedience to God whatever may befall, come upon or happen to you.⁶⁸¹

Und es wird noch einmal bekräftigt, dass Gott seinen Kalifen eingegeben hat, seinen Bund festzumachen und ihn zu achten. Macht und Autorität der Kalifen ist gottgegeben. Hatte Gott zuvor durch die Propheten gesprochen, so handelt er jetzt durch seinen Kalifen, seinen Stellvertreter auf Erden. Deshalb möge man auch die von ihm ernannten Nachfolger anerkennen und respektieren.

Man hätte meinen können, dass die Bezeichnung *Ḥalīfat Allāh* – „Stellvertreter Gottes“ – völlig ausreichte, um die Autorität und Führerschaft der Kalifen zu legitimieren. Und zuweilen war dies auch so. Doch in dem Augenblick, da das Kalifat herausgefordert und in Frage gestellt wurde – von Religionsgelehrten, von aufständischen Gruppen oder von konkurrierenden Stämmen – bedurfte es weiterer Legitimation. Eine solche Legitimation bot, nach Crone/Hinds, die (vermeintliche?) Verwandtschaft mit ‘Uṭmān, dem ermordeten dritten Kalifen, von dem die Tradition sagt, dass er gleich zwei der Töchter Muhammads freite. Mit der Verbindung zu ‘Uṭmān – und durch ihn zum Propheten – legitimierte die umayyadische Tradition die Herrschaft ihrer Dynastie, deren Abstammungslinie nicht erst mit Mu‘āwiya beginnt, sondern bereits mit ‘Uṭmān. Diese zusätzliche Legitimation war zwar nicht in den offiziellen Verlautbarungen der Kalifen zu finden, wohl aber in den dichterischen Lobeshymnen zu deren Ehren. Mit der Verknüpfung zu ‘Uṭmān wird auch bekräftigt, dass das umayyadische Kalifat vererbt wurde und damit auch das Recht für sich beansprucht, es weiterzuerben. „In raising up Umayyad caliphs, God gives His deputy something to which He has a hereditary

680 Ebd., S. 121.

681 Ebd.

right. The Umayyads have always been caliphs and always will be, we are assured. In short, the Umayyads are God's chosen lineage."⁶⁸²

Neben den Umayyaden gab es nun freilich noch andere Parteien, Stämme und potentielle Dynastien, welche die Macht des Kalifats anstrebten: Sunniten, Schiiten, Aliden, Haschemiten, Charidschiten usw. Sie alle waren um den Machtanspruch und um entsprechende Legitimation bemüht. Wer waren die rechtmäßigen Herrscher, die rechtmäßigen Stellvertreter Allahs bzw. Nachfolger des Propheten? Wohl kein Ereignis hat den Islam so zerstritten und in befeindete Gruppen gespalten wie die Frage der Sukzession Muhammads. Sunniten beriefen sich auf Abū Bakr, den sie als den rechtmäßigen Erben Muhammads ansahen, auch wenn Muhammad Abū Bakr nicht expressis verbis als seinen Nachfolger ernannt hatte. Schiiten hingegen sahen in Muhammads Cousin Alī den rechtmäßigen Kalifen. Die Verwandtschaft zu Muhammad bzw. zu seiner Familie wurde zu einem der wichtigsten Legitimationsinstrumente.

Dass es überhaupt zur Legitimierung durch Verwandtschaftsbeziehungen zu Muhammads Familie (bzw. auch zu deren künstlicher Konstruktion) kommen konnte, dürfte mit der Bedeutung verwandtschaftlicher Bande in der arabischen Gesellschaft (bzw. im Orient insgesamt) zu tun haben. Verwandtschaftliche Beziehungen erforderten in Arabien im Allgemeinen und auch im Koran⁶⁸³ entsprechende Verbundenheit, Solidarität und Loyalität. Gegenüber Verwandten hatte man eine besondere Verantwortung; ihnen gegenüber konnte (und kann) man aber auch besondere Ansprüche geltend machen. Dies war nicht nur eine Frage der Stammestradition, sondern ging auch aus zahlreichen Koranstellen hervor (siehe dazu: Sure 16,90; 17,26; 4,36 u.a.). Wer an der Macht war, vertraute wichtige Positionen möglichst nur den eigenen Verwandten an, auf die er sich glaubte verlassen zu können.

Verwandtschaftliche Bande wurden auch konstruiert, wenn es opportun erschien und der eigenen Sache diene. So wird berichtet, dass Mu'awiya seine Gouverneurspositionen meist Angehörigen des Umayyadenklans anvertraute. „Other governors were not Umayyads but were selected for special reasons.“⁶⁸⁴ Einer der von ihm Berufenen war Ziyad ibn Abihi („Ziyad, Sohn seines Vaters“), der unter 'Alī ibn Abī Tālib ein effizienter Stadthalter in Fars war und – aufgrund seiner besonderen Fähigkeiten – auch nach 'Alis Tod geblieben sein soll. Ziyad stand aber in Distanz zu Mu'awiya, der ihn dann doch für sich gewann, indem er ihn zu seinem Halbbruder machte – nämlich zum Sohn seines Vaters Abu Sufyan, der, da bereits verstorben, nichts gegen diese Zwangsadoption einzuwenden hatte. „This generous gesture paid handsome dividends for Mu'awiya, who appointed Ziyad – henceforth known as Ziyad ibn Abi Sufyan – to the governorship of Basra ... later Ziyad was appointed governor of Kufa as well ... and Mu'awiya never regretted his decision.“⁶⁸⁵ Wie unverzichtbar und überzeugend die verwandtschaftliche Beziehung mit der Familie des

682 Ebd., S.32.

683 Vgl. Madelung: *The succession to Muhammad*, a. a. O., S. 6 f.

684 Fred M. Donner: *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*, Belknap/Harvard Univ. Press: Cambridge MA/London 2012, S. 171.

685 Ebd.

Propheten war, zeigt eine Überlieferung von al-Ḥasan, dem Sohn 'Alis, der, nachdem er den Tod seines Vaters öffentlich verkündigt hatte, seinen Legitimationsanspruch mit den Worten beginnt: „I am al-Ḥasan, the son of Muḥammad. I am the son of the bringer of good tidings, the son of the warner, the son of the summoner to God, powerful and exalted, with His permission; I am the shining lamp, I am of the Family of the Prophet.“⁶⁸⁶ Die Folge war, dass er als Nachfolger 'Alis sofort anerkannt wurde. Gerald R. Hawting (*1944) hat darauf hingewiesen, dass die Umayyaden es noch nicht für nötig befanden, ihre Abstammung vom Propheten zu betonen, während die Abbasiden diese Verwandtschaft als Legitimation für ihren Machtanspruch besonders hervorkehrten.⁶⁸⁷

Moshe Sharon (*1937) hat sich ausführlich mit den Legitimationsansprüchen befasst und beobachtet, „that the problem of the legitimacy of authority and the legality of political leadership troubles Islam from its first steps in statehood“.⁶⁸⁸ Da schon der Titel *Ḥalīf Allāh* einen religiösen Anspruch enthielt, musste die Legitimation des Kalifats insgesamt auch eine religiöse sein. Und das bedeutete zunehmend, dass diese Legitimation durch die Verbindung zum Propheten nachgewiesen werden musste. Je mehr sich die streitenden Fraktionen um die Legitimation der Macht stritten, desto mehr sahen sie sich veranlasst, sich einerseits mit der Familie des Propheten zu verbinden und sich andererseits auf die *Sunna des Propheten* zu berufen. Dazu bedurfte es zahlreicher Belege und Berichte, welche die Verwandtschaft der jeweiligen Stammeshelden mit Muhammad zu belegen in der Lage war. Schreibt Sharon:

Each of these parties – Umayyads, Uthmānīs, 'Alīds, Hāshimites, 'Abbadis, Khārijites, and others employed to the utmost the fine art of invention, attributing to the Prophet sayings and deeds proving that their own hero (or heroes) had been designated by the Prophet as his heir. The production of *ḥadīths* became a flourishing sophisticated industry because the contesting parties quoted the Prophet, his companions, or at the very least the earliest sages of Islam. The traditions thus created rested on the best authorities and the soundest chains of transmitters that 'ilm, the science of tradition, could provide. As often happens in history, fabrication in the cause of party had neither limits nor sacred borders.⁶⁸⁹

Auf diese Weise wurden Ereignisse im Leben des Propheten verändert oder erfunden, um die eigenen Herrschaftsansprüche zu untermauern und zu legitimieren. Es ging dabei auch um die Beziehungen der eigenen Gruppe zu den ersten rechtgeleiteten Kalifen und deren Beziehungen zum Propheten.

686 Abu l-Faraj al-Isfahānī: *Kitāb al-Aghānī* [Būlāq 1285/1868], 20 vols, Maqātil al-Tālibiyyīn, ed. Aḥmad Ṣāqir, Cairo 1949; Übersetzung nach: Wilferd Madelung: *The succession of Muḥammad. A study of the early Caliphate*, Cambridge Univ. Press: Cambridge/New York/Melbourne 1997, S. 311.

687 G[erald] R. Hawting: *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661–750*, Routledge: Milton/New York 22000, S. 44.

688 Moshe Sharon: *Black Banners from the East – Incubation of a Revolt*, Max Schloessinger Memorial Fund: Jerusalem 1983, S. 31.

689 Ebd., S. 34.

Since none of them had been nominated by the Prophet, hundreds of traditions were invented and put into public circulation to show that Muhammad had nominated all of them, some of them (usually the first three), or one of them (usually 'Alī) as his heirs or heir. Counter-traditions produced by the hundreds by the different Shī'ite groups asserted that 'Alī, the Prophet's cousin (and son-in-law), was the only nominated heir.⁶⁹⁰

Die offenkundige Abwesenheit einer eindeutigen Nachfolgeregelung des Propheten eröffnete den streitenden Parteien jede Möglichkeit, ihre eigenen Ansprüche durch entsprechende Verbindungen zur Familie des Propheten zu erheben. Die Schiiten sahen ihren Anspruch durch eine Verbindung mit 'Alī hinreichend legitimiert. Dem stellten die Sunniten ihre eigenen Ansprüche entgegen, die vor allem mit der Beziehung zu Abū Bakr begründet wurden. Derweil bevorzugten es die Abbasiden offenbar, sich in erster Linie auf 'Uthman zu berufen.⁶⁹¹ Dabei traf es sich offenbar gut, dass Allāh (oder wohl eher: die Tradition) alle Söhne Muhammads schon im Kindesalter hatte sterben lassen, damit diese den Ansprüchen der eigenen Gruppe nicht im Wege stehen würden.

Aber die divergierenden Legitimationsversuche mussten sich gewissermaßen gegenseitig neutralisieren. Und so drängt sich diese Schlussfolgerung auf: „The multitude of traditions ... that strive to prove that the Prophet bequeathed his political leadership to this person or the other, prove clearly that he bequeathed it to no one at all.“⁶⁹² Weil die Schiiten die Verwandtschaft mit der Familie des Propheten besonders hervorhoben, waren die anderen Gruppen genötigt nachzuziehen. „The Shī'ah flooded the public with arguments which, by their sheer quantity, practically monopolized Arabic religious and historical literature and has kept open the issue of the nature of Islamic leadership ever since.“⁶⁹³

Aber auch die Gegner der Schiiten waren erfinderisch. Um den Anspruch Abū Bakrs zu untermauern, kolportierte der aus Kufa stammende und zu den Banū Tamīm gehörende Saif ibn 'Umar (†796/180 AH) ein Hadith, wonach 'Alī, nachdem er von der Wahl Abū Bakrs erfahren hatte, auf der Stelle seine Zustimmung und Gefolgschaft gegenüber Abū Bakr zu erkennen geben wollte, so dass er in seiner Eilfertigkeit und Gefolgschaftstreue nur im Hemd erschien und dann jemanden bitten musste, seine restlichen Kleider zu holen.⁶⁹⁴

Wie um die Legitimität der Macht gerungen wurde, wird auch durch einen Bericht veranschaulicht, den Sharon abdruckt. Danach soll 'Alī ibn Mūsā ar-Riḍā, ein Urenkel 'Alīs, der ihn – den Urenkel – zu seinem Erben ernannt hatte, vom Kalifen Ma'mūn einmal gefragt worden sein:

690 Ebd., S.35.

691 Ebd., S.35.

692 Ebd., S.36.

693 Ebd., S.44.

694 Vgl. *Al-Tabarī: Ta'rīkh al-rusul wa -l-mulūk*, hg. von M.J. de Goeje et al., Leiden 1979-1901; nach: Wilferd Madelung: *The succession to Muhammad. A study of the early Caliphate*, Cambridge University Press: Cambridge 1997, S.1.

„On what grounds do you claim the caliphate for yourselves?” Alī b. Mūsā replied: “Through the nearness in kin of ‘Alī to the Prophet, may Allah save him and give him peace, and by the descent from Fāṭimah, may Allah be pleased with her.”

“If it is all nothing but a question of kinship”, said the Caliph, “then surely there are amongst the Prophet’s relatives – those that survived him – people who are nearer in kin to the Prophet or on the same level as he. Whereas, if it is only the descent from Fāṭimah which counts in this matter, then truly the rights of Fāṭimah belong after her to Ḥasan and Ḥusayn and not to ‘Alī. It follows that ‘Alī robbed them both in their lifetime while they were in good health, and seized something to which he had absolutely no right.”⁶⁹⁵

‘Alī b. Mūsā soll auf diese Argumentation die Antwort schuldig geblieben sein. Nach Sharon ist die arabische Literatur reichlich angefüllt von Berichten wie diesem, bei denen es um die Legitimation der Macht und die Rechtmäßigkeit der Regierungsführung geht. „An enormous amount of intellectual energy was invested in the debates.”⁶⁹⁶

Aber letztlich waren es doch nicht nur argumentative Legitimationsversuche der konkurrierenden Gruppen, sondern kriegerische Auseinandersetzungen, mit denen die erhobenen Ansprüche durchgesetzt werden mussten. „The question of leadership was finally decided by force. But since in Islam the question of legality is a crucial one, even force had to create such an ideological basis.”⁶⁹⁷ Und Sharon zeigt auf, dass gerade die Abbasiden ihre Machtübernahme durch eine gezielt lancierte Ideologie-Kampagne vorbereiteten.

The ‘Abbāsids were both cautious and calculating. They took note of the faults of the other opposition movements and in particular were careful not to repeat the mistakes of the ‘Alīd Shī‘ah. In one essential, however, they identified themselves with the ‘Alīds: their propaganda stressed the unequivocal right of the Prophet’s nearest of kin to rule over the Islamic community. Their patience and farsightedness contrasted sharply with ‘Alīd hastiness, poorly planned actions and over-reliance upon their supporters, primarily the Kūfites.⁶⁹⁸

Die Abbasiden hatten gelernt, „that political activity must be planned thoroughly and undergo a long period of incubation before implementation”.⁶⁹⁹ Sie mussten ihre PR-Kampagne von langer Hand vorbereiten und wussten, dass es nicht ausreichen würde, nur ihre eigenen Gefolgsleute von der ideologischen Legitimation zu überzeugen, sondern dass sie die für sie günstige Ideologie auch andernorts streuen müssen. „The ‘Abbāsids conducted their propaganda for over a generation, from the beginning of the 2nd/8th century A.D. until 132/749-50.”⁷⁰⁰

Die Legitimation zur Macht wurde mit bestimmten theologischen Begriffen formuliert. Die *kitāb Allāh wa-sunnat nabiyyihi* („Das Buch Allahs und die Sunna des Propheten“)

695 Ibn Qutaybah: *‘Uyun*, II, S. 140-41; zitiert nach: Sharon: *Black Banners*, a. a. O., S. 31.

696 Sharon: *Black Banners*, a. a. O., S. 37.

697 Ebd., S. 36 f.

698 Ebd., S. 45 f.

699 Ebd., S. 46.

700 Ebd., S. 47.

war das vielleicht wichtigste Instrument, aber nur eines von mehreren. Ein anderes war das *dawlah/da'wah*-Konzept. *Dawlah* war eine Art Schicksalsrad, das sich so lange drehte, bis die ursprünglichen, von Gott verordneten Verhältnisse wiederhergestellt waren; ihm lag die Ideologie einer zyklischen Vorstellung von Wiederkehr und Erneuerung zugrunde. (Sie könnte auf buddhistische Einflüsse zurückzuführen sein.) *Da'wah* war der „Ruf“, mit dem die Rebellen das Volk aufriefen, sich ihnen anzuschließen. Dazu wurden Koranverse wie etwas dieser herangezogen: „Unter euch soll sich eine Gesellschaft bilden, die zum Guten aufruft, das Rechtmäßige gebietet und das Unrechtmäßige untersagt. Die Menschen, die dazu gehören, werden erfolgreich sein.“ (Sure 3,104) Dazu Sharon:

By repeatedly calling their “turn” a “*dawlah mubārakah*”, a “blessed turn”, the ‘Abbāsids by means of their *da'wah* stressed the idea of the wheel coming full circle with their accession, which means the re-creation of the divine order established by Muhammad.⁷⁰¹

„The *da'wah* – *dawlah* became a crucial concept in Islamic political theory concerning the conditions attending the birth of new regimes or dynasties ...”⁷⁰² S. 27.

Zum theologisch-ideologischen Machtanspruch gehörte auch das Instrument des *ahl al-bait*: „die Leute des Hauses [Muhammads]“. Nach Sharon ist dieses Konzept erst relativ spät eingeführt worden, um den Machtanspruch diverser Gruppen zu untermauern. Ursprünglich bezog sich *ahl al-bait* schlicht auf das „Haus des Kalifen“, mit dem verbunden zu sein gewöhnlich eine Ehre war, doch aus der Sicht rebellischer Gruppen, die Anspruch auf die Macht erhoben, wurde der Begriff bald umgemünzt auf die Familie Muhammads, was den eigenen Machtanspruch legitimieren sollte, sofern man die verwandtschaftlichen Linien zur Familie Muhammads aufzeigen konnte.⁷⁰³

Nevo und Koren kommen nach Untersuchung zahlreicher zeitgenössischer Dokumente übrigens zu der Schlussfolgerung, dass es kein frühes Manuskript gebe (7. u. 8. Jh.), welches irgendwelche Kalifen vor Mu‘āwīya erwähnt. Spätere Dokumente (ab dem 9. Jh.), welche die rechtgeleiteten Kalifen erwähnen, basieren offenbar auf den islamischen Überlieferungen. Das ist freilich noch kein Beweis gegen die Annahme der frühen Kalifen als historische Personen, aber es könnte durchaus ein weiteres Indiz dafür sein, dass diese „rechtgeleiteten Kalifen“ für die Machtansprüche unterschiedlicher Gruppen instrumentalisiert wurden.

Das auf den letzten Seiten Dargelegte führt zu der ernüchternden Vermutung, dass wir es bei den behaupteten verwandtschaftlichen Beziehungen der Umayyaden, Abbasiden und Schiiten zur Familie des Propheten möglicherweise nicht mit historischen Zusammenhängen zu tun haben, sondern mit konstruierten und interessegeleiteten Abstammungslinien, deren erklärter Zweck es war, den je eigenen Machtanspruch auf das Kalifat Allāhs zu erheben und theologisch und prophetologisch zu legitimieren. Anspruch auf das Kalifat erhob, wer in verwandtschaftlicher Sukzession zum Propheten stand und die *Sunna des Propheten*

701 Ebd., S. 24.

702 Ebd., S. 27.

703 Vgl. Moshe Sharon: „‘Ahl al-Bayt – People of the House“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 8 (1986), S. 169–84.

für sich reklamierte. Und nur denen, die den legitimen Machtanspruch der jeweiligen Propagandisten anerkannten, wurde zugestanden, die *Sunna des Propheten* wirklich ernst zu nehmen. Insofern machte es dann kaum noch einen Unterschied, ob man den Kalifen als „Stellvertreter Gottes“ oder als „Nachfolger des Propheten“ ansah. Es lief auf dasselbe hinaus. Die rechtmäßigen Nachfolger des Propheten waren zur legitimen Ausübung der Herrschaft Gottes ermächtigt und sollten sich der Gefolgschaft der Gläubigen sicher sein.

i ‘Abd al-Malik

Dem als fünften umayyadischen Kalifen bekannten ‘Abd al-Malik (646–705) gebührt an dieser Stelle besondere Aufmerksamkeit, nicht nur weil er als Erbauer des Felsendoms auch für dessen Inschrift und damit für die dort vertretene Christologie (bzw. Muhammadologie) verantwortlich zeichnet, sondern weil er nach Mu‘āwīya einen zweiten großen – und diesmal überaus erfolgreichen – Versuch unternahm, die von Persern und Römern hinterlassene politisch-militärische Lücke durch die Befriedung und Vereinigung der arabischen Stämme zu schließen. Mir scheint, dass die von ihm vollbrachte Leistung bislang noch zu wenig gewürdigt worden ist. Es muss gelten, was William Muir vor mehr als 100 Jahren schrieb: „In his reign the Arab dominion reached its high-water mark.“⁷⁰⁴

1 Aufstieg zur Macht und seine Mission

Nach der *Encyclopaedia Britannica* (1976)⁷⁰⁵ ist ‘Abd al-Malik 646/47 n. Chr. in Medina aufgewachsen, wo er bis 683 geblieben sein soll, bevor er aufgrund einer Revolte nach Damaskus floh. Gemäß der *Britannica* hat ‘Abd al-Malik die Herrschaft der Umayyaden in den arabischen Landen gefestigt, nach einer Zeit aufreibender arabischer Bürgerkriege eine Zeit des Friedens eingeläutet, die arabischen Gruppen und Stämme weitgehend hinter sich gebracht, die Regierungsverwaltung umorganisiert und die Umayyadenherrschaft für die nächsten fünfzig Jahre gesichert.

Als ‘Abd al-Malik im Jahr 685 die Regentschaft in Damaskus übernahm, war die Umayyadenherrschaft jedoch noch alles andere als gesichert. Mu‘āwīya war nach 21 Jahren relativ friedvoller Herrschaft, die auch von Christen gepriesen wurde, gestorben, aber mit ihm erlosch auch seine Friedenspolitik und seine Erbfolgeregelung. Es konnte kein würdiger Nachfolger gefunden werden. Weder Mu‘āwīyas Sohn Yazīd I (reg. 680–683) noch Mu‘āwīya II (reg. 683–684) oder Marwān I (‘Abd al-Maliks Vater) waren in der Lage, die Macht der Umayyaden zu konsolidieren. Im Gegenteil, die Herrschaft entglitt ihnen mehr

704 William Muir: *The Caliphate. Its Rise, Decline and Fall. From Original Sources*, John Grant: Edinburgh 1924, S. 332.

705 *The New Encyclopaedia Britannica*, Macropaedia, Vol. 1, Benton: Chicago et al., s.v. „‘Abd al-Malik ibn Marwān“, S. 5.

und mehr, so dass das junge arabische Reich zu zerfallen drohte. Regionale Stammesführer brachten sich in Position, wenigstens für ihr eigenes Einflussgebiet die Macht an sich zu reißen. Die Lage wurde (und bleibt für den Historiker bis heute) unübersichtlich.

Zunächst musste 'Abd al-Malik die nördlichen Stämme befrieden, was ihm im Jahre 691 schließlich gelang. Dann war er genötigt, sich die in Mesopotamien ansässigen Stämme zu unterwerfen, darunter die Charidschiten und Schiiten. 691 und 692 kam es zu entscheidenden Schlachten, die 'Abd al-Malik für sich entscheiden konnte. Seine Herrschaft blieb allerdings noch labil, zumal die Charidschiten im Irak und in Persien eine fortdauernde Bedrohung darstellten.

'Abd al-Malik setzte al-Ḥaǧǧāǧ, seinen schonungslosen und unerbittlichen Heeresführer, als Gouverneur von Basra ein, der die immer noch Unruhe stiftenden Charidschiten einsteilen besiegen und so für Ruhe und Ordnung sorgen konnte, auch wenn er allen Grund hatte, ihnen weiterhin zu misstrauen. 'Abd al-Malik soll al-Ḥaǧǧāǧ auch auf die arabische Halbinsel entsandt haben, um 'Abd Allāh Ibn az-Zubair zu besiegen und das Heiligtum von Mekka einzunehmen. 692 soll Mekka erobert worden sein, wo Ibn az-Zubair, der sich in die Kaaba geflüchtet hatte, den Tod gefunden haben soll.⁷⁰⁶ Nun war auch Südarabien befriedet. Indes blieb Mesopotamien weiterhin ein Unruheherd. Die arabischen Stämme im Zweistromland bekämpften sich gegenseitig. „Weder der Islam noch das Christentum hinderten sie, den Stamm und die Rache über alles zu setzen ...“, schrieb vor mehr als hundert Jahren Julius Wellhausen. „Auch nachdem der Kampf um das Reich entschieden und der Friede hergestellt war, setzte sich das wilde Treiben fort, vor den Toren der Hauptstadt, unter den Augen des Chalifen, gelegentlich unter Missbrauch seiner Autorität.“⁷⁰⁷

Fast gleichzeitig zur Befriedung Mesopotamiens erfolgte die Eroberung nordafrikanischer Gebiete. Hier wurden die Berber besiegt und Karthago besetzt. Auch gegen Byzanz gab es Vorstöße, aber eine erneute Belagerung Konstantinopels wurde nicht in Angriff genommen.

Es gibt eine Chronik von Theophilus von Edessa (genannt *Syriac Common Source*),⁷⁰⁸ der Ende des 7. Jh. über die Ereignisse um 'Abd al-Malik berichtet, was eine relativ authentische Beschreibung der Sachlage sein könnte, weshalb ich daraus ausführlich zitiere:

Since Yazid had no adult son to succeed him, the Arabs were in turmoil. Those in Medina and the East proclaimed 'Abd Allah b. al-Zubayr; those in Damascus and Palestine remained loyal to the family of Mu'awiya; in Syria and Phoenicia they followed Dahhak b. Qays, who came to Damascus and pretended to be fighting for 'Abd Allah b. al-Zubayr. Each country chose someone. In the midst of all this arose Marwan b. al-Hakam, who proposed drawing lots for the caliphate. His name came up; Dahhak was not content with this, but was defeated

706 Julius Wellhausen: *Das arabische Reich und sein Sturz*, de Gruyter: Berlin 21960, S. 123-25.

707 Ebd., S. 130.

708 Für mehr Informationen über Theophilus bar Thomas von Edessa siehe: Robert G. Hoyland: *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Studies in Late Antiquity and Early Islam 13), The Darwin Press: Princeton NJ 1997, S. 400-409.

by Marwan at Marj Rahit. Marwan ruled for 9 months, then was succeeded by his son 'Abd al-Malik ...

Embattled on all fronts, 'Abd al-Malik sought peace with Byzantium. Constantine agreed to a ten-year truce on the condition that the caliph would pay 1000 gold pieces, a horse and a slave daily to the emperor. The tribute of Cyprus, Armenia and Iberia was to be shared by both sides, and the emperor was to recall the Mardaites from Lebanon ...

'Abd al-Malik sent Mu'awiya's brother Ziyad against Mukhtar, but Ziyad was killed. Hearing of this, 'Abd al-Malik went to Mesopotamia, but when he reached Resh'aina he learned that 'Amr b. Sa'id had rebelled against him and taken Damascus. The caliph returned, retook the city and killed 'Amr.

There was a famine in Syria and many sought relief in Byzantine territory.

'Abd Allah b. al-Zubayr sent his brother Mus'ab against Mukhtar, who was defeated and fled to Syria. Mus'ab overtook him and slew him. 'Abd al-Malik attacked and overcame Mus'ab, and so all of Persia was subject to him. 'Abd al-Malik sent Ḥaġġāġ to Mecca in pursuit of Ibn al-Zubayr. The latter was defeated and sought refuge in their house of worship. Ḥaġġāġ used catapults to demolish the enclosing wall and killed Ibn al-Zubayr in the sanctuary, which he subsequently rebuilt. Ḥaġġāġ was appointed over Persia, Iraq and the Hijaz, and Muhammad b. Marwan over Mesopotamia and Armenia. 'Abd al-Malik was now free from all opposition.⁷⁰⁹

Wir können aus heutiger Distanz nicht einschätzen, inwieweit diese Darstellung auf authentische Beobachtungen zurückzuführen ist. Gleichwohl legt der Bericht beredtes Zeugnis von den Erfolgen ab, die 'Abd al-Malik und sein Heerführer al-Ḥaġġāġ bei der Befriedung großer Teile des Nahen Ostens erzielten.

'Abd al-Malik befriedete die arabischen Ländereien nicht nur *militärisch* und *politisch*, sondern suchte die Araber auch durch eine Stärkung der *arabischen Identität* zu einen. Dies geschah u.a. auch durch ein einheitliches *Steuersystem* und eine von ihm verantwortete *Währungsreform* und *Münzprägung*. Dazu Gerald Hawting:

The Arab conquerors had taken over and only slightly adapted the Byzantine and Sasanid coins which were in circulation, and the mints which had produced these coins continued to do so for the Arabs. The minting of gold coins was a Byzantine imperial prerogative, and the Arabs continued to import gold coins from Byzantium. In this way the pre-conquest gold denarius, silver drachma and copper follis became the Arab *dinar*, *dirham* and *fil* ..., and it was not until the 690s, both in Syria and in Iraq, that 'Abd al-Malik and al-Hajjaj began to mint coins of a decisively new type ...⁷¹⁰

Auch wurden eine einheitliche *arabische Verwaltungssprache*⁷¹¹ sowie – davon legen zahlreiche Inschriften Zeugnis ab – eine durchaus schon entwickelte *arabische Schriftsprache* eingeführt. Bis 'Abd al-Malik „war das amtliche Rechnungswesen in Damascus

709 Robert G. Hoyland: *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton 1997, S. 647 ff.

710 G[erald] R. Hawting: *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661-750*, Croom Helm: London/Sydney 1986, S. 64 f.

711 *Encyclopaedia Britannica*, a. a. O., s.v. 'Abd al-Malik.

griechisch, in Kufa persisch geführt worden“.⁷¹² Allerdings blieben zahlreiche Griechen und Perser weiterhin in den Diensten des Kalifen, wohl um die bestehende Verwaltung am Laufen zu halten und um die Sprachen ordnungsgemäß umzustellen. Nach Wellhausen soll die Arabisierung der syrischen Verwaltung jedoch von Kufa ausgegangen sein.⁷¹³ Seit 'Abd al-Malik – oder vielleicht schon z. Zt. Mu'āwiyas – kennen wir das Wort *dīwān* für die Regierungsabteilungen (Ministerien). Gerald Hawting konnte sich seinen Ursprung nicht erklären,⁷¹⁴ aber es dürfte klar sein, dass der Begriff aus dem Syrischen stammen muss, wo wir *dewan* im Sinne von richten, regeln, urteilen, und verwalten kennen.⁷¹⁵ Das arabische *diwan* dürfte somit eine Entsprechung des lateinischen *magistratus* sein.

Die militärische Reform, die unter 'Abd al-Malik eingeführt wurde, zeichnete sich durch eine konsequente *Zentralisierung der Armee* aus. Mu'āwīya hatte verwaltungstechnisch und militärisch noch eine minimalistische und dezentralistische Politik verfolgt, durch die er den von ihm nicht direkt kontrollierten Gebieten weitgehende Autonomie – auch militärisch – gewährte. Er verließ sich auf die Unterstützung der Stammesführer und ihrer Stammeskämpfer. Mu'āwīya war weniger ein absolutistischer Despot als ein gutwilliger Herrscher, der durch Allianzen und Gefälligkeiten Loyalitäten für sich gewinnen konnte.⁷¹⁶ Doch diese Art der Herrschaft funktionierte jetzt nicht mehr. Nach seinem Tod brach das „System Mu'āwīya“ zusammen.

'Abd al-Malik muss klar geworden sein, dass er auf diese Weise kein so großes Reich regieren konnte. Er stand vor der schwierigen Aufgabe, nicht nur das größere Syrien zu beherrschen (das die heutigen Gebiete Südtürkei, Nord-Irak, Palästina/Israel, Libanon und Jordanien umfasste), sondern auch die weiter entfernt gelegenen Gebiete Süd-Irak und West-Persien, Ägypten und sowie Negev und Hedschas zu befrieden. Dazu bedurfte es eines doch eher zentralistisch geführten Militärs nach Vorgabe der Sasaniden und Byzantiner. Die Armee wurde professionalisiert, die Stammesführer durch Befehlshaber und die Stammeskämpfer durch bezahlte Söldner ersetzt. Kämpferproben Männer – die meisten von ihnen (As)Syrier – wurden in einem *diwan* eingetragen und konnten bei Bedarf einberufen werden.⁷¹⁷ Weil sie entlohnt wurden, erwartete man von ihnen unbedingte Ergebenheit und Loyalität gegenüber dem Kalifen.

Doch um die Armee und die mit ihr durchgeführten militärischen Kampagnen zu finanzieren, bedurfte es auch einer zentralisierten *Besteuerung* und arabischen *Währungseinheit*.

712 Wellhausen: *Das arabische Reich*, a. a. O., s. 136.

713 Ebd.

714 Hawting: *The First Dynasty of Islam*, a. a. O., S. 63.

715 Vgl. Payne Smith: *Syriac Dictionary*, a. a. O., s. v. ܕܝܢ (*dwn*), S. 86. Wir kennen auch hebr. דין (*dawan*) oder דין (*din*) für Urteil, Regelung (vgl. Hiob 19,29).

716 Chase Robinson beschreibt es so: „Mu'awīya conducted himself more as loyal patron than asolute ruler, bestowing gifts and favors, intermarrying with other tribes, cajoling and inspiring. His court was small, and its style relatively simple.“ Siehe: Robinson: *'Abd al-Malik*, a. a. O., S. 64.

717 Ebd., S. 68.

Hatten die Stammesführer und die Stadtverwaltungen zu Zeiten der Bürgerkriege ihre eigenen Steuern erhoben und teilweise auch ihre eigenen Münzprägungen vorgenommen, so musste dies nun auch von Damaskus aus organisiert und zentralisiert werden – ganz nach dem Muster byzantinischer und sasanidischer Verwaltungen. ‘Abd al-Malik ließ zu diesem Zweck auch konsequent die griechische Verwaltungssprache durch eine arabische Sprache und Schrift ersetzen, die von möglichst vielen in seinem Einzugsgebiet verstanden wurde. Zweisprachige Dokumentationen (Griechisch-Arabisch) wurden zunehmend durch rein arabische Schriftstücke ersetzt.⁷¹⁸ „Taking control of a region thus meant making it a province of his empire by imposing new, more-or-less uniform fiscal policies.“⁷¹⁹ Es kann belegt werden, dass dies von ca. 685 bis 690 in Syrien geschah, und anfangs der Neunziger Jahre des 7. Jh. auch in Ägypten und Mesopotamien. Für die übrigen Gebiete gibt es dafür hingegen keine entsprechenden Befunde.⁷²⁰

Obwohl viele dieser Veränderungen in die Zeit ‘Abd al-Maleks fielen und teilweise von diesem selbst initiiert und umgesetzt wurden, wird man nicht alle derartigen Änderungen ganz allein seinem genialen Innovationsdrang zuschreiben dürfen. Zum Teil hatten sich diese Innovationen aus den militärischen, politischen und gesellschaftlichen Erfordernissen der Zeit ergeben, zum Teil waren sie schon seit Jahren in Vorbereitung. Nach dem Fall des Sasanidenreiches und dem weitgehenden Rückzug Roms war es beispielsweise nötig geworden, auf den nunmehr von arabischen Münzstätten geprägten Geldstücken eine Datierung anzugeben, die – ausgehend von 622 n. Chr. – als „Jahr der Araber“ bezeichnet wurde. Diese Art der Münzdatierung erfolgte ab etwa 38/40 A.H. bzw. „nach den Arabern“, also etwa ab dem Jahr 662 n. Chr., etwa zu Beginn der Herrschaft Mu‘āwīyas, und zwar, wie überraschenderweise festzustellen ist, zunächst in Persien! Dass auf den Münzen „Jahr der Araber“ und nicht „Jahr der Hidschra“ zu lesen ist, hat einige Historiker, Numismatiker und Religionswissenschaftler zu der Annahme geführt, den Anfangszeitpunkt der arabischen Zeitrechnung nicht mit einer Auswanderung Muhammads von Mekka nach Medina in Verbindung zu bringen, sondern mit dem 622 begonnenen Feldzug Heraclius gegen die Sassaniden 622, der die Autonomie der Araber einläutete,⁷²¹ zumal gezeigt werden

718 Ebd., S. 72.

719 Ebd.

720 Ebd.

721 Siehe u.a.: Volker Popp: „Die frühe Islamgeschichte nach inschriftliche und numismatische Zeugnissen“, in: Karl-Heinz Ohlig und Gerd-R. Puin (Hg.): *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Schiler: Tübingen 2005, S. 18-27. Siehe auch: Peter von Sivers: „Christology and Prophetology in the Later Umayyad Arab Empire“, in: Markus Gross and Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Die Entstehung einer Weltreligion III. Die heilige Stadt Mekka – eine literarische Fiktion* (Inārah. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran Bd. 7), Hans Schiler: Berlin/Tübingen 2014) S. 255-285. Siehe auch: Karl-Heinz Ohlig: „Zur Religions- und Frühgeschichte des Islam“, in: Markus Groß u. Karl-Heinz Ohlig (Hg.), in: *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte* (Inārah. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran Bd. 3), Schiler: Berlin 2008, S. 24 ff.

kann, dass der Begriff *hiğra* im Verdacht steht, nicht für „Auswanderung“, sondern für „Hagarener“ = Araber zu stehen.⁷²² (Siehe dazu auch Appendix II/5, S. 804 ff.)

Die Veränderungen, die 'Abd al-Malik forcierte und umsetzte, hatten zweifellos Auswirkungen auf das Selbstverständnis der Araber. Nach Jahrhunderten vorwiegend griechisch-römischer Herrschaft in Syrien und persisch-sasanidischer Herrschaft im Zweistromland hatten die „Araber“ noch keine klare ethnische oder religiöse Identität. Dass man zu diesem Zeitpunkt überhaupt schon von „Arabern“ sprach („Jahr der Araber“), war allerdings bereits identitätsstiftend. Als „Araber“ wurden bis dahin vor allem die nomadischen Stämme bezeichnet. Man wird aber auch zwischen sesshaft-städtischen Arabern und umherziehenden nomadischen Beduinen zu unterscheiden haben. Nach Robert Hoyland waren Stadtbewohner „strong on religion but short on identity“, während die arabischen Nomaden „short on religion but strong on identity“ waren.⁷²³ Und das zweifellos deshalb, weil die Städte multikulturell, multilingual und multireligiös wurden, während die beduinischen Wüstenbewohner ihre spezielle Stammeskulturen pflegten und oft noch ihren uralten ethnischen und religiös-animistischen Traditionen anhängen. Durch die Schwächung bzw. den Untergang des Sasanidenreiches und den Rückzug der Römer (nördlich von Antiochien) waren die arabischen Völker und Stämme an die Macht eines riesigen Einzugsgebietes⁷²⁴ gespült worden und mussten sich, wenn sie sich nicht durch Stammesfehden selbst zerfleischen wollten, eine neue nationale Identität geben, zu der neben einer politischen und währungspolitischen Einheit auch eine religiöse und historische Einigkeit gehörten. Frühe Ansätze einer historisch-religiösen Identität und Einheit ergaben sich fast wie von selbst, wurden die arabischen Wüstenbewohner von Juden, Christen und Judenchristen doch gerne als „Söhne der Hagar“ oder als „Ismaeliten“ bezeichnet, so dass Hoyland sagen kann:

As regards history they took up an idea that had circulated at least since the time of the Jewish historian Josephus (d. c. AD 110), that the Arabs were descendants of Ishmael (*Ant.* 1.214, 221). With it, they fashioned a religious pedigree for themselves, narrating how Ishmael and his father Abraham had gone to Mecca together and founded the original Muslim sanctuary.⁷²⁵

Schon im Alten Testament wurde gesagt, dass Ismael, der Sohn Abrahams und seiner Magd Hagar, ein Wüstenbewohner – also ein Beduine – geworden sei, in der Wüste Paran (Nordarabien!) gewohnt habe, dass er ein guter Schütze gewesen sei, eine Ägypterin geheiratet habe (Hagar selbst soll Ägypterin gewesen sein) und dass ihn Gott zu einem großen Volk machen

722 Robert M. Kerr: „Annus Hegira vel Annus (H)Agarorum? Etymologische und vergleichende Anmerkungen zum Anfang der islamischen Jahreszählung“, in: Markus Groß und Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Die Entstehung einer Weltreligion III. Die heilige Stadt Mekka – eine literarische Fiktion* (Inārah. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran, Bd. 7), Schiler: Berlin/Tübingen 2014., S. 14-38.

723 Robert G. Hoyland: *Arabia and the Arabs*, Routledge: London/New York 2001, S. 243 f.

724 Es beinhaltete Gebiete, die wir heute so beschreiben würden: Südliche und östliche Türkei, Syrien, Libanon, Israel, Palästina, Jordanien, Irak, östlicher Iran, dazu Nord- und Südarabien.

725 Hoyland: *Arabia and the Arabs*, a. a. O., S. 243.

würde.⁷²⁶ Doch als nationale historische Identität reichte das allein noch nicht aus. Somit blieb für 'Abd al-Malik noch viel zu tun, um eine arabische Identität und Einheit zu stiften.

Wie für den Kaiser in Byzanz dürfte auch 'Abd al-Malik klar geworden sein, dass die Religion ein wesentlicher Baustein seiner Politik sein müsse. Ohne religiöse Einheit keine politische Einheit. Eine solche Einheit würde aber erfordern, nicht nur die religiösen Gräben (zwischen Christentum, Judentum, Zoroastrismus und Polytheismus) zu überbrücken, sondern vor allem auch die miteinander im Streit liegenden christlichen Konfessionen, die im Lande vorherrschend waren, unter einem einheitlichen Credo zu vereinen. Die christologische Einheit, die dem Kaiser – jedenfalls im Hinblick auf Syrien/Palästina – verwehrt blieb, glaubte 'Abd al-Malik jedenfalls erreichen zu können. Dazu würde er seinen Blick nach Jerusalem wenden.

Dabei wird 'Abd al-Malik nicht der erste Kalif gewesen sein, der angesichts der religiösen Vielfalt in Syrien/Palästina und Mesopotamien/Persien das Desiderat einer religiösen Einheit gesehen hat. Vielmehr müssen wir wohl heute davon ausgehen, dass dieses Bestreben ein besonderes Merkmal der Umayyaden war. Der Historiker Fred Donner ist sogar davon überzeugt, dass die religiöse Komponente für die Umayyaden insgesamt sogar im Vordergrund stand:

It is my conviction that Islam began as a religious movement ... I see the rulers of the Umayyad dynasty (660–750) ... as rulers who sought practical ways to realize the most important goals of the movement and who perhaps more than anyone else helped the Believers attain a clear sense of their own distinct identity and of their legitimacy as a religious community. Without the contribution of the Umayyads, it seems doubtful whether Islam, as we know it today, would even exist.⁷²⁷

Donner glaubt, dass es unter den Umayyaden eine ökumenische „Bewegung der Gläubigen“ gab und dass sich dieses *movement of the Believers* sowohl durch den Koran als auch durch zeitgenössische Zeugnisse begründet. Im Koran werde weit weniger von „Muslimen“ (*muslimun*) als viel häufiger von „Gläubigen“ (*mu'minun*) geredet. „In this, it differs from the traditional Muslim narratives and from modern scholarly practice ...“⁷²⁸ Während *muslimun* rund 75mal im Koran erwähnt wird, kommt *mu'minun* um die 1000mal vor. Er glaubt auch nicht, dass es sich bei diesen beiden Termini um Synonyme gehandelt habe. Donner misstraut der traditionellen Historiographie darin, dass die rasche Verbreitung der *community of Believers* die Folge eines großen militärischen Feldzugs gewesen sei. „This view is, in some ways, problematic.“⁷²⁹ Nicht nur außer-islamische Quellen sprächen dagegen, sondern auch die archäologischen Befunde. „The archaeological record suggests that the area underwent a gradual process of social and cultural transformation that did

726 Gen 21,18–21.

727 Fred M. Donner: *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*, Belknap Press/Harv. Univ. Press: Cambridge MA/London 2010, S. xii.

728 Ebd., S. 57.

729 Ebd., S. 106.

not involve a violent and sudden destruction of urban or rural life at all.”⁷³⁰ Die arabische „Eroberung“ sei, so Donner, im Wesentlichen der Versuch der *community of Believers* gewesen, die verschiedenen monotheistischen Gruppen zu vereinen.

They were, in short, establishing a new political order and perhaps advancing a program of monotheistic (and moral?) reform but not proposing religious revolution or demanding conversion to a new faith. Some localities in the Fertile Crescent may have refused to accept the Believers' terms, but the majority accepted ... Indeed, even orthodox Christians could easily acquiesce in such terms; the payment of tribute or tax that was required by the Believers' regime was not materially different from what the Byzantines or Sasanians had formerly imposed on them ... It is not unreasonable to propose, then, that many Christians and Jews of Syria, Iraq, and other areas, as monotheists, could have found a place in the expanding early community of Believers ... The ecumenical quality of the early Believers' movement, then, may help to explain why evidence of widespread destruction of towns, churches, and so on, is largely lacking in the archaeological evidence of relatively well-explored areas, such as Syria-Palestine.⁷³¹

Dieser inklusivistische Geist der Bewegung wird es gewesen sein, der viele Städte und Regionen veranlasste, sich der Herrschaft der Araber freiwillig und meist ohne Kampf zu beugen. Donner glaubt auch, dass die *Qibla* in Richtung Jerusalem Ausdruck dieses ökumenischen Geistes dieser Bewegung war.⁷³² Zwar habe es durchaus Kämpfe gegeben, auch Plünderungen durch herumvagabundierende beduinische Reiter, aber immerhin schreibt Bar Penkaye um 681/682 von einer Zeit der Gerechtigkeit, des Friedens, des Wohlstands und der religiösen Toleranz unter dem Umayyaden Mu'awiya.

Exkurs: War Mu'awiya ein Muslim?

Schon für 'Abd al-Maliks Vorgänger Mu'awiya war Jerusalem von zentraler Bedeutung gewesen. „Muavia ließ sich dort zuerst als Chalif proklamieren und betete bei dieser Gelegenheit in Golgatha, in Gethsemane und am Grabe der Maria“.⁷³³ War Mu'awiya Christ? Man ist beinahe geneigt, dies anzunehmen. Aber Vorsicht ist geboten. Nahöstliche Herrscher waren damals – wie heute – in erster Linie an der Macht und erst in zweiter Linie an der Religion interessiert.⁷³⁴ Religion diente zur Machterlangung und Machterhaltung. Wenn Mu'awiya sich christlicher Symbole und symbolträchtiger Handlungen bediente, dann deshalb, weil das Christentum –

730 Ebd., S. 107.

731 Ebd., S. 110, 112, 114.

732 Ebd., S. 115.

733 Wellhausen: *Das arabische Reich*, a. a. O., S. 133; eine Quelle gibt Wellhausen dafür nicht an.

734 Um hier keinen diskriminierenden Zungenschlag aufkommen zu lassen: Diese Aussage gilt nicht nur für nahöstliche Regenten, sondern für die meisten Herrscher rund um die Welt – damals wie heute.

wenngleich mit antitrinitarischer Färbung – ein bedeutender Machtfaktor in Syrien und Palästina war, den er nicht ignorieren konnte. Das machte ihn nicht zum Christen, aber auch noch lange nicht zum Muslim. Denn für die Zeit seiner Regentschaft haben wir keinerlei Belege dafür, dass es großflächige Bekehrungen zum Islam gab oder dass Christen genötigt worden wären, ihre Religion zu wechseln. Es gibt überhaupt keine zeitgenössischen Befunde für einen Islam in dieser Zeit, der offenbar erst noch im Werden begriffen war; Christen bauten weiterhin ihre Kirchen und wussten noch nichts von einer neuen Religion. Christen priesen Mu‘āwīya sogar dafür, dass er ihnen eine Epoche des Friedens gewährte. „Justice flourished in his time and there was great peace in the regions under his control; he allowed everyone to live as they wanted“, schrieb der nestorianische Christ Johannes bar Penkaye.⁷³⁵ Dass Mu‘āwīya dem Christentum zumindest nahe gestanden haben musste, ergibt sich auch daraus, dass er angerufen wurde, zwischen den monophysitischen Jakobiten und den monothelitischen Maroniten, die ihren christlichen Glaubensstreit nicht selbst beizulegen vermochten, zu vermitteln bzw. sogar zu entscheiden.⁷³⁶ Wäre Mu‘āwīya ein Muslim gewesen, eine solche Streitschlichtung wäre wohl kaum denkbar gewesen. Einer von Mu‘āwīyas engsten Ratgebern (Schatzmeister) war der Christ Sergius (arab. *Sargīs*), Vater von Johannes von Damaskus und Mitglied einer griechisch-orthodoxen Familie, die in der byzantinischen Verwaltung von Damaskus eine wichtige Rolle spielte.⁷³⁷ Die Tatsache, dass die dem Kalifen geweihte Inschrift bei den Bädern von Gadara mit einem christlichen Kreuz versehen ist, deutet auch darauf hin, dass Mu‘āwīya, wenn er nicht selbst Christ war, dem Christentum doch freundschaftlich verbunden gewesen sein musste. Gleichwohl, Mu‘āwīya war ein kluger Taktiker und Diplomat. Er beherrschte die Kunst des *hilm*, die arabische Kunst subtiler Beeinflussung. Die Tradition schreibt ihm dieses Wort zu: „I never use my voice if I can use my money, never my whip if I can use my voice, never my sword if I can use my whip; but if I have to use my sword, I will.“⁷³⁸

Diesen inklusivistischen Geist der Toleranz und Einheit hat ‘Abd al-Malik fortgesetzt und intensiviert. Er hat ihm aber auch seinen eigenen Stempel aufgedrückt und auf diese Weise die ersten Schritte hin zu einer neuen Religion gemacht, die sich sukzessive zum *Islam* entwickelte. Donner glaubt, dass erst Ende des 7 Jh./Anfang des 8. Jh. „the Believers’ movement evolved into the religion we now know as Islam, through a process of refinement

735 Robert G. Hoyland: *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Darwin Press: Princeton NJ 1997, S. 196.

736 Wellhausen: *Das arabische Reich*, a. a. O., S. 84.

737 Vgl. Hawting: *The First Dynasty of Islam*, a. a. O., S. 42.

738 Ebd.

and redefinition of its basic concepts ... even though it would be historically inaccurate to call the early Believers's movement 'Islam'." 739

Es darf vermutet werden, dass diese zunächst von Mu'awiya und dann auch von 'Abd al-Malik (beide nannten sich übrigens *amīr al-mu'minīn*: „Befehlshaber der Gläubigen“) betriebene *Politik der Einheit* und der daraus abgeleiteten Identitätsstiftung auch einen Namen hatte. Im Lateinischen Sprachgebrauch benutzte man das Wort *concordia* (Eintracht oder wörtlich: Verbindung der Herzen), genannt nach der römischen Göttin der Eintracht. Sie war die personifizierte Einigkeit von Familie und Volk. Die Tempel, die die Römer ihr zu Ehren errichteten, huldigten dem Konzept der Einheit. Sie erschien auch auf Münzen – zuweilen mit dem Füllhorn (*cornucopia*) ausgestattet. Concordia war einer der römischen Tugendbegriffe – neben *fides* (Treue), *pax* (Frieden), *iustitia* (Gerechtigkeit) usw. *Concordia* wurde schon früh im Römischen Reich ein Begriff des politischen Diskurses. Der Ausdruck hatte mehrere Facetten: Als *concordia augusta* war sie die „kaiserliche Einheit“ und als *concordia militum* die „militärische Einheit“. Könnte es sein, dass der Begriff *islam* als das arabische Pendant zur *concordia* begriffen wurde? Ausgehend von der Verwendung des Wortes im Felsendom, wo es eher die theologische „Übereinstimmung“ oder den christologischen „Einklang“ signalisiert, halte ich es für möglich, dass *islam* anfänglich das zum Ausdruck bringen sollte, was Rom unter *concordia* (griech. *omonoia*) verstand. Das erste Vorkommen eines Wortes ist oft der Schlüssel für seine eigentliche Bedeutung – ungeachtet späterer Umdeutungen. Die Inschrift im Innern des Jerusalemer Felsendoms dürfte zu den allerersten Erwähnungen (neben gelegentlichen Erwähnungen im Koran) des Wortes *islam* gehören. Dort heißt es am Ende der auf Christus bezogenen anti-trinitarischen Aussagen: „Als das Rechtmäßige (*al-dīn*) gilt bei Gott der *al-islam*, denn die, denen die Schrift (*al-kitāb*) gegeben wurde, sind erst in Widerspruch geraten, nachdem ihnen das Wissen zuteil wurde und sie untereinander stritten.“ Da es sich bei dem hier erwähnten Buch nicht um den Koran handeln kann, weil es bei diesem (trinitarischen) Streit nicht um eine Deutung des Korans, sondern des Evangeliums ging, dürfte auch der Begriff *islam* hier als Übereinstimmung in Bezug auf das Evangelium bzw. in Bezug auf dessen christologische Bedeutung zu verstehen sein. Und da *al-islam* hier im Gegensatz zum Streit über die Schrift steht, liegt eine Bedeutung im Sinne von Eintracht und Einheit doch sehr nahe. Es geht hier im Wesentlichen um eine religiös-christologische Einheit und Übereinstimmung, die durch den trinitarischen Streit verlorengegangen war und durch die Felsendom-Christologie wiederhergestellt werden sollte. 740

Um die in Syrien und Palästina immer noch vorherrschende – und die arabische Einheit gefährdende – trinitarische Zerrissenheit unter den Christen in eine christologische Homogenität hinüberzuführen, ersann 'Abd al-Malik dieses geniale Projekt, nämlich den Bau bzw. Wiederaufbau der Kultstätte in Jerusalem. Jerusalem galt seit jeher als das heilige

739 Donner: *Muhammad and the Believers*, a. a. O., S. 195.

740 Vgl. dazu: Christoph Luxenberg: „Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem“, in: Karl-Heinz Ohlig u. Gerd-R. Puin (Hg.): *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Schiler: Berlin 2005, S. (124-147) 138 ff.

Zentrum der Juden und Christen (und erst später der Muslime). Hier war der Fels, zu dem zahllose Gläubige pilgerten und der auch das Ziel späterer Kreuzritter sein würde. Es war der Fels, von dem es hieß, dass dort Adam zur Welt gekommen sei, Abraham seinen Sohn *Isaak* (nach arab. Lesart: *Ismael*) geopfert hatte, wo Jesus vor dem Richterstuhl des Pilatus gestanden haben soll und von wo aus der Auferstandene gen Himmel aufgefahren sei. Die Kultstätte auf dem Tempelplatz war den Juden ebenso heilig wie den großkirchlichen Christen oder den syrischen Christen (Monophysiten und Nestorianern). Jerusalem war von den Sasaniden unter großem militärischem Aufgebot und Risiko erobert und von den Römern unter Aufbietung ihrer letzten militärischen Kräfte wieder zurückerobert worden, und diese heilige Stadt war den Arabern nun kampflos in den Schoß gefallen. Jetzt war es Zeit, sie für die neu entstehende arabische Nation zu nutzen! Mit der von 'Abd al-Malik vollzogenen Errichtung des Felsendoms übernahm er das geistig-geistliche Protektorat über Jerusalem.

Auch wenn 'Abd al-Malik meist in Damaskus residierte und regierte, war Jerusalem, die Stadt Jesu, das geistliche Zentrum seiner Zeit. War die große Kirche in Damaskus⁷⁴¹ Johannes dem Täufer geweiht, so sollte der vom Kalifen errichtete Felsendom mit seiner christologischen Inschrift ein Monument zu Ehren Allāhs, des einzigen Gottes, und seines Knechts und Gesandten, des Sohnes der Maria, des Propheten und Messias Jesus werden, der aber nicht als Sohn Gottes und schon gar nicht als zweite Person einer dreifaltigen Gottheit verstanden werden sollte. Die Felsendom-Botschaft war also ganz im Sinne einer aus dem Judentum hervorgegangen Christologie, wie sie typisch nicht nur für die *mu'minun*, die „Gemeinschaft der Gläubigen“, sondern auch für große Teile des syrisch-arabischen Christentums war, das sich nie so recht mit der trinitarischen Theologie Byzanz' und Antiochiens anfreunden konnte. Mit seiner Felsendom-Christologie hoffte 'Abd al-Malik offenbar, die christologischen Streitigkeiten zumindest für die von ihm beherrschten Araber – und hoffentlich auch für die unter seiner Herrschaft lebenden anderen Ethnien – ein für allemal ausräumen zu können.

Bei seinem Versuch, die von ihm vertretene Christologie (=Muhammadologie) in seinem Einzugsbereich zu verbreiten, durfte sich 'Abd al-Malik nicht allein auf die Inschriften im Felsendom verlassen, zumal diese teilweise hoch und nicht für jedermann leserlich angebracht waren, so dass er noch andere Mittel und Wege finden mussten, um seine Ideologie unters Volk zu bringen. Das gelang ihm u.a. durch seine Währungs- und Münzreform. Im Jahr 79 der Araber, also genau zum Zeitpunkt der Datierung der Felsendom-Inschriften, gab 'Abd al-Malik nachfolgend abgebildeten Golddinar⁷⁴² heraus, mit dem er das Monopol des Kaisers beendete. Die erst um ca. 695 begonnene Goldprägung war offenbar ganz der ideologischen Propaganda des Kalifen gewidmet:

741 Aus ihr machte 'Abd al-Maliks Sohn später die heute noch zu besichtigende Umayyadenmoschee.

742 Siehe: „The Gold Dinar of Abdel Malek, A.H. 79“ (diam: 19 mm/wt 4,23 gms), in: *Islamic Coins*, presented by The Arab Banc Limited on the occasion of its golden jubilee (1930–1980), S. 30; zitiert nach: Helmut Abu Limor Wagner: „'Abd al-Maliks Mohammed und Koran. Ein Grabstein von Assuan und Tausende von Münzen“, in: Markus Groß und Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Die Entstehung einer Weltreligion III. Die heilige Stadt Mekka – eine literarische Fiktion* (Inārah. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran Bd. 7), Schiler: Berlin/Tübingen 2014, S. 639–682.



Auf der Vorderseite trägt der Dinar folgende Inschrift: „Es gibt keinen Gott außer Gott allein. Er hat keinen Partner. *Muhammad* ist der Prophet Gottes.“⁷⁴³ Die Randinschrift hat einen Text, den wir auch im Koran (Sure 9,33) finden: „Er [Allāh] ist es, der seinen Gesandten mit der Rechtleitung und der wahren Glaubenspraxis (*dīn*) geschickt hat, um ihm zum Sieg zu verhelfen über alles, was es sonst an Religion gibt, auch wenn es den Beigesellern zuwider ist.“ Auf der Rückseite ist das Credo zu lesen, das wir (ohne das einleitende „Sprich“) auch in Sure 112 finden: „Er ist Gott, ein Einziger, Gott, der Anzubetende, er zeugt nicht und ist nicht gezeugt, und keiner ist ihm gleich.“ Die Randinschrift lautet: „Im Namen Gottes wurde der Dinar geprägt im Jahr 79.“

Es ist klar, dass die von 'Abd al-Malik verantworteten Felsendom-Inschriften, Münzinschriften und anderen Inschriften zum Ziel hatten, die vermeintliche Vergöttlichung des Messias Jesus zu konterkarieren. Münzen eignen sich gut, dem Volk Botschaften zu vermitteln. Die Botschaft hier war klar: Gott hat keinen Ihm Gleichwertigen. Niemand soll Ihm beigesellt werden. Gott ist nur ein Einziger. Jesus ist nicht Gott; nicht einmal Gottes Sohn, denn Gott zeugt nicht noch ist er selbst gezeugt. Jesus, der letzte der Propheten, ist „nur“ der „Gesandte“ Gottes. Das ist die Botschaft, die offenbar transportiert werden sollte. Wenn es richtig ist, dass das im Felsendom erwähnte *muḥammadan(un)* sich nicht auf einen sonst nirgends erwähnten arabischen Propheten bezog, sondern auf Jesus, Sohn der Maria, dann macht es

743 Ich folge hier der Übersetzung H.A.L.Wagners. Siehe: Wagner: „'Abd al-Maliks Mohammed und Koran. Ein Grabstein von Assuan und Tausende von Münzen“, a. a. O..

auch keinen Sinn, in diese Münztexte einen sonst nirgends eingeführten arabischen Propheten hinein- oder herauszulesen. Vielmehr wird man in Erwägung ziehen müssen, *Muḥammad* als das arabische Äquivalent von griech. *Xristos* bzw. aram. *Mešiah* zu deuten, der nicht als zweite Person der Trinität, sondern – ganz im einer Sinne judenchristlichen Christologie (bzw. im Sinne der *mu'minun*) – als „Prophet“ oder „Gesandter“ proklamiert wird. Im Zuge einer konsequenten Arabisierung musste 'Abd al-Malik auch den christlich-aramäischen Ehrentitel (*Xristos* bzw. *Mešiah/Masih*) für den allerletzten der Propheten ins Arabische übersetzen, wenn nur klar war, dass dieser *Muḥammad* dem Allmächtigen nicht beigesellt oder gar gleichgestellt, sondern als sein messianischer Gesandter akzeptiert würde.

In diesem Zusammenhang ist es gut, noch einmal daran zu erinnern, dass das in Syrien, Mesopotamien und Arabien vermutlich nur noch nischenhaft präsente „Judenchristentum“ auch von den großen alttestamentlichen Gestalten als *Propheten* gesprochen hatte. Obwohl weder die Patriarchen (Abraham, Isaak, Jakob) noch die anderen großen Figuren des Judentums wie Adam, Noah oder Mose im Alten Testament als *Propheten* bezeichnet werden (Ausnahme: Deut 18,15), wurden sie im Judenchristentum (wie dann später auch im Islam) allesamt als *Propheten* charakterisiert und damit sogar den in der hebräischen Bibel (AT) tatsächlich so genannten *Propheten* (wie Jesaja, Jeremia, Hesekiel usw.) eindeutig übergeordnet. Das Judenchristentum kannte, wie ausgeführt, sieben „Gerechte“, „Fromme“ oder „Propheten“, deren letzter Jesus war.⁷⁴⁴ Als Beispiel für die koranischen Gerechten/Gesandten sei hier Sure 3,84 zitiert: „Wir glauben an Gott, an die Offenbarung, die er uns herabgesandt hat, an das, was er Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und dessen Nachkommen [d.h. vor allem: Josef] herabgesandt hat, und an die Offenbarungen, die Mose, Jesus und die Propheten (*nabii*) von ihrem Herrn bekommen haben. Wir machen keinen Unterschied zwischen ihnen und sind Gott ergeben.“ Ein zusätzlicher Prophet *Muḥammad* wird hier nicht erwähnt.

An dieser Stelle möchte ich kurz auf die Bedeutung des Namens 'Abd al-Malik eingehen. Julius Wellhausen meinte irrtümlicherweise, sein Name (*Ab-dal-Malik*?) bedeute „Vater der Könige“ und bezöge sich auf seine Söhne, die ihm als umayyadische Herrscher nachfolgten.⁷⁴⁵ Stattdessen wird man 'Abd al-Malik als „Knecht des König“ zu deuten haben. Mit diesem „König“ könnte Allāh selbst gemeint sein (es gibt Münzen mit der Aufschrift *bism Allāh al-malik* („Im Namen Allāhs des Königs“)).⁷⁴⁶ Möglich ist jedoch auch, dass mit diesem König Jesus Christus gemeint ist, denn *Xristos* bzw. *Mešiah* bedeutet ja nichts anderes als „der zum König Erwählte“. Wenn dies stimmen sollte, würde sich 'Abd al-Malik als „Knecht Christi“ ausweisen, der wiederum der Knecht Allāhs war. Ob mit diesem *malik*, als dessen Knecht sich 'Abd al-Malik verstand, nun Allāh selbst oder Allāhs Gesandter Jesus gemeint ist, muss uns nicht weiter bekümmern, denn im Grunde läuft es auf dasselbe hinaus: 'Abd al-Malik verstand sich als Bekenner des einzigen Gottes und seines Gesandten.

744 Hans-Joachim Schoeps: *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*, Mohr-Siebeck: Tübingen 1956, S. 50 f.

745 Wellhausen: *Das arabische Reich und sein Sturz*, a. a. O., S. 139.

746 Persische Münze aus 47 AH/667-68 n. Chr.; siehe: <http://www.islamic-awareness.org/History/Islam/Coins/drachm10.html>

Die christologische/muhammadologische Botschaft 'Abd al-Maliks wurde nicht nur im Felsendom und auf Münzen, sondern auch bei vielen anderen Gelegenheiten verbreitet, ja „verewigt“. 'Abd al-Malik war offenbar ein hervorragender Propagandist und *Public Relations* Experte. Wir finden seine Botschaften auch auf diversen Meilensteinen. Einen solchen Stein (die Iliya Inschrift) fand man 1902 bei Abū Ġōš westlich von Jerusalem mit folgender Inschrift:

In the name of God, the merciful and compassionate. There is no god but God alone. He has no companion. Muhammad is the messenger of God, may God bless him und give him peace. 'Abd al-Malik, the Commander of the Believers and servant of God, has ordered the repair of the road and the construction of the milestones, may God's mercy be on him. From Iliya to (this milestone) (there are) seven miles.⁷⁴⁷

Einen weiteren Meilenstein fand man rund vierzig Jahre später südlich des Sees Geneza-reth. Er hat einen ganz ähnlichen Text:

In the name of God, the merciful and compassionate. There is no god but God alone. He has no companion. Muhammad is the messenger of God. 'Abd al-Malik, the Commander of the Believers, has ordered the leveling of this difficult pass. And it (the work) was carried out by Yahya b. al-Hakam in the (month) of Muharram of the year three (and seventy).⁷⁴⁸

Einen dritten Meilenstein fand man weitere sieben Jahre später auf der Golanhöhe. Er liest sich wie folgt:

In the name of God, the merciful and compassionate. There is no god but God alone. He has no partner (Muhammad) is the messenger of God ('Abd) al-Malik, the Commander of the Believers, has ordered the manufacture of these (milestones). The work was carried out by Musawir, the client of the Commander of (the Believers) in (the month) of Sha'ban in the year five and eighty. (From Damascus to) this (stone) two (and fifty miles).⁷⁴⁹

Neben diesen Meilensteinen gibt es, nach Robinson, noch etliche weitere Medien, auf denen ähnliche Botschaften geschrieben wurden und die uns gleichermaßen aus dem späten 7. Jh. erhalten sind: Steuersiegel, Glasstempel, Papyrus-Pässe usw. Sie belegen, dass 'Abd al-Malik ein hervorragender Propagandist war, der es verstand, seine einfachen Botschaften überall zu verbreiten oder, wie wir heute sagen würden, PR-mäßig zu vermarkten. Dazu Chase Robinson:

'Abd al-Maliks state building was immensely successful not simply because he transformed and greatly strengthened the polity's instruments of coercion, but because he recognized that in the public embrace and articulation of belief he possessed a compelling language of persuasion.⁷⁵⁰

747 Moshe Sharon: *Corpus Inscriptionum Arabicarum Palaestinae*, Vol. I, Brill: Leiden 1997, S. 4; vgl. auch: Robinson: *'Abd al-Malik*, a. a. O., S. 113 f.

748 Sharon: *Corpus Inscriptionum*, a. a. O., S. 103; vgl. auch: Robinson: *'Abd al-Malik*, a. a. O., S. 115.

749 Robinson: *'Abd al-Malik*, a. a. O., S. 115.

750 Ebd., S. 116.

Die Botschaften auf den Steinen sind ebenso schlicht wie klar: Sie beginnen mit der *Basmala*-Formel, die auch die koranischen Suren einleiten. Die *Basmala*-Formel („Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes“) ist, nach Robinson, bereits in den 640er Jahren belegt.⁷⁵¹ Dann folgt die eigentliche Botschaft (Monotheismus und Muhammadologie) in Form der uns geläufigen *Šahāda*. Letztere tritt aber erst in der Zeit ‘Abd al-Malik auf, und in Verbindung mit den Münzinschriften und den Felsendom-Inschriften darf man sagen, dass ‘Abd al-Malik derjenige war, der diese Formel in dieser Schlichtheit und Prägnanz wenn nicht erfunden, ihr dann gleichwohl zu ihrer weiten und dauerhaften Verbreitung verholfen hat. Schließlich folgt, als drittes Element, der Hinweis auf ‘Abd al-Malik als dem *amīr al-mu‘minīn* (auch persisch bekannt als *amīr-i whwshnyk’n*), was gewöhnlich als „Befehlshaber der Gläubigen“ übersetzt wird, aber auch soviel wie „Schutzgewährer der Gläubigen“ bedeuten könnte. Denn: „Die Institution der *amāna* („Gewissheit, Sicherheit“) erwuchs aus einer vorislamischen Einrichtung, dem *ḡiwār*, dem Asylrecht. Durch sie erhielt ein Fremder, der außerhalb seines Stammes oder seiner Gruppe keinen Schutz genoss, Protektion durch ein Mitglied einer Gruppe, welcher er selbst nicht angehörte. Derart verbürgte sich die Gruppe des Schutzgewährers als Ganzes für den Schutz des Fremdlings.“⁷⁵² Indem sich ‘Abd al-Malik zum *amīr al-mu‘minīn* erklärte, erhob er den Anspruch, all seinen Untertanen nicht nur Schutz gewähren zu können, sondern von ihnen auch als oberster Schutzgewährer anerkannt zu werden.

Schlussendlich durfte sich auf den Steinen auch noch der jeweils verantwortliche Baumeister verewigen. Damit haben wir hier eine klar vorgegebene Hierarchie: Gott, Gottes Gesandter, Gottes Kalif (Gottes Stellvertreter) und Schutzgewährer der Gläubigen, und schließlich der Baumeister des Kalifen. Neben dieser Hierarchie sind nach Robinson noch folgende Gemeinsamkeiten festzustellen: (1) Die plötzliche *Häufigkeit* dieser Inschriften, die offenbar eng mit ‘Abd al-Malik verbunden ist. „It must reflect a new program of rule.“⁷⁵³ (2) Dann die *Gleichförmigkeit* der Inschriften, die wir gerade bei den Münzen insbesondere für die Zeit zwischen 695 und 705 feststellen können; und schließlich (3) die *Formelhaf-tigkeit* der Sprache: Hier wurde mit nur ganz wenigen Worten eine überaus schlichte, aber wirkmächtige Botschaft kundgetan, die bis heute ihre Wirkung nicht verfehlt.⁷⁵⁴

Bei der Beurteilung der Quellen, die Aufschluss über ‘Abd al-Malik geben können, hat Chase Robinson darauf hingewiesen, dass wir bei der Beurteilung späterer historischer Traditionsberichte Vorsicht walten lassen müssten. Es seien Berichte, die, „through indifference, confusion and hostility, project later constitutional visions back into early

751 Ebd., S. 118. Eine Quelle wurde nicht angegeben.

752 Volker Popp: „Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen“, in: Karl-Heinz Ohlig und Gerd-R. Puin (Hg.): *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Schiler: Berlin 2005, S. 32. Siehe auch den Artikel *Amān* in der *Encyclopaedia of Islam*.

753 Robinson: *‘Abd al-Malik*, a. a. O., S. 117.

754 Ebd., S. 118 f.

Islam ... most of what we have in prose was written to a tune penned by composers who had no ear for real history.⁷⁵⁵

Dieser prosaischen Pseudo-Historie, wie wir sie aus Schriftzeugnissen kennen, die zwei- oder dreihundert Jahre nach den Ereignissen, um die es eigentlich geht, geschrieben wurden, stellt Robinson nun poetische Dokumente gegenüber, von denen er überzeugt ist, dass sie auch dann, wenn sie übertreibende Lobeshymnen darstellen, doch immerhin *zeitgenössische* Zeugnisse darstellen und darum ein hohes Maß an Authentizität besitzen. „The poets exaggerated, but they did not lie.“⁷⁵⁶ Man wird Abstriche machen müssen, aber gleichwohl spiegeln solche Gedichte den Geist der Zeit wieder. Als Beispiel eines solchen Dokumentes aus der Zeit 'Abd al-Maliks zitiert Robinson ein Gedicht des zeitgenössischen Lyrikers al-Achtal (*al-Aḥṭal*), der offenbar in Diensten des Kalifen stand und von diesem protegiert wurde. Robinson ist sich klar, dass al-Achtal in seinem Gedicht kein realistisches Bild des Kalifen zeichnet, vielmehr eines, mit dem er den Kalifen zu ehren und zu schmücken wünscht. Er idealisiert ihn. Aber indem er ihn idealisiert, gibt er auch Aufschluss über das, was ihm und dem Kalifen wichtig erschien (in meiner Übersetzung kürze ich hier noch etwas die bereits gekürzte Fassung Robinsons):

Dem Mann, dessen Gaben uns nicht entgingen
und den Allāh siegreich machte:
Möge er an seinem Sieg lange Freude haben!
Er, der tief in die Schlacht sich stürzt,
vielversprechend seine Auguren;
der Kalif Allāhs,
durch den Menschen um Regen bitten;
Was seine Seele ihm einflüstert,
das setzt er unbeirrt um;
Sein Mut und seine Umsicht
sind wie die Seiten einer Klinge ...
Wie ein Löwe duckt er sich, bereit zuzuschlagen
in der Schlacht, die ihm Beute verspricht;
Er rückt vor mit seinem Heer,
zweihunderttausend Mann stark;
Gleiches hat noch niemand je gesehen,
weder Mensch noch Dschinn ...
Eigenhändig trägt er Verantwortung
für das Volk im Irak ...
Das Volk erhält reichen Lohn
und rühmt sich seiner Herrlichkeit;
sie stehen geschlossen hinter der Wahrheit,
meiden verächtlich loses Gerede;
Wenn Ungemach sie ereilt,
tragen sie's mit Geduld;
wenn dunkle Wolken ihre Schatten

755 Ebd., S. 88.

756 Ebd., S. 86.

über den Horizont legen,
finden sie davor Schutz und Zuflucht.
O Banu Umayya, deine Freigiebigkeit
ist wie ein Landregen;
sie ist vollkommen,
unbefleckt von Schande.⁷⁵⁷

Da ist davon die Rede, dass 'Abd al-Malik ein siegreicher Heeresführer ist, der eine Riesenarmee befehligt (die Zahl könnte übertrieben sein), und der sich als erfolgreich und siegreich erwiesen hat. Er hat weitere Schlachten vor sich, und die Vorzeichen dafür sind gut. Er ist ein Mann der Tat: was er sich vornimmt, setzt er um. Er ist ebenso mutig im Kampf wie er vorsichtig und umsichtig ist, immer auf der Hut – wie ein Löwe, der sich niederkauert, aber jederzeit zuschlägt, wenn die Gelegenheit günstig ist und gute Beute in Reichweite. Er hat sich zum Alleinherrscher vorgekämpft und ist bereit, die ihm zugefallene Verantwortung für sein Volk zu übernehmen. Er bringt diesem Volk Wohlstand und Ehre. Das Volk dankt es ihm, indem es sich hinter die Wahrheit (seine Wahrheit) stellt, bereit, dafür auch Ungemach zu erdulden. Und wenn dunkle Wolken am Himmel aufziehen, bietet er, der *amīr al-mu'minin*, seinem Volk Schutz und Zuflucht. Dieses Volk wird als der Stamm der Umayyaden identifiziert. Unter dem Schirm dieses Stammes lässt es sich sicher leben, denn 'Abd al-Malik ist der „Kalif Gottes“, der von Allāh selbst beauftragte Stellvertreter Gottes und legitimierte Herrscher.

Zweifellos: die dichterische Beschreibung des Kalifen durch al-Achtal war nicht aus der Luft gegriffen, sondern eine auf dem Boden der Realität gewachsene Vision, die das Denken und die Erwartungen am Hofe 'Abd al-Maliks widerspiegelt haben dürfte:

The vision is this: authority over all things and in all matters, be they religious (e.g. defining dogma), political (appointing tax collectors), legal (setting punishments for criminals) or military (leading campaigns), lay principally in the hands of “God’s caliph”. Far from being separated, as they are in our political systems, powers were to be concentrated in a single office, which was the heart of a theocratic polity that had been founded by a prophet-statesman ... Prophecy was thus succeeded by caliphate or, as it is expressed in Tradition, “the caliphs are the heirs of the prophets”.⁷⁵⁸

Indem 'Abd al-Malik als Kalif Gottes proklamiert wurde, war er Gottes Stellvertreter; und weil durch ihn die Menschen sogar „um Regen bitten“ konnte, wie der Poet es ausdrückte, war er zugleich der Menschen Fürsprecher und Vermittler. Gerade die Rolle als Gottes Stellvertreter haben spätere Muslime kritisiert, wohl um dem politischen Herrscher die geistliche Führerschaft abzusprechen, die sie gerne für sich beanspruchten. In al-Achtars Gedicht wird 'Abd al-Malik diese geistig-geistliche Führerschaft aber *expressis verbis* angedient und zugesprochen – zusätzlich zu seiner militärischen, politischen und wirt-

757 Suzanne P. Stetkevych: *The Poetics of Islamic Legitimacy: Myth, Gender, and Ceremony in the Classical Arabic Ode*, Indiana University Press: Bloomington/Indian. 2002, S. 90 ff.; vgl. auch: Robinson: *'Abd al-Malik*, a. a. O., S. 82 f.

758 Robinson: *'Abd al-Malik*, a. a. O., S. 87.

schaftlichen Führerschaft, die genauso wenig in Frage stand. Und 'Abd al-Malek ist dieser geistigen Führerschaft voll umfänglich dadurch nachgekommen, dass er im Felsendom, auf Münzen und anderen Inschriften die Kernsätze seiner Theologie verewigte und seinem arabischen Volk auf diese Weise die religiöse Richtung vorgab. Alles andere – vor allem die christologischen Nuancen, über die man sich über Jahrhunderte gestritten hatte, waren ihm nicht wichtig, waren ihm eher zuwider; er betrachtete sie als geklärt: ein für allemal. Der Gordische Knoten war durchschlagen. Und er ließ keine Gelegenheit aus, seine schlichte Formel, seine *Šahāda*, im ganzen Land zu verbreiten: durch Inschriften, Münzen, Briefwechsel, Ansprachen und Predigten.⁷⁵⁹ Alles andere erschien ihm zweitrangig, solange es nicht die von ihm angestrebte und immer wieder propagierte Einheit (*concordia, islam!*) gefährdete. Denn 'Abd al-Malik war kein Theologe. Er war Heeresführer, Eroberer, der höchste Diener seines Volkes. Er nannte sich nicht Kaiser, nicht König der Könige, sondern schlicht „Diener des Königs“, „Knecht Gottes“, „Kalif Gottes“. Allerdings sollte man sich über seine militärische Härte, Brutalität und Rücksichtslosigkeit genauso wenig Illusionen machen wie über diejenige heutiger syrischer und anderer arabischer Herrscher, die in Damaskus oder anderswo regieren oder zu regieren wünschen.

'Abd al-Malik wollte nicht nur eine ethnische, militärische, politische, fiskalische, steuerpolitische, währungspolitische, rechtliche und philologische Einheit herbeiführen, sondern seine Herrschaft vor allem auch dadurch legitimieren, dass er seinen arabischen Untertanen eine religiöse Identität verlieh; denn nur so konnte er hoffen, die Herrschaft seiner Umayyadendynastie auf lange Sicht zu zementieren. Identität und das Gefühl nationaler Zusammengehörigkeit entsteht aber nicht nur durch *Einheit (concordia, islam)*, sondern auch durch *Abgrenzung*. Darum muss es nicht überraschen, wenn sich im Zuge der von ihm angestrebten Identitätsstiftung auch eine Tendenz zeigte, sich noch stärker als bisher gegenüber Rom/Byzanz und den von Byzanz abhängigen „Beigesellern“, die sich „Christen“ nannten (bzw. von Arabern „Nazoräer“ genannt wurden), abzugrenzen. Wenn er das römische Imperium schon nicht besiegen konnte, wollte er wenigstens nichts mit ihm gemein haben. Er und seine Nachfolger haben sich nicht nur von der römisch-byzantinischen Herrschaft und der von ihr vertretenen Christologie abgegrenzt, sondern – wohl aufgrund des trinitarischen Dogmas – das Christentum insgesamt zunehmend kritisch betrachtet, zumal die Angehörigen der neuen arabischen „Gemeinschaft der Gläubigen“ sich ja ohnehin nicht als „Christen“ oder „Nazoräer“, sondern als *al-mu'minun* bzw. – aufgrund der islamischen *concordia* – zunehmend auch als *al-muslim* verstanden. Damit war gemeint, dass sie nicht nur mit dem Einen Gott im Einklang waren, sondern auch miteinander übereinstimmten (die *umma* der Umayyaden). Die jahrhundertelangen

759 Die spätere Tradition hat offenbar eine Reihe von Predigten 'Abd al-Maliks überliefert. Auch wenn wir nicht sicher sagen können, wie authentisch diese sind, geht aus ihnen doch hervor, welche Bedeutung der Kalif in späteren Jahrhunderten noch spielte und dass er auch in theologischen Fragen als Autorität galt. Es ist auch überliefert, dass man ihn in rechtlichen Fragen (d.h. Verhaltensnormen) immer wieder konsultierte und um Entscheidung ersuchte. Siehe dazu: Robinson: *'Abd al-Malik*, a. a. O., S. 105 ff.

christologischen Streitigkeiten sollten endlich ein Ende haben. Die Einheit mit Allāh und die Einheit des Volkes verschmolzen ineinander. Gegen die „Beigeseller“ (Trinitarier oder Polytheisten) hingegen wollte man sich zumindest ideologisch abgrenzen.

Zur Ablehnung gegenüber dem vorherrschenden Christentum gehörte offenbar auch, das Symbol des Kreuzes zu verwerfen. Ohnehin dürfte dem Kreuz jenseits des Euphrats (also in Mesopotamien und in Persien) nicht derselbe Stellenwert zugebilligt worden sein wie unter byzantinischer Herrschaft. Das Kreuz hatte sich nicht nur als Symbol für das byzantinisch-antiochenische Christentum gut etabliert; von der neuen arabischen Herrschaft wurde es zunehmend auch als Symbol des Römischen Imperiums verhasst. Es verlor für den neuen Einheitsglauben der Araber seine Bedeutung und verschwand folglich nach und nach von den Inschriften und Münzen des Kalifats. Dies lässt sich beispielsweise anhand der Entwicklung der nachfolgenden Münzen aus der Zeit Mu'āwiyas und 'Abd al-Maliks belegen:



Oberste Münze: Kaiserzeit (Heraclius); mittlere: z.Zt. Mu'āwiyas; untere: z.Zt. 'Abd al-Maliks. Quelle: Chase F. Robinson: 'Abd al-Malik, Oneworld Publication: Oxford, U.K. 2005/2012, S. 73-79.

Anfänglich – z. Zt. Mu'āwiyas – wurde das Kreuz noch auf Münzen abgebildet, die bereits den Namen *Muḥammad* enthielten. Doch spätestens unter 'Abd al-Malik begann man, das Kreuz zu verändern. Zunächst entfernte man den mittleren Querbalken, schließlich wird der oberste Querbalken in einen Punkt verwandelt. Dazu Chase Robinson:

Whereas Mu'awiya seems to have been forced to withdraw coins because they lacked crosses, 'Abd al-Malik could set upon a policy of systematically removing crosses from the coinage and suppressing their public display in general. At least some of these were minted in Damascus, but in the provinces we also have evidence for a strong iconoclasm. For example, we read in a Christian source that 'Abd al-'Aziz b. Marwan, 'Abd al-Malik's brother and governor of Egypt for some twenty years, "commanded to destroy all the crosses which were in the land of Egypt, even the crosses of gold and silver" (Griffith, 1985: 63⁷⁶⁰).⁷⁶¹

Ob die älteren Münzen das Kreuz deshalb enthielten, weil man es noch für identitätsstiftend hielt, oder nur deshalb, weil die Umstellung Schwierigkeiten bereitete, wird man diskutieren können.

Erwähnenswert ist auch noch die Steinpyramide, auf der das Kreuz steht. In der römisch-byzantinischen Münzprägung dürften die Steinstufen unter dem Kreuz den Berg Golgatha symbolisieren. Nach dem Numismatiker Volker Popp ist sie hingegen als *Jegar sahaduta*, also als „Zeichen für die vollendete Landnahme“ in Anlehnung an Gen 31,47 zu verstehen,⁷⁶² wo Laban und Jakob gemeinsam einen Steinhäufen errichten, den sie יגר שהדוּתָא (*Jegar sahaduta*) nennen. Das Symbol könnte Ausdruck der rechtmäßigen (d.h. von Gott sanktionierten) Landnahme (nun durch die Araber) sein.

Es fällt bei diesen Münzen auch auf, dass es zu jener Zeit noch nicht anstößig war, Personen abzubilden. Zudem erkennen wir auf der ersten Münze, dass die drei abgebildeten Personen (nach Robinson soll hier u.a. der Kalif dargestellt sein) jeweils einen Stab mit einem Kreuz an der Spitze in Händen halten. Auf der zweiten Münze wurden die Kreuze beinahe, aber nicht vollständig, unkenntlich gemacht. Erst auf der dritten Münze sind die Kreuze gänzlich verschwunden und durch einen Kugelknopf ersetzt.

Und noch eines wird man 'Abd al-Malik vielleicht zuschreiben können: Wurde unter seiner Herrschaft nicht nur eine einheitliche arabische Verwaltungssprache und eine arabische Schriftsprache großflächig eingeführt, sondern auch eine einheitliche arabische Theologie und Christologie propagiert, so wird ihm auch daran gelegen gewesen sein, seinen arabischen Untertanen eine einheitliche arabische *Heilige Schrift* vorzulegen. Die Griechisch sprechenden Christen hatten ihre Septuaginta und ihr Neues Testament, die Aramäisch sprechenden Christen ihr Diatessaron und später ihre Peschitta. Da durfte auch

760 Sidney Harrison Griffith: „Theodore Abū Qurrah's Arabic tract on the Christian practices of venerating images“, in: *Journal of the American Oriental Society*, 105 (1985), S. 53-73.

761 Robinson: *'Abd al-Malik*, a. a. O., S. 79 f.

762 Volker Popp: „Von Ugarit nach Sāmarrā. Eine archäologische Reise auf den Spuren Ernst Herzfelds“, in: Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Schiler: Berlin 2007, S. (13-222) 146.

ein arabisches *kitab* nicht fehlen, um der neuen arabischen Nation zusätzliche Identität zu verleihen.

Tatians Evangelienharmonie (*Diatessaron*) dürfte es zu diesem Zeitpunkt noch nicht in arabischer Schriftsprache gegeben haben,⁷⁶³ aber man darf natürlich davon ausgehen, dass die arabischen Christen vom syrischen *Diatessaron* gewusst haben und, sofern sie des Syrischen mächtig waren, es in dieser Form auch gelesen haben könnten, es sei denn, mit dem im Singular auftretenden koranischen *inġīl* war nicht das *Diatessaron*, sondern das (judenchristliche) Matthäus-Evangelium gemeint. Bis der Koran verschriftlicht wurde, dürfte es noch kein einziges arabisches Buch gegeben haben.

Die islamische Tradition will wissen, dass der Koran zur Zeit des Kalifen ‘Uṭmān ibn ‘Affān (ca. 577–656) entstanden sei, und im obigen Kapitel zum Koran war ich zu der Überzeugung gelangt, der Koran müsse in der Zeitspanne zwischen 650 und 700 verschriftlicht bzw. kanonisiert worden sein. Das könnte in die Zeit ‘Uṭmāns fallen (dessen Regierungszeit mit 644–656 angegeben wird). Aber es würde auch genauso gut in die Zeit ‘Abd al-Maliks passen. Und diesem dürfte es auch gut zu Gesicht gestanden haben, wenn er den heiligen griechischen und aramäischen Schriften auch eine arabische Heilige Schrift entgegenzustellen wünschte. Es gibt Überlieferungen, die in die Zeit ‘Abd al-Maliks und seines Befehlshabers al-Ḥaġġāġ deuten. So verweist Louis de Prémare auf die Überlieferung eines Muḥammad ibn ‘Umar [al-Wāqidī], der beschreibt, wie ‘Abd al-Malik (angeblich) die Medinenser anspricht:

Leute von Medina, die ihr das große Privileg habt, mit dem ersten Werk [Muhammads] verbunden zu sein; ihr wart es! – auch wenn Überlieferungen (*aḥādīṭ*) aus dem Osten [Irak, Persien?] über uns hereinbrachen, die wir gar nicht kannten; wohingegen wir nichts als die Lesungen des Korans kennen. Bleibt also [auch ihr] bei dem, was ihr in eurem *muṣḥaf* findet, um den herum euch der unrecht behandelte Imam [‘Uṭmān b. ‘Affān?] versammelt hat und beachtet die *farā’id*, um die herum euch der unrecht behandelte Imam versammelt hat, Gott sei ihm gnädig; denn er hatte diesbezüglich den Zayd b. Tābit konsultiert, welcher dem Islam hervorragende Unterweisung gab, Gott sei ihm gnädig. Beide haben solide gebaut, was sie aufbauten, und eingerissen, was diesem [Aufbau] hinderlich war.⁷⁶⁴

Bei aller Vorsicht, die einem solchen Hadith in Bezug auf seine Historizität und Authentizität entgegengebracht werden darf, zeigt diese Überlieferung offenbar doch, wie zur Zeit ihrer Entstehung (ca. 800 n. Chr. oder später) über den Kalifen ‘Uṭmān und den Kalifen ‘Abd al-Malik gedacht wurde, und an was man sich zu späterer Zeit zu „erinnern“ meinte: dass

763 Zur ausführlicheren Information über das *Diatessaron*, siehe: William L. Petersen: *Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance, & History in Scholarship*, Brill: Leiden/New York/Köln 1994; vgl. auch diese aufschlussreiche Internet-Quelle: <http://www.earlychristianwritings.com/diatessaron.html> (Stand: August 2012)

764 Ibn Sa‘d: *Ṭabaqāt*, V, a. a. O., S. 233; zitiert nach (und entsprechend von mir übersetzt): Alfred-Louis de Prémare: „‘Abd al-Malik b. Marwān et le Processus de Constitution du Coran“, in: Karl-Heinz Ohlig u. Gerd-R. Puin (Hg.): *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Schiler: Berlin 2005, S. (179–211) 195 f.

es nämlich (in Syrien und im Irak?) „Lesungen des Korans“ gegeben habe; dass auch (in Medina und im Hedschas) einige – von 'Uthmān (angeblich) gut verbürgte – Manuskripte (*muṣḥaf*) verfügbar waren; dass man ferner (auf einen zuverlässigen 'Uthmān-Berater zurückgehende) sogenannte *farā'id* vorweisen konnte, Verordnungen also, die offenbar nicht identisch mit den *muṣḥaf* waren, aber gleichwohl „gut für den Islam“. Bei alledem ist es jedoch niemand anders als 'Abd al-Malik, der hier hinsichtlich der zu beherzigenden Schriften und verbindlichen Texte Anleitung und Anweisung gibt. Er scheint Herr des Verfahrens gewesen zu sein. „Dans tous les cas, 'Abd al-Malik exerce sa fonction de calife comme instance de décision“, so de Prémare.⁷⁶⁵ Mehr noch: es wird deutlich, dass der Prozess des Zusammentragens der arabischen Schriften und der endgültigen Zusammenstellung (Kanonisierung) des Korans z. Zt. 'Abd al-Maliks offenbar noch nicht abgeschlossen war, sondern sich noch in einem Prozess des Werdens befand, und das noch aus der Sicht von Muslimen um das Jahr 800! De Prémare konstatiert darum folgende Tatbestände:

L'existence de traditions 'coraniques' diverses en différents points de l'empire, au Hiǧāz, en Syrie et en Irak; l'existence, parallèlement à un Coran non encore stabilisé, d'autres écrits attribués au prophète de l'islam, et qui sont encore distincts de ce Coran; et enfin, le fait que 'Abd al-Malik, sûr de sa légitimité et de sa fonction de *ḥalīfat Allāh*, décide et intervient comme unificateur de la communauté.⁷⁶⁶

Dieser Einschätzung des inzwischen verstorbenen de Prémares folgt auch Chase Robinson, Biograph 'Abd al-Maliks, in vollem Umfang:

The task of producing, distributing and enforcing a uniform Qur'anic text fits as neatly into 'Abd al-Malik's reign as it fits awkwardly into 'Uthman's or Mu'awiya's. The scope of 'Abd al-Malik's Qur'anic project is impossible to measure, but we must envision it as one of editing and revising, rather than composing. In sum, instead of speaking of an 'Uthmanic text, we should probably speak of a Marwanid one.⁷⁶⁷

Wir dürften der Wahrheit nahe kommen, wenn wir davon ausgehen, dass diverse (arabische) „Lesungen“ als unterschiedliche Manuskripte schon zur Zeit 'Uṭmāns in Umlauf waren, aber erst zur Zeit 'Abd al-Maliks in eine endgültige Form gegossen wurden, die wir „Koran“ nennen.

2 Die Rolle des Irak-Gouverneurs al-Hadschadsch

In diesem Zusammenhang sei nun allerdings darauf verwiesen, dass es möglicherweise gar nicht 'Abd al-Malik selbst war, sondern sein mächtiger militärischer Befehlshaber

765 Alfred-Louis de Premare: „'Abd al-Malik b. Marwān et le Processus de Constitution du Coran“, a. a. O., S. 197.

766 Ebd.

767 Robinson: *'Abd al-Malik*, a. a. O., S. 104.

und Verbündeter al-Hadschadsch oder al-Ḥağğāğ, der die eigentliche redaktionelle Arbeit am Koran verantwortete und den fertiggestellten Koran in alle Lande verbreitete. Das ist jedenfalls das Zeugnis mehrerer Überlieferungen.

Al-Ḥağğāğ werden zumindest eine Reihe von technischen Neuerungen im Hinblick auf den 'uṭman'schen Kodex zugeschrieben, wie: diakritische Punkte, diverse Korrekturen und die koranische Unterteilung.⁷⁶⁸ Diesen Zuschreibungen wird in der Tradition teilweise jedoch widersprochen. Beides, die Zuschreibungen und die an ihnen geübte Kritik, gehen freilich – nach de Prémare – alle von der Voraussetzung aus, dass der Koran zur Zeit 'Uṭmāns zusammengestellt wurde und dass er unter diesem bereits vollständig gewesen sei, weshalb man ja auch bis heute vom 'uṭmān'schen Text spricht. Aber weil es keine wirklich greifbaren Beweise für einen solchen 'uṭman'schen Text gibt, müssten auch diese Traditionen im Lichte der neueren Forschung überprüft werden.⁷⁶⁹ De Prémare glaubt, dass auch die 'uṭmān'sche Zuschreibung auf einer konditionierten Selektion von Informationen basiert, welche andere Informationen außer acht lässt.⁷⁷⁰ Zu diesen alternativen Informationen könnte etwa eine Überlieferung wie die folgende gehören, die Ibn Šabba in seiner *Geschichte von Medina*, überliefert:

'Abd al-'Azīz b. 'Amrān nous a raconté, d'après Muḥriz Ibn Tābit, *mawlā* de Maslama b. 'Abd al-Malik, qui le tenait de son père, lequel disait: Je faisais partie des gardes d'al-Ḥağğāğ b. Yūsuf. Al-Ḥağğāğ écrivit les *maṣāḥif*. Puis il les envoya dans les capitales militaires [*al-amṣār*]. Il en envoya un à Médine. Les gens de la famille de 'Uṭmān réprouvèrent cela. On leur dit: Sortez donc le *muṣḥaf* de 'Uṭmān b. 'Affān, qu'on le lise! Ils répondirent: Il a été détruit le jour où 'Uṭmān a été tué.⁷⁷¹

Al-Ḥağğāğ soll demnach die Korantexte aufgeschrieben und an die militärischen Zentren verschickt haben, angeblich auch nach Medina. Als die Familie des 'Uṭmān dagegen protestierte, wurden sie gebeten, den [angeblich] von 'Uṭmān zusammengestellten Korpus von Schriften herauszugeben, wozu sie jedoch angeblich nicht in der Lage gewesen seien, weil dieser Korpus offenbar bei der Ermordung 'Uṭmāns zerstört worden sei.

Einen ähnlichen Protest soll sich al-Ḥağğāğ nach einer anderen Überlieferung in Ägypten eingehandelt haben, denn auch dorthin soll er seine *muṣḥaf* geschickt haben, was den dortigen Militärführer 'Abd al-'Azīz, den Bruder 'Abd al-Maliks, sehr erbost habe.

768 Vgl. dazu die Quellen, die de Prémare angibt in: „'Abd al-Malik b. Marwān et le Processus de Constitution du Coran“, a. a. O., S. 197.

769 Ebd.

770 Ebd., S. 198.

771 Ibn Šabba ('Umar): *Ta'riḥ al-Madīna al-munawwara*, éd. Fahīm Muḥammad Šaltūt, IV tomes : La Mecque 1979, I, 7. Vgl. auch : de Prémare: „'Abd al-Malik b. Marwān et le Processus ...“, a. a. O., S. 198.

Er soll ausgerufen haben: „Er erdreistet sich, ein *muṣḥaf* in einen Militärbezirk [*ḡund*] zu schicken, in dem *Ich* das Sagen habe!“⁷⁷²

Noch zwei weitere Überlieferungen, die Mālik ibn Anas, einem Imam in Medina, zugeschrieben werden, sind in diesem Zusammenhang von Interesse:

Al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf envoya des *maṣāḥif* dans les capitales. Il en envoya un grand à Médine. C'est lui qui fut le premier à envoyer des *maṣāḥif* dans les villes ...

Le *muṣḥaf* des 'Uṭmān a disparu [*taḡayyaba*], et nous n'en avons pas trouvé d'information parmi les maîtres [*al-ašyāḥ*].⁷⁷³

Der letzte Bericht wird bestätigt durch eine weitere, spätere Überlieferung, die einem 'Abd Allāh ibn Wahb (†813/197 AH) zugeschrieben wird:

J'ai interrogé Mālik sur le *muṣḥaf* de 'Uṭmān, et il m'a dit: il a disparu [*dahaba*].⁷⁷⁴

Diese Zitate sprechen nicht nur dafür, dass al-Ḥaḡḡāḡ es war, der seine Koransammlung in die arabischen Provinzen verschickte, sondern auch dafür, dass die Version, die man 'Uṭmān meinte zuschreiben zu müssen, offenbar nicht mehr auffindbar war. Und diese Unauffindbarkeit hätte die Tradition, die 'Uṭmān favorisierte, ganz sicherlich nicht zugegeben, hätte man das *muṣḥaf* von 'Uṭmān irgendwann wiedergefunden. Schreibt le Prémare:

Ces indications, entracinées dans la tradition médinoise de Mālik à une époque relativement haute, insistent tout d'abord sur le rôle d'al-Ḥaḡḡāḡ dans les affaires coraniques, notamment sur le premier envoi d'un *muṣḥaf* officiel dans les capitales, alors que cette primeur est habituellement attribuée à 'Uṭmān. Elles soulignent, de plus, que, même dans les temps reculés, on avait cherché en vain la trace du *muṣḥaf* de ce dernier ...

Quant au *muṣḥaf* achevé et officialisé à des fins d'unification, il fut sans doute le résultat d'un travail ultérieur, et de décisions politique plus tardives, au moment où la graphie et l'orthographe des textes prenaient des formes moins incertaines, et où, surtout, la situation d'une *umma* évoluant dans un environnement extérieur nouveau, et tiraillée intérieurement entre des courants divers ou opposés, nécessitait la révision et la mise en place de ces écritures de référence.⁷⁷⁵

Man wird schwerlich um die Schlussfolgerung herumkommen, dass man den in Medina angeblich vorhandenen sogenannten 'Uṭmān'sche Text schon in sehr früher Zeit nicht mehr auffinden konnte und man sich stattdessen auf eine Koranversion einigte, wie sie z. Zt. al-Ḥaḡḡāḡ verfügbar war und (dank al-Ḥaḡḡāḡ) auch weite Verbreitung fand.

772 „Il se permet d'envoyer un *muṣḥaf* dans une circonscription militaire [*ḡund*] où je suis, moi.“ Ebd., S. 198.

773 Ebd., S. 199.

774 Ebd.

775 Ebd., S. 200.

Könnte es sein, dass es den 'Uṭman'schen Urtext vielleicht nie gegeben hat und seine vermeintliche Existenz vielleicht nur darauf zurückzuführen ist, dass man aus späterer Sicht die Entstehung des Korans (wie so viele andere Ereignisse aus der Frühzeit des Islams) gerne in den Hedschas verlegte, wo angeblich alles begonnen haben soll? Nach de Prémare jedenfalls hat 'Uṭmān nur eine symbolische Rolle gespielt.

Gemäß den Überlieferungen scheint al-Ḥaḡḡāḡ für die Sammlung und Verbreitung also eine Schlüsselrolle gespielt zu haben. Auch in Bezug auf die Schreibweise (diakritische Punktation) und die Reihenfolge der Suren wird ihm eine Beteiligung nachgesagt. Dabei scheint er vieles davon auf eigene Initiative durchgeführt zu haben.

Le gouverneur d'Irak paraît agir de sa propre initiative; il a sa propre équipe de scribes; il décide de ce qu'il faut faire, et, finalement, c'est lui qui envoie les *maṣāḥif* dans les grands centres militaires de l'empire.⁷⁷⁶

Sollte al-Ḥaḡḡāḡ dies alles in eigener Verantwortung betrieben haben, so wäre verständlich, wenn die Tradition diesen etwas einseitigen Eindruck etwas aufzuweichen sucht, indem sie betont, al-Ḥaḡḡāḡ habe nur im Auftrag von 'Abd al-Malik so verfahren. Und vermutlich wäre diese Korrektur sogar richtig. Denn die Rolle, die der Kalif dabei gespielt hat, dürfte eine sehr zentrale und entscheidende gewesen sein. Die Erstellung und Verbreitung eines arabischen Buches kam ihm gelegen bzw. muss ihm in die Hände gespielt haben – wenn er dies nicht sogar selbst veranlasst hatte.

Auch wenn wir die Entstehung des Korans gut und gerne in die Zeit 'Abd al-Maliks datieren können, lässt dies freilich offen, welche Art von Entstehungsgeschichte der Koran *vor* seiner Verschriftlichung hatte. Es ist wahrscheinlich, dass es Texte gab, die bereits seit einigen Jahren schriftlich fixiert waren; dann wird es Passagen gegeben haben, die vielleicht schon seit vielen Jahren oder Jahrzehnten – wenn nicht seit hunderten von Jahren – mündlich tradiert worden waren und nun erst aufgeschrieben wurden; und möglicherweise könnte es schließlich auch Passagen gegeben haben, die erst jetzt, da man ein Buch erstellen wollte, noch aus dem Syrisch-Aramäischen übersetzt wurden (liturgische Texte etwa). Die Tatsache, dass der Koran nur wenige Texte enthält, in denen *Muḥammad* ausdrücklich erwähnt wird (es sind bekanntlich nur vier Stellen), könnte darauf hindeuten, dass ein Großteil des Korans schon vor der Muhammad-Kampagne der Marwaniden tradiert wurde, in denen Muhammad noch nicht erwähnt wurde, weil man ihn unter diesem Namen eben noch nicht kannte. Es würde jedenfalls gut zur Theologie und Christologie 'Abd al-Maliks passen, wenn er den Koran als ein im Wesentlichen christologisches Kompendium begriff, in dem Jesus als der letzte Prophet und Gesandte, Messias, Gottesknecht und *Muḥammad* verstanden wurde, an dem die Gläubigen ihr Leben ausrichten sollten und der ihnen nunmehr vor allem als geistige Präsenz gegenwärtig war.

Der Jerusalemer Felsendom enthält, wie wir wissen, Zitate aus dem Koran, wenngleich in leicht abgewandelter Form. Oder war es umgekehrt? Wurden die Inschriften des Fel-

776 Ebd., S. 205.

sendsoms in den Koran aufgenommen? Wenn wir davon ausgehen, dass die Inschriften (im Felsendom, auf Münzen und anderswo) allesamt Koranzitate sind, so dürften diese Inschriften als die frühesten Koranzitate überhaupt zu gelten haben, was erstens ein Hinweis auf die Entstehungszeit des Korans sein könnte und zweitens auch ein Hinweis darauf, dass der Koran nun gezielt als zitاتفähiges Heiliges Buch gefördert werden sollte.

Wenn es stimmt, dass al-Ḥağğāğ den Koran zusammenstellte, könnte dies erklären, warum der Islam insgesamt stark von einer kriegesischen Eroberungssprache geprägt ist. Hans Jansen hat in seiner *Mohammed*-Biographie darauf verwiesen, dass Ibn Ishāq in seiner *Sīra* den Dschihad verklärt. Immer wieder stelle er heraus, dass es diesseits des Grabes nichts Besseres gebe, als für den Ruhm des Islams, für Gott und für dessen Gesandten zu kämpfen.

Deshalb ist das Interesse der Erzähler an militärischen Inhalten, wie zum Beispiel der Verteilung der Beute, an Raubzügen und ähnlichem auch sehr groß. Die Kulisse, vor der die Erzähler ihre Geschichten vortrugen, war meist das Heerlager. Es ist reizvoll, darüber zu spekulieren, wie anders der Islam hätte aussehen können, wenn die Berichte über das Leben Mohammeds nicht durch den Filter der Geschichtenerzähler in den Heerlagern gegangen wären.⁷⁷⁷

Könnte es sein, dass nicht nur der Koran auf die Initiative eines Feldherrn zurückzuführen ist, sondern dass auch manche der historisch fragwürdigen Überlieferungsgeschichten, die sich mit der Gestalt des Gesandten befassen, im Umfeld des arabischen Militärs entstanden und deshalb einen bis in die heutigen Tage nachwirkenden militaristischen Charakter aufweisen, der kaum noch vom Islam zu trennen ist?

Exkurs: 'Abd al-Maliks Steuerpolitik

Man wird den Aufstieg des Islams wohl nicht umfänglich verstehen können, ohne sich mit dem Prinzip der zur Umayyadenzeit eingeführten Steuerpolitik vertraut gemacht zu haben. Sie zeichnete sich im Wesentlichen durch drei Arten von Steuern aus: Zunächst wurde die schon vor 'Abd al-Malik übliche *ḥarağ*-Steuer auf Landbesitz erhoben – und zwar ungeachtet der Frage, ob das besteuerte Land einem Araber/Muslim oder einem Nicht-Araber/Nicht-Muslim gehörte. Zusätzlich zu dieser „Grund-und-Boden-Steuer“ wurde den Arabern/Muslimen dann noch die Sozialabgabe *zakāt* abgefordert, während den Nicht-Arabern/Nicht-Muslimen die höhere *ğizya* abverlangt wurde, eine Art Kopfsteuer, die Einkommen bzw. Eigentum besteuerte. Die *ğizya* ist offenbar von 'Abd al-Malik eingeführt worden, denn ein syrischer Chronist hat später von 'Abd al-Malik Folgendes berichtet:

He published a severe edict ordering each man to go to his own county, to his village of origin, to inscribe there in a register his name, that of his father, his vineyards, olive trees, goods, children and all that he possessed. Such was the origin of the tribute of

777 Hans Jansen: *Mohammed. Eine Biographie*, C.H.Beck: München 2008, S. 20 f.

capitation and of all the evils that spread over the Christians. Until then the kings took tribute from land but not from men. Since then the children of Hagar began to impose Egyptian servitude on the sons of Aram.⁷⁷⁸

Weil die Kopfsteuer *ġizya* höher war als die *zakāt*, war es in diesem System ein finanzieller Vorteil, sich als Araber auszuweisen bzw. sich zum Islam zu bekehren, was viele dazu bewog, genau dies zu tun. Ein anonym syrischer Chronist des 7. Jh. 'Abdīn schreibt von dieser Konversionswelle:

The gates were opened to them to (enter) Islam ... Without blows or tortures they slipped towards apostasy in great precipitancy; they formed groups of ten or twenty or thirty or a hundred or two hundred or three hundred without any sort of compulsion ..., going down to Harran and becoming Moslems in the presence of (government) officials. A great crowd did so ... from the districts of Edessa and of Harran and of Tella and of Resaina.⁷⁷⁹

Doch was für den Einzelnen ein Vorteil war, konnte für den Staat oder die Provinz insgesamt zum Nachteil werden, wenn sich nämlich zuviele Nicht-Muslime zum Islam bekehrten; da auf diese Weise den Steuereintreibern wertvolle Einnahmen verloren gingen. „Almost everywhere widespread acceptance of Islam would lead to a decline in revenue, either for the government where it collected the taxes directly (as in Iraq and Egypt) or for the local non-Arab rulers and notables charged with levying it and paying the government an agreed amount (as in Khurasan).“⁷⁸⁰ Das führte dazu, dass einige Gouverneure die massenhaften Konversionen einzudämmen suchten, indem sie die Beschneidung zum Erweis der Zugehörigkeit zum Islam bzw. zum Arabertum als *sine qua non* einführten. Offensichtlich gab es eine Spannung zwischen einerseits dem Wunsch, die islamische Einheit auf andere Völker auszuweiten, und, andererseits, der Notwendigkeit von ausreichenden Steuereinnahmen. Ein gutes Beispiel für dieses Dilemma ist 'Abd Allah as-Sulami, Gouverneur von Chorasan von 726 bis ca. 730, der die Sogdier zum Islam zu bekehren versuchte, indem er ihnen den Araber-Status mit entsprechenden Steuervergünstigungen versprach. „The result

778 J.B. Chabot: *Incerti Auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum Vulgo Dictum* (part II, CSCO, vol. 104); Louvain 1933, reprint 1952, S. 154. Die englische Übersetzung ist die von D.C. Denet: *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge, Mass. 1950, S. 45-46, zitiert nach W[itold]. Witakowski: *The Syria Chronicle of PseudoDionysius of Tel-Mahre; a Study in the history of Historiography*, Uppsala 1987, S. 45; von mir zitiert nach: Sidney H. Griffith: *Syriac Writers on Muslims and the Religious Challenge of Islam*, St. Ephrem Ecumenical Research Institute (SEERI): Kottayam 1995, S. 4 f.

779 Übersetzung ins Englische durch J.B. Segal: *Edessa. The Blessed City*, Clarendon Press: Oxford 1970, S. 206; Original in: J.B. Chabot: *Incerti Auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo Dictum* (CSCO), vol. 104, Louvain 1952, S. 381-385; zitiert nach Griffith: *Syriac Writers on Muslims*, a. a. O., S. 6.

780 G. R. Hawting: *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661-750*, Croom Helm: London/Sydney 1986, S. 79.

was a flood of converts among the local peoples, but also complaints from the local non-Arab notables and rulers that they were unable to meet their tribute payments now that so many of their people had become ‚Arabs‘.”⁷⁸¹ So mag es übrigens auch gekommen sein, dass der Islam mit dem „Arabertum“ praktisch gleichgesetzt und eine Konversion zu einem attraktiven monetären Vorteil wurde.

3 Die Bedeutung 'Abd al-Maliks

Die Rolle 'Abd al-Maliks sollte nicht unterschätzt werden. Das Ziel seiner Herrschaft war es, eine neue arabische Einheit zu schaffen, und dies ist ihm offenbar glänzend gelungen. Was ihm zu seiner Zeit aber nicht bewusst sein konnte, war die Tatsache, dass er mit dieser Einheit vermutlich zugleich auch eine neue Religion auf den Weg brachte. Die von ihm betriebene Einheit bezog sich, um dies hier noch einmal zusammenzufassen, auf die folgenden Bereiche, die er selbst vielleicht nicht allesamt initiierte, aber doch vertiefte, fortführte und intensivierte:

- *die politische Einheit* durch eine neue Reichseinheit, die, bewirkt durch eine konsequente militärische Neuordnung und Zentralisierung, weder byzantinisch noch sasanidisch, sondern arabisch geprägt war;
- *die wirtschaftliche Einheit* durch ein einheitliches Fiskalsystem, eine einheitliche, zentralisierte Besteuerung sowie eine neue Währung, die sich in der Prägung arabischer Münzen mit 'Abd al-Malik als Prägeherrn zeigte;
- *die chronologische Einheit* durch eine neue arabische Zeitrechnung, bei der ab dem Jahr 622 gerechnet wurde (möglicherweise ab dem Jahr, als Heraclius seinen Feldzug begann, um den Sasaniden den Garaus zu bereiten, wodurch die Unabhängigkeit der arabischen Stämme in Persien, im Zweistromland und in Syrien/Palästina eingeläutet wurde);
- *die linguistische Einheit* durch das Arabische als neue Einheits- und Amtssprache statt der bis dahin weit verbreiteten Sprachen des Griechischen, des Aramäischen und des Persischen;
- *die skripturale Einheit* durch eine neu entwickelte und nun flächendeckend zum Einsatz kommende arabische Schriftsprache, welche im Westen die griechische und die westsyrische (jakobinische) Schrift und im Osten die persisch-avestische sowie die ostsyrische (nestorianische) Schrift zu ersetzen begann;
- *die theologisch-christologische Einheit* durch einen (im Felsendom, auf Münzen und anderen Inschriften dokumentierten) konsequenten Monotheismus, eine judaeo-christlich geprägte Christologie, welche die großkirchliche Trinitätslehre und die damit verbundene Göttlichkeit Christi negierte und stattdessen Jesus schlicht als „Knecht Gottes“, „Gesandten“ und „Propheten“ verkündigte, um so den jahrhundertealten trinitarischen

781 Ebd., S. 85 f.

Streit zu überwinden und an seine Stelle einen *islam*, eine *concordia*, eine geistliche Einheit und Übereinstimmung (mit Gott, der Schrift und den Arabern untereinander) zu propagieren;

- die *messianisch-prophetische Einheit* durch die Arabisierung des aramäischen *Mešiah* bzw. des griechischen *Christos* (des zum König des Königreichs Gesalbten bzw. Erwählten) zum arabischen *Muhammad* (dem Gepriesenen oder Erwählten), dem letzten der Propheten, dem Siegel der Propheten;
- die *literarisch-kanonische Einheit* durch die Schaffung (oder doch wenigstens Zusammenstellung) eines eigenen arabischen Heiligen Buches neben der jüdisch-hebräischen *Tora* (*Tanach*), dem griechisch-aramäischen *Evangelium* und dem persisch-zoroastrischen *Avestabuch*; wobei hinsichtlich *Tora* und *Evangelium* keine Abgrenzung, sondern eine enge Fortführung und Übereinstimmung (*islam*) mit dem Koran angenommen wurde.

Mit dieser Einheit (*concordia, islam*) gewährte 'Abd al-Malik den Arabern nicht nur eine Zeit relativen Friedens, sondern auch eine neue Identität, die umso stärker wurde, je mehr sich diese Araber/Muslime gegen Byzantiner, Beigeseller und Beschmutzer des neuen *islam* abzugrenzen versuchten.

Das Arabertum jener Zeit war – damals wie teilweise noch heute – gekennzeichnet durch Stammesloyalitäten, durch Stammeskriege, durch Allianzen mit dem jeweils stärkeren Stamm sowie durch die Unterwerfung (daher ist *islam* wohl auch in diesem Sinne zu verstehen) unter denjenigen, der imstande war, Autorität einzufordern und Schutz zu gewähren. 'Abd al-Malik war jener Schutzgewährer, jener *amir al-mu'minin* und von Gott berufene Kalif, dem sich die Araber (mehr oder weniger) bereitwillig unterordneten. Dass die von 'Abd al-Malik vorangetriebene Einheit sehr wohl auch durch eine konsequente und rücksichtslose militärische Niederschlagung anderer Völker und Stämme erfolgte, muss nicht verschwiegen oder beschönigt werden.

Nur zwei Dinge waren 'Abd al-Malik nicht vergönnt: Zum einen war es noch zu früh, ein ausgefeiltes *juristisches* System für den neuen arabischen Staat zu installieren, das etwa der römischen Jurisprudenz vergleichbar gewesen wäre. Die Notwendigkeit war zweifellos bereits vorhanden, denn nun traf arabisches Stammesrecht auf die *römische* Rechtsordnung und *persische* Gesetzgebung. Die Vereinheitlichung zu einer *arabischen* Rechtsprechung musste noch auf sich warten lassen.

Zum andern vermochte 'Abd al-Malik noch keine neue *historische* Einheit und Identität zu stiften, denn dieses Problem stellte sich ihm nicht; diese Aufgabe würde er späteren Generationen überlassen. Weder war es ihm möglich noch erschien es ihm nötig, eine Geschichtsschreibung zu konstruieren oder entwerfen zu lassen; er war Feldherr, Herrscher und Propagandist, der selbst im Begriffe war, „Geschichte zu schreiben“, indem er sie *machte*!

j Die Entwicklung der Scharia

Untersuchungen von Ignaz Goldziher und Joseph Schacht haben ergeben, dass sich die klassische *Šarī'a*-Doktrin im Laufe einer Zeitspanne von rund dreihundert Jahren entwickelte. Die Erkenntnis, dass sich die *Šarī'a*-Theorie historisch entwickelt hat, kann einem modernen Islam die Möglichkeit eröffnen, eine moderne Gesetzgebung aufgrund moderner Notwendigkeiten zu entwickeln. „Modernist activities ... can find their most solid foundation in a correct appreciation of the historical growth of Sharī'a law ... The Muslim jurist of today cannot afford to be a bad historian“, meint Noel J. Coulson.⁷⁸²

Vor dem Aufkommen des Islams bestimmten die jeweiligen Stämme das von ihren Angehörigen erwartete Verhalten. Sie unterlagen dem ungeschriebenen Gesetz der überlieferten Gepflogenheiten und Verpflichtungen, genannt *Sunna*. Eine juristische bzw. richterliche Instanz gab es nicht. Auch der Scheich (*Šaiḥ*) unterlag der *Sunna* der Stammestradiation. Die Durchsetzung dieses Stammesgesetzes oblag allerdings – insbesondere wenn es um individuelle Streitigkeiten mit Mitgliedern anderer Stämme ging – dem Einzelnen (der etwa bei Mord durch einen fremden Stamm selbst für den Sühneakt sorgen musste). Bei Konflikten *innerhalb* des Stammesverbundes gab es zuweilen interne Schlichtungen. Die *Sunna* der Stämme basierte auf der Überlieferung der Vorfäter und der Übereinstimmung der Stammesgesellschaft. Ignaz Goldziher hat es so beschrieben: „The *mores majorum* were their law and their religion. The customs of their forefathers were their dogmas; the practices that had come down to them from the remote past were their sacraments.“⁷⁸³ Die *Sunna* war die wichtigste Grundlage vieler ethnischer Kulturen im Orient und anderswo. Der Anthropologe Nigel Barley hat das Stammesgesetz einmal, nicht ohne einen Schuss britischen Humors, wie folgt dargestellt: Auf die von ihm häufig gestellte Frage „Warum tut ihr das?“, antworteten ihm Stammesangehörige mit wiederkehrender Regelmäßigkeit: „Weil es gut ist.“ „Und warum ist es gut?“ „Weil unsere Vorfahren es uns geheißen haben.“ „Warum haben es euch die Vorfahren geheißen?“ „Weil es gut ist.“⁷⁸⁴ Der arabische, vorislamische Begriff der *Sunna* wurde vom Islam aufgenommen. „Sunna is an idea which Islam adopted from Arab heathenism and which, in the change of meaning it underwent in this new sphere, became one of the main pillars of the new system.“⁷⁸⁵

Mit der arabischen Eroberung der vormals byzantinischen und sasanidischen Gebiete im 7. Jh. reichte das arabische Stammesgesetz aber nicht mehr aus. Zu Anfang hat man offenbar noch viele der unter der byzantinischen Besatzungsmacht vorherrschenden Prinzipien des römischen Rechts übernommen – aus praktischen Erwägungen heraus und aus Gründen der Kontinuität. Goldziher glaubte, dass das islamische Recht, *fiqh*, was so viel

782 N[oe]l J. Coulson: *A History of Islamic Law*, University Press: Edinburgh 1964, S. 7.

783 Ignaz Goldziher: „The Principles of Law in Islam“, in: Henry S. Williams (Hg.): *The Historians' History of the World*, Hooper and Jackson: New York 1908, S. (294-304) 295.

784 Nigel Barley: *Traumatische Tropen. Notizen aus meiner Lehmhütte*, Klett-Cotta/dtv: München 1986/1999, S. 107.

785 Goldziher: „The Principles of Law“, a. a. O., S. 295.

wie Verständnis, Einsicht oder Erkenntnis meint,⁷⁸⁶ eine Übertragung des lateinischen *prudencia* sei.⁷⁸⁷ Die ersten Kalifen mussten sich an den bestehenden Rechtspraktiken des byzantinischen Reiches (und auch des Sasanidenreiches) orientieren.

Es ist aber auch nicht abwegig zu vermuten, dass das islamische Recht grundsätzlich von Voraussetzungen ausging, die sich am *jüdischen* Recht orientierte; denn hier galt – wie dann auch im Islam –, dass Gott diejenige Instanz ist, die dem Menschen das Gesetz (= *Tora* = *Šarīʿa*) durch Offenbarung vermittelt habe. Doch weder im Judentum noch im Islam reichte das geoffenbarte Gesetz für den Alltag aus: Sowohl für die Rechtsprechung als auch für die religiöse Lebenspraxis bedurfte es zusätzlicher rechtlicher Leitlinien, so dass neben die gesetzliche Offenbarung die Tradition trat. Im Judentum war dies die mündliche (und später verschriftlichte) *Halacha*, im Islam die *Sunna*. Sogar bei den Römern kannte man den Dualismus der *leges scriptae* (des geschriebenen Gesetzes) und der *leges non scriptae* (des ungeschriebenen Gesetzes).⁷⁸⁸ So ähnlich entwickelte sich auch die islamische *Šarīʿa*.

Die *leges scriptae* der Araber war der Koran. Seit es ihn gab und er als Buch-Offenbarung anerkannt wurde, suchte man das Recht mit diesem in Einklang zu bringen. Stammesrecht und römisches Recht wurden in die von Gott geoffenbarte islamische Gesetzgebung (*Šarīʿa*) hinübergeführt. Allerdings eignete sich der Koran nur bedingt als Gesetzesgrundlage, da er meist nur allgemeinverbindliche Aussagen machte und für bestimmte Rechtsfälle nur wenig Konkretes bot. Eigentlich kann man aus dem Koran nur eine allgemeine muslimische Ethik herauslesen, aber keine detaillierte islamische Gesetzgebung, regelt der Koran doch eher die Beziehung zu Gott als die Rechtsbeziehungen zwischen Menschen. Nach Coulson enthält der Koran nicht mehr als rund achtzig Verse, die sich speziell mit rechtlichen Fragen im engeren Sinne auseinandersetzen. Insofern diente der Koran nicht dazu, eine völlig neue Gesetzgebung zu entwickeln, sondern nur dazu, das bestehende Recht an die koranischen Ethikprinzipien anzupassen.⁷⁸⁹ Zwar spiegelte der Koran die Überzeugung wider, dass Gott der alleinige und verbindliche Gesetzgeber sei (wie auch im Judentum), aber für konkrete Rechtsfälle bot er zu wenig fassbare Hinweise. Darum: “The Qur’ānic precepts form little more than the preamble to an Islamic code of behaviour for which succeeding generations supplied the operative parts.”⁷⁹⁰

Aus diesem Grund musste neben das geschriebene Offenbarungsbuch die ungeschriebene Tradition treten, die *Sunna*. War die *Sunna* anfangs nichts anderes als die traditionelle Gepflogenheit der arabischen Stammeskultur, so metamorphosierte sie im Zuge der Entwicklung des islamischen Staatssystems aus Gründen, die bereits im Kapitel über die Kalifen angedeutet wurden, mehr und mehr zur *Sunna* der islamischen Tradition, worunter zunächst die gängige Praxis gemeint war, aber zunehmend auch die Aussprüche von

786 Hans Wehr: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, Harrassowitz: Wiesbaden 51985, s.v. *fiqh*, S. 976.

787 Goldziher: „The Principles of Law“, a. a. O., S. 296.

788 Ebd., S. 297.

789 Coulson: *A History of Islamic Law*, a. a. O., S. 15.

790 Ebd., S. 20.

Gefährten und Nachfolgern Muhammads und schließlich vor allem die Handlungsweise des Propheten selbst verstanden wurden. Jedenfalls basiert die klassische islamische Rechtssprechung einerseits auf der primären Offenbarung, dem Koran, und andererseits auf der sekundären Offenbarung, der *Sunna des Propheten*. Doch bis sich diese klassische Position durchgesetzt hatte, vergingen einige Jahrhunderte.

Zu Anfang lag die Macht der konkreten Rechtssprechung vor allem beim Kalifen, der als Gottes Repräsentant den Allmächtigen auch in Rechtsfragen vertrat. Dabei verließ sich der meist in Damaskus residierende Kalif vor allem auf bereits existierende Verwaltungsstrukturen und auf etablierte Rechtssysteme. „Umayyad practice thus naturally absorbed many concepts and institutions of foreign origin.“⁷⁹¹ Dabei dürfte römisches Gesetz ebenso Eingang in die Rechtspraxis der Umayyaden gefunden haben wie sasanidisches Recht, „so that Muslim jurisprudence in the mid-eighth century could take them for granted when conscious knowledge of their origin had been lost“.⁷⁹² Nach Goldziher hat man den persischen Einfluss auf das islamische Rechtssystem lange unterschätzt. „It is the Sassanid spirit in an Islamite garb.“⁷⁹³ Abu Hanifa (699–767), der Gründer einer der Rechtsschulen, war der Enkel eines Persers.⁷⁹⁴

Weil der Kalif nicht sämtliche Rechtsfälle selbst entscheiden konnte, musste er die Rechtssprechung in die Hände eines *qāḍī* legen (daher das deutsche „Kadi“), der anfangs auch die Funktion eines Polizeipräsidenten ausübte. Erst sukzessive wurden die umayyadischen Richter zu Rechtsgelahrten ausgebildet. Dass sie – als Vertreter der jeweiligen Regierung – den Staatsapparat repräsentierten und zuweilen ihre Entscheidungen nach eigenem Gutdünken trafen, hat ihnen immer wieder Kritik eingebracht. Doch fürs erste dürfte die umayyadische Rechtssprechung die Herausforderung eines funktionierenden Staates und Rechtssystem einigermaßen zufriedenstellend bewältigt haben. „The task of the Umayyads had been to establish a practical system of legal administration, not a science of jurisprudence; and in this they had succeeded.“⁷⁹⁵

Im Laufe des 8. Jh.s zog die umayyadische Verwaltung aber mehr und mehr Kritik auf sich, zumal rivalisierende Stämme und andere ethnische Gruppen sich benachteiligt fühlten und ihrerseits auch Machtansprüche anmeldeten. Aus der Sicht solcher Gruppen missachteten die umayyadischen Kalifen und ihre *qāḍīs* den Geist des Korans und des Islams. Man warf ihnen vor, die religiösen Grundlagen des Islams vergessen zu haben. Auf der Basis solcher Kritik formierten sich die ersten Rechtsschulen, und unter den Abbasiden wurden Vertreter dieser Rechtsschulen sogar zu wichtigen Regierungsberatern. Abū Yūsuf (†799) beispielsweise war einer von ihnen. Als *qāḍī* unter Kalif Hārūn (786–909) wurde er u.a. damit betraut, eine rechtliche Abhandlung zu schreiben.⁷⁹⁶ Von den ersten Rechtsschulen,

791 Ebd., S. 27.

792 Ebd., S. 28. Siehe dazu auch Goldziher: „The Principles of Law“, a. a. O., S. 298.

793 Goldziher: „The Principles of Law“, a. a. O., S. 299.

794 Ebd.

795 Coulson: *A History of Islamic Law*, a. a. O., S. 35.

796 Ebd., S. 38.

die im Laufe des 2. Jh.s A.H. entstanden, erlangten vor allem die von Medina und Kūfa eine längerfristige Bedeutung. Grundlage der Rechtsschulen war neben dem Koran zunächst die Betrachtung der jeweils *gängigen lokalen Rechtspraxis*. Daraus ergab sich dann eine konsensuale „Übereinstimmung“ unter den Rechtsgelehrten. Zur Erreichung dieses Konsenses bediente man sich auch der Vernunft oder Meinung (*ra'y*) bzgl. der Tradition, die man mit dem Begriff *Sunna* (= geglätteter Pfad) umschrieb und die möglichst weit in die Vergangenheit zurückgeführt werden sollte. In Medina berief man sich dabei gerne auf 'Umar, in Kūfa eher auf Ibn-Mas'ūd,⁷⁹⁷ aber schlussendlich lief dies darauf hinaus, sich vor allem auf den Propheten selbst als der höchsten Autorität zu berufen. Zunächst stellte die *ra'y*-Methode die Frage, wie der Prophet in einer bestimmten Situation wohl gehandelt hätte. Und von dieser hypothetischen Frage war es dann nur noch ein kleiner Schritt zu der Behauptung, dass er in einer bestimmten Situation tatsächlich so oder so gehandelt hatte. „In the jurisprudence of the years 770–800 the reasoning of individual scholars, local consensus and reported precedents of Muḥammad lay in uneasy juxtaposition.”⁷⁹⁸

Ein wichtiges frühes Beispiel für diese juristische Herleitung ist das Werk *Muwatta'* des medinischen Rechtsgelehrten Mālik ibn-Anas (†796), der sich sowohl auf 'Umar als auch auf den Propheten beruft, aber deren Votum dann beiseite lässt, wenn dies der gängigen Praxis widerspricht. Sein oberstes Kriterium war also die gängige Praxis und die übereinstimmende Meinung, während die auf 'Umar und den Propheten zurückgeführten Traditionen zu diesem Zeitpunkt noch von untergeordneter Bedeutung waren.⁷⁹⁹ Der Koran wurde also vor allem im Lichte der vorherrschenden Rechtspflege interpretiert. Anders als in Medina hatte die herkömmliche Rechtspraxis in Kūfa nicht ganz denselben Stellenwert. Dort nahm man sich, so Coulson, etwas mehr Freiheiten heraus. Die Rechtsschule in Medina wurde später nach Mālikī, die Schule in Kūfa nach Ḥanafī benannt. Bezeichnend für diese Zeit war die Vielfältigkeit der Rechtsschulen und ihrer Auslegungen. Einig waren sich die frommen Rechtsgelehrten aber darin, „that the Caliph was the servant of the law, not its master; legal authority was vested in the scholar-jurists and not in the political ruler”.⁸⁰⁰

Muḥammad ibn Idrīs aš-Šāfi'ī (767–820), der große Rechtsgelehrte und muslimische „Vater der Jurisprudenz“, studierte an verschiedenen Rechtsschulen, soll aber vor allem von Mālik ibn Anas gelernt haben und dessen *Muwatta'* sogar auswendig gekonnt haben. Er beeinflusste mit seiner Rechtsauffassung alle nachfolgenden Generationen von Rechtsgelehrten. Er war es, der die *Sunna des Propheten* als das entscheidende Kriterium der künftigen Jurisprudenz etablierte. „Gehorche Gott und seinem Propheten“ war seine Aufforderung, die dem zugrunde lag. Die *Sunna des Propheten* wurde durch ihn zur zweiten Offenbarungsquelle. Die Entscheidungen des Propheten hielt er für göttlich inspiriert. Insofern gab es für ihn nur eine einzige verbindliche „Tradition“, nämlich die der *Sunna des Propheten*. Und der Koran, obwohl die primäre Offenbarung, musste im Licht dieser

797 Ebd., S. 41.

798 Ebd., S. 43.

799 Ebd., S. 47.

800 Ebd., S. 52.

Sunna gedeutet werden. Neben *Qur'ān* und *Sunna* als den wichtigsten Rechtsgrundlagen hielt er den Konsensus (*ijmā'*) der islamischen Gemeinschaft, aber auch die Vernunft durch Analogie (*qiyās* oder auch *ijihād*) als weitere Hilfsquellen für legitim. Denn was nicht explizit durch *Koran*, *Sunna* oder *Konsensus* geregelt war, konnte und musste mittels vernünftiger *Analogien* geklärt werden. Entscheidend aber war, dass aš-Šāfi'ī die *Sunna des Propheten* fest etablierte. „Šāfi'ī was the first lawyer to define *sunna* as the model behavior of the Prophet, in contrast with his predecessors for whom it was not necessarily connected with the Prophet.“⁸⁰¹ Diese These aš-Šāfi'īs „was never after him seriously challenged“.⁸⁰² Bis aš-Šāfi'ī hatte es ausgereicht, Traditionen auf *Gefährten* und *Nachfolger* des Propheten zurückzuführen. Nun aber wurde es immer dringlicher, Traditionen auf den Propheten selbst zurückzuführen. Joseph Schacht zog aus dieser Tatsache die Erkenntnis: „Traditions from Companions and Successors are earlier than those from the Prophet“.⁸⁰³ Die These aš-Šāfi'īs, dass die *Sunna* vor allem mit dem vorbildlichen Beispiel des Propheten begründet werden musste, hatte freilich zur Folge, dass die den Propheten betreffenden Hadithe eine noch größere Bedeutung gewannen als zuvor, so dass er selbst Kriterien entwickelte, nach denen die zuverlässigen Hadithe von den unzuverlässigen vor allem durch Prüfung der Gewährsmännerketten aussortiert werden konnten.

Obwohl die übrigen Rechtsgelehrten zunächst unterschiedlich auf aš-Šāfi'ī reagierten, setzten sich seine Grundsätze doch schnell durch. „By the year 900 Muslim jurisprudence as a whole had succeeded in absorbing the master's teaching in a generally acceptable form.“⁸⁰⁴ Die „Hadith-Wissenschaft“ blühte auf – und mit ihr die fiktive Erzeugung einer nahezu unüberschaubaren Flut von Hadithen seitens der verschiedenen Rechtsschulen, die ihre jeweiligen Positionen zu untermauern hatten. „The greater the demand, the busier was invention with the manufacture of apocryphal traditions in support of the respective theses.“⁸⁰⁵ Und je mehr Traditionen entstanden, desto größere Bedeutung gewann die Hadith-Wissenschaft mit der Bewertung der jeweiligen Gewährsmänner. Gegen Ende des 9. Jh.s hatten sich mehrere Werke von vermeintlich zuverlässigen Hadithen etabliert und werden noch heute als kanonisch betrachtet: vor allem diejenigen von al-Buḥārī (†870) und Muslim (†875). Aus heutiger modern-wissenschaftlicher Sicht bleiben erhebliche Zweifel an deren Authentizität und Historizität. Diese Zweifel hat zunächst Goldziher zum Ausdruck gebracht: „Judged by a scientific criterion, only a very small part, if any, of the contents of these canonical compilations can be confidently referred to the early period from which they profess to date.“⁸⁰⁶ Joseph Schacht stimmte zu: „It is generally conceded that the criticism of traditions as practiced by the Muhammadan scholars is inadequate and that, however many forgeries may have been eliminated by it, even the classical corpus

801 Schacht: *Origins*, a. a. O., S. 2.

802 Coulson: *A History of Islamic Law*, a. a. O., S. 61.

803 Schacht: *Origins*, a. a. O., S. 3.

804 Coulson: *A History of Islamic Law*, a. a. O., S. 62.

805 Goldziher: „The Principles of Law“, a. a. O., S. 301.

806 Ebd., S. 302.

contains a great many traditions which cannot possibly be authentic.”⁸⁰⁷ So auch Coulson: „We take the view that the thesis of Joseph Schacht is irrefutable in its broad essentials and that the vast majority of the legal dicta attributed to the Prophet are apocryphal and the result of the process of ‘back-projection’ of legal doctrine.”⁸⁰⁸ Das musste nach Coulson aber nicht bedeuten, dass *alle* Traditionen des Propheten notwendigerweise fiktiv seien:

Once the apocryphal nature of the great majority of alleged decisions of the Prophet is established, it is a perfectly acceptable premise that no Tradition can be simply taken at its face value. But this cannot reasonably be developed into the proposition that all Traditions should be regarded as fictitious until their authenticity is objectively established.”⁸⁰⁹

Wie kann man den Zeitpunkt der Entstehung einer auf den Propheten zurückgeführten Tradition herausfinden? Schacht gab darauf eine unmissverständliche Antwort: „The best way of proving that a tradition did not exist at a certain time is to show that it was not used as a legal argument in a discussion which would have made reference to it imperative, if it had existed.”⁸¹⁰

Aufgrund der Pionierarbeit aš-Šāfi‘īs entstand nicht nur eine nach ihm selbst benannte Rechtsschule, sondern auch noch zwei weitere Schulen, welche die *Sunna des Propheten* so ernst nahmen, dass sie den Einsatz menschlicher Vernunft zur Klärung von Rechtsfragen gänzlich ausschlossen. Es waren dies die *Ḥanbalī*-Schule und die *Zāhirī*-Schule. Insbesondere die *Ḥanbalī*-Schule wurde dafür bekannt, dass sie sich sogar an Traditionen orientierte, deren Authentizität schlecht belegt war.⁸¹¹ Ein schlecht belegtes Hadith des Propheten erschien ihnen besser als die eigene, subjektive Meinung. Demgegenüber behielten die *Mālikī*-Schule in Medina und die *Ḥanafī*-Schule in Kūfa gegenüber der strikten Anwendung der *Sunna des Propheten* eine vergleichsweise distanzierte Haltung. So gab es bald vier wichtige sunnitische Rechtsschulen: (1) die des Abu Ḥanafī (†767) in Kūfa, (2) die von Malik b. Anas in Medina, (3) die von aš-Šāfi‘ī in Kairo und (4) die von Aḥmad b. Ḥanbal in Basra und Bagdad.

Spätere Rechtsgelehrte haben die unterschiedlichen Rechtsauffassungen zu integrieren versucht, indem sie sie als unverzichtbare Manifestationen „of the same single essence“ verstanden.⁸¹² Selbst für diese Position gab es noch einen Ausspruch des Propheten: „Differences of opinion in my congregation are to be regarded as tokens of the mercy of God.”⁸¹³ Doch habe diese „mutual orthodoxy of the schools“⁸¹⁴ den Nachteil, so Coulson,

807 Schacht: *Origins*, a. a. O., S. 4.

808 Coulson: *A History of Islamic Law*, a. a. O., S. 64.

809 Ebd., S. 69 f.

810 Schacht: *Origins*, a. a. O., S. 140.

811 Coulson: *A History of Islamic Law*, a. a. O., S. 89.

812 Ebd., S. 102.

813 Goldziher: „The Principles of Law“, a. a. O., S. 303.

814 Coulson: *A History of Islamic Law*, a. a. O., S. 102.

dass sie die bestehenden Differenzen wegrationalisiert und minimiert. Diese „mutual orthodoxy“ basiert auf dem sunnitischen Prinzip des Konsenses der Gläubigen (arab. *ijma*, lat. *consensus ecclesiae*).

Neben den vier sunnitischen Rechtsschulen entwickelten sich noch kleinere Schulen, wie die schiitische und die charidschitische (hāriġītische). Beide Schulen stimmen mit den sunnitischen darin überein, dass sie den Koran und die Sunna des Propheten als Grundlagen göttlicher Offenbarung akzeptieren. Allerdings unterscheiden sie sich in dem, was sie als Grundlage der Sunna tradieren (das hatte u.a. mit der unterschiedlichen Bewertung der Gewährsmänner zu tun). Auch lehnten sie den Konsens der Gläubigen (*ijma*) ab, weil sie sich lieber auf das verbindliche Wort des Imam verließen.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen den einzelnen Rechtsschulen ist freilich ihre geographische Zuordnung: „The real distinguishing feature between the ancient schools of law is neither the personal allegiance to a master nor ... any essential difference of doctrine, but simply their geographical distribution.”⁸¹⁵ Und die drei großen geographischen Regionen, die in den alten Texten auftauchen, sind vor allem der Irak (Kūfa und Basra), der Ḥiġāz (Mekka und Medina) und – weniger prominent – Syrien. Dabei scheinen die irakischen Rechtsgelehrten eine eindeutige Vorreiterrolle gespielt zu haben. Das jedenfalls glaubte Joseph Schacht anhand von weit verbreiteten Leitsprüchen (Maximen) ausmachen zu können, die auf den Propheten oder andere Autoritätspersonen zurückgeführt wurden. „Numerous maxims originated in Iraq, and they were sometimes taken over by the Medinese; but we find no traces of the opposite process. This shows the prevalent role of the Iraqians in the early period of Muhammadan jurisprudence.”⁸¹⁶ Der Grund dafür könnte darin zu suchen sein, dass die sich im Irak auf eine Machtübernahme einstellenden Abbasiden eine Pioniersrolle bei der Entwicklung der *Sunna des Propheten* als Machtinstrument ausgeübt hatten.

Nach Coulson hat sich die Šarīʿa-Gesetzgebung zunächst neben der vorherrschenden juristischen Praxis und unabhängig von dieser entwickelt.⁸¹⁷ Unter den Umayyaden ging es darum, neben einer möglichst effizienten politischen, militärischen und fiskalischen Verwaltung kurzfristig auch eine wirksame Rechtsprechung zu implementieren. Für theoretisch-theologische Grundsatzentscheidungen war weder die Zeit noch der Anlass gegeben. Mit der abbasidischen Dynastie änderte sich das jedoch. Die Ḥanafī-Rechtsschule in Kūfa wurde zur offiziellen Rechtsphilosophie der Abbasiden. Nun wurde die Rechtspraxis eng an die Šarīʿa-Gesetzgebung gebunden. „Henceforth the *qādīs* became inseparably linked with Šarīʿa law which it was their bounden duty to apply.”⁸¹⁸ Die Richter waren nun nicht mehr in erster Linie ihrem eigenen Rechtsempfinden, sondern vielmehr Gott und dem Propheten verpflichtet. Der *qādī* wurde als Vertreter des Gesetzes Gottes verstanden. Das aber hatte zur Folge, dass sich die Regierungen zuweilen eine Jurisdiktion

815 Schacht: *Origins*, a. a. O., S. 7.

816 Ebd., S. 189.

817 Coulson: *History of Islamic Law*, a. a. O., S. 120.

818 Ebd., S. 121.

neben dem *qādī* erlauben. Wer vor dem *qādī* nicht sein Recht bekam, konnte sich an den Regierungsvertreter, den *Ṣāhib al-Mazālim*, wenden „whose specific function it was to hear cases rejected by the *qādī*“.⁸¹⁹ So entwickelte sich (im Laufe des 10. Jh.) ein duales System von solchen Richtern, die in der Moschee rechtsprachen (*qādī*), und jenen, die unabhängig davon rechtsprachen (*Ṣāhib al-Mazālim*). „For whereas the *qādī* was regarded as the representative of God’s law, the *Ṣāhib al-Mazālim* was regarded as the representative of the ruler’s law.“⁸²⁰ Letztere hatten im Wesentlichen den Willen der Herrscher umzusetzen.

Obwohl die Rechtsschulen in ihren Rechtsauffassungen oft zu unterschiedlichen Ergebnissen kamen, dürfte ihnen gemeinsam gewesen sein, dass sie aus dem Impuls islamischer Theologen entstanden sind, die sich nicht nur im Hinblick auf theologische Fragen, sondern auch in Bezug auf Fragen der religiösen Praxis und darüber hinaus auf allgemeine Rechtsfragen für zuständig hielten. Insofern waren ihre Rechtsauffassungen nicht von der Rechtspraxis abgeleitet, sondern durch eine idealistische Jurisprudenz begründet. Das ist jedenfalls die Einschätzung moderner Beobachter.

Islamic jurisprudence had in fact been essentially idealistic from the outset. Law had not grown out of the practice of the courts or the remedies therein available – as Roman law had developed from the *action* or English Common law from the writ – but had originated as the academic formulation of a scheme alternative to that practice ... Jurisprudence, divorced from actual legal practice, had become an introspective science, wherein law was studied and elaborated for its own sake.⁸²¹

Ein Hauptproblem dabei war damals – und ist es teilweise noch heute –, dass die muslimischen Rechtsgelehrten mit ihrem theologischen Anspruch davon ausgehen, dass die von ihnen vertretenen Rechtsauffassungen einen Offenbarungscharakter haben, weil sie ja vor allem auf dem Koran und der Sunna basieren. Der Offenbarungscharakter impliziert aber, dass es sich bei den auf diese Weise zustande kommenden Rechtsauffassungen nicht etwa um subjektive, historisch gewachsene und darum durchaus auch in Frage zu stellende Rechtsentscheidungen handelt, sondern um göttlich verordnete und göttlich geoffenbarte und deshalb für alle Zeiten unverrückbare und verbindliche Setzungen, deren Infragestellung tabuisiert wird. Bei der Rechtsfindung geht es aus Sicht der islamischen Rechtsgelehrten nicht darum, eine auf den Grundsätzen der Offenbarung praktische Lösungen zu finden, sondern darum, den absoluten Willen Gottes zu entschlüsseln bzw. „zu entdecken“.

Once discovered, therefore, the law could not be subject to historical exegesis, in the sense that its terms could be regarded as applicable only to the particular circumstances of society at a given point in time. Moreover, the law was of necessity basically immutable; for Muḥammad was the last of the prophets, and after his death there could be no further communication of the divine will to man. Law, therefore, does not grow out of, and is not moulded by, society as

819 Ebd., S. 127.

820 Ebd., S. 129

821 Ebd., S. 82.

is the case with Western systems ... In the Islamic concept, law precedes and moulds society; to its eternally valid dictates the structure of State and society must, ideally, conform.⁸²²

Weil die „Entdeckung“ des Willens Gottes aber keine leichte Aufgabe war, sondern eine Folge des unermüdlichen Bemühens der theologischen Rechtsgelehrten, die im Wesentlichen eine „idealistische“ Jurisprudenz oft jenseits praktischer Notwendigkeiten betrieben, hatte dieses Bemühen eine schwerwiegende Konsequenz, die Ignaz Goldziher wie folgt beschrieb:

Those who propose to explain the word of God and to regulate life accordingly, lose themselves in absurd subtleties and useless sophistries, in devising possibilities which never occur, and in the investigating of puzzling questions, in which the most subtle casuistry is closely united with the play of the boldest, most reckless phantasy. Disputes arise over farfetched cases in law never actually occurring and casuistically constructed ...⁸²³

Dass sich gegen solcherlei juristische Spitzfindigkeiten immer wieder Protest erhob, konnte nicht überraschen:

We have already shown that there were not wanting earnest men who raised their voices in vigorous condemnation of this deviation from the religious ideal as it very early manifested itself in Islam, and who earnestly strove to save the inner religious life from the clutches of the hair-splitting lawyers of religion.⁸²⁴

Exkurs: Arabisch-islamische Scharia versus römisch-christliche Jurisprudenz

Muslimische Gläubige und Bürger des Westens – ob religiös oder nicht – haben in der Regel ein sehr unterschiedliches Gesetzesverständnis, bei dem deutlich divergierende Weltanschauungen aufeinanderprallen, so dass man durchaus von einem *culture clash* sprechen kann. Dabei geht es um den Unterschied zwischen arabisch-islamischer *Sunna* und *Scharia* (*šarīʿa*) einerseits und westlich-christlicher Jurisprudenz und Gesetzgebung andererseits:

Während sich Arabismus und Islam praktisch gleichzeitig ausbreiteten und im Zuge ihres Expansionsdranges und Herrschaftsanspruches eine mit der arabischen Tradition und dem islamischen Glauben sehr eng verwobene Rechtsprechung entwickelten, bei der die Jurisprudenz sogar noch einen höheren Stellenwert als der (dogmatische) Glaube einnahm, gab es im Römischen Reich (das im 4. Jh. n. Chr. das Christentum zunächst duldete und später zur Reichsreligion machte) von Anbeginn an eine prinzipielle Trennung von Religion und Recht. Schon die Römische Republik – die *res publica*, die von ca. 500 v. Chr. bis kurz vor der Zeitenwende (27 v. Chr. Kaiser

822 Ebd., S. 85.

823 Ignaz Goldziher: *Mohammed and Islam*, Yale Univ. Press: New Haven/Humphrey Milford: London/Univ. Press: Oxford 1917, S. 71.

824 Ebd., S. 74.

Augustus) datiert wird, – kannte eine Gewaltenteilung zwischen Exekutive, Legislative und Jurisprudenz sowie eine von religiösen Ansprüchen unabhängige Gesetzgebung und Rechtsprechung, die dann im so genannten *Römischen Recht* des Römischen Reiches fortgesetzt wurde. Das galt im Prinzip auch in der Zeit, als die Christen im Römischen Reich noch verfolgt wurden. Als Kaiser Konstantin sich bekehrte, handelte auch er nach diesem Prinzip. „Keiner soll den andern belästigen“, sagte er, „wie sein Herz es will, soll jeder es haben, jeder es halten.“⁸²⁵ „Doch darf keiner mit dem, was er selbst aus Überzeugung angenommen hat, dem anderen schaden.“⁸²⁶

Dieses Römische Recht mit seiner Dichotomie zwischen Recht und Religion hat – auch wenn die juristische Trennung von Staat und Kirche de facto nicht immer durchgehalten wurde – zweitausend Jahre die Rechtsprechung der europäischen und westlichen Welt beeinflusst und prägt noch heute etwa das deutsche Bürgerliche Gesetzbuch. Die Christen akzeptierten auch nach der konstantinischen Wende die bereits etablierte römische Gesetzgebung als vorgegeben, zumal schon Jesus selbst das Prinzip „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Luk 20, 25) formuliert haben soll. Dies aus dem Mund eines *jüdischen* Mannes zu vernehmen, war durchaus ungewöhnlich, denn ursprünglich stand die jüdische Gesetzgebung (*Tora*⁸²⁷) gleichermaßen für religiöses wie für staatliches Recht.⁸²⁸ Dass Jesus diesen Ausspruch dennoch tun konnte (wenn er ihn tatsächlich so oder ähnlich artikuliert hat), erklärt sich denn auch nur durch eine rund 500jährige jüdische Geschichte der Okkupation und Unterdrückung (durch Babylonier, Perser, Ptolemäer/Seleukiden,

825 Eusebius von Cäsarea. *Ausgewählte Schriften*, aus dem Griechischen übersetzt von P. Johannes Maria Pfäffisch und Andreas Bigelmair (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Bd. 9), Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung: München 1913, Buch II:56; vgl. auch: Eusebius von Caesarea: *De Vita Constantini. Über das Leben Konstantins*, übersetzt und kommentiert von Horst Schneider, eingeleitet von Bruno Bleckmann, Fontes Christiani 83, Brepols: Turnhout 2007, Buch II, S. 56; Vgl. auch: Eusebios: *Über das Leben des glückseligen Kaisers Konstantin*, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Paul Dräger, Bibliotheca Classicorum 1, Utopica: Oberhaid 22007. Zitat auch (in abgewandelter Form) bei: Paul Veyne: *Als unsere Welt christlich wurde (312–394). Aufstieg einer Sekte zur Weltmacht*, C.H.Beck: München 2008, S. 94 (s. auch Fußnote 17)

826 Eusebius von Cäsarea, Pfäffisch/Bigelmair, a. a. O., Buch II:60, vgl. Veyne: *Als unsere Welt christlich wurde*, Fußnote 17 (von Kapitel VII), S. 208.

827 Das von Arabisch sprechenden Juden verwendete arab. Wort für *Tora* war *Scharia*.

828 Man hat das jüdische Gesetz (*Tora*) unterschieden nach: *Dekalog* (עשרת הדיברות oder „zehn Gebote“, vgl. Ex. 20:1,18 u. Deut. 5,5-21), *Bundesgesetz* bzw. Buch des Bundes (הברית ספר, s. Exodus 24,7; gemeint sind kasuistische Rechtsvorschriften vor allem Ex. 20,22-23,33), *Heiligkeitgesetz* (Speise- und Reinigkeitsgebote, vgl. Lev. 17-26), *Priestergesetze* (die sich vor allem mit dem Kultus befassten) und *deuteronomisches Gesetz* (Fluch- und Segenssprüche im Deuteronomium). Unter dem „Gesetz“ (*Tora*) wurden allgemein auch der Pentateuch oder auch der gesamte alttestamentliche Korpus verstanden. Vgl. dazu die entsprechenden Einträge im *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Herder: Freiburg 1993/2006 oder die einschlägigen Artikel des Wissenschaftlichen Bibelportals der Deutschen Bibelgesellschaft (www.bibelwissenschaft.de Stand: Oktober 2009).

Römer), während der die Juden für die Trennung von staatlichem Recht und religiösem Recht einzutreten gewohnt waren bzw. sie notgedrungen akzeptieren mussten.⁸²⁹

Ganz anders die Situation im arabisch-islamischen Raum: Die Stämme der arabischen Halbinsel (und sogar der arabischen Gebiete diesseits und jenseits des Euphrats) konnten nie wirklich unterjocht und okkupiert werden,⁸³⁰ so dass sich hier im Zuge einer späteren arabisch-islamischen Expansion die Notwendigkeit ergab, nicht nur politische Herrschaftsstrukturen zu entwickeln, sondern auch eine im Einklang mit der mündlichen Überlieferung stehende Rechtsprechung (*Sunna* und *Scharia*) zu formulieren, die politische und religiöse Grundsätze miteinander verband. Das arabische Recht war (ab dem 7. Jh.) religiöses, islamisches Recht. „The law of Islam, the *sharīʿa*, has the character of a religious obligation“, schreibt Majid Khadduri, „at the same time it constitutes a political sanction of religion. As a consequence, the *sharīʿa* has greater practical importance to Muslims than the creed.“⁸³¹ Die römisch-byzantinische Rechtssprechung hingegen mit ihrer Gewaltenteilung und der prinzipiellen Trennung von Staat und Religion war dem Islam fremd und bleibt es im Prinzip bis heute.

k Zeugnisse für die Historizität Muhammads

Die Mehrheit der Islamwissenschaftler geht heute – immer noch – davon aus, dass der arabische Muhammad, um 570 n. Chr. geboren und 632 n. Chr. gestorben, als eine historische Person zu verstehen sei, dass er den Islam gestiftet und den Koran verantwortet hat. Diese Überzeugung basiert auf mehreren Grundlagen: (1) einerseits vor allem auf dem Koran, dessen häufige Erwähnung des „Gesandten“ oder „Propheten“ auf die Urheberschaft (bzw. Vermittlung) durch Muhammad zurückgeführt wird, (2) andererseits auf der Biographie von Ibn Ishāq/Ibn Hišām, die ausführlich über Episoden seines Lebens berichtet, (3) dann auch auf der Fülle von Hadith-Traditionen, die von Muhammads Leben und Wirken Zeugnis ablegen, und (4) schließlich noch auf der historischen Tatsache seiner enormen religiösen, politischen und militärischen Wirkung. Zwar wird durchaus in Rechnung gestellt, dass viele der von Muhammad handelnden Überlieferungen fiktiv

829 Dass die vom römischen Imperium praktizierte Trennung von Staat und Kirche später durch die enge Verquickung der beiden (Papst krönt Kaiser) aufgeweicht wurde, ändert nichts an der grundsätzlichen römischen Rechtsauffassung, die sich in den heutigen europäischen Demokratien wiederfindet.

830 Auch wenn das Nabatäerreich schon ab 106 unter römische Herrschaft kam und die (zum großen Teil christlichen) Gassaniden (heute eher als Jafniden bezeichnet) spätestens ab ca. 500 n. Chr. den Römern Tribut zollten und die Laḥmiden lange Zeit unter sasanidischen Einfluss gerieten, behielten die meisten arabischen Stämme doch eine weitgehende Unabhängigkeit. Im Sasanidenreich waren die Laḥmiden sogar ein einflussreicher Machtfaktor, der zuweilen die Besetzung des Stuhls des Königs der Könige beeinflussen konnte.

831 Majid Khadduri: „Translator’s Introduction“, in: Muhammad ibn Idris al-Shāfiʿī: *al-Risāla fī uṣūl al-fiqh*, a. a. O., S. 3.

sind, doch wird davon ausgegangen, dass diese Hadith-Berichte – ob authentisch oder erfunden – nicht ohne eine historische Person im Hintergrund möglich gewesen wären. Als ein weiterer (5) Grund für die historische Wirklichkeit Muhammads wird auch noch angeführt, dass es neben der Fülle von inner-islamischen Überlieferungen auch noch einige außer-islamische Belege gebe, die von Muhammads Existenz Zeugnis ablegen. Um diese Zeugnisse soll es nun gehen, und es wird zu prüfen sein, ob sie tatsächlich halten, was sie in Aussicht stellen. Ich werde hier nur die wichtigsten und aussagefähigsten dieser extra-islamischen Dokumente behandeln.

1 Doctrina Jacobi

Bei der *Doctrina Jacobi* (auch als *Didaskalia Jakobou* bekannt)⁸³² handelt es sich um ein offenbar im 7. Jh. geschriebenes antijüdisches Pamphlet, das durch seine vermeintlich frühe Abfassung (um 634)⁸³³ und die Erwähnung eines „sarazenischen Propheten“ die Historizität Muhammads zu belegen scheint. Allerdings ist das frühe Datum von Paul Speck⁸³⁴ und Sean W. Anthony⁸³⁵ in Frage gestellt worden. Anthony datiert die *Doctrina* in die 70er-Jahre des 7. Jh.,⁸³⁶ und auch Peter von Sivers⁸³⁷ neigt einem späten Datum zu. Ein spätes Datum würde freilich die *Doctrina* als Beleg für Muhammad im frühen 7. Jh. weitgehend unwirksam machen.

Aber schauen wir uns die *Doctrina* etwas genauer an. Es geht dem Autor darum zu zeigen, dass Jesus Christus in der Tat der Messias sei. Konkret handelt es sich um Jakob, einen jüdischen Händler aus Palästina, der sich auf seiner Reise nach Nord-Afrika zum Christentum bekehrt und seinerseits andere Juden von seinem neuen Glauben überzeugen will. Da erscheint Justus, ein früherer Freund Jakobs, der den abgefallenen Freund zunächst bekämpfen will, sich dann aber ebenfalls vom Christentum überzeugen lässt. Justus wird

832 „*Doctrina Jacobi nuper baptizati*“, in: G. Dagron und V. Déroche: *Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle*, Travaux et Mémoires 11 (1991), S. 17-248, griechischer Text mit französischer Übersetzung. Englische Übersetzung nach: Robert G. Hoyland: *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Studies in Late Antiquity and Early Islam 13), The Darwin Press: Princeton NJ 1997, S. 57.

833 François Nau gibt das Datum mit 640 n.Chr. an, vgl. F. Nau: „La Didascalie de Jacob“, in: R. Graffin und F. Nau (eds.): *Patrologia Orientalis*, Brepols: Paris 1903, Vol. VIII, S. 715 f. Patricia Crone und Michael Cook datieren die *Doctrina Jacobi* zwischen 634 und 640; vgl. Dies.: *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge University Press: Cambridge/London/New York/Melbourne 1977, S. 3 u. 152 (Fußnote 3).

834 Paul Speck: „Die *Doctrina Iacobi nuper baptizati*“, in: *Varia VI. Beiträge zum Thema Byzantinische Feindseligkeit gegen die Juden im frühen siebten Jahrhundert*, Dr. Rusolf Habelt: Bonn 1997, S. 267-439.

835 Sean W. Anthony: „Muhammad, the Keys to Paradise, and the *Doctrina Iacobi*. A Late Antique Puzzle“, in: *Der Islam* 92,2 (2014), S. 243-265.

836 Ebd., S. 263.

837 In einer persönlichen Mitteilung an mich.

von seinem Bruder Abraham darüber unterrichtet, dass ein *candidatus* – also ein Mitglied der kaiserlichen Garde – von den Sarazenen getötet worden sei, was die Juden in Palästina erfreute, von denen es dann heißt:

When the *candidatus* was killed by the Saracens, I was at Caesarea and I set off by boat to Sykamina. People were saying “the *candidatus* has been killed,” and we Jews were overjoyed. And they were saying that the prophet had appeared, coming from the Saracens, and that he was proclaiming the advent of the anointed one, the Christ who was to come. I [Abraham], having arrived at Sykamina, stopped by a certain old man well-versed in the scriptures, and I said to him: “What can you tell me about the prophet who has appeared with the Saracens?” He replied, groaning deeply: “He is false, for the prophets do not come armed with a sword. Truly they are works of anarchy being committed today and I fear that the first Christ to come, whom the Christians worship, was the one sent by God and we instead are preparing to receive the Antichrist. Indeed, Isaiah said that the Jews would retain a perverted and hardened heart until all the earth should be devastated. But you go, master Abraham, and find out about the prophet who has appeared.” So I, Abraham, inquired and heard from those who had met him that there was not truth to be found in the so-called prophet, only the shedding of men’s blood. He says also that he has the keys of paradise, which is incredible.”⁸³⁸

Harald Suermann⁸³⁹ hält dieses Dokument für den ältesten Text, der Muhammad erwähnt. Er stört sich zwar daran, dass Muhammad nicht namentlich erwähnt wird und dass er als noch lebend behauptet wird. Ohlig kritisiert Suermann dafür, dass er diesen „Propheten“ der Sarazenen ausschließlich mit Muhammad in Verbindung bringt.⁸⁴⁰ Wer mit dem Propheten tatsächlich gemeint sein könnte, erschließt sich Ohlig nicht. „Wie es sich genau verhält, ist nicht mit Sicherheit zu sagen, zumal die Textüberlieferung viele Fragen offen lässt. Keinesfalls aber hat die *Doctrina Jacobi* mit dem Propheten Muhammed zu tun und spiegelt auch nicht die Verhältnisse in der späteren ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts.“⁸⁴¹

Patricia Crone und Michael Cook haben darauf hingewiesen, dass die Erwähnung der „Schlüssel des Paradieses“ kein muslimisches Motiv sei. Die Erwähnung zeige, dass wir es hier mit einem Glaubensdokument zu tun hätten, das älter ist als das herkömmliche muslimische Traditionsgut.⁸⁴² Die wirklich erstaunliche Information sei aber der Hinweis, dass der arabische Prophet die Ankunft des Gesalbten, des *Christos*, verkündigt habe. Es würde sich also um einen *messianischen* Propheten handeln. Crone und Cook sehen hier Bezüge zu jüdisch-apokalyptischen Erwartungen. Es gab Mitte des siebten Jahrhunderts

838 „*Doctrina Jacobi nuper baptizati*“, a. a. O., Vers 16, S. 209. Ich folge der Übersetzung bei Robert G. Hoyland: *Seeing Islam as Others Saw It*, a. a. O., S. 57.

839 Harald Suermann: „Juden und Muslime gemäß christlichen Texten zur Zeit Muhammads und in der Frühzeit des Islams“, in Holger Preißler, Heidi Stein (Hg.): *Annäherung an das Fremde*, XXVI. Deutscher Orientalistentag vom 25. bis 29.9. 1995 in Leipzig, Stuttgart 1998, S. 147 f.

840 Karl-Heinz Ohlig: „Hinweise auf eine neue Religion in der christlichen Literatur ‚unter islamischer Herrschaft‘“, in: ders. (Hg.): *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Schöner: Tübingen 2007, S. (223-326) 239.

841 Ebd., S. 240.

842 Crone/Cook: *Hagarism*, a. a. O., S. 4.

offenbar jüdische (und vielleicht jüdisch-christliche?) Erwartungen, wonach mit dem Rückzug der Römer (Heraclius starb 641) und der sukzessiven Machtübernahme durch die Araber die Endzeit eingeleitet würde und die Erlösung (=Rückkehr nach Palästina) kurz bevorstand.⁸⁴³ Crone und Cook stellten sogar die etwas verwegene Vermutung an, dass mit diesem Messias der Kalif ‘Umar gemeint gewesen sein könnte, von dem es in der Schrift *Naṣa’ih al-wuzarā* offenbar heißt, dass er *farūq-i mesih* („Erlöser-Messias“) sei.⁸⁴⁴

Will man dem sonst fiktiven Bericht des Autors der *Doctrina Jacobi* in diesem Punkt, nämlich in Bezug auf den Auftritt eines sarazenischen Propheten, Glauben schenken, so wird man diesen arabischen Verkündiger jedenfalls als einen den kommenden Christus propagierenden Endzeitpropheten zu verstehen haben. Entweder propagierte er die *jüdische* Erwartung auf den Messias oder er verkündigte den *wiederkommenden* Christus, wie er von allen (also auch von den jüdisch-christlich geprägten) Christen als apokalyptische Endzeithoffnung erwartet wurde.

In diesem Zusammenhang muss erwähnt werden, dass die arabische Tradition offenbar von einer Reihe arabischer Propheten zu berichten weiß. Einer davon soll beispielsweise ein gewisser Musailimah (auch als Muslim bin Ḥabīb al-Hanifi bekannt) gewesen sein, von dem Ibn Ishāq mehrfach berichtet.⁸⁴⁵ Er soll aus dem arabischen Zentralgebiet al-Yamāma gekommen und dem Stamm der Banū Hanfā angehört haben, der ein christlicher Stamm gewesen sein soll. Die von Ibn Ishāq überlieferte Tradition bringt Musailimah zwar mit Muhammad in Verbindung, was freilich nicht historisch sein muss. Wichtig erscheint jedoch, dass die Tradition überhaupt von einem Propheten Musailimah und noch anderen arabischen Propheten wusste, von denen sie aber – aus späterer islamischer Sicht – nur als von „Lügenpropheten“ sprechen konnte. Es würde durchaus Sinn machen, wenn eine dem Christentum nahestehende arabische Führungspersönlichkeit von der Wiederkunft Christi gesprochen hat und dafür als falscher Prophet bezeichnet wurde.

Wie es auch im Einzelnen gewesen sein mag, die Erwähnung in der *Doctrina Jacobi* von einem falschen Propheten unter den Sarazenern kann kaum als sicherer Beleg für einen arabisch-islamischen Propheten namens Muhammad herangezogen werden. So sehen es auch Yehuda Nevo und Judith Koren:

The question is, why should one identify the reference in the *Doctrina Jacobi* with Muḥammad? If he existed, he clearly fitted into the general Judaic and Christian monotheistic background, as shown by the *motifs* of ‘the anointed one’ and ‘the keys of Paradise’ connected with him ... the fact – if fact it was – that a group of the Arabs were accompanied by a monotheistic – Judaic or Christian – prophet, tells us little about that group’s religion. It could have been any form of monotheism; and indeed it accords much more with Jewish, Judeo-Christian, or even

843 Ebd., S. 4-5.

844 Sari Mehmed Pasha: *Naṣa’ih al-wuzarā*, hg. von W. L. Wright, Ottoman Statecraft: Princeton, N.J. 1935, S. 53; siehe: Crone&Cook: *Hagarism*, a. a. O., S. 5 in Verbindung mit Anmerkung 19 auf S. 154.

845 *The Life of Muhammad*, A translation of Ishāq’s *Sīrat Rasūl Allā*, with an Introduction and Notes by A. Guillaume, Oxford Univ. Press: Oxford 1955, S. 377, 636, 648 f.

Christian belief than it does with Islam ... In fact, if one thing is clear, it is that the account in the *Doctrina Jacobi* does not describe the Muḥammad that we know.⁸⁴⁶

2 Chronik von Thomas dem Presbyter

Auch dieses Dokument wird gerne als frühe Belegstelle für die historische Existenz Muhammads herangezogen. Es gibt darin zwei Textpassagen, die für uns relevant sind: Darin lesen wir folgenden Hinweis:

In the year 945,⁸⁴⁷ indiction 7, on Friday 4 February (634) at the ninth hour, there was a battle between the Romans and the Arabs of Muḥammad (*ṭayyāyē d-Mḥmt*) in Palestine twelve miles east of Gaza. The Romans fled, leaving behind the patrician *bryrḏn*, whom the Arabs killed. Some 4000 poor villagers of Palestine were killed there, Christians, Jews and Samaritans. The Arabs ravaged the whole region.⁸⁴⁸

In the year 947 (645–36), indiction 9, the Arabs invaded the whole of Syria and went down to Persia and conquered it. The Arabs climbed the mountain of Mardin and killed many monks there in [the monasteries of] Qedar and Bnata (*B^enōthō*).⁸⁴⁹

Dieses Manuskript wird dem Presbyter Thomas zugeschrieben, der es um 640 verfasst haben soll. Das soll sich aus der Tatsache ergeben, dass die 30-jährige Herrschaft des Heraclius (die ca. 641 endete) schon im Blick war, aber keine späteren Ereignisse beschrieben werden. Das letzte Blatt der Manuskriptseiten enthält zwar eine Liste von Kalifen bis Yazīd (II) ibn ‘Abd al-Malik (†724), die aber als spätere Zusätze verstanden werden, da schon in Sektion 7 der Schlusssatz „it is finished“ erscheint.⁸⁵⁰ Dazu schreibt Robert Hoyland:

This is the first explicit reference to Muḥammad in a non-Muslim source, and its very precise dating inspires confidence that it ultimately derives from first-hand knowledge. The account is usually identified with the battle of Dathin, which Muslim historians say took place near Gaza in the spring of 634.⁸⁵¹

Nun muss man erstens erkennen, dass dieses Manuskript – da es ja auch Hinweise auf die Kalifen bis ins 8. Jh. enthält – in der uns vorliegenden Form aus eben diesem 8. Jh. stammen muss und nicht in seiner ursprünglichen Form – sofern wir seine Urfassung denn tatsächlich schon um das Jahr 640 datieren. Zweitens muss man in Rechnung zu stellen, dass das

846 Nevo/Koren: *Crossroads to Islam*, a. a. O., S. 209.

847 Jahr der Griechen 945 = 2 A.H. = 634 n. Chr.

848 Übersetzung nach: Hoyland: *Seeing Islam as Others Saw It*, a. a. O., S. 120. Vgl. auch: *The Seventh Century in West-Syrian Chronicles*, introduced, translated and annotated by Andrew Palmer, Liverpool Univ. Press: Liverpool 1993, S. 18 f.

849 Übersetzung nach Hoyland: *Seeing Islam as Others Saw It*, a. a. O., S. 119. Vgl. auch A. Palmer, a. a. O., S. 19

850 Hoyland: *Seeing Islam as Others Saw It*, a. a. O., S. 120. Vgl. A. Palmer, a. a. O., S. 23.

851 Hoyland: *Seeing Islam as Others Saw It*, a. a. O., S. 120.

Manuskript aufgrund seiner inhärenten Inkonsistenz eine Reihe von Autoren frustriert hat,⁸⁵² so dass die Datierung von 640 als ursprüngliches Abfassungsdatum als nicht endgültig gesichert angenommen werden darf. Außerdem muss man einräumen, dass christliche Manuskripte wie diese Chronik zwischen der Zeit ihrer ursprünglichen Abfassung und der Zeit der Kopie, die uns nun vorliegt, ein Eigenleben geführt haben, dass üblicherweise redaktionelle Ergänzungen und „Korrekturen“ vorgenommen wurden, die dem jeweiligen Wissensstand des Kopisten entsprachen. Aus diesem Grund muss jeweils untersucht werden, ob bestimmte Inhalte bereits in der ursprünglichen Fassung vorlagen oder erst vom Kopisten nachträglich eingefügt wurden. Es wäre beispielsweise zu fragen, ob der Hinweis auf die *ṭayyāyē d-Mḥmt* hier wirklich als ursprünglich anzusehen (d.h. ins Jahr 640 zu datieren) ist, wenn wir die Bezeichnung *Mḥmt* sonst frühestens erst ab dem Jahr 66 AH (ca. 685) auf Münzen zu verzeichnen haben. Aber selbst wenn er ursprünglich sein sollte, wäre immer noch zu fragen, ob sich diese Wüstenbewohner auf einen in Mekka geborenen Propheten beriefen oder womöglich auf den *Messias* der (Juden-) Christen, den sie arab. *Mḥmt* nannten.

3 Eine anonyme Chronik aus Chūsistān

Bei dieser Chronik handelt es sich um eines der wichtigsten ostsyrischen historischen Werke eines anonymen, aber vermutlich nestorianischen Autors, so Sebastian Brock.⁸⁵³ Nach seinem Entdecker und erstem Herausgeber Ignazio Guidi (1844–1935) ist die Chronik auch als *Guidis Chronik* bekannt. Die Chronik, die nach Nöldeke im Irak oder in Chūsistān entstanden sein dürfte,⁸⁵⁴ beschäftigt sich mit der Zeit zwischen ca. 580 bis ungefähr 650 n. Chr. Und weil sie zu den seltenen Chroniken dieser späten Zeit der Sasaniden gehört, ist sie von besonderem Wert. In einem Eintrag zu Yazdegerd gibt der Chronist eine Beschreibung der arabischen Invasion:

Da machte man in der Stadt Istachr den Jezdegerd aus königlichem Samen zum König, mit dem das Perserreich aufgehört hat. Der brach auf und kam nach Mähōzē und ernannte sich einen Heerführer namens Rustam. Darauf führte Gott gegen sie die Kinder Ismaels herauf, zahlreich wie der Sand am Meeresstrande, deren Führer [*md-abbrānā*] Muhammed [*mḥmd*] war, vor denen nicht Mauer noch Tor bestehen blieb, nicht Waffen noch Schilde, und sie wurden Herren des ganzen Landes der Perser. Jezdegerd schickte ihnen zwar zahllose Truppen entgegen, allein die Araber vernichteten alle und töteten auch den Rustam. Da schloss sich Jezdegerd in die Mauer von Mähōzē ein, flüchtete sich aber zuletzt und begab sich in die Länder der Hüzier und der Merver. Dort endete er sein Leben. Und die Araber wurden Herren

852 Ebd., S. 118.

853 Sebastian Brock: *Syriac Historical Writing. A Survey of the Main Sources*, Oriental Institute: Oxford UK (o.D.), S. 25; vgl. ders.: „Guidi’s Chronicle“, in: *Encyclopaedia Iranica*, Vol. XI, Fasc. 4, S. 383.

854 Theodor Nöldeke (Hg.): *Die von Guidi herausgegebene Syrische Chronik, übersetzt und kommentiert* (Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Bd. 128), Tempsky: Wien 1893, S. 4.

von Mähōzē und allen Ländern. Aber sie zogen auch ins römische Gebiet und plünderten und verwüsteten alle Teile Syriens. Der römische Kaiser Heraklios sandte Truppen gegen sie, doch die Araber töteten von ihnen mehr als 100,000 Mann.⁸⁵⁵

... Der Sieg der Kinder Ismaels, welche diese beiden mächtigen Reiche überwunden und unterworfen haben, ist von Gott gekommen. Aber über Constantinopel hat ihnen Gott noch keine Gewalt gegeben. Also ist *sein* der Sieg. Darüber, was die Kuppel Abrahams [Ka'ba?] eigentlich sei, haben wir nur folgendes gefunden: weil der selige Abraham reich an Vieh war und sich auch von dem Neide der Kanaaniter fern halten wollte, beschloss er, sich in entlegenen und ausgedehnten Wüstengegenden aufzuhalten, und da er in Zelten wohnte, so erbaute er sich zur Verehrung Gottes und zur Darbringung der Opfer jenen Ort ... Und für die Araber ist es nichts neues, dort anzubeten, sondern diese Sitte herrscht schon längst seit alten Tagen ...⁸⁵⁶

Die Frage der Abfassungszeit ist schwer zu beantworten. Das Manuskript, das uns heute vorliegt, stammt offenbar aus dem 14. Jh. Neben einem ursprünglichen Verfasser, der die frühen Ereignisse (580–650) beschrieben hat, dürfte es noch einen späteren Verfasser gegeben haben, auf den die Erwähnung von der Eroberung Afrikas zurückgehen dürfte. Außerdem heißt es, über Konstantinopel habe Gott den Arabern „noch keine Gewalt“ gegeben, was Nöldeke als Hinweis auf die Belagerung Konstantinopels durch Mu'āwija verstand und weshalb er die Abfassung zumindest dieser Passage in die Zeit um 670–680 n. Chr. datierte.⁸⁵⁷

Dass Muhammad (*mḥmd*) hier als Führer der Araber erwähnt wird, muss nicht heißen, dass er als Heerführer gemeint ist, zumal im Text einige arabische Feldherren namentlich erwähnt werden.⁸⁵⁸ Da er auch nach islamischer Historiographie bereits tot war, ist vielmehr davon auszugehen, dass er von den Arabern als Führer und Prophet verehrt wurde. Was die Zeugniskraft dieses aus dem 14. Jh. stammenden Manuskripts für die Historizität Muhammads angeht, so können wir uns keinesfalls sicher sein, dass es sich bei der Erwähnung nicht um eine spätere Interpolation handelt, aber selbst wenn die Erwähnung auf das 7. Jh. zurückgeht (vermutlich ca. 670–680), wäre auch hier zu fragen, ob es sich um jenen in Mekka geborenen arabischen Propheten handelt oder um den von Arabern verehrten Muhammad des Felsendoms, der als mit Jesus identisch anzusehen wäre.

855 Ebd., S., 33 f.

856 Ebd., S.46.

857 Ebd., S.3.

858 Ebd., S.43 u. 45.

4 Die armenische Chronik, die Bischof Sebeos zugeschrieben wird

Diese armenische Chronik⁸⁵⁹ wird mit unterschiedlichen Namen versehen. F. Macler nennt sie *Histoire d'Heraclius par l'évêque Sébéos*.⁸⁶⁰ R. W. Thomson, der eine komplette englische Übersetzung vorgelegt hat, nennt sie *The Armenian History attributed to Sebeos*.⁸⁶¹ Diese anonyme Chronik wurde also lange Zeit Sebeos, dem Bischof der armenischen Bagratiden, zugeschrieben. Gevorg Abgarian hat jedoch glaubhaft gemacht, dass dieser Zusammenhang vermutlich zu unrecht hergestellt wurde.⁸⁶² Das armenische Werk behandelt die Geschichte von 590 bis 661. Darin befindet sich folgendes Zitat:

Sie (die Juden) nahmen den Weg in die Wüste und gelangten nach Arabien zu den Kindern Ismaels; sie baten sie um Hilfe und ließen sie wissen, dass sie der Bibel nach verwandt waren. Obwohl sie gerne an diese Verwandtschaft glaubten, konnten die Juden nicht die ganze Masse des Volkes überzeugen, weil ihre Kulte verschieden waren. Zu dieser Zeit gab es ein Kind Ismaels, einen Händler mit Namen Muḥammad; er stellte sich ihnen nach dem Befehl Gottes als Prediger, als den Weg der Wahrheit vor und lehrte sie den Gott Abrahams kennen, denn er war sehr gebildet und versiert in der Geschichte Moses. Da der Befehl von oben kam, vereinigten sich alle unter der Autorität eines einzigen zur Einheit des Gesetzes und, nachdem sie den Kult der Nichtigkeiten verlassen hatten, kamen sie zum lebendigen Gott zurück, der sich dem Vater Abraham offenbart hatte. Muḥammad schrieb ihnen vor, von keinem toten Tier zu essen, Wein nicht zu trinken, nicht zu lügen und nicht zu huren. Er fügte hinzu: ‚Gott hat dieses Land durch Eid Abraham und seiner Nachkommenschaft versprochen in alle Ewigkeit. Er hat gemäß seines Versprechens gehandelt, als er Israel liebte. Ihr nun, ihr seid Söhne Abrahams, und Gott verwirklicht an euch das Versprechen an Abraham und an seinen Nachkommen. Liebt nur den Gott Abrahams, ergreift Besitz von eurem Gebiet, das Gott eurem Vater Abraham gegeben hat, und niemand kann euch im Kampf widerstehen.‘ ... Sie verließen die Wüste Pharan in zwölf Stämme aufgeteilt, nach der Rasse ihrer Patriarchen ... Sie begaben sich nach Rabbath Moab, im Territorium Rubens. Denn die Armee der Griechen kampierte in Arabien. Sie attackierten sie unerwartet, ließen sie über die Klinge springen, schlugen Theodoros, den Bruder des Kaisers Heraklios, in die Flucht und kehrten nach Arabien zurück. Alle, die vom Volk der Kinder Israels übrigblieben, kamen, um sich mit ihnen zu vereinen, und sie formten eine große Armee. Dann schickten sie eine Botschaft an den Kaiser der Griechen, die besagte: ‚Gott hat dieses Land zum Erbe unserem Vater Abraham und seinen Nachkommen nach ihm gegeben; überlasst es uns friedlich, und wir dringen nicht in dein Territorium ein ...‘⁸⁶³

859 G[evorg]. V. Abgarian (Ed.): *Pamut' iwn Sebeosi*, Yerevan 1979.

860 *Histoire d'Heraclius par l'évêque Sébéos*, trad. de l'arménien et annoté par F. Macler, Imprimerie nationale: Paris 1904.

861 *The Armenian History attributed to Sebeos*, translated, with notes, by R.W. Thomson, historical commentary by James Howard-Johnston, Part I Translation and Notes, Liverpool Univ. Press: Liverpool 1999.

862 Gevorg V. Abgarian: „Remarques sur l'histoire de Sébéos“, in: *Revue des Études Anciennes* [REA] 1 (1964), S. 203-215.

863 Übersetzung nach: Harald Suermann: „Juden und Muslime gemäß christlichen Texten zur Zeit Muhammads in der Frühzeit des Islams“, in: *Annäherung an das Fremde*, XXVI. Deutscher

Es gibt noch weitere interessante Hinweise in diesem Text, wie etwa der Hinweis auf den Tempelplatz in Jerusalem oder der Hinweis auf einen Brief, den Mu'awiya angeblich an Kaiser Constans geschrieben haben soll. Der Hinweis auf den Tempel liest sich so:

I shall also speak about the plots of the rebellious Jews, who after gaining help from the Hagarenes for a brief while, decided to rebuild the temple of Solomon. Finding the spot called Holy of Holies, they rebuilt it with base and construction as a place for their prayers. But the Ismaelites, being envious of them, expelled them from that place and called the same house of prayer their own.⁸⁶⁴

Der Brief Mu'awiyas an Kaiser Constans soll den folgenden Wortlaut gehabt haben:

If you wish, he said, to preserve your life in safety, abandon that vain cult which you learned from childhood. Deny that Jesus and turn to the great God whom I worship, the God of our father Abraham ... But if you do not, that Jesus whom you call the Christ, since he was unable to save himself from the Jews, how can he save you from my hands?⁸⁶⁵

Der Text dieses zuletzt zitierten Briefes wird wohl als fiktiv angesehen werden müssen, zumal die darin zum Ausdruck kommende negative Haltung Jesu gegenüber eine anachronistische Deutung der Auffassung Mu'awiyas sein dürfte, von dem durchaus angenommen werden darf, dass er – wie später auch 'Abd al-Malik – die Messianität Jesu keineswegs geleugnet hat.

Die dem Bischof Sebeos zugeschriebene *Geschichte des Heraclius* entwirft eine Art Endzeitszenarium, bei dem die Juden durch eine Allianz mit den Arabern ins Gelobte Land zurückkehren würden. Es wird berichtet, dass die Juden den Weg in die Wüste nach Arabien nahmen zu den Kindern Ismaels, die sie darüber informierten, dass sie – die Araber und die Juden – der Bibel nach miteinander verwandt seien. Das „Arabien“, das hier erwähnt wird, ist nicht das Arabien der arabischen Halbinsel, sondern das Arabien östlich des Sinai und jenseits des Toten Meeres. Das Stammland der Araber ist nach Sebeos die Wüste Pharan. Die Araber werden als jene geschildert, die erfolgreiche Angriffe auf griechische Stellungen durchführten. „Alle, die vom Volk der Kinder Israels übrigblieben“, vereinten sich mit den Arabern gegen die Griechen. Hier soll ein orientalisches Brüder-Bündnis gegen den europäischen Imperialismus geschmiedet werden. Doch Heraclius lässt sie wissen, dass das Land (gemeint ist offenbar: Palästina und Syrien) ihm gehöre und dass die Araber in der Wüste bleiben sollten.⁸⁶⁶ Da die *Geschichte des Heraclius* dem Bischof Sebeos zugeschrieben wurde (um 660), war Heraklius inzwischen verstorben (641), ohne

Orientalistentag vom 25. bis 29.9.1995 in Leipzig, hg. von Holger Preißler und Heidi Stein, Steiner: Stuttgart 1998, S. (145-154) 150.

864 *The Armenian History attributed to Sebeos*, translated, with notes, by R.W. Thomson, historical commentary by James Howard-Johnston, Part I Translation and Notes, Liverpool Univ. Press: Liverpool 1999, S.102.

865 Ebd., S. 144.

866 Ebd., S. 150.

dass ein ähnlich starker Nachfolger inthronisiert werden konnte.⁸⁶⁷ Im 37. Kapitel erwähnt Pseudo-Sebeos blutige Kämpfe der Araber untereinander, wie wir sie auch aus anderen zeitgenössischen Zeugnissen kennen, ohne dass diese Kämpfe genau lokalisiert werden. Sie enden aber – auch das ist durch andere Quellen belegt – mit der Machtübernahme Mu‘āwiyas, dessen Friedenspolitik auch in diesem Dokument anerkannt wird.

In dem ersten zitierten Passus wird erwähnt, dass es „ein Kind Ismaels, einen Händler mit Namen *Muhammad*“ gegeben habe, der sich als Prediger ausgab, als den Weg der Wahrheit. Er predigte von Abraham und von Mose. „Liebt nur den Gott Abrahams, ergreift Besitz von eurem Gebiet, das Gott eurem Vater Abraham gegeben hat, und niemand kann euch im Kampf widerstehen.“

Das Urteil von R. W. Thomson über die Qualität der Chronik ist insgesamt positiv: „Sebeos’ contribution to our knowledge of the ending of classical antiquity is greater than that of any other single extant source. Without him, we would know very little of the history of his homeland across some 80 dramatic years ... He fills in a number of important blanks ... He provides some fascinating glimpses of Roman politics in an age of crisis. But his text is to be treasured above all as presenting the fullest reliable and chronologically precise account of the Arab conquest ...”⁸⁶⁸ Allerdings ist auch klar, dass der Autor sich anderer Quellen bediente. „Sebeos makes extensive rather than merely occasional use of documentary sources.”⁸⁶⁹ Insofern ist diese armenische Chronik so gut wie die Quellen, die in ihr verwendet werden.

Die Chronik endet mit der Machtübernahme, weshalb Nevo/Koren die ursprüngliche Abfassung um das Jahr 670 n. Chr. datieren.⁸⁷⁰ Allerdings muss in Rechnung gestellt werden, dass wir es hier mit einem Manuskript zu tun haben, das in seiner uns vorliegenden Form von Tadeus Mihrdatean erst im Jahr 1851 veröffentlicht wurde, und zwar unter Verwendung von älteren Manuskripten, von denen das eine ins Jahr 1672, das andere – inzwischen verschollene – ins Jahr 1568 datiert wird.

867 Heraclius’ Nachfolger Konstantin (III.) war schon bei seiner Thronbesteigung so schwer krank, dass er noch im Todesjahr seines Vaters (641) verstarb. Sein Sohn Konstans II. wurde bereits mit 11 Jahren Kaiser, und weil er sich mit den immer stärker werdenden Langobarden im Norden auseinandersetzen musste, verlegte er seinen Sitz nach Sizilien, sodass er die östlichen Gebiete vernachlässigen musste, so dass die arabischen Stämme hier ins hinterlassene Machtvakuum vorstoßen konnten. Mit Konstans II. ging die Vormachtstellung des oströmischen Reiches praktisch zu Ende. Konstans II. wurde 668/669 ermordet. Auch die nächsten beiden Kaiser waren viel zu jung und zu schwach, um das Reich wieder erstarken zu lassen. Konstantin IV. (Regierungszeit 668–685), der mit 18 Jahren Kaiser wurde, konnte 678 wenigstens den arabischen Angriff von Mu‘āwīya I auf seine Residenzstadt Konstantinopel abwehren. Sein Sohn Justinian II., erst 17 bei der Thronbesteigung, verlor wegen seiner Unbeliebtheit Thron und Nase zugleich. Das Machtvakuum war von dauerhafter Natur.

868 *The Armenian History attributed to Sebeos*, a. a. O., S. lxxvii.

869 Ebd., S. lxxv.

870 Nevo/Koren: *Crossroads to Islam*, a. a. O., S. 125 u. 229.

So aufschlussreich und erhellend die armenische Chronik für die in ihr beschriebene Zeit ist, so fehlerhaft ist sie punktuell. Bezogen auf die Berichte von den arabischen Schlachten, schreiben Nevo/Koren, dass „his account is very incoherent and disordered“.⁸⁷¹ Es gibt vieles in der Chronik, das „obviously unhistorical“ ist. Etwa der Hinweis, die Araber hätten sich in zwölf Stämme aufgeteilt (s. oben).⁸⁷² Weiter sagen Nevo/Koren von Sebeos' Chronik, dass „his framework is Biblical and his chronology muddled“ und insbesondere die Schlachtbeschreibungen „could easily derive from the Arab tales and battle songs“.⁸⁷³ Auch die Allianz zwischen Juden und Arabern dürfte allzu gewollt und konstruiert sein. Plausibel erscheint mir indes der Hinweis, dass die Juden die Araber wissen ließen, „dass sie der Bibel nach verwandt waren“.

Der Hinweis auf den Händler und Prediger Muhammad scheint ein schlagkräftiger Hinweis auf die historische Gestalt des arabischen Muhammads zu sein – wenn wir denn sicher sein könnten, dass dieser Hinweis tatsächlich ins 7. Jh. zu datieren wäre. Davon kann aber bei einem Manuskript aus dem 17. Jh. nicht sicher ausgegangen werden. Mir scheint, dass es in dem Text einen ideologischen Bruch gibt zwischen dem Hinweis, die Juden hätten die Araber von der gemeinsamen Verwandtschaft zu überzeugen versucht, und dem gleich darauf folgenden Hinweis, nach dem Muhammad „lehrte sie den Gott Abrahams kennen“. Was die Juden den Arabern erst beizubringen versuchten, hatte Muhammad bereits verinnerlicht. Nevo/Koren sind überzeugt: „Unfortunately the account of Muḥammad's role makes most sense as a later explanation added by a copyist who saw that Sebeos did not know what he was talking about.“⁸⁷⁴ Auch Karl-Heinz Ohlig kommt aufgrund der Disparität des Textes zu der Auffassung, dass der Passus, in dem Muhammad erwähnt wird, wahrscheinlich eine Interpolation durch einen späteren Redaktor darstellt, der weitere Informationen, die ihm zu seiner Zeit zur Verfügung standen, einfügen wollte. „Diese sind einer Zeit zuzurechnen, in der der Begriff *muḥammad* schon historisiert war – ohne aber schon etwas mit der Arabischen Halbinsel zu tun gehabt zu haben – und *muḥammad* als Prediger und Händler aufgefasst wird.“⁸⁷⁵ Ohlig datiert diese Einfügung in die Mitte des 8. Jh.s (plus-minus drei Jahrzehnte). Gerade der Hinweis auf Muhammad als Händler spreche dafür, hierfür bereits eine längere Muhammad-Tradition anzunehmen.

5 Jakob von Edessa

Jakob von Edessa (633–708), der bedeutende syrische Theologe, spricht nirgends in seinem umfangreichen (in syro-aramäischer Sprache abgefassten) Werk vom Islam, erwähnt die Araber aber an zwei Stellen. In seinen *Skolya* (Scholia oder Erläuterungen) zum AT heißt

871 Ebd., S. 126.

872 Ebd., S. 230.

873 Ebd., S. 128.

874 Ebd., S. 230.

875 Karl-Heinz Ohlig: „Hinweise auf eine neue Religion“, a. a. O., S. 252.

es zu 1Kön 14,21 ff.: „Christ has delivered us up, because of the many sins and iniquities, and subjected us to the hard yoke of the Arabians ...“⁸⁷⁶ Jakob wird auch eine Chronik zugeschrieben, die allerdings nur fragmentarisch in einer Handschrift aus dem 10. oder 11. Jh. erhalten ist. Für das Jahr 296 Konstantins (= Jahr 932 der Griechen [A.G.] = Jahr 11 des Heraclius [A.Her.] = Jahr 31 von Chosrau II. [A.C.]) findet sich der Eintrag: „Muḥammad, the first king of the Arabs, began to reign, 7 years.“⁸⁷⁷ Mit diesem Jahr kommt Jakob ungefähr ins Jahr 620/621, womit er ziemlich genau den Beginn der arabischen Zeitrechnung („Jahr 1 der Araber“) trifft. Er nimmt offenbar an, dass die arabische Zeitrechnung – wie bei Konstantin, Heraclius und Chosrau auch – vom Zeitpunkt der Machtübernahme des ersten arabischen Königs an gerechnet wird, den Jakob als Muhammad identifiziert. Für das Jahr 303 (939 A.G. = 18 A.Her. = 38 A.C. = 7 A.H.) hat er Abu Bakr als 2. König der Araber.⁸⁷⁸ Schließlich gibt es noch eine zusätzliche Anmerkung am Rande: „and Muhammad goes down on commercial business to the lands of Palestine and of the Arabias and of Phoenicia of the Tyrians.“⁸⁷⁹

Elias von Nisibis behauptet, Jakob habe seine Chronik im Jahr 1003 der Griechen (also im Jahr 692 n. Chr.) geschrieben,⁸⁸⁰ was offenbar von Theodosius von Edessa bestätigt wird.⁸⁸¹ Die Tatsache, dass Muhammad als erster König der Araber gelistet und dann aber auch als kommerzieller Händler beschrieben wird, könnte auf Einträge durch unterschiedliche Chronisten zurückzuführen sein, die auf voneinander abweichende Quellen bzw. Informationen zurückgriffen. Wenn beide Einträge jedoch auf Jakob selbst zurückzuführen sind, so wird dieser den König Muhammad zugleich als Handelsmann verstanden haben, während es einen Hinweis auf eine religiöse Funktion Muhammads überhaupt nicht gibt. Vielleicht haben die Münzinschriften, in denen Muhammad erwähnt wird, Jakob dazu verleitet, ihn als König der Araber zu verstehen. Ein umfängliches Verständnis von der späteren Bedeutung Muhammads scheint es bei Jakob nicht gegeben zu haben. Karl-Heinz Ohlig meint dazu: „Der Text bleibt dunkel, sowohl in seiner Bedeutung wie in seiner zeitlichen Zuordnung; die Namensnennung für Mohammed schließt aber eine Autorenschaft des Jakob

876 Jakob von Edessa: „Scholion zu 1 Könige 14,21ff“, in: Mār Jacob (Bishop of Edessa): *Scholia on Passages on the Old Testament*, now first edited in the original Syriac, with an English translation and Notes by George Phillips, Williams and Norgate: London/Edinburgh 1864, S. 42.

877 *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, introduced, translated and annotated by Andrew Palmer, including two seventh-century Syriac apocalyptic texts, introduced, translated and annotated by Sebastian Brock, with added annotation and historical introduction by Robert Hoyland, Liverpool Univ. Press: Liverpool 1993, S. 37.

878 Ebd., S. 38.

879 Ebd., S. 39.

880 E[rnest] W[alter] Brooks and J[ean] B[aptist] Chabot (Hg./Übers.): *Eliae metropolitanae Nisibeni opus chronologicum*, Part 2, E Typographeo Reipublicae: Paris 1909, S. 99.

881 Theodosius von Edessa wird von Michael dem Syrer erwähnt in: J. B. Chabot (ed./trans.): *Chronique de Michel le Syrien*, Ernest Leroux: Paris 1899, Livre VII, Chap. II, S. 255.

von Edessa aus.⁸⁸² Dass es eine Tradition gegeben haben musste, gemäß der Muhammad ein Händler gewesen sein soll, hatten wir schon gesehen. Als einen eindeutigen Beweis für die Existenz eines arabischen Propheten nach Art der traditionellen Historiographie wird man diesen Text allerdings nur schwerlich akzeptieren können.

In diesem Zusammenhang ist aber ein Brief von Interesse, den Jakob wohl gegen Ende seines Lebens zur Genealogie der heiligen Jungfrau geschrieben hat; darin heißt es:

That the messiah is of Davidic descent, everyone professes, the Jews, the Mahgraye [i.e. the Arabs] and the Christians ... That the messiah is, in the flesh, of Davidic descent ... is thus professed by all of them, Jews, Mahgraye and Christians, and regarded by them as something fundamental ... The Mahgraye too ... all confess firmly that he [Jesus] is the true messiah who was to come and who was foretold by the prophets; on this subject they have no dispute with us, but rather with the Jews. They reproachfully maintain against them ... that the messiah was to be born of David, and further that this messiah who has come was born of Mary. This is firmly professed by the Mahgraye, and not one of them will dispute it, for they say always and to everyone that Jesus son of Mary is in truth the messiah."⁸⁸³

Dieser Passus ist dem in syrischer Sprache verfassten Brief Jakobs an Johannes, den Styliten, entnommen. Der Brief ist undatiert (Jakob starb 708 n. Chr.) und enthält eine Christologie, wie wir sie aus der Inneninschrift des Felsendomes kennen und wie wir sie auch im Koran wiederfinden. Der syrische Ausdruck *Mahgrāyē* (der im Griechischen auch als *Μαγαριται* erscheint) bezeichnete die Nachkommen Abrahams, wie auch die Bezeichnung *Ismaeliten*. Der Brief gibt die Auffassung der Hagarener vermutlich korrekt wieder, nach der diese die Messianität Jesu sehr wohl anerkannten, wenngleich nicht die Gottheit bzw. Gottessohnschaft Jesu.

6 Johannes von Damaskus

Obwohl wir weiter oben im Zusammenhang mit den Inschriften im Felsendom bereits auf *Johannes von Damaskus* eingegangen sind, müssen wir seine Schrift *Liber de haeresibus* (Buch der Häresien) hier nochmals ansprechen. Johannes soll um 650 geboren und um 750 gestorben sein, was ihm ein wahrhaft patriarchalisches Alter beschert hätte. Nach Frederic H. Chase war Johannes von Damaskus (auch als Johannes Mansur bekannt) der Sohn von Sergius, einem christlichen Steuerbeamten unter 'Abd al-Malik. Es könnte sogar sein, dass Johannes später die Position seines Vaters eingenommen hat. Allerdings ist er wohl noch

882 Ohlig: „Hinweise auf eine neue Religion ...“, a. a. O., S. 259.

883 F. Nau: „Lettre de Jaques d'Edesse sur la généalogie de la Sainte Vierge“, in: *Revue de l'Orient Chrétien* 4 (1901), S. (518-523) 518 ff. bzw. (franz. Übers.) S. (522-531) 523 f.; engl. Übers. nach: Patricia Crone und Michael Cook: *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge University Press: Cambridge 1977, S. 11.

vor 715 in das noch heute existierende Kloster Mar Saba nahe Bethlehem eingetreten.⁸⁸⁴ Sein Buch gegen die Häresien ist eines der beeindruckendsten zeitgenössischen Zeugnisse von der aufkommenden Religion der Araber. Es muss 729/730 verfasst worden sein.⁸⁸⁵ Ich zitiere nachfolgend einen längeren Abschnitt daraus:

There is also the superstition of the *Ishmaelites* which to this day prevails and keeps people in error, being a forerunner of the Antichrist. They are descended from Ishmael, who was born from Abraham from Agar, and for this reason they are called *Agarenes* and *Ishmaelites*. They are also called *Saracens*, which is derived from *Σαρραξ κενoi*, or *destitute of Sara*, because of what Agar said to the angel: 'Sara hath sent me away destitute.' These used to be idolaters and worshiped the morning star and Aphrodite, whom in their own language they called Khabár, which means great. And so down to the time of Heraclius they were very great idolaters. From that time to the present a false prophet named Mohammed (Μαμεδ) has appeared in their midst. This man, after having chanced upon the Old and New Testaments and likewise, it seems, having conversed with an Arian monk, devised his own heresy. Then, having insinuated himself into the good graces of the people by a show of seeming piety, he gave out that a certain book had been sent down to him from heaven. He had set down some ridiculous compositions in this book of his and he gave it to them as an object of veneration. He says that there is one God, creator of all things, who has neither been begotten nor has begotten. He says that the Christ is the Word of God and His Spirit, but a creature and a servant, and that He was begotten, without seed, of Mary the sister of Moses and Aaron.⁸⁸⁶ For, he says, the Word and God and the Spirit entered into Mary and she brought forth Jesus, who was a prophet and servant of God. And he says that the Jews wanted to crucify Him in violation of the law, and that they seized His shadow and crucified this. But the Christ Himself was not crucified, he says, nor did He die, for God out of His love for Him took Him to Himself into heaven.⁸⁸⁷ And he says this, that when the Christ had ascended into heaven God asked Him: 'O Jesus, didst thou say: "I am the Son of God and God"?' And Jesus, he says, answered: 'Be merciful to me, Lord. Thou knowest that I did not say this and that I did not scorn to be thy servant. But sinful men have written that I made this statement, and they have lied about me and have fallen into error.' And God answered and said to Him: 'I know that thou didst not say this word.'⁸⁸⁸ There are many other extraordinary and quite ridiculous things in this book which he boasts was sent down to him from God ...

They furthermore accuse us of being idolaters, because we venerate the cross, which they abominate. And we answer them: 'How is it, then, that you rub yourselves against a stone in your *Χαβαθα* (*Chabatha*)⁸⁸⁹ and kiss and embrace it?' Then some of them say that Abraham had relations with Agar upon it, but others say that he tied the camel to it, when he was going to sacrifice Isaac ... you are not ashamed to kiss it, yet you blame us for venerating the cross of Christ by which the power of the demons and the deceit of the Devil was destroyed.' This stone that they talk about is a head of that Aphrodite whom they used to worship and whom

884 Frederic H. Chase: „Introduction“ to *Saint John of Damascus: Writings*, translated by Frederic H. Chase (The Fathers of the Church, Vol. 37), Fathers of the Church: New York 1958, S. xii.

885 Ebd., S. xviii.

886 Sure 19,27-28.

887 Vgl. Sure 4,157-158.

888 Vgl. Sure 5,116.

889 Frederic Chase übersetzt *Χαβαθα* (*Chabatha*) allerdings mit Ka'ba.

they called *χαβαρ* (*chabar*). Even to the present day, traces of the carving are visible on it to careful observers.⁸⁹⁰

Für den Zeitpunkt der Verfasserschaft dieses Textes (729/730) kommt diese Erwähnung Muhammads kaum als ein früher historischer Beleg in Frage. Dennoch ist dieser Passus ein wichtiges nicht-islamisches Zeugnis der frühen Entwicklung des Islams, zumal hier auch das islamische Buch angesprochen wird. Johannes gibt einige der Inhalte dieses Buches sogar recht authentisch wieder, obwohl er das Buch des Μαμεδ nicht als *Koran* zu kennen scheint. Vielmehr erwähnt Johannes eine Reihe von Schriften (Suren), die wir heute als Bestandteil des Korans kennen, aber er erwähnt zusätzlich dazu auch noch eine Schrift, die er ebenfalls Muhammad zuschreibt, ohne dass sie Eingang in den Koran gefunden hat, wie wir ihn heute kennen. Die von ihm erwähnten Schriften über die *Frauen*, den *Tisch* und die *Kuh* sind uns als Suren 4, 5 und 2 bekannt. Er hält aber auch das Buch über *das Kamel Gottes* als eine auf Muhammad zurückgehende Schrift. Dass das letztere offensichtlich nicht in den koranischen Kanon aufgenommen wurde, könnte darauf hindeuten, dass z. Zt. von Johannes Damascenus der Koran in seiner jetzigen Gestalt noch nicht endgültig festgelegt worden war, aber sicher kann man sich dessen nicht sein.

Johannes spricht von Ismaeliten und (H)Agariten, nicht jedoch von Muslimen. Er spricht auch von Sarazenen, denkt dabei aber fälschlicherweise an Sara, die Frau Abrahams. *Mameds* Christologie deutet Johannes durchaus richtig. Die Religion des *Islams* kennt Johannes offenbar aber nicht, wohl aber bezeichnet er die Lehre *Mameds* als Häresie, womit er sie möglicherweise innerhalb des christlichen Spektrums platziert. Freilich beurteilt er diese Häresien aus seiner orthodoxen Sicht. Wenn er schreibt, Maria, die Mutter Jesu, werde fälschlicherweise als „Schwester von Mose und Aaron“ missdeutet, beruft er sich auf den koranischen *Lapsus Linguae* von Sure 19,27-28, wo die neutestamentliche Maria (Mutter Jesu) mit der alttestamentlichen Miriam (der Schwester von Mose und Aaron) aufgrund der Namensgleichheit verwechselt wird.

Recht authentisch ist auch die Darstellung des Johannes, wonach das *Wort* und der *Geist* in Maria fuhr, die dann Jesus gebär, der aber nur als *Prophet* und *Knecht Gottes* bezeichnet werde, nicht jedoch als *Sohn Gottes*. Damit beschreibt Johannes ziemlich genau die Position, wie wir sie im Koran vorfinden. Dennoch: Von einer neuen, gänzlich nicht-christlichen Religion ist nirgends die Rede.

Dass nicht Jesus selbst, sondern nur sein Schatten gekreuzigt worden sei, deutet Johannes zu Recht als eine (vermutlich julianistische) Häresie, wie sie als doketische Position sogar innerhalb des monophysitischen Christentums lange Zeit üblich war. Diese Position geht durchaus vom christlichen Auferstehungsglauben aus, aber auch von der doketischen

890 Für den griechischen Text mit lateinischer Übersetzung, siehe: P. Michaelis Lequin: *Johannis Damasceni – Opera Omnia Quae Exstant*, Tomus Primus: Paris 1864 (reproduziert als Migne: *Patrologia Graeca* 94). Für eine englische Übersetzung siehe: Saint John of Damascus: *Writings*, translated by Frederic H. Chase (The Fathers of the Church, Vol. 37), Fathers of the Church: New York 1958, S. 153 ff.

Überzeugung, dass wenn Jesus – wie Sure 4,158 deutlich nahelegt – lebendig zum Vater in den Himmel auffuhr, er ja in Wahrheit nicht tatsächlich gestorben sein konnte. Also musste es sich bei seinem vermeintlichen Kreuzestod um einen Schein-Tod handeln. (Diese doke-tische Position hat sich innerhalb des Christentums freilich nicht durchsetzen können; denn für die christliche Orthodoxie galt Jesus als *tatsächlich* und *leibhaftig* gestorben, danach aber auch als *leiblich* wieder auferstanden, um dann *leiblich* gen Himmel aufgenommen zu werden.) Dass der gen Himmel aufgefahrne Jesus dem ihn dort befragenden Allāh versichert, sich nicht selbst als *Gottessohn* bezeichnet zu haben, ist freilich eine Interpo-lation arabischer Erzähltradition, die Eingang in den Koran gefunden hat (Sure 5,116).

Von besonderem Interesse ist auch der Hinweis auf den Stein bzw. den Felsen, den Johannes Damascenus ebenso gotteslästerlich empfindet wie die Hagarener die weit verbreitete Verehrung des Kreuzes unter den Christen als blasphemisch empfanden. Der Stein befindet sich nach Johannes Damascenus in der *Chabatha* (Χαβαθα), was manche Übersetzer mit *Kaaba* wiedergegeben haben, weil sie sogleich, aber vorschnell an Mekka dachten.⁸⁹¹ Nun hat Ohlig darauf hingewiesen, dass der Stein bzw. Fels, den die Ismaeliten berührten, wohl gar nichts mit der Kaaba in Mekka zu tun habe, sondern mit dem Felsen im Jerusalemer Felsendom. Seine Begründung:

Weil Johannes schon vorher das arabische Wort *kabar* (groß)⁸⁹² mit *Chabar* (χαβap), also den arabischen k-Laut mit griechisch chi (χ) umschreibt, muss auch hier als arabische Entsprechung *qubbat(a)* angenommen werden. *qubbat* bedeutet soviel wie „Kuppel“ oder „Höhle“, „Grab“ (Mausoleum). Es liegt nahe, die Stein-/Felsverehrung (das Berühren des oder Reiben an einem Stein), die mit einer Höhle oder Kuppel assoziiert wird, als Hinweis auf den Felsendom zu verstehen, der sowohl unter den Felspitzen eine Höhle (Grab Jesu?) wie auch über ihnen eine Kuppel hat und Johannes gut bekannt war.⁸⁹³

Ohlig erwähnt allerdings nicht, dass *Chabatha* (Χαβαθα) wohl auch mit dem beim Evan-gelisten Johannes erwähnten Richterstuhl des Pilatus zusammengesehen werden muss, der in Joh 19,13 als Γαββαθα (*Gabbatha*) erwähnt wird, was dort als *hebräisches* Wort vorgestellt wird (also: גבבא), vermutlich aber eher *aramäisch* verstanden werden muss (ܓܒܒܬܐ = *Gaphiphthā*)⁸⁹⁴. In diesem Vers wird Γαββαθα ferner mit dem griechischen Ausdruck Λιθόστρωτος (*Lithostrotos*) gleichgesetzt, was soviel wie „Steinpflaster“ oder „Steinboden“ heißt. Γαββαθα (*Gabbatha*) wird man mit dem hebräischen גבב (gabbach) für „kahl“ bzw. גבחת (gabachat), was soviel wie „Stirnglatze; Kahlheit“ bedeutet,⁸⁹⁵ oder mit aram.-syr. ܓܒ (gab) für „Erhöhung“ (z. B. Höcker eines Kamels) in Verbindung bringen. Dies alles deutet auf einen erhöhten kahlen Stein hin, der vermutlich als Richterstuhl des Pilatus verstanden wurde. Wie auch immer die genaue etymologische Herkunft von

891 Vgl. die Übersetzung von Frederic Chase, a. a. O., S. 156.

892 Gemeint ist كبر = *chabīr* bzw. *chabar*, griech. χαβap.

893 Ohlig: „Hinweise auf eine neue Religion“, in: *Der frühe Islam*, a. a. O., S. 303.

894 Vgl. dazu die syrische Peschitta-Übersetzung von Joh 19,13

895 Gesenius: *Hebräisches Handwörterbuch*, a. a. O., s.v. *Gabbah*, S. 142.

Gabbatha bzw. *Xabatha* zu deuten ist, es gibt keinen triftigen Grund, den bei Johannes Damascenus erwähnten Felsen als denjenigen der Kaaba anzunehmen. Der Stein, den die Ismaeliten bzw. Hagarener nach Kenntnis des Johannes berührten, umfassten und küssten, war unzweifelhaft der Fels auf dem Tempelberg in Jerusalem, über den 'Abd al-Malik seinen Dom errichtete. Denn der Fels im Felsendom war ein jüdisch-christliches Heiligtum, von dem die jüdische Tradition annahm, dass Abraham hier seinen Sohn Isaak (nach dem Koran: Ismael) hatte opfern sollen und wo auch der jüdische Tempel seinen Platz hatte. Vor allem aber wurde der Fels von den Christen mit Jesus in Verbindung gebracht. Hier soll er vor Pilatus gestanden haben und von diesem zum Tode verurteilt worden sein (Joh 19,13). Hier soll Jesus – einer anderen Tradition zufolge – gekreuzigt worden sein; Ephraim der Syrer (oder einer seiner Schüler) erwähnt diesen Fels ausdrücklich als die Schädelstätte *Golgatha* und *Gabbatha*.⁸⁹⁶ Damit wären wir wieder mitten im Zentrum von Jerusalem angelangt. Vermutlich wurde auch angenommen, Jesus sei von diesem Felsen aus gen Himmel aufgefahren, so dass man entsprechend auch die Himmelfahrt Muhammads von diesem Felsen erfolgen ließ.⁸⁹⁷

Der Fels auf dem Tempelberg in Jerusalem war also ein zentrales Symbol, das nicht nur für Juden und Christen, sondern auch für die aus dem Judentum hervorgehende „Gemeinschaft der Gläubigen“ eine große Bedeutung hatte. Es war ein Symbol, das nach Johannes Damascenus den arabischen Ismaeliten offenbar besonders heilig war, zu dem sie ungehindert hinpilgern konnten und das sie ehrfürchtig berührten und küssten. Von einer Verlegung der Gebetsrichtung zum Heiligtum nach Mekka kann selbst zu diesem Zeitpunkt – Anfang des achten Jahrhunderts – noch keine Rede sein. (Es darf übrigens auch angezweifelt werden, ob mit der in Sure 2,144 erwähnten heiligen Moschee (*al-masğid al-ḥarām* bzw. *المَسْجِدُ الْحَرَامُ*), zu der gebetet werden soll, wirklich die Kaaba gemeint war oder nicht vielmehr auch das Heiligtum in Jerusalem.) Aus meiner Sicht ist dieses Dokument von Johannes Damascenus jedenfalls eines der stärksten Hinweise dafür, dass der arabische Hagarismus sich zu dieser Zeit noch nicht zum Mekka-zentrierten Islam entwickelt hatte. Diese Entwicklung werden wir wohl erst in die zweite Hälfte des achten Jahrhunderts platzieren müssen.

Inwieweit wird durch die Erwähnung Muhammads bei Johannes die Historizität des arabischen Propheten untermauert? Über biographische Einzelheiten Muhammads selbst lernen wir nichts, außer dass er von den Hagarenern als Prophet verehrt wurde, dass er sich mit dem Alten und Neuen Testament vertraut zeigte und dass er vorgab, eine Schrift vom Himmel erhalten zu haben, mit dessen Inhalt sich Johannes gut vertraut zeigt. Inwieweit wir hier tatsächliche Hinweise auf einen historisch greifbaren arabischen Propheten haben oder uns ein Zeugnis von der bereits begonnenen Umwandlung des jüdisch-christlichen

896 *Die Schatzhöhle. Aus dem syrischen Texte dreier unedirten Handschriften*, ins Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Carl Bezold, Hinrichs'sche Buchhandlung: Leipzig 1883, S. 35.

897 Allerdings gibt es auch eine Tradition, nach der Jesus am Ölberg östlich von Jerusalem gen Himmel auffuhr.

Messias zum arabisch-islamischen Propheten vorliegt, der sich bereits durch die arabische Überlieferung transformiert hat, vermag ich nicht sicher zu sagen.

6 Ergebnis

Wir haben hier einige der wichtigsten vermeintlich zeitgenössischen Hinweise auf Erwähnungen eines arabischen Propheten untersucht. Die *Doctrina Jabobi* erwähnt einen falschen Propheten unter den Sarazenern, ohne einen Namen dieses Propheten anzugeben. Es ist zweifelhaft, ob Muhammad damit gemeint ist. Die Chronik von Thomas dem Presbyter berichtet von einer Schlacht zwischen den Römern und den *ṭayyāyē* Muhammads (*Mḥmt*), während die anonyme Chronik aus Chūsistān arabische Eroberungen unter dem Führer Muhammad (*Mḥmd*) erwähnt. Ob diese Erwähnungen wirklich ursprünglich sind oder als nachträgliche Interpolationen zu werten sind, wird man nicht sicher feststellen können. Sind sie ursprünglich, wird man sich zwischen einem arabischen Muhammad aus dem Hedschas und dem christologischen Muhammad des Felsendoms zu entscheiden haben. Die Erwähnung Muhammads als Händler und Prediger, der den Gott Abrahams verkündigt, in der Bischof Sebeos zugeschriebenen armenischen Chronik, die uns nur als sehr spätes Manuskript vorliegt, dürfte wohl kaum ursprünglich sein. Wenn doch, so ist auch hier zu fragen, welcher Muhammad gemeint ist. Schließlich finden wir eine Erwähnung Muhammads als König und Händler in dem chronistischen Eintrag bei Jakob von Edessa. In allen diesen Fällen bleibt ein Rest Zweifel hinsichtlich der Ursprünglichkeit dieser Erwähnungen, und die Wahrscheinlichkeit ist groß, dass diese Erwähnungen auf eine Zeit zurückgeführt werden müssen, in der Muhammad sowohl in Inschriften als auch in der Überlieferung der Araber bereits gut verankert war. Die Erwähnung Muhammads bei Johannes von Damaskus ist als ursprünglich zu betrachten, hat Johannes doch sowohl Kenntnis von dem hagarenischen Glauben an den (falschen) Propheten wie auch von den koranischen Schriften. Nicht sicher zu klären ist aber auch hier, ob diese diversen Erwähnungen Muhammads tatsächlich auf einen aus Mekka stammenden Händler, Propheten und Heerführer zurückzuführen sind, wie wir ihn aus der späteren Tradition kennen, oder an den im Jerusalemer Felsendom propagierten Muhammad erinnern, den wir mit Jesus, dem Messias und Sohn der Maria zu identifizieren haben, der sich aber bereits bald zum arabischen Propheten gewandelt haben könnte. In jedem Fall ist davon auszugehen, dass – wenn der im Felsendom erwähnte Muhammad mit Jesus identisch ist – diese Identität in der Vorstellung der Muslime und der Christen sehr rasch verloren ging.

I Biographische Umwandlungen

Nach allem, was wir bisher beleuchtet haben, möchte ich nun die These aufstellen, dass wir in Bezug auf die Genese der islamischen Muhammad-Gestalt von zwei biographischen Umwandlungen ausgehen müssen; die erste Umwandlung nenne ich *Transformation*, die zweite *Translokation*. So umstritten diese These (noch) sein mag, sie scheint mir am ehesten mit den uns vorliegenden historischen Befunden im Einklang zu stehen.

1 Transformation

Zunächst hat sich, nach den bisherigen Ergebnissen, vermutlich eine biographische Transformation in dem Sinne ergeben, dass sich der in Palästina und Judäa aufgetretene und als *Messias* verehrte „Prophet“ Jesus von Nazareth im Bewusstsein der Araber schon im Laufe des späten 7. und frühen 8. Jh.s zum arabischen *Muḥammad* wandelte, der am Ende mit jenem Messias-Jesus kaum noch etwas gemein hatte außer der Tatsache, dass sich beide in die Reihe der Propheten einreihen, die Allāh seit Adam und Noah immer wieder zu den Menschen gesandt hatte, um sie über seinen Willen und sein Gesetz aufzuklären. Als letzter der Propheten wurde Muhammad freilich den anderen übergeordnet, sogar Abraham, Mose und Jesus. Dabei musste die enge Assoziation jener drei mit dem Judentum überwunden werden. Aus diesem Grund wurde Abraham zum Vater aller Religionen; Mose wurde zum Vermittler der *Tora*, deren wahres Verständnis aber erst durch Muhammad möglich wurde; während Jesus als der Offenbarer des *Evangeliums* immer mehr in den Hintergrund trat – zumal er als Kultfigur des imperialen Christentums angesehen wurde. Für den aufkommenden arabisch geprägten Islam wurde es immer wichtiger, dass der „Gesandte Gottes“ als einer „von uns“ angesehen wurde: ein genuiner Araber, ein *Qurais̄*, einer, der zu unserem Stamm gehörte; heißt es doch in der *Sīra*: „The apostle of God used to say to his companions, ‘I am the most Arab of you all. I am Quraysh’⁸⁹⁸, and I was suckled among the B[anū] Sa’d b. Bakr’⁸⁹⁹ ...’⁹⁰⁰

898 Die Koraischiten sind der Tradition nach ein großer arabischer Stamm, aus dem auch Muhammad hervorgegangen sein soll. Der Name könnte jedoch auch – wenn Volker Popp recht hat – auf das aramäische Wort *qariša* (von: *qarama* = zusammenführen) zurückgehen, womit die arabischen „Bundesgenossen“ der Römer (lat. *foederati*) bezeichnet wurden, die als mit Rom verbündete arabische Stämme (Stammesföderation) auf Seiten des Imperiums gekämpft hatten. Siehe Volker Popp: „Von Ugarit nach Sāmarrā“, in: Ohlig: *Der frühe Islam*, a. a. O., S. 22. Eine Bestätigung für Pops These habe ich allerdings nicht gefunden.

899 Der *Banū Sa’d b. Bakr* war ein kleiner arabischer Stamm, der Muhammad normalerweise nicht zugerechnet wird; hier jedoch wird Muhammad von diesem *Banū* (=Stamm) quasi vereinnahmt – ein für die Schaffung von Verwandtschaftsverhältnissen und historischen Mythen typischer Vorgang.

900 *Sīrat Rasūl Allāh* (The Life of Muhammad), hg. von A. Gillaume, Oxford University Press: Oxford 1955/1967, S. 72.

So muss es nicht wundern, wenn das, was über Jesus erzählt worden war, mit der Zeit in den biographischen Traditionsschatz Muhammads übergang und im Laufe einer langen oralen Erzähltradition mehrfach umgeformt und nahezu bis zur Unkenntlichkeit arabisiert und islamisiert wurde. Dennoch können wir hier und dort die Querverbindungen zur Jesustradition noch erkennen. So wird in der *Sīra* Folgendes berichtet:

It is alleged in popular stories (and only God knows the truth) that Amina d. Wāḥb, the mother of God's apostle, used to say when she was pregnant with God's apostle that a voice said to her, 'You are pregnant with the lord of this people and when he is born say, "I put him in the care of the One from the evil of every envier; then call him Muhammad."' As she was pregnant with him she saw a light come forth from her by which she could see the castles of Buṣrā in Syria. Shortly afterwards 'Abdullah the apostle's father⁹⁰¹ died while his mother was still pregnant.⁹⁰²

Diese Geschichte erinnert an die Empfängnisgeschichte der Mutter Jesu von Lukas 1:

Und der Engel kam zu ihr hinein und sprach: Sei begrüßt, du Begnadete! Der Herr ist mit dir! Sie aber erschrak über die Rede und dachte: Welch ein Gruß ist das? Und der Engel sprach zu ihr: Fürchte dich nicht, Maria, du hast Gnade bei Gott gefunden. Siehe, du wirst schwanger werden und einen Sohn gebären, und du sollst ihm den Namen Jesus geben. (Luk 1,28-31)

Es sollte nicht überraschen, wenn diese lukanische Empfängnisgeschichte nicht nur arabisiert und „muhammadisiert“, sondern noch dadurch überhöht wurde, dass die „Geistzeugung“ in ihrem Unterleib zu einem bis nach Buṣrā (modernes Bosra oder Bostra) leuchtenden Licht ikonisiert wurde. Weil es im orientalischen Raum nur wenige bis gar keine heiligen Bilder und Ikonen gab, mussten die Geschichten mit Wortbildern und Metaphern ausgemalt und ausgeschmückt werden.

Nach der Geburt Muhammads soll, so berichtet Ibn Ishāq, ein Jude, der einen Wachturm bestiegen hatte, seinen jüdischen Genossen verkündet haben: „Heute Nacht ist der Stern des Aḥmad aufgegangen, in dieser Nacht ist er geboren worden.“⁹⁰³ Auch hier braucht es nicht viel Phantasie zu vermuten, dass dies ein Anklingen an den Stern von Bethlehem ist, der zur Geburt Jesu von den Waisen aus dem Morgenlande gesichtet worden war: „Wo ist der neugeborene König der Juden“, fragten sie, „wir haben seinen Stern gesehen

901 Nach der Tradition ist 'Abdullah der Name von Muhammads Vater. Nach der Inschrift im Innern des von 'Abd al-Malik errichteten Felsendoms war der Gesandte Jesus zugleich der 'Abd Allāh, der „Knecht Gottes“, ein Ehrentitel, der ihm nach dem Vorbild Moses gegeben wurde, der als „Knecht Jahwes“ (מֹשֶׁה עַבְד־יְהוָה, Deut 34,5; Jos 1,1; 2Kön 18,12) oder als „Knecht Gottes“ bezeichnet wurde (מֹשֶׁה מִיְהוָה דָּבַע הַשָּׁמַיִם bzw. *moše 'ābād ālōhīm*, siehe etwa: 1Chr. 6,34; 2Chr 24,9; Neh 10,30). Es könnte also sein, dass die Tradition den Titel des Gesandten zu dessen Vater machte: Aus *Masīḥ 'abd Allāh* wurde *Muḥammad ibn 'Abd Allāh*.

902 *Sīrat Rasūl Allāh*, Guillaume (Hg.), a. a. O., S. 69.

903 Ebd., S. 70.

im Morgenland und sind gekommen, ihn anzubeten.“ (Mt 2,2) Wenn *Aḥmad* zudem auf das hebräische *ḥamad* (חָמַד) zurückgeführt wird (was „wünschen“ bzw. „ersehnen“ oder „erwünscht“, „ersehnt“, „kostbar“ bedeutet), so würde dieses Wort, wenn mit Artikel versehen, zu *ah-ḥmad*,⁹⁰⁴ was dann soviel wie „der Erwünschte“ oder „der Ersehnte“ bedeutete und damit auf den erwarteten König-Messias verwies, von dem die Christen sich überzeugt zeigten, dass es Jesus war.

Eine andere islamisierte Geschichte ist die des im Tempel von Jerusalem zurückgebliebenen zwölfjährigen Jesus. In der *Sīra* lesen wir:

It is alleged by some, but God knows the truth,⁹⁰⁵ that when his foster-mother brought him to Mecca he escaped her among the crowd while she was taking him to his people. She sought him and could not find him, so she went to ‘Abdu’l-Muṭṭalib⁹⁰⁶ and said: ‘I brought Muhammad tonight and when I was in the upper part of Mecca he escaped me and I don’t know where he is.’ So ‘Abdu’l-Muṭṭalib went to the Ka’ba praying to God to restore him. They ... found him and brought him to ‘Abdu’l-Muṭṭalib saying, ‘We have found this son of yours in the upper part of Mecca.’ ‘Abdu’l-Muṭṭalib took him and put him on his shoulder as he went round the Ka’ba confiding him to God’s protection and praying for him; then he sent him to his mother Amina.

A learned person told me that what urged his foster-mother to return him to his mother, apart from what she told his mother, was that a number of Abyssinian Christians saw him with her when she brought him back after he had been weaned. They looked at him, asked questions about him, and studied him carefully, then they said to her, ‘Let us take this boy, and bring him to our king and our country; for he will have a great future. We know all about him.’ The person who told me this alleged that she could hardly get him away from them.⁹⁰⁷

Diese Geschichte lehnt sich offenbar an die lukanische Geschichte von Jesus im Tempel von Jerusalem an, der von seinen Eltern nach dem Passahfest vermisst wird, so dass diese daraufhin noch einmal nach Jerusalem zurückkehren, um ihn unter den Gelehrten im Tempel wiederzufinden, die sich ob seines Verstandes und seiner Antworten verwunderten.

Da fanden sie ihn im Tempel sitzen, mitten unter den Lehrern, wie er ihnen zuhörte und sie fragte. Und alle, die ihm zuhörten, verwunderten sich über seinen Verstand und seine Antworten. Und als sie ihn sahen, entsetzten sie sich. Und seine Mutter sprach zu ihm: Mein Sohn, warum hast du uns das getan? Siehe, dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht. Und er sprach zu ihnen: Warum habt ihr

904 Man müsste allerdings annehmen, dass diese Assimilation des Artikels nicht den späteren klassischen Regeln entspräche.

905 Mit der Formulierung „allein Gott kennt die Wahrheit“ drückt die *Sīra* an vielen Stellen aus, dass die so gekennzeichneten Geschichten nur schlecht belegt (d.h. nicht durch zuverlässige Überlieferungsketten gestützt) sind und für die Richtigkeit solcher Überlieferungen keine Gewähr übernommen wird.

906 Muhammads Großvater.

907 *Sīrat Rasūl Allāh*, Guillaume, a. a. O., S. 72 f.

mich gesucht? Wisst ihr nicht, dass ich sein muss in dem, was meines Vaters ist?
(Luk 2,46-49)

Die *Sīra*-Geschichte ist – wenig überraschend – ausgeschmückter als die lukanische Version; aus Jerusalem wird Mekka, aus dem Tempel die Kaaba; Großvater ‘Abd al-Muṭṭalib erledigt nach dem Auffinden des offenbar noch sehr kleinen Muhammads gleich noch die Zirkumambulation um das mekkanische Heiligtum, und die äthiopischen Christen sind zudem so fasziniert von dem Buben, dass sie nicht von ihm lassen wollen. Die Tradition mit der Pflegemutter könnte indes mit der Genesis-Geschichte zusammenhängen, nach der Mose als Baby von der Pharaonen-Tochter aufgezogen, aber von der leiblichen Mutter genährt wird (Ex 2,1-10).

Auch die nächste Geschichte dürfte in einem narrativen Zusammenhang mit einer neutestamentlichen Begebenheit stehen:

The apostle continued on his way, publishing God’s religion and calling men thereto. In consequence his relations with Quraysh deteriorated and men withdrew from him in enmity ... When the Quraysh perceived that Abū Tālib had refused to give up the apostle, and that he was resolved to part company with them, they went to him with ‘Umāra b. al-Walīd b. al-Mughīra and said, according to my information, ‘O Abū Tālib, this is ‘Umāra, the strongest and most handsome young man among Quraysh, so take him and you will have the benefit of his intelligence and support; adopt him as a son and give up to us this nephew of yours, who has opposed your religion and the religion of your fathers, severed the unity of your people, and mocked our way of life, so that we may kill him. This will be man for man.’ He answered, ‘By God, this is an evil thing that you would put upon me, would you give me your son that I should feed him for you, and should I give you my son that you should kill him? By God, this shall never be.’⁹⁰⁸

Diese Geschichte erinnert durchaus an Mt 27,1-22:

Am Morgen aber fassten alle Hohenpriester und die Ältesten des Volkes den Beschluss über Jesus, ihn zu töten, und sie banden ihn, führten ihn ab und überantworteten ihn dem Statthalter Pilatus ... Zum Fest aber hatte der Statthalter die Gewohnheit, dem Volk einen Gefangenen loszugeben, welchen sie wollten. Sie hatten aber zu der Zeit einen berühmten Gefangenen, der hieß Jesus Barabbas ... Und als sie versammelt waren, sprach Pilatus zu ihnen: Welchen wollt ihr? Wen soll ich euch losgeben, Jesus Barabbas oder Jesus, von dem gesagt wird, er sei der Christus? Denn er wusste, dass sie ihn aus Neid überantwortet hatten. Aber die Hohenpriester und Ältesten überredeten das Volk, dass sie um Barabbas bitten, Jesus aber umbringen sollten. Da fing der Statthalter an und sprach zu ihnen: Welchen wollt ihr? Wen von den beiden soll ich euch losgeben? Sie sprachen: Barabbas! Pilatus sprach zu ihnen: Was soll ich denn machen mit Jesus, von dem gesagt wird, er sei der Christus? Sie sprachen alle: Lass ihn kreuzigen!

908 Ebd., S. 119 f.

Der verweigerte Austausch zwischen einem messianischen Propheten und einem Verbrecher war offenbar ein gern erzähltes Motiv, welches die Besonderheit des von Gott Gesandten besonders hervorkehrt und gleichzeitig die Schändlichkeit derer, die ihn ablehnen und sogar töten wollen, herausstreicht.

Nicht nur biographische Details Jesu sind auf Muhammad übertragen worden, auch spirituelle Einsichten wurden mit dem arabischen Gesandten verknüpft und in gewisser Weise „materialisiert“. Dazu ein Beispiel aus dem neutestamentlichen Offenbarungsbuch, dass wir weiter oben bereits angesprochen haben:

[Du] weißt nicht, dass du elend und jämmerlich bist, arm, blind und bloß. Ich rate dir, dass du Gold von mir kaufst, das im Feuer geläutert ist, damit du reich werdest, und weiße Kleider, damit du sie anziehst und die Schande deiner Blöße nicht offenbar werde, und Augensalbe, deine Augen zu salben, damit du sehen mögest. Welche ich lieb habe, die weise ich zurecht und züchtige ich. So sei nun eifrig und tue Buße! Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an. (Offb 3,17-20)

An solcher Art spirituelle Botschaft dürfte auch Sure 93 erinnern:

*Hat er dich nicht als Waise gefunden
und dich in seine Obhut genommen?
Und dich umherirrend gefunden
und dich rechtgeleitet?
Und dich arm gefunden
und reich gemacht?*

Obwohl die spirituelle Botschaft an die Gläubigen auch in dieser Sure unverkennbar ist, haben die Korankommentatoren sie häufig auf Muhammad selbst bezogen, von dem es dann in der Folge hieß, dass er ein Waisenkind gewesen sei und dass er arm war, so dass ihn die reiche Witwe Chadidscha reich machen konnte. Es könnte dies ein gutes Beispiel dafür sein, dass vermaterialisierte Koraninterpretationen zu biographischen Details führten, die von den Geschichtenerzählern ausgeschmückt und schließlich von einem Ibn Ishāq kompiliert und historisiert werden konnten.

Sehr ausführlich wird in der *Sīra* berichtet, wie die Koraischiten von Muhammad zum Erweis seiner göttlichen Sendung Wunder fordern. Doch zunächst versuchen sie, ihn mit Ehre und Geld zu locken, was Muhammad strikt ablehnt. Seine Antwort fasst die spirituelle Natur seiner Sendung schön zusammen:

Was ich euch bringe, bringe ich nicht des Geldes, der Ehre oder gar der Herrschaft wegen, sondern Gott hat mich als Propheten zu euch gesandt und mir eine Schrift offenbart. Er hat mir befohlen, Freudenbote und Warner für euch zu sein. Ich habe euch die Botschaft meines Herrn gebracht und guten Rat erteilt. Nehmt ihr meine Worte an, wo wird es euer Glück im

Diesseits und im Jenseits sein. Lehnt ihr ab, so will ich geduldig Gottes Ratschluss erwarten, bis Er zwischen uns richtet.⁹⁰⁹

Dann verlangen sie, sein Herr solle die „Berge wegbewegen, die uns einschließen“ oder ihm Gärten und Schlösser schaffen. Doch Muhammads Antwort ist dieselbe. Dann fordern sie, er möge den Himmel in Stücken auf sie herabfallen lassen. Doch Muhammad bleibt standhaft. Er wirkt keine Wunder.

Auch von Jesus verlangten die zweifelnden Juden Zeichen und Wunder als Erweis seiner Sendung:

Und die Pharisäer kamen heraus und fingen an, mit ihm zu streiten, versuchten ihn und beehrten ein Zeichen vom Himmel. Und er seufzte in seinem Geist und sprach: Was sucht doch dies Geschlecht ein Zeichen? Wahrlich, ich sage euch: Es wird diesem Geschlecht kein Zeichen gegeben werden. (Mark 8,11-12)

In der lukanischen Version dieser Begebenheit will Jesus einzig und allein „das Zeichen des Jona“ gelten lassen:

Andere aber versuchten ihn und beehrten von ihm ein Zeichen vom Himmel ... Da fing er an und sagte: Dies Geschlecht ist ein arges Geschlecht; es beehrt ein Zeichen, und es wird ihm kein Zeichen gegeben denn nur das Zeichen des Jona. Denn wie Jona ein Zeichen war den Niniviten, so wird es auch des Menschen Sohn sein diesem Geschlecht ... Die Leute von Ninive werden auftreten im Gericht mit diesem Geschlecht und werden's verdammen; denn sie taten Buße nach der Predigt des Jona. Und siehe, hier ist mehr als Jona. (Luk 11,16-32)

Nach der lukanischen Version ist das „Zeichen des Jona“ nichts anderes als die Person Jesu selbst bzw. seine Predigt, bei der sich – wie bei Jona – die Zuhörer bekehren sollten,⁹¹⁰ und zwar ganz in dem Sinne, wie später auch Muhammad keine Wunder wirkte, sondern nur seine Botschaft bringen wollte. Der *Sīra*-Text schmückt die ganze Geschichte noch verschwenderisch aus, behält aber ihre ursprüngliche Bedeutung bei, nämlich: Es kommt nicht auf Wunder und Zeichen an, sondern allein darauf, die Botschaft des Gesandten anzunehmen.

909 Ibn Ishāq: *Das Leben des Propheten*, aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet von Gernot Rotter, Erdmann/Spohr: Kanderne 1999, S. 57.

910 Nur nach einer der beiden Versionen des Evangelisten Matthäus wurde das „Zeichen des Jona“ durch eine spätere Interpolation umfunktioniert, so dass man sagte: „Denn gleichwie Jona drei Tage und drei Nächte in des Fisches Bauch war, so wird des Menschen Sohn drei Tage und drei Nächte im Schoß der Erde sein.“ (Mt 12,40). Ein literarkritischer Vergleich der insgesamt fünf Versionen zeigt allerdings unzweifelhaft, dass es sich hierbei eindeutig um einen späteren Einschub handelt, der dem Matthäus-Text eine dem ursprünglichen Sinne dieser Überlieferung zuwiderlaufende Bedeutung gab.

Ibn Ishāq berichtet auch von einer Überlieferung, nach der man in der Kaaba vierzig Jahre vor der Sendung des Propheten einen Stein gefunden habe, auf dem eingraviert stand: „Wer Gutes sät, wird Freude ernten; wer Böses sät, wird Kummer ernten; kann man Böses tun und mit Gutem vergolten werden? Nein, denn von Dornen kann man keine Trauben lesen.“⁹¹¹ Der Text erinnert an Mt 7,16-18: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Kann man denn Trauben lesen von den Dornen oder Feigen von den Disteln? So bringt jeder gute Baum gute Früchte; aber ein fauler Baum bringt faule Früchte. Ein guter Baum kann nicht schlechte Früchte bringen und ein fauler Baum kann nicht gute Früchte bringen.“ Für Traditionalisten werden solche Parallelen vielleicht nur eine Bestätigung dafür sein, dass es ewige und unveränderliche Wahrheiten gibt; aber – mit den anderen Beispielen zusammengesehen – sprechen sie doch sehr dafür, dass hier christliche Inhalte tradiert und umfunktioniert wurden.

Wenn wir von Übertragungen der Geschichten Jesu auf Muhammad sprechen, darf die Nachtreise des Propheten nach Jerusalem und seine Himmelfahrt nicht fehlen. Die Himmelfahrt Muhammads erinnert natürlich an die Himmelfahrt Jesu, von dem Christen glaubten, dass er nach seiner Auferweckung von den Toten gen Himmel auffuhr und zwar, wie die volkstümliche christliche Tradition wusste, vom Tempelfelsen aus. Es muss also nicht wundern, wenn die Himmelfahrt Muhammads ebenfalls von dort aus erfolgte. Nun gibt es in der *Sīra* ungleiche Berichte, die auf unterschiedliche Gewährsmänner zurückgehen.

In einer Überlieferung⁹¹² ist nur von der Nachtreise nach Jerusalem und nicht von der Himmelfahrt die Rede. Mit Burāq, der geflügelten Mischung aus Esel und Maulesel, wird der Gesandte, begleitet vom Engel Gabriel, von der Moschee in Mekka⁹¹³ zur Moschee in Jerusalem (al-Aqṣā) gebracht. Im Tempel von Jerusalem angekommen, trifft Muhammad auf eine Prophetenschar, darunter Abraham, Mose und Jesus. [Dass Jesus in die Reihe der Propheten aufgenommen ist, zeigt, dass die Identität des christlichen Messias mit dem arabischen Muhammad zum Zeitpunkt dieser Überlieferung nicht mehr nachvollzogen wurde.] Muhammad betet mit den Propheten als deren Imam und Vorbeter, was ihn offenbar über die anderen hinausheben soll.

In einer anderen Überlieferung beschreibt Muhammad später das Aussehen der drei prominenten Propheten. Mose ist groß, dünn, hat ein rötliches Gesicht und eine Hakennase und ist somit als Jude erkennbar. Jesus ist von mittlerer Statur, mit rötlichem Teint und Sommersprossen sowie strähnigem Haar, so, als sei er gerade dem Wasser entstiegen [Er wird offenbar nicht als Jude, sondern als Europäer wahrgenommen!]. Den Patriarchen Abraham, der als der Vater aller gilt, beschreibt Muhammad nicht näher, sagt von ihm nur: „I have never seen a man more like myself than Abraham.“⁹¹⁴ Auch durch diese frappierende Ähnlichkeit mit Glaubensvater Abraham soll Muhammad dem jüdischen und

911 *Sīrat*, Guillaume, a. a. O., S. 86.

912 Ebd., S. 181 f.

913 Nach einer anderen Überlieferung begann die Nachtreise nicht in der Moschee, sondern unter dem Dach von Umm Hāni, der Tochter seines Oheims Abū Ṭālib, ebd. S. 184.

914 Ebd., S. 183.

dem christlichen Propheten offenbar übergeordnet werden. In Jerusalem werden dem Gesandten aus Mekka Gefäße mit Milch, Wein und Wasser angeboten. Einer Eingebung folgend entscheidet er sich für die Milch, worauf Gabriel ihn wissen lässt: „You have been rightly guided and so will your people be, Muhammad.“⁹¹⁵

Gemäß einer anderen Tradition trifft Muhammad die drei alten Propheten nicht auf dem Tempelberg in Jerusalem, sondern in verschiedenen Himmelsphären, die er auf seiner Reise in den Himmel durchquert. Nach dieser Geschichte wird ihm in Jerusalem eine Leiter aufgestellt, „finer than any I have ever seen“. (Eine Himmelsleiter erinnert an Jakob, der im Traum eine Leiter erblickt, „die rührte mit der Spitze an den Himmel“ [1. Mose 28,12]. Oben stand Jahweh selbst und identifizierte sich als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs.) Indem Muhammad seine Leiter nicht nur sieht, sondern tatsächlich erklimmt und bis zum Himmel aufsteigt, soll offenbar angezeigt werden, dass er auch größer als Jakob ist.

Auf der *untersten* Himmelsebene angekommen, lächeln ihm die Engel entgegen – außer Mālik, der Hüter der Hölle, der Muhammad sogar einen Blick in den Feuerpfuhl werfen lässt.⁹¹⁶ Nach einem der Berichte sitzt Adam auf dieser untersten Ebene und beurteilt die Geister der Verstorbenen, zur Freude oder zum Frust des ersten Menschen. Im *zweiten* Himmel erblickt Muhammad Jesus, den Sohn der Maria, und Johannes, den Täufer. Im *dritten* begegnet er Josef, dem Sohn Jakobs; im *vierten* trifft er auf Idrīs, womit Henoch gemeint sein dürfte, der nach Gen 5,24 aufgrund seines gottwohlgefälligen Lebenswandels von Gott hinweggenommen wurde. Im *fünften* Himmel erscheint ihm Aaron, der Sohn Imrans; im *sechsten* Mose, im *siebten* Abraham, der die Tür zu den „immortal mansions“ hütet und von dem Muhammad sagt: „Never have I seen a man more like myself.“ Erst dann darf er einen Blick ins jenseitige Paradies werfen.

Auf seiner Rückkehr nach unten fragt ihn Mose nach der Zahl der täglichen Gebete, die Gott Muhammad aufgetragen habe. „Fünfzig“, lautet seine Antwort. Mose glaubt, dass dies eine Überforderung für die Gläubigen sei und bittet ihn, noch einmal vor den Herrn zu treten, der ihm auch prompt zehn Gebete erlässt. Doch Mose, Fürsprecher fürs Volk, der er ist, zeigt sich noch immer nicht zufrieden und schickt ihn mehrmals zurück, bis der Herr seinem Gesandten schließlich nur noch fünf Gebete auferlegt. Obwohl Mose noch immer nicht überzeugt ist, weigert sich Muhammad aus Scham, Gott ein weiteres Mal zu behelligen. Sein Fazit: “He of you who performs them [die fünf Gebete] in faith and trust will have the reward of fifty prayers.”⁹¹⁷

Die Geschichte, die sich gut als dramaturgisch sich zuspitzende Lagerfeuererzählung mit spirituellem Erkenntnisgewinn eignet, soll die [offenbar weithin unbekannte] Herkunft der

915 Ebd., S. 182.

916 Nach manchen zeitgenössischen Himmelsvorstellungen wurde die Hölle nicht unterhalb der Erde, sondern in einer der untersten Himmelsphären verortet, dort, wohin der Teufel, der gestürzte Engel, gefallen war. Der Himmel wurde als drei, sieben oder zehn Himmelsphären gedacht; und beim Aufstieg oder Abstieg musste man notgedrungen an der Hölle vorbei.

917 Ebd., S. 187.

fünf Gebetszeiten ätiologisch nachvollziehbar machen. Sie erinnert aber auch ein bisschen an Abrahams Fürbitte für die sündige Stadt Sodom, wo sich Gott von fünfzig Gerechten in der Stadt auf zehn Gerechte herunterhandeln lässt und selbst dies den Untergang Sodoms nicht verhindern kann (Gen 18,20-33).

Offenbar wurden nicht nur die Geschichten Jesu auf den arabischen Gesandten übertragen; vielmehr wurden auch Erzählungen von Abraham, Mose und anderen alttestamentlichen Gestalten in den Zusammenhang mit Muhammad gesetzt. So wird beispielsweise die Geschichte Abrahams, der seinen Sohn opfern sollte, auf Muhammads Großvater 'Abd al-Muṭṭalib übertragen; aber diese Transposition stellt zugleich eine Überhöhung dar, wie sie wohl nur durch die erzählerische Ausschmückung beduinischer Geschichtenerzähler erklärlich wird. 'Abd al-Muṭṭalib beschließt, sollte er zehn Söhne bekommen, Allah einen von ihnen bei der Kaaba zu opfern. (Die Frage, warum er freiwillig auf diese Torheit verfällt, sollte bei dieser Geschichte möglichst nicht gestellt werden.) Aber wen von den Zehn soll er opfern? Es entfaltet sich eine lange Geschichte, bevor das Los schließlich 'Abd Allah, den späteren Vater Muhammads, trifft. 'Abd al-Muṭṭalib schickt sich an, ihn zu opfern. Doch die andern Söhne und die übrigen Koraischiten suchen ihn daran zu hindern und überreden ihn, in Medina eine Seherin zu befragen. Sie fragt: „Wie hoch ist das Blutgeld bei euch?“⁹¹⁸ „Zehn Kamele“, lautet die Antwort. Die Seherin heißt die Gruppe zurückzukehren und über 'Abd Allāh und die Kamele das Los zu werfen. Träfe das Los die Kamele, sollte man diese statt den Sohn opfern. Träfe das Los 'Abd Allāh, solle man weitere zehn Kamele bereitstellen und erneut das Los werfen.

Die Pfeile wurden geworfen, und das Los entschied gegen 'Abd Allāh. Da brachten sie weitere zehn Kamele, und 'Abd al-Muṭṭalib betete wieder zu Gott, doch das Los entschied erneut gegen 'Abd Allāh. So verfuhr sie weiter, und das Los entschied immer gegen 'Abd Allāh, bis hundert Kamele erreicht waren. Erst dann fiel das Los auf die Kamele, und die Quraisch und alle anderen riefen: „Nun ist dein Herr zufrieden, o 'Abd al-Muṭṭalib!“ Doch 'Abd al-Muṭṭalib, so wird behauptet, entgegnete: „Nein, bei Gott, erst wenn ich das Los noch dreimal habe entscheiden lassen.“ So warfen sie erneut die Pfeile über 'Abd Allāh und die Kamele, während 'Abd al-Muṭṭalib zu Gott betete. Und dreimal entschied das Los gegen die Kamele. Da wurden diese geschlachtet und niemand daran gehindert, von ihrem Fleisch zu nehmen.⁹¹⁹

Hatte Abraham noch einen einzelnen wilden Widder anstelle seines Sohnes geopfert, so mussten es hier, bei der Übertragung der Geschichte auf den Großvater Muhammads, schon hundert Kamele sein, bevor sich Gott (oder 'Abd al-Muṭṭalib) endlich zufrieden gab. Es braucht nicht viel Phantasie, um sich die Spannung und Belustigung vorzustellen, die der *qāṣṣ*, der beduinische Geschichtenerzähler, bei seiner analphabetischen Zuhörerschaft erzielte, indem er die Geschichte durch zusätzliche Erzählrunden bis ins kompromisslos

918 Das „Blutgeld“ (arab. دية oder Diyya) ist die Gegenleistung, die nach beduinischem Brauch für einen Totschlag oder Mord der Opferfamilie geleistet werden musste, wenn diese auf Vergeltung verzichten sollte.

919 Ibn Ishāq: *Das Leben des Propheten*, a. a. O., S. 26 f.

Absurde steigerte. Hier wird Abrahams Opfergeschichte in die beduinische Welt transformiert und dabei ins Unermessliche gesteigert.

Eine Transformation subtilerer Art stellt der weiter oben bereits besprochene koranische *Ġāhiliyya*-Begriff dar, der wörtlich: „Unwissenheit“ bedeutet und von einem leider irreführenden und missverständlichen Klischee ausgeht; denn nicht alle Araber waren vor dem Auftreten des Islams in gottloser Unwissenheit und roher Barbarei verstrickt. Vielmehr waren große Teile der arabischen Bevölkerung bereits mit monotheistischen Religionen vertraut, insbesondere mit dem Judentum und dem Christentum; viele Araber hatten sich zum Judentum bekehren lassen oder waren zum (monophysitisch oder nestorianisch geprägten) Christentum übergetreten. Vermutlich geht der Begriff جاهلية (*ġāhiliyya*) – darauf hat Hans Jansen hingewiesen⁹²⁰ – auf ein neutestamentliches Konzept zurück, das wir etwa in Apg 17,29-31 finden:

Da wir nun göttlichen Geschlechts sind, sollen wir nicht meinen, die Gottheit sei gleich den goldenen, silbernen und steinernen Bildern durch menschliche Kunst und Gedanken gemacht. Zwar hat Gott über die Zeit der Unwissenheit [griech. agnoia, arab. الجهل = al-ġahl] hinweggesehen; nun aber gebietet er den Menschen, dass alle an allen Enden Buße tun. Denn er hat einen Tag festgesetzt, an dem er den Erdkreis richten will mit Gerechtigkeit.

In ganz ähnlichem Sinne verwendet auch 1Petr 1,14 diesen Begriff: „Als gehorsame Kinder gebt euch nicht den Begierden hin, denen ihr früher in der Zeit eurer Unwissenheit dientet.“⁹²¹ Man wird somit durchaus annehmen dürfen, dass der *Ġāhiliyya*-Mythos auf ein (auch im Neuen Testament) verankertes heilsgeschichtliches Motiv zurückzuführen ist, das der Islam als wesentliches Merkmal seiner eigenen Sendung übernommen hat.

Die entscheidende Frage, die sich angesichts solcher Parallelgeschichten stellt, ist, ob es sich hierbei nur um eine Übertragung überlieferter Geschichten (von Abraham, Mose und Jesus) auf den arabischen Muhammad handelt oder vielmehr um eine Metamorphose, eine personell-biographische Umwandlung. Haben wir es mit einer *Transposition* oder einer *Transformation* zu tun? Nach allem, was wir bisher untersucht haben, dürfte es sich hier um eine *Transformation* handeln, also um die Umwandlung der jüdisch-christlichen Messiasgestalt Jesu in eine neu entstehende arabisch-islamische Muhammadgestalt, die alles, wofür Jesus stand, auf sich vereinte, aber darüber hinaus auch noch viele weitere wundervolle Eigenschaften großer hebräischer und jüdischer Propheten vereinnahmte, und zwar in noch übersteigerter, überhöhter und ausgeschmückterer Form. Damit dürfte der Islam eine neue arabische Figur geschaffen haben, die aufgrund ihrer religiösen und politischen Rolle für eine neue nationale und religiöse Identitätsstiftung konstitutiv wurde.

920 Jansen: *Mohammed*, a. a. O., S. 82.

921 Das Wort „Unwissenheit“ wird auch hier als griech. *agnoia* wiedergegeben; in der arab. Übersetzung als: *جَاهِلِيَّةٌ* = *ġāhlikum* = Unwissenheit.

Diese *Transformation* vom jesuanischen Messias zum islamischen Muhammad könnte übrigens noch bestätigt werden durch die Erkenntnis, dass die *Sīra* Ibn Ishāqs in ihrer ursprünglichen, aber leider nicht in Vollständigkeit erhaltenen Form offenbar (wie die Bibel) aus zwei Teilen bestand: aus einem ersten Teil, der sich mit der jüdisch-alttestamentlichen Geschichte befasste, und einem zweiten Teil, der sich nun allerdings nicht mit der christlich-neutestamentlichen Geschichte, sondern mit der Geschichte Muhammads beschäftigte. Der erste Teil, den wir allerdings nur bruchstückhaft aus Zitaten späterer Autoren kennen, ist als *Mubtadaʿ* (oder *Mabdaʿ*) bekannt und begann wie das Alte Testament mit der Schöpfung. Das erste Zitat, das wir daraus kennen, lautet: „The first thing that God created was light and darkness. Then He separated them and made the darkness night, black exceeding dark; and He made the light day, bright and luminous.“⁹²² Dazu sagt *Sīra*-Übersetzer Guillaume: „From this it is clear that ‘Genesis’ is the meaning of the title of the first section of the book.“⁹²³ Gordon D. Newby, der den verschollenen Teil näher untersucht hat,⁹²⁴ glaubt, dass die *Sīra* dem literarischen Genre der christlichen Heiligen Schrift nachgebildet sei, „with the Old Testament portion covering the history of the world from creation to Muḥammad, and the life of Muḥammad as the New Testament portion“.⁹²⁵ Das islamische „Neue Testament“ stellt somit gegenüber dem (verschollenen) Alten Testament (*Mubtadaʿ*) eine Art neuen Bund dar. Newbys Einschätzungen dazu sind ebenso nachvollziehbar wie weitreichend:

The second portion is like the New Testament, describing the new dispensation of Islam. As would be expected, it is easy to find literary topoi designed to fit Muḥammad into the paradigm of holy men current in the eastern Mediterranean world at the time. The mythic process depicts Muḥammad in Christomorphic guise, but also in the guise of the *new* Adam, Abraham, Jacob, Moses, and so on through the lists of Jewish prophets. From this point of view, the *Sīrah* is easily read as a document through which we can understand Abbasid inclinations toward Islamic universalism and by which we can see how religious ideas served the ends of the newly forming state. It was a work of conquest in which the Jewish and Christian past was textualized in Islamic modes, reducing the historiographic perspectives of the two older religions to the dependent and servile mode of handmaidens to the Muslim views of history.⁹²⁶

Newby postulierte allerdings noch die Historizität Muhammads und ging noch nicht so weit, den arabischen Gesandten auf die Gestalt des christlichen Messias Jesus zurückzuführen; aber er sah bereits, dass hier eine Art Transformation stattgefunden hatte. An die Stelle des

922 A. Guillaume: „Introduction“, in: *The Life of Muhammad*, a. a. O., S. xvii-xviii.

923 Ebd., S. xviii.

924 Gordon Darnell Newby: „The Sirah as a Source for Early Arabian Jewish History“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* [JSAI], 7 (1986), S. 121-138.

925 Gordon Darnell Newby: *A History of the Jews of Arabia. From Ancient Times to Their Eclipse Under Islam*, University of South Carolina Press: Columbia, S.C. 1988, S. 145 (Kap. 6, Endnote 1).

926 Ebd., S. 114.

Neuen Testaments von Jesus Christus trat die Geschichte des (nunmehr transformierten) arabisch-islamischen Muhammad.

2 Translokation

Es scheint aber nicht nur eine *Transformation* des jesuanischen Messias zum arabischen Muhammad gegeben zu haben, sondern auch eine *Translokation* dieses einst im palästinischen Raum angesiedelten Muhammad in den Hedschas. Wir müssen wohl davon ausgehen, dass die spätere islamische Überlieferung (den transformierten) Muhammad und sein Umfeld nach Mekka und Medina verlagert hat. Die Gebetsrichtung wurde von Jerusalem nach Mekka verändert; die Geschichten um Abraham und Hagar wurden von Südpalästina und Jordanien nach Arabien relokalisiert, und schließlich könnte die ganze Biographie Muhammads nach Mekka und Medina umgepflanzt worden sein.

Ein kleines Beispiel, das veranschaulicht, wie die Muhammad-Geschichten posthum von Palästina in den Hedschas verlegt wurden, zeigt eine Erzählung in Ibn Ishāqs *Sīra*, in der berichtet wird, dass ein griechisches Schiff in Dschidda gestrandet sei und man sein Holz für das Dach der Kaaba verwendet hätte. Bei der Renovierung soll auch Muhammad eine wichtige Rolle gespielt haben.⁹²⁷ Hans Jansen stellt dazu die Frage: „Ein griechisches Schiff bei Dschidda um 600? Das Schiff wird wohl kaum durch den Suezkanal gekommen oder um das Kap der Guten Hoffnung herumgefahren sein? [Oder] bauten Griechen im sechsten Jahrhundert tatsächlich am Roten Meer Schiffe?“⁹²⁸ Wenn die Geschichte überhaupt einen historischen Kern hat, wird man sie wohl eher nach Palästina verpflanzen und die Kaaba als eine Kirche in Jerusalem verstehen müssen. Ist es aber nicht verständlich, wenn die vielen wundersamen Geschichten aus dem Leben des Gesandten von Palästina jeweils dorthin verlegt wurden, wo die Erzähler lebten und wo sie ihr eigenes Heiligtum hatten: nach Mekka nämlich? Romanautoren und Geschichtenerzähler neigen dazu, ihre Helden ins eigene Milieu zu verlegen, um sie den Lesern und Zuhörern (auch geographisch) näher zu bringen.

Selbst wenn die Geschichte von der Renovierung der Kaaba historisch sein sollte (eine solche Sanierung des noch heidnischen Heiligtums kann man sich ja durchaus vorstellen), erscheint die Einbeziehung Muhammads in diese Erzählung ein hübsches, aber doch wohl fiktives Ornament zu sein. Als es nach der Renovierung darum ging, den Schwarzen Stein wieder an seinen Platz zu befördern, stritten die *Qurais̄* tagelang darum, wer von ihnen den Stein tragen dürfe. Keiner gab nach. Ratlos, versammelten sie sich in der Moschee [wo diese plötzlich herkam, obwohl der 35-jährige Muhammad zu diesem Zeitpunkt noch

927 A. Guillaume (Hg.): *The Life of Muhammad*, a. a. O., S. 84-86.

928 Hans Jansen: *Mohammed*, a. a. O., S. 57-58. Zur Unwahrscheinlichkeit einer römisch-griechischen Flotte im Roten Meer, vgl.: Dietmar Kienast: *Untersuchungen zu den Kriegsfлотten der römischen Kaiserzeit*, Habelt: Bonn 1966, S. 84 (Anm. 11 u. 12).

keine Offenbarungen hatte und deshalb noch Heide war, wird uns nicht verraten⁹²⁹] und beschlossen, denjenigen zum Schiedsmann zu machen, der als erster die Moschee betreten würde. Es war, wie könnte es anders sein, Muhammad, der als erster eintrat und, befragt, daraufhin natürlich eine höchst weise Entscheidung fällte, mit der alle leben konnten. Die Geschichte, die vielleicht einen Funken Wahrheit enthalten haben mochte, hat aber vor allem den Sinn, Muhammad aufs Engste mit der Kaaba in Verbindung zu bringen, denn nur so durfte man hoffen, diese alte Pilgerstätte in die neue (islamische) Zeit hinüberzuretten.

Suliman Bashear (1947–1991),⁹³⁰ ein palästinensischer Forscher an der Universität von Nablus (Westjordanland), hat Sure 2,114 untersucht und sich gefragt, von welcher Gebetsstätte hier in diesem Text die Rede sei, der so lautet:

Wer ist frevelhafter als diejenigen, die verwehren, dass in den Gebetsstätten (masjid) Allāhs Name angerufen wird, und die eifern, sie zu zerstören? Sie sollten sie [die Gebetsstätten] nicht anders als in Ehrfurcht betreten. Diese Frevler erleiden auf Erden Schmach und im Jenseits wird ihnen eine gewaltige Strafe zuteil.

Bashear bietet vier Deutungen an:

- The Jerusalem-Christian/Byzantine context;
- The Meccan-Qurashi context;
- A general meaning without specific reference to any historical context;
- It was the Jews who tried to destroy the Kaaba or the Prophet's mosque in Medina in reaction to his change of kiblah.⁹³¹

Bashear untersuchte die islamischen Kommentare zu Sure 2,114 und machte die Entdeckung, dass in den Auslegungen bis zur Mitte des zweiten muslimischen Jh.s (ca. 750–770 n. Chr.) die christlich-byzantinische Jerusalem-Variante dominierte und ein mekkanischer Kontext erst ab dem 2. Jh. A.H. feststellbar ist; er kommt dann zu der Schlussfolgerung:

All in all, the case of verse 2:114 gives support to Wansbrough's main thesis since it shows that from the mid second [Muslim] century on Koranic exegesis underwent a consistent change, the main „impulse“ behind which was to assert the Hijazi origins of Islam.⁹³²

929 Da der Begriff *masjid* (wörtlich: Gebetsraum, von *sajada*: sich niederwerfen) auch allgemein für Kultstätte steht, könnte damit theoretisch auch die *Kaaba* gemeint sein, aber ich halte dafür, dass es sich hierbei schlicht um einen anachronistischen *lapsus linguae* des Erzählers handelte.

930 Hinweise auf Suliman Bashear verdanke ich Ibn Warrq; vgl. ders. „Studies on Muhammad and the Rise of Islam. A Critical Survey“, in: ders. (Hg.): *The Quest for the Historical Muhammad*, Prometheus Books: Amherst, N.Y. 2000, S. (15-88) 62 ff.

931 Suliman Bashear: „Quran 2:114 and Jerusalem“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* [BSOAS] (1989), S. (215-238) 217.

932 Ebd., S. 232 f.

Auch wenn ich Wansbroughs Hauptthese (vom späten Ursprung des Korans) nicht teile, teile ich doch beispielsweise den Gedanken, dass die ursprüngliche „Gemeinschaft der Gläubigen“ (*mu'min*) anfangs noch nach Jerusalem betete und eine Umorientierung nach Mekka erst sehr viel später erfolgte.

Weitere Untersuchungen zur Rolle Jerusalems im frühen Islam führen Bashear zu der Einsicht,

that the stress on its [Jerusalem's] priority was not necessarily a function of the attempt to undermine Mecca but rather was independent of the position of the latter since Islam seems not to have yet developed one firmly established cultic center.⁹³³

Schließlich kommt Bashear zu folgender Erkenntnis:

The present inquiry has shown how precisely around this period (mid second [Muslim] century) elements of a Hijazi orientation made their presence felt in the exegetical efforts to fit what became the canon of Muslim scripture into the new historical framework of Arabian Islam. From the literary scrutiny of the development of these efforts it becomes clear how such exegetical efforts affected the textual composition of 2,114-16 in a way that fitted the general orientation, attested from other literary fields, towards a Hijazi sira, sanctuary and, with them, scriptural revelation.⁹³⁴

Zu ähnlichen Schlussfolgerungen kommt Bashear auch in Bezug auf die Relokation der Abraham/Hagar/Ismael-Geschichte nach Mekka sowie im Hinblick auf die *Ḥaġġ*-Rituale. „Such issues were far from settled during the first half of the second [Muslim] century.“⁹³⁵ Hinsichtlich des mekkanischen Heiligtums kommt auch Gerald Hawting zu ganz ähnlichen Einsichten. Seine Analyse entsprechender Texte ergab,

[that] there are certain names and terms which, with reference to the Muslim sanctuary at Mecca, have fixed and precise meanings but which sometimes occur in the traditions, in the Koran and in the poetry in a way which conflicts with their usual meanings, or at least suggests that they are being used with a different sense.⁹³⁶

Er kommt zu dem Schluss, dass diese Begriffe zunächst eine andere Bedeutung hatten, als ihnen später gegeben wurden und dass sie aus einer Zeit stammen „before the Muslim

933 Ebd., S. 237.

934 Ebd., S. 238.

935 Suliman Bashear: „Abraham's Sacrifice of His Son and Related Issues“, in: *Der Islam*, 67 (1990), S. (243-277) 277. Bashear zeigt, dass Isaak als mögliches Opfer offenbar erst in späteren Jahrhunderten von den Islamgelehrten durch Ismael ersetzt wurde.

936 Gerald R. Hawting: „The Origins of the Muslim Sanctuary at Mecca“, in: G.H.A. Juynboll (Hg.): *Studies on the First Century of Islamic Society*, Southern Illinois University Press: Carbondale, Ill. 1983, S. (24-47) 24; vgl. auch: Ibn al-Rawandi: „Origins of Islam: A Critical Look at the Sources“, in: Ibn Warraq: *The Quest for the Historical Muhammad*, Prometheus Books: Amherst, N.Y. 2000, S. (89-124) 112 f.

sanctuary was established in its classical form as we know it today“.⁹³⁷ Er glaubt, dass das Heiligtum in Mekka einen Kompromiss darstellt zwischen einem früheren heidnischen Heiligtum und einem ideellen Heiligtum, an das sich vor allem die Juden erinnerten. (Ich selbst würde hier einfach von einer ideologisch-geographischen Verlagerung des Heiligtums von Jerusalem nach Mekka sprechen.) Noch einmal Hawting: „At a certain stage in the development of the new religion the need arose to assert its independence, and one of the most obvious ways in which this could be done was by establishing a specifically Muslim sanctuary.“⁹³⁸

Hawtings Analyse der Begriffe von der heiligen Kultstätte stimmt weitgehend mit den Thesen von Crone, Cook und Wansbrough überein, wonach die angebliche Genese des Islams im Hedschas auf einen erst viel später entwickelten, fiktiven Ursprungsmythos zurückzuführen wäre. Die Frage ist aber, wo und wann dieser Ursprungsmythos entstanden sein könnte. Ignaz Goldziher hatte den Ursprung des klassischen Islams eher in Mesopotamien (Bašra und Kūfa) verortet,⁹³⁹ und zwar nicht zuletzt aufgrund des von Goldziher beobachteten persischen Einflusses auf die Abbasiden. „It is the Sassanid spirit in an Islamite garb.“⁹⁴⁰ Joseph Schacht⁹⁴¹ und Suliman Bashear⁹⁴² sind Goldziher hier offenbar gefolgt. Zweifellos haben die Abbasiden die entscheidenden Weichen hin zu einer radikalen Arabisierung und zum klassischen Islam gestellt. Und sollte es stimmen, dass eine solche Translokation von der Levante in den Hedschas erst ab etwa der zweiten Hälfte des zweiten arabischen Jh.s in den Überlieferungen erkennbar wird, so hat sich diese Entwicklung erst in der Abbasidenzeit abspielen können, die – weitaus nachdrücklicher als die Umayyaden dies taten – die Legitimation ihrer eigenen Herrschaft mit der Verwandtschaft zu Muhammads Familie (*ahl al-bait*) verknüpften und die Sunna des Propheten betonten.

Indem die späteren islamischen Theologen die Gestalt Muhammads mit dem Heiligtum in Mekka verknüpften, standen sie allerdings vor einem Dilemma, das sie nie wirklich auflösen vermochten: Einerseits mussten sie die Legitimität des in einer heidnischen Kultstätte vollzogenen Rituals zu Ehren eines schwarzen Steines und heidnischer Götter aufzeigen, andererseits mussten sie glaubhaft machen, dass Muhammad diesem Kultzentrum etwas Neuartiges zuwies, das ihm nur durch göttliche Offenbarung zuteil werden konnte.

Die Legitimierung der Fortsetzung des heidnischen Kaabakultes gelang ihnen vor allem dadurch, dass sie Abraham (und mit diesem auch Ismael und Hagar) mit dem mekkanischen Heiligtum verknüpften; denn nach islamischer Tradition soll Abraham sogar der Gründer der Kaaba gewesen sein (andere Überlieferungen gingen sogar so weit, Adam als den Urheber anzusehen). Weil Abraham, der Heide, der *ḥanīf*, gleichwohl für den einzig wahren – nämlich monotheistischen – Glauben und die reine, unverfälschte Lehre und

937 Ebd.

938 Ebd., S. 27 f.

939 Goldziher: „The Principles of Law in Islam“, a. a. O., S. 298.

940 Ebd., S. 299.

941 Schacht: *The Origins*, a. a. O., S. 223.

942 Bashear: „Abraham's Sacrifice“, a. a. O., S. 113.

Anbetung zu stehen kam, wurde durch ihn auch das mekkanische Kultzentrum als ein rechtmäßiges, von Allāh sanktioniertes Heiligtum ausgewiesen, das auch nach Einführung des Islams seine Gültigkeit beibehielt. Abraham galt ja – in der jüdischen, christlichen wie in der islamischen Tradition – als „Freund Gottes“ (2Chor 20,7; Jes 41,8; Jak 2,23; Sure 4,125⁹⁴³) und wurde als „gottergebener Heide“ (*ḥanīfan muslimān*: Sure 3,67) bezeichnet, so dass das ursprünglich despektierliche *ḥanīf* („Heide“) sogar zu einer Auszeichnung wurde. Zudem wurde die Legitimität einer fortgesetzten Gültigkeit des Kaabakultes noch nach der Zeit der *Ġāhiliyya* dadurch gewährleistet, dass es angeblich schon vor Muhammad fromme Heiden gegeben haben soll, die schon in der Zeit der „Unwissenheit“ so etwas wie einen rechten Gottesdienst praktizierten. Einer dieser frommen Heiden soll Zayd ibn Amr gewesen sein, der schon vor Muhammads erster Offenbarung den Monotheismus praktiziert haben soll. Der junge Muhammad soll Zayd gefragt haben, warum dieser von anderen so gehasst werde. Weil die Leute Allāh noch andere Götter beigesellen, antwortete Zayd, dass er selbst dies nicht tun wolle, da er die Religion Abrahams zu praktizieren suche. „This [the Kaaba] is the *qibla* of Abraham and Ishmael“, soll Zayd gesagt haben, „I do not worship stones and do not pray towards them and do not sacrifice to them.“⁹⁴⁴ Während der frühe Muhammad noch als Polytheist beschrieben wird, verkörpert Zayd offenbar diejenigen frommen Heiden (und Araber), die schon in der Zeit der *Ġāhiliyya*, also in der Zeit, da die wahre Religion Abrahams in Vergessenheit geraten war, den wahren monotheistischen Glauben lebten. Anderen Überlieferungen zufolge soll Muhammad die Kaaba regelmäßig siebenmal (oder so oft es ihm beliebte) umlaufen haben. Auch soll er bereits den *Tahannuth* (das Ritual am Berg Hirā) praktiziert haben.⁹⁴⁵ Muhammads Verdienst soll es gewesen sein, den verschütteten Monotheismus wiederbelebt und in Mekka wieder eingeführt und damit der Kaaba wieder zum rechtmäßigen Gottesdienst verholfen zu haben – als Bollwerk gegen den heidnischen Götzendienst und gegen die christliche Trinitätslehre. Die *Translokation* des Islams und seines Propheten nach Mekka dürfte sich also vor allem durch die Kaaba begründen, deren traditionelle Funktion als Anbetungsstätte und *Mana*-Kultobjekt erhalten werden sollte. (*Mana*-Kultobjekte gewinnen ihre Bedeutung durch einen animistischen Glauben, gemäß dem bestimmte Objekte – wie der Stein der Kaaba – von einer transzendenten Kraft durchdrungen sind und sich diese Kraft (= *mana*) durch ein Berühren solcher Kultobjekte auf den Gläubigen überträgt.⁹⁴⁶)

943 Vgl. Martin Bauschke: *Der Freund Gottes. Abraham im Islam*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2014.

944 F.E. Peters: *Muhammad and the Origins of Islam*, State University of New York Press: Albany, NY 1994, S. 126.

945 Ebd., S. 128 f.

946 Der kulturanthropologische Begriff *mana* entstammt der Ethnologie bzw. der vergleichenden Religionswissenschaft und wird auf seine Verwendung in Polynesien (Fidschi, Tonga etc.) zurückgeführt. Sein Gegenwort ist *tapu* (dt. Tabu), bei dem das Berühren heiliger Objekte untersagt ist. Vgl. dazu: Robert Ranulph Marett: *The Threshold of Religion*, Methuen & Co. Ltd.: London 1909/1914, Neudruck bei: Kessinger Publishing: Whitefish, MT 2010.

Allerdings werden wir diese Translokation auch mit der Entstehung der islamischen Rechtsschulen in Verbindung bringen müssen, die erst um 750 in Bagdad, Bašra, Kūfa und auch in Medina entstanden und die, ausgehend von der *sunnat an-nabi*, nicht nur die Biographie Muhammads immer weiter durch eine Flut von juristisch motivierten Hadith-Berichten ausschmückten, sondern auch dafür Sorge trugen, Muhammad und seine Familie in den zeitlichen und geographischen Horizont des neu entstandenen islamischen Arabertums hereinzuholen. Überdies bot sich das heidnische Heiligtum in Mekka idealerweise an, um auch die Anbetungsrichtung vom ursprünglichen Heiligtum in Jerusalem in den genuin arabischen Raum zu verlegen, womit das Arabertum bzw. der Islam sich endgültig von seinen ursprünglichen Wurzeln löste. Da die Rechtsschulen im Irak dem mekkanischen Heiligtum kaum eine vergleichbare Kultstätte in Mesopotamien entgegensetzen konnten, hatte die Kaaba offenbar wenig Mühe, sich als arabisches Zentralheiligtum durchzusetzen.

Können wir etwas aussagen über die Anfänge der mekkanischen Jurisprudenz und damit über die Anfänge der Hadith-Überlieferung im Hedschas? Von Harald Motzki⁹⁴⁷ erfahren wir, dass wir als den ältesten mekkanischen Rechtsgelehrten ‘Abd Allāh ibn al-‘Abbās identifizieren können, den Joseph Schacht noch für eine fiktive Gestalt hielt, Motzki hingegen als historische Person versteht. Ibn ‘Abbās lebte in Mekka z. Zt. Mu‘āwiyas und starb um 68/687-8. Ibn ‘Abbās wird für uns allerdings nur durch seine Schüler – darunter vor allem ‘Aṭā’ ibn abī Rabāḥ, den wir ins frühe 8. Jh. datieren (†733), – historisch greifbar, die sich auf ihn beriefen. Ibn ‘Abbās soll sich bei seinen juristischen Auffassungen meist vom Qur’ān geleitet haben, aber offenbar nicht (oder kaum) von Aussprüchen des Propheten oder dessen Gefährten.⁹⁴⁸ Das müsste den verwundern, der davon ausgeht, dass Ibn ‘Abbās in großer zeitlicher und räumlicher Nähe zum Propheten gestanden habe. Auch Ibn ‘Abbās’ Schüler ‘Aṭā’ soll sich vorwiegend auf den Qur’ān, häufig aber auch auf seinen Lehrer Ibn ‘Abbās berufen haben. Zwar gibt es auch eine kleine Anzahl von Hadithen ‘Aṭā’s, die auf den Propheten oder seine Gefährten zurückgeführt werden,⁹⁴⁹ aber Juynboll hat vermutet, dass diese, ‘Aṭā’ zugeschriebenen und auf Muhammad zurückgeführten Überlieferungen nachträgliche Zuordnungen seien.⁹⁵⁰ In jedem Fall ist es nicht leicht, die Ursprünge mekkanischer Rechtsgelehrtheit und Erzähltradition sicher zu klären. Gewiss ist nur, dass es also schon bald, nämlich z. Zt. Mu‘āwiyas, die frühe Form einer Art Rechtsschule im Hedschas gab, die mitverantwortlich dafür gewesen sein könnte, den neuen islamischen Glauben in Mekka und Medina zu verorten, so dass Biographie und Sunna des Propheten mehr und mehr in den Hedschas verlegt und dort so fest verankert wurden, dass die meisten islamischen und sogar westlichen Historiker bis auf den heutigen Tag von Muhammads mekkanischem Ursprung überzeugt sind.

947 Harald Motzki: *The Origin of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh before the Classical Schools*, Brill: Leiden/Boston/Köln 2002.

948 Ebd., S. 288.

949 Ebd., S. 289.

950 Juynboll: *Muslim Tradition*, a. a. O., S. 40.

Ich habe mich auf den zurückliegenden Seiten mit solchen Quellen und deren wissenschaftlicher Aufarbeitung befasst, die als Grundlage für die Entstehung des Islams und die Geschichte Muhammads in Frage kommen. Ich fasse zusammen:

a Zusammenfassung

Die islamische Überlieferung in Form tradierter *Berichte und Erzählungen* (Hadithe) ist von großer Bedeutung, weil dieses Material zum einen die Grundlage der *Sunna* darstellt, also die Basis, auf der die islamische Jurisprudenz und Glaubenspraxis beruht, und zum andern, weil diese Überlieferung auch immer wieder für biographische Details aus dem Leben des arabischen Propheten herangezogen wird. Die Beschäftigung mit den islamischen Überlieferungen hat jedoch gezeigt, dass im Laufe der Jahrzehnte und Jahrhunderte eine große Zahl von Hadithen entstanden, von denen die meisten schon von den islamischen Gelehrten als erfunden in Frage gestellt wurden. Diejenigen Hadithe, die nach der – keineswegs immer übereinstimmenden – Auffassung der Gelehrten als authentisch und autoritativ angesehen und entsprechend kanonisiert wurden, verdienen jedoch aus heutiger historisch-kritischer Sicht keineswegs das Etikett der Authentizität bzw. Historizität. Nicht nur die unechten, sondern auch die „echten“ Hadithe enthalten viel fiktives Material. Hinzu kommt, dass nicht nur die Inhalte (*matn*) dieser Hadithe als (zumindest teilweise) fiktiv zu werten sind, sondern sich sogar die den Hadithen vorgeschalteten Gewährsmännerketten (*isnād*), die von den frühen islamischen Gelehrten ja gerade als Kriterium zur Feststellung der Authentizität der Hadithe herangezogen wurden, als (teilweise) konstruiert erwiesen haben. Es hat sich gezeigt, dass die *Isnāde* mit der Zeit nach hinten (also in Richtung des Propheten und seiner Gefährten) angewachsen sind. Das Bemühen vormoderner (mittelalterlicher) Islamgelehrter, auf dem Wege über die *Isnād*-Analyse aus der Flut von Traditionen die wenigen authentischen Hadithe herauszufiltern, die dann zur Grundlage der *Sunna* Geltung bekommen, muss aus heutiger historisch-kritischer Sicht als gescheitert betrachtet werden. Das traditionelle Prinzip „Ist die Gewährsmännerkette okay, ist das Hadith okay“ kann nicht aufrecht erhalten werden. Wir haben es nicht nur bei den Hadithen selbst, sondern auch bei den *Isnāden* häufig (wenn auch keineswegs immer) mit Verfälschungen zu tun, die

umso häufiger auftreten, je wichtiger die Isnāde für die Authentizität der Hadithe angesehen wurden. Für muslimische Hadith-Gelehrte des Mittelalters galt noch der Grundsatz: Wer die Authentizität eines Hadiths ablehnt, muss dessen Fälschung nachweisen. Für die moderne Wissenschaft wird man hingegen genau das Gegenteil einfordern müssen: Wer ein Hadith als echt annimmt, muss dessen Authentizität nach modernen historisch-kritischen Methoden nachweisen; andernfalls kann dieses Hadith nicht als historisch, authentisch und autoritativ gewertet werden. Die Verifikation muss Vorrang vor der Falsifikation haben. Dabei darf gleichwohl in Rechnung gestellt werden, dass manche Hadithe eine durchaus lange Überlieferungsgeschichte von 100, 200 oder mehr Jahren gehabt haben könnten, was aber aufgrund der vorwiegend oralen Überlieferung die Verfälschung und Ausschmückung solcher Traditionen nur noch befördert haben wird. Das alles gipfelt in der Einsicht, dass – jedenfalls aus heutiger, modern-wissenschaftlicher Sicht – weder die „unechten“ noch die „echten“ Hadithe grundsätzlich als historisch und authentisch angesehen werden können, es sei denn, wir können deren Authentizität durch außer-islamische Quellen stützen. Diese Einsicht hat weitreichende Folgen: Einerseits ist es von großer Fragwürdigkeit, wenn Hadithe heute noch zur Grundlage für die *Sunna*, also als verbindliche Richtschnur für Leben und Praxis herangezogen werden. Andererseits ist es überdies zweifelhaft, ob wir die traditionellen Berichte zur Basis der Prophetenbiographie machen können. Um es mit Tilman Nagel zu sagen: „Die Historie des Propheten löst sich im *ḥadīṭ* auf.“¹

Unsere Beschäftigung mit der *Biographie* des Propheten haben wir auf die *Sīra* Ibn Ishāqs bzw. Ibn Hišāms beschränkt – unter bewusster Auslassung der Werke al-Wāqidīs (*Mağāzī*), at-Ṭabarīs (*Taʾrīḥ*) und Ibn Saʿds (*Tabaqāt*), weil diese erst später geschrieben wurden und von der *Sīra* reichlichen Gebrauch machten. Einige Islamforscher halten die *Sīra* für völlig unbrauchbar, um daraus eine wissenschaftlich fundierte Muhammad-Biographie zu erstellen. Andere glauben, dass man durch sorgfältige Analysen der Überlieferungen immerhin noch zu einer Art „historischem Kern“ vordringen kann. Aber gerade darin besteht die Krux der Sache: Wo fängt der Kern an und wo hört die Ausschmückung auf? Die moderne *Sīra*-Forschung bedient sich heute der *isnād-cum-matn*-Analyse, also einer *diachronischen* oder *literarkritischen* Methode, bei der die verschiedenen Überlieferungsvarianten einer Erzählung miteinander verglichen werden, um daraus nicht nur einen Überlieferungs-Urheber herauszufinden, sondern auch Rückschlüsse zu ziehen auf die zeitliche Einordnung dieses als *common link* bezeichneten Gewährsmannes, auf den alle Traditionsstränge einer Überlieferungsgeschichte zurückgeführt werden können. Mit solchen Untersuchungen konnte die „Echtheit“ zahlreicher Überlieferungen in dem Sinne verifiziert werden, dass eine untersuchte Überlieferung tatsächlich von einem – historisch verbürgten – *common link* abstammt. Die „Echtheit“ in diesem Sinne steht jedoch nicht für die – weiterhin offene – Frage nach der Historizität oder Authentizität des Inhalts der Überlieferung, sondern nur für die Echtheit (d.h. Historizität) des *common link*. Überdies hat diese diachronische *Sīra*-Forschung die Erkenntnisse aus der Hadith-Forschung be-

1 Tilman Nagel: *Allahs Liebling. Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammedglaubens*, R. Oldenbourg: München 2008, S. 23.

stätigt, wonach die Gewährsmännerketten (*Isnāde*) vieler Überlieferungen im Nachhinein nach rückwärts angewachsen sind. Die Herkunft einer Überlieferung etwa von Muhammads Ehefrau Aischa (*Ā'isha*) muss wohl (in vielen Fällen zumindest) als fiktiv betrachtet werden. Mit der Rückführung auf einen gemeinsamen Tradenten (*common link*) konnten die Forscher einzelne Traditionen bis etwa in das dritte Drittel des siebten Jahrhunderts (ca. 670) zurückverfolgen. Davor klafft jedoch noch eine „Lücke“, die – wenn man die traditionelle Chronologie zugrunde legt – nur ca. 40–50 Jahre betragen würde. Allerdings müsste man dazu voraussetzen, was erst bewiesen werden soll: nämlich die Biographie und Chronologie der *Sīra*. Doch dürfen wir, vom historisch-kritischen Standpunkt aus, nicht voraussetzen, was erst noch zu verifizieren wäre. Wir können nicht als Denk Voraussetzung annehmen, was es zu untersuchen gilt. Überdies: Bei einer Lücke von nur 40–50 Jahren dürfte man annehmen, dass ein Tradent wie 'Urwa ibn az-Zubair, der als ein wichtiges *common link* gilt, wenn nicht mit den überlebenden Gefährten des Propheten, dann doch wenigstens mit der Nachfolgegeneration Muhammads (Kinder und Kindeskinde) Kontakt gehabt haben müsse; doch hat er dies nie für sich in Anspruch genommen! Was die diachronischen Untersuchungen auch gezeigt haben, ist die Tatsache, dass die untersuchten Überlieferungen auch *nach* dem *common link* noch lange Zeit recht fluide waren und dass Inhalt, Reihenfolge, Form und Wortlaut oft teils erheblich voneinander abwichen. Erst zwei bis drei Generationen später verfestigten sich die Traditionen so sehr, dass nur noch unwesentliche Abweichungen vorkamen und allenfalls kleinere textliche Änderungen vorgenommen wurden. Das heißt: Wenn sogar noch *nach* der Verschriftlichung der Überlieferungen erhebliche Abweichungen festzustellen sind, um wieviel mehr werden wir davon ausgehen müssen, dass sich die Traditionen *vor* ihrer Literalisierung noch in einem fluiden, beweglichen, unfertigen und vorläufigen Zustand befanden. Wir wissen heute, dass in einer oralen Gesellschaft Überlieferungen trotz hervorragender Gedächtnisleistungen keineswegs wortgetreu weitergegeben, sondern je nach Anlass und Zuhörerschaft unterschiedlich komponiert, kompiliert und narratiert wurden. Zwar haben viele Berichte in der *Sīra* den „Klang des Historischen“, wie Rudi Paret meinte;² doch gerade die biographischen Geschichten aus dem Leben Muhammads sind in der *Sīra* unzureichend durch zuverlässige Gewährsmänner verbürgt, und für viele Traditionen entschuldigt sich Ibn Ishāq immer wieder mit einem „Gott allein weiß die Wahrheit“. Ibn Ishāq soll zudem wegen seiner mangelnden Sorgfalt im Umgang mit Hadithen in der Kritik gestanden haben. Der hoch angesehene Mālik ibn Anas, Begründer der malikitischen Juristenschule, soll ihn dafür heftig kritisiert haben.³ Angesichts solcher Ergebnisse stehen wir vor dem unauflösbaren Dilemma des zweifelhaften Stellenwerts der Hadith-Überlieferungen und der *Sīra*-Tradition, so dass wir – erneut mit Tilman Nagel – genötigt sind, „den Blick wieder auf den Koran zurückzuwenden und aufs neue nach seinem Quellenwert für eine Lebensgeschichte des Propheten des Islams zu fragen“.⁴

2 Paret: „Die Lücke“, a. a. O., S. 151.

3 *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Brill: Leiden, Bd. 4, S. 368.

4 Nagel: *Die islamische Welt bis 1500*, a. a. O., S. 147.

Bevor wir uns jedoch dem Koran zuwandten, erschien es uns opportun – gerade im Anschluss an die *Sīra*-Betrachtung –, nunmehr einen modernen Biographen Muhammads zu untersuchen, der just in einem einzigen Jahr (2008) zwei umfangreiche Biographien vorlegte, an denen man heute kaum vorbeikommt, will man sich zur Vita Muhammads und seiner Wirkungsgeschichte wissenschaftlich äußern: Tilman Nagel. Für Nagel ist die Zuverlässigkeit der *Sīra* Ibn Ishaqs ebenso in Frage zu stellen wie die der übrigen Hadithe. Auch wenn er nur im Koran eine authentische Quelle für das Leben Muhammads sieht, entwirft Nagel seine eigene Muhammadbiographie, indem er die Aussagen des Korans, die er allerdings von den althergebrachten Assoziationen und Deutungen zu befreien sucht, sorgfältig mit den Hadith-Überlieferungen vergleicht, die er ihrerseits von ihrem legendarischen Beiwerk bereinigen will. Sein Bemühen soll der Muhammadforschung aus einem Dilemma heraushelfen: Auf der einen Seite stellt Nagel in Bezug auf die Muhammaddarstellung eine beklemmende Wiederholung von Ergebnissen fest, auf der anderen Seite sieht er eine unvereinbare Disparität von Methode und Darstellung. Eine Lösung glaubt er in einer Hermeneutik zu sehen, welche die Muhammadvita und die Entstehung des Islams gleichzeitig in den Blick nimmt. Nagels Bemühen um eine plausible Muhammadvita erlaubt es ihm, die Unterschiede herauszuarbeiten zwischen dem geschichtlichen Muhammad, wie er ihn aus Koran und Überlieferung glaubt herausfiltern zu können, und dem übergeschichtlichen Muhammad, wie er ihn in den theologischen Abhandlungen nachfolgender Jahrhunderte vorfindet. Denn innerhalb weniger Jahrhunderte wandelt sich der „historische“ Muhammad zu einem übergeschichtlichen, überzeitlichen, überdimensionalen Heilsbringer, in dessen irdischem Leben zahlreiche Wunder passierten; der bereits vor der Schöpfung von Allāh erschaffen wurde, dessen einmalige Stellung, Unfehlbarkeit und Sündlosigkeit nur unter Androhung der Todesstrafe in Zweifel zu ziehen war und der als Quelle allen Wissens und Heilswissens sogar Allāh selbst in den Hintergrund drängt. Die diversen Darstellungen des in die Geschichte hineingekommenen Muhammads haben ihren Zweck offenbar nur darin, auf den übergeschichtlichen „Liebling Allahs“ als Vorbild für islamische Lebensführung und rituelle Praxis zu verweisen. Diese *Herausbildung der Übergeschichtlichkeit Muhammads* und seiner Heilsfunktion für den gläubigen Muslim, verbunden mit der *Dogmatisierung seiner irdischen Vita*, war, wie Nagel in *Allahs Liebling* dokumentiert, eine theologische Entwicklung, die sich über einen Zeitraum von mindestens 400 Jahren hinzog. – Bei alledem zweifelt Nagel freilich nie an der Historizität des arabischen Propheten, auch nicht an Muhammads Urheberschaft des Korans, wobei er diese beiden Vorverständnisse als selbstverständlich voraussetzt, ohne sie meint begründen zu müssen. Neue Erkenntnisse oder zeitgenössische Belege für Muhammads Historizität liefert Nagel nicht, wohl aber glaubt er, mit seiner kritischen Sichtung von Koran und Überlieferungen ein historisch plausibles Minimum vorlegen zu können, das der Muhammad-Wissenschaft aus ihrem Forschungsdilemma heraushilft. Gerade angesichts der neueren historisch-kritischen Islamforschung und der durch sie aufgekommenen Zweifel an der Historizität Muhammads und der herkömmlichen islamischen Historiographie liefert Nagel jedoch zu wenig Neues an historisch Verwertbarem, um die aufgekommenen Zweifel ausräumen zu können. Die Berufung auf den Koran und

die Hadithe scheint mir dafür keinesfalls auszureichen. Seine Muhammad-Biographie (*Muhammad – Leben und Legende*) bleibt ein undurchdringliches Konglomerat zwischen historisch Möglichem und eher Unwahrscheinlichem. Auch eine Angelika Neuwirth ist nicht zu überzeugen. „Die immense Stoffmasse darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Materialien eine spätere Imagination reflektieren.“⁵ Mein Eindruck ist, dass Nagel die Islamwissenschaft, statt sie aus ihrem Dilemma zu befreien, tiefer in eben dieses hineinmanövriert und hineinverstrickt hat. Er überzeugt nicht.

Unsere Auseinandersetzung mit dem *Koran* mit dem Ziel, seine Brauchbarkeit und Zuverlässigkeit für die Biographie Muhammads und damit die Entstehung des Islams zu eruieren, war begründet durch die Annahme, dass der Koran – wie es nicht nur die Tradition, sondern auch die Mehrheit der Islam- und Koranforscher annehmen – auf Muhammad als *Verfasser* oder – insofern Gott als Urheber anzunehmen ist – als *Vermittler* zurückzuführen ist. „Der einzige unverfälschte, durchaus zuverlässige Zeuge über Muḥammad und seine Lehre ist der Qurʾān“, hatte der große Theodor Nöldeke uns wissen lassen.⁶ Andere Forscher hingegen, darunter Rudi Paret und Michael Cook, hielten und halten es für fraglich, ja unmöglich, allein aufgrund des Korans eine Prophetenbiographie zu verfassen. „To write the biography of the Prophet on the basis of the Koran alone is simply not an option ...“⁷ Dabei ist doch das Generalthema des Korans – neben der Anerkennung Allahs als dem alleinigen Gott – die Mission des von Allāh gesandten letzten der Propheten! Gleichwohl, der Koran enthält keine offensichtlichen biographischen Einzelheiten über den Gesandten. Ja, aus dem Koran geht noch nicht einmal hervor, dass Muhammad sein Urheber sei. Vom Gesandten ist meist in der 3. Person, zuweilen in der 2. Person die Rede, nie jedoch in der 1. Person. Eine Reihe von Erwähnungen des „Gesandten“ beziehen sich ausdrücklich auf Jesus, den Messias, der nicht als Gottessohn, sondern als „Gesandter“ und „Prophet“ bezeichnet wird; andere Erwähnungen des Gesandten lassen sich, auch wenn Jesus nicht explizit erwähnt wird, ebensogut auf den Sohn der Maria anwenden, auch wenn sich das in diesen Fällen nicht zweifelsfrei belegen lässt. Die islamische Tradition nimmt vielmehr an, dass an diesen Stellen nicht von Jesus, sondern von Muhammad die Rede ist. Dabei kommt der Name *Muḥammad* im Koran nur viermal vor. Hinweise darauf, dass bestimmte Passagen des Korans aus gegebenem Anlass dem Propheten Muhammad „herabgesandt“ wurden, finden wir nicht im Koran vor, sondern nur in der einschlägigen *Tafsīr*-Überlieferung. Über das soeben Beschriebene dürfte allgemeine Übereinstimmung vorherrschen. Meine Untersuchungen haben aber auch einige Ergebnisse gezeitigt, die derzeit noch umstritten sind: Dem Koran, wie er uns bis heute überliefert wurde, lagen *Vorlagen* zugrunde, die teils schriftlich, teils mündlich verfügbar waren und von „Treu-

5 Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Verlag der Weltreligionen: Berlin 2010, S. 110.

6 Theodor Nöldeke: „Hatte Muhammad christliche Lehrer?“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG) Bd. 12, S. (699-707) 700.

7 Michael Cook: *The Koran. A Very Short Introduction*, Oxford University Press: Oxford 2000, S. 137.

händern“ tradiert wurden. Die Entstehung des verschriftlichten Korans ist m.E. in die Zeit zwischen 650 und 700 zu datieren. Die erste Verschriftlichung des Korans muss ohne diakritische Punkte und Vokalzeichen erfolgt sein, als *scriptio defectiva*, so dass es in der Anfangszeit großen Spielraum für abweichende Lesarten und Interpretationsvarianten gegeben haben musste. Bei der Festlegung auf diakritische Punkte und Vokalphunkte hat man sich auf bestimmte Lesarten festgelegt und andere mögliche Lesarten ausgeblendet. Es ist anzunehmen, dass man bei dieser Festlegung nicht immer die ursprüngliche Intention des Textes getroffen hat. Schon bei der Festlegung der Punktierung wird man den Sinn des Textes nicht immer in seiner ursprünglichen Intention verstanden haben, sonst hätte man ihn überall transparent und verständlich gemacht, was leider nicht der Fall ist. Viele Passagen bleiben bis heute dunkel, worüber auch gute, kreative Übersetzungen nicht hinwegtäuschen können. Selbst durch die Festlegung auf diakritische Punkte und Vokalzeichen blieben noch unterschiedliche Lesarten möglich. Über ein ganzes Jahrtausend hinweg hat die islamische Tradition sieben solcher Lesarten als gleichberechtigt anerkannt, und der heutige, allgemein gebräuchliche Kairiner Koran vermittelt den fälschlichen Eindruck, es gebe nur eine verbindliche Lesart. Der von der islamischen Volksfrömmigkeit erhobene Anspruch, die *scriptio plena* (also der mit Punktation versehene Korantext) sei die einzig ursprüngliche und authentische Urschrift lässt sich nicht aufrechterhalten. Einige Forscher haben aufgezeigt, dass man unverständliche koranische Stellen durch eine Umpunktierung verständlich machen kann. Formanalysen des Korans und seiner Reime, Rhythmen und Formeln deuten darauf hin, dass der Koran eine weitaus längere orale Überlieferungsgeschichte haben dürfte als bisher gemeinhin angenommen wurde. Wansbroughs Analysen veranlassten ihn, eine Überlieferungstradition von rund zweihundert Jahren, also von ca. 650 bis 850 anzunehmen. Ich selbst schließe mich der Annahme eines langen Überlieferungsprozesses durchaus an, glaube jedoch, dass dieser Prozess im Wesentlichen bereits bis ca. 700 abgeschlossen worden sein muss. Dabei sind unterschiedliche Teile des Korans jeweils unterschiedlich zu bewerten. Die Unterschiedlichkeit der koranischen *Vorlagen* (manche poetisch und rhythmisch bewegt, andere prosaisch etwas schwerfälliger dahinfließend) deuten auf unterschiedliche Entstehungshintergründe und unterschiedlich lange Entstehungszeiträume hin. Stärker strukturierte und formelhafte Texte dürften eine längere Entstehungsgeschichte und einen früheren Ursprung haben als weniger strukturierte und formalisierte Texte, die jüngeren Datums sein dürften und darum eine kürzere Entstehungsgeschichte haben. Allerdings könnte es auch sein, dass die Unterschiede in Textstruktur und Textgattung auf unterschiedliche Kontexte, die wir *Sitz im Leben* nennen, zurückzuführen sind und nicht in jedem Fall Aufschluss über das Alter der Texte geben. Eine Bekenntnisformel oder ein häufig verwendeter Rezitationstext wird auch bei gleichem Alter eine andere Struktur und Formelhaftigkeit aufweisen als ein prosaischer Predigttext. Im Koran dürften wir beides vorfinden. Als Grund für die Verschriftlichung des Korantextes ist anzunehmen, dass man ihn als Gedächtnisstütze für die orale Rezitation verfügbar machen wollte, denn wenn es beim oralen Vortrag keine Unsicherheiten gegeben hätte, hätte man sie nicht verschriftlichen müssen. Darüber hinaus lag es in einem vom Judentum, Judenchristentum und Christentum geprägten Umfeld nahe, dass auch die

Araber ihre eigene „Bibel“, ihr eigenes heiliges Buch, zu haben wünschten, zumal Bücher ohnehin – besonders für Analphabeten – ein Faszinosum sind, dem man sich kaum entziehen konnte. Die einzigartige Selbstbezüglichkeit des Korans – es ist darin häufig von *qurʿān* („Lesung“) und *kitāb* („Schrift“) die Rede – wird man nicht so deuten können, dass damit der Koran selbst in seiner geschlossenen Buchform gemeint war (vor allem dann nicht, solange er nur mündlich tradiert wurde), vielmehr wird mit dieser Selbstreferenzialität vor allem die mit sich selbst stets identische göttliche Offenbarungsbotschaft gemeint sein, ob sie nun als Tora, als Evangelium, als syrisch-arabische Oralrezitation oder als arabisches Buch vorlag. Wie Tora und Evangelium wurde auch die arabische Offenbarung als „Wort Gottes“ akzeptiert. Neben dem etwas abstrakten Wort *wahī* für „Eingebung“ stellt das anschauliche Wort „Herabsendung“, *tanzīl*, eine besonders konkret-bildhafte arabische Übersetzung des griechischen Konzepts der ἀποκάλυψις (Offenbarung) dar. Allerdings konnte gezeigt werden, dass sich der Koran aus zahlreichen jüdischen, christlichen, apokryphen und auch vor-islamischen arabischen Quellen speist. Im Gegensatz zu Theodor Nöldeke, der annahm, dass der Koran das Werk „eines einzigen Mannes“ war und „deshalb in der kurzen Spanne eines Menschenalters zustande gekommen“ sein musste,⁸ bin ich zu dem Schluss gekommen, dass der Koran nicht das Werk eines einzigen Autors sein kann, sondern zahlreicher Überlieferer, weshalb seine Entstehung innerhalb eines einzigen Menschenalters für mich nur schwer vorstellbar ist.

Ich hatte mich im Zusammenhang mit den Hadithen auch mit dem Phänomen der *oralen Überlieferung* beschäftigt, um ein besseres Verständnis darüber zu gewinnen, wie die mündliche Überlieferung von muslimischen Erzählungen funktioniert haben könnte. Im Nachhinein, nachdem ich mich auch mit der *Sīra* und vor allem mit dem Koran befasst habe, komme ich zu der Einsicht, dass die Prinzipien der *oral theory* vermutlich noch mehr auf den Koran als auf die Hadithe anwendbar sind, weil sich die Hadith-Tradition größtenteils recht schnell entwickelt hat, während Teile des Korans möglicherweise auf eine noch längere Überlieferung zurückblicken. Das sieht übrigens auch Ibn Warraq so, wenn er meint: „The Muslim tradition was the outcome, not of a slow crystallization, but of an explosion.“⁹ Insofern haben die formalisierenden Prinzipien der oralen Tradition bei vielen Hadithen noch keine erkennbaren Spuren hinterlassen. Die Prinzipien der *oral theory* trifft auf die Hadith-Überlieferung allerdings insofern zu, als wir eine getreue Überlieferung bei der mündlichen Weitergabe von Berichten über viele Generationen nicht annehmen dürfen.

Zuletzt habe ich mich mit *zeitgenössischen Quellen* des siebten Jahrhunderts unterschiedlichster Art befasst. Dabei habe ich zunächst die geschichtliche Großwetterlage des Orients – insbesondere die Auseinandersetzungen zwischen Rom und Persien – Revue passieren lassen, um festzustellen, dass mit der Niederlage Chosrau II. gegen Heraclius die Macht des Sasanidenreichs gebrochen war und mit dem Rückzug des Heraclius auch

8 Nöldeke: *Geschichte des Qorān*, Bd. 2., a. a. O., S. 120.

9 Ibn Warraq (Hg.): *The Quest for the Historical Muhammad*, edited and translated by Ibn Warraq, Prometheus Books: Amherst NY 2000, S. 46.

das Römische Reich einen Großteil seiner politischen und militärischen Vormachtstellung preisgab, so dass das in dieses so entstandene Vakuum hineinstoßende Arabervolk sogar bis vor die Tore Konstantinopels vordringen konnte.

Ich habe mich auch mit zeitgenössischen Zeugnissen und Inschriften beschäftigt. Nevo/Koren kommen zu dem Schluss, dass die Befunde (außer-islamischer) Zeugnisse jener Zeit kaum geeignet seien, die traditionelle muslimische Historiographie zu bestätigen. Nevo/Koren haben argumentiert, dass pagane Inschriften nicht erst im 7., sondern bereits im 5. und 6. Jh. ausstarben, womit nicht geleugnet wird, dass der Paganismus vielerorts noch sehr lebendig war; aber Mitte des 7. Jh.s finden sich im Irak, in Syrien, in Jordanien und in der Negev doch zahlreiche monotheistische Inschriften. Nevo/Koren halten sie weder für jüdisch-christlich noch muslimisch und nennen sie „indeterminate monotheism“. Nevo/Koren sehen in der Betonung auf die abrahamitische Tradition einen Einfluss durch judenchristliche Sekten (wie Ebioniten oder Nazarener). Erst ab dem 2. Jh. A.H. gebe es Inschriften, in denen Muhammad erwähnt werde. Und erst ab der Mitte des 2. Jh. A.H. könne man von *muslimisch* gefärbten Inschriften sprechen. Dies entspricht den Erkenntnissen des Historikers Fred Donner, der für das 7. Jh. vorwiegend keine Gemeinschaft der Muslime, sondern nur der „Gläubigen“ erkennt (*mu'min*), die er nicht als islamisch, sondern als ökumenisch (im Sinne der versuchten Einbeziehung von Juden und Christen) versteht. Und die Anführer dieser Gemeinschaft bezeichneten sich selbst als *amir al-mu'min*, was so viel wie „Befehlshaber der Gläubigen“ bedeutet. Donner weist (wie Nevo/Koren) darauf hin, dass die arabische Expansion – abgesehen von einigen Schlachten, Scharmützeln und Stammeskonflikten – größtenteils friedlich verlaufen sein muss.

Von kritischer und für unsere Betrachtung weitreichender Bedeutung ist die Inschrift im Innern des von 'Abd al-Malik 692 n. Chr. erbauten Felsendoms in Jerusalem. Die Inschrift ist in erster Linie eine Bekräftigung eines strengen Monotheismus und die Propagierung einer antitrinitarischen Christologie: Gott ist einer und er hat keinen Teilhaber, auch keinen Sohn. Jesus ist nicht Gott oder Gottes Sohn, sondern „nur“ Gesandter, Messias, der Knecht Gottes, der Logos, Wort der Wahrheit und der Sohn der Maria. Man solle an Gott und seinen Gesandten glauben. Aber nicht nur von Jesus ist in der Inschrift die Rede, sondern auch von *MHMD* bzw. *muḥammad(un)*, von dem – ohne dass eine Abgrenzung von Jesus vorgenommen wird – es heißt, dass er „Gesandter“, „Prophet“ und „Knecht Gottes“ sei. Ich halte – auch und gerade nach Abwägung kontroverser Argumente der Philologen – die Überzeugung für unausweichlich, dass Muhammad und Jesus, beide als „Gesandter“ und „Knecht Gottes“ bezeichnet, in dieser Inschrift als ein und dieselbe Person zu betrachten sind. Luxenberg folgend, ist auch Andreas Goetze überzeugt: „Die Gleichsetzungen im Text ... lassen unvoreingenommen nur die Aussage zu, dass die Inschrift ein und dieselbe Person meint, nämlich Jesus.“¹⁰ Dobberahn glaubt indes, es spreche nichts dagegen, *Muhammad* hier als Eigennamen zu sehen. Ganz überzeugen kann er aber nicht. Von Sivers kommt Dobberahn jedoch weit entgegen: „One should not be surprised that the transformation

10 Goetze: *Religion fällt nicht vom Himmel. Die ersten Jahrhunderte des Islams*, WBG: Darmstadt 2012., S. 184. Siehe ebenso: Köster: *Der missverstandene Koran*, a. a. O., S. 124.

of this term into the name of a post-Jesus Arab prophet materialized so quickly. The fact that we can already clearly read the epithet as a name – although only once – already in 691/692 makes it easier to understand that, in the 740s, there was already an emergent Islam, complete with Qur’anic exegesis and a Prophetic Sunna.”¹¹ Man wird kaum darum herum kommen, *MHMD* als ein substantiviertes Gerundivum/Partizip anzusehen, das zunächst die Funktion eines Titels hatte, dann aber rasch zu einer Art Eigennamen umfunktioniert wurde. Verständlich ist es jedoch, wenn Araber, die diese Inschrift später lasen, nicht mehr ohne Weiteres die Verbindung zu (bzw. Identität mit) Jesus nachvollziehen konnten. Mir erscheint es unzweifelhaft, dass dieser zum Eigennamen mutierte Titel hier im Felsendom auf Jesus anzuwenden ist. Sieht man in dem im Felsendom erwähnten *Muḥammad* jedoch den arabischen, in Mekka geborenen Propheten, so wäre erklärungsbedürftig, warum wir im Felsendom über Jesus viel, über den arabischen Muhammad aber rein gar nichts erfahren.

Für den Namen oder das Epitheton *Muḥammad* wird gemeinhin angenommen, dass es „der Gepriesene“ oder „der zu Lobende“ bedeutet. Jedoch haben einige Forscher, darunter Nevo/Koren, eine andere etymologische Herkunft vorgeschlagen, nämlich die semitische Wurzel *hmd*, die so viel wie „begehren“, „wünschen“ oder „ersehnen“ bedeutet oder – als Nomen – auf etwas „Kostbares“, „Begehrtes“, „Auserwähltes“ hinweist. Sollte sich dies bestätigen, würde *Muḥammad* „Auserwählter“ bedeuteten, was dann das arabische Äquivalent von *Messias* wäre, ein hebräisch-aramäischer Begriff (wörtlich: „Gesalbter“, hebr. *māšīḥ*, syr. *mšīḥā*), mit dem ein zum König Auserwählter gemeint ist. Zwei Paralleltexte im Koran könnten dies bestätigen. In Sure 5,75 heißt es: „*Al-Masīḥ*, der Sohn der Maria, [ist] nur ein Gesandter. Andere Gesandte sind schon vor ihm dahingegangen.“ In Sure 3,144 lesen wir: „*Muhammad* [ist] nur ein Gesandter. Andere Gesandte sind schon vor ihm dahingegangen.“ Auch wenn die Identifikation von *al-Masīḥ* und *Muḥammad* hier nicht zweifelsfrei bewiesen werden kann, auszuschließen ist sie auf keinen Fall. Dazu passen auf jeden Fall Berichte zeitgenössischer Christen, die davon schreiben, dass die Hagarener (also die Araber) den Messias [den Davidsohn] bekannt haben, auch wenn sie ihn nicht als Gottessohn anerkannten.¹² Eine enge Verbindung zu Jesus, dem Messias, haben wir auch bei dem Begriffskomplex *Munhamannā/Aḥmad/Muḥammad/periklytos/paraklētos* festgestellt, auf den hier nochmals einzugehen ich mir erspare.

Von großer Bedeutung erschien mir angesichts der bisherigen Erkenntnisse die Frage, auf welchem ideologischen Humus der Islam entstanden sein könnte. Religionen fallen nicht vom Himmel,¹³ und man tut gut daran, nach Vorläufern auch für die islamische Religion zu suchen. Von den in Frage kommenden Gruppen dürften die häufig als „Ebio-

11 Peter von Sivers: „Christology and Prophetology in the Later Umayyad Arab Empire“, a. a. O., S. 265.

12 F. Nau: „Lettre de Jacques d’Edesse sur la généalogie de la sainte Vierge“, in: *Revue de l’Orient Chrétien* (1901), S. 518-523; vgl. Crone&Cook: *Hagarism*, a. a. O., S. 11 ; vgl. auch Nevo/Koren: *Crossroads to Islam*, a. a. O., S. 235.

13 Vgl. Andreas Goetze: *Religion fällt nicht vom Himmel. Die ersten Jahrhunderte des Islams*, WBG: Darmstadt 2012.

niten“ bezeichneten Judenchristen noch am ehesten als Vorgänger der Muslime in Frage kommen. Auch wenn es im 7. Jh. nur noch wenige (bis keine) jüdischen Christen gegeben haben wird, dürfte sich jüdisch-christliches Gedankengut insbesondere in den Gebieten jenseits des Euphrat noch erhalten haben. Judenchristen waren eine Gemeinschaft von Messiasgläubigen, die offenbar im jüdischen (vielleicht auch im samaritanischen und zuweilen im gnostischen) Glauben verwurzelt waren. Während die großkirchlichen Christen maßgeblich vom hellenistischen und paulinischen Denken beeinflusst waren, blieben die judenchristlichen Gemeinschaften weitgehend ihren jüdischen Wurzeln verhaftet und Kinder orientalischen Denkens. Die Judenchristen bzw. deren ideologische Nachfahren konnten mit der Gnadentheologie eines Apostels Paulus nicht viel anfangen und kritisierten seine „Befreiung“ vom jüdischen Gesetz als libertine Abschaffung der göttlichen Tora. Sie behielten ihrerseits das jüdische Gesetz und die fünf Bücher Moses (beide *Tora* genannt) hoch in Ehren und praktizierten noch immer die Beschneidung. Zu den jüdisch-christlichen Sonderlehren sind neben dem Gesetzesverständnis auch das Schriftverständnis und die Christologie zu rechnen, dazu das Armutsgebot, die Taufpraxis sowie die Ablehnung des Opfer- und Tempelkultes. Auch die Verbindlichkeit diverser Speiseverbote gehörte zum judenchristlichen Lebensstil. Die ebionitischen Judenchristen glaubten an sieben wahre Propheten und sahen in Jesus einen *Novus Moses*, einen „Propheten wie mich“. Jesus als Messias war nicht Gottessohn (allenfalls ein adoptierter), sondern Gesandter und der letzte der Propheten, das Siegel der Propheten, ganz so, wie wir diese Vorstellungen auch im Koran vorfinden. Ähnlich dem Koran, identifizierten die Judenchristen den Engel Gabriel mit dem Heiligen Geist, und auch was die Himmelswelten angeht, sind die koranischen und judenchristlichen Vorstellungen weitgehend deckungsgleich. Es ist deshalb nicht nur möglich, sondern sogar wahrscheinlich, dass der Islam dem geistigen Humus eines ebionitisch-geprägten Judenchristentums entsprang, dessen Überreste sich nischenhaft im Nahen Osten (Syrien und Palästina, aber auch in den arabischen Gebieten) erhalten haben mag. In diesem Zusammenhang betrachtete ich eine neuere Studie von Holger Michael Zellentin, der die gesetzlichen Vorschriften des Korans mit der *Didascalia Apostolorum* und anderen frühchristlichen Gemeindeordnungen verglich und von einer gemeinsamen „legal culture“ spricht, die er als „judenchristlich“ etikettiert, auch wenn er mit diesem Ausdruck keine autonome Gemeinschaft mehr verbindet, sondern vielmehr mit einer judenchristlichen Ideologie und Religionspraxis, die er eher innerhalb und am Rande etablierter Kirchen des Ostens verortet. Er glaubt, dass die offenkundige Fortdauer ritueller Vorschriften vom 4. bis zum 7. Jh., wie sie sich zuletzt im Koran niedergeschlagen hat, solche Religionsforscher, die bisher ein judenchristliches Gedankengut für das 7. Jh. ausschlossen, Anlass zum Umdenken geben solle. „The continuity should lead scholars of Late Antique religions to reassess the evidence of ‚Judaео-Christianity‘ especially past the fourth century.“¹⁴

14 Holger Michael Zellentin: *The Qurʾān's Legal Culture. The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure*, Mohr Siebeck: Tübingen 2013, S. 200.

Ich habe mich dann mit der Rolle der Kalifen auseinandergesetzt und folgte hier Crone und Hinds, die den Titel „Kalif Allāhs“ als „Stellvertreter Allāhs“ verstehen, da „Nachfolger Allahs“ keinen Sinn macht. In dieser Bedeutung wurde mit diesem Titel nicht nur politische, sondern auch religiöse Autorität verknüpft. Spätere Religionsgelehrte störten sich jedoch an diesem Titel, da sie den Kalifen die religiöse Vollmacht absprachen, die sie für sich selbst reklamierten. Dabei beriefen sie sich zunehmend auf die *Sunna des Propheten*. Nicht der Kalif sollte das Leben der Muslime bestimmen, sondern der Prophet bzw. die Religionsgelehrten, die zu wissen beanspruchten, was der Prophet gedacht, gesagt oder getan hatte. Dieses Umdenken von der religiösen Autorität des Kalifen hin zu derjenigen des Propheten (bzw. zu den Gelehrten) dürfte viel mit den Legitimationsansprüchen diverser Gruppen zu tun haben, die das Kalifenamt anstrebten; denn um Anspruch auf dieses Amt zu erheben, mussten sie sich nicht nur auf ihre (angebliche) Einhaltung der *Sunna* Muhammads berufen, die sie den herrschenden Kalifen absprachen, sondern darüber hinaus auch auf ihre enge Verwandtschaft mit dem „Haus des Propheten“, also seiner Familie. So kam es, dass im Zuge dieser Legitimationsversuche immer mehr Überlieferungen erdacht wurden, mit deren Hilfe diese verwandtschaftlichen Verhältnisse begründet werden sollten und dank derer so nebenbei die Biographie des Propheten immer mehr angereichert wurde. Das führte zu der Schlussfolgerung, dass auch die behaupteten verwandtschaftlichen Verhältnisse mit den um die Macht konkurrierenden Gruppen (Umayyaden, Abbasiden, Schiiten usw.), die sich entsprechend kämpferisch um diese Verwandtschaftsverhältnisse stritten, möglicherweise fiktiv sind.

Wer konnte die Macht und Weitsicht entfalten, eine arabische Einheit zu schaffen? Waren es die „rechtgeleiteten Kalifen“, welche die Aufgabe bewältigten, einen arabischen Staat mit seinen vielfältigen gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen, militärischen, juristischen, religiösen und sprachlichen Herausforderungen zu schaffen? Ignaz Goldziher glaubte, ‘Umar sei für diesen Prozess eine entscheidende Figur gewesen. „It was especially the energetic caliph, ‘Omar, the actual founder of the Moslem state, whose great conquests in Syria, including Palestine and Egypt, brought about the first definite regulation of political and economic questions.”¹⁵ Der erste Kalif, der dank Inschriften, Münzen und zeitgenössischer Schriftstücke als historische Gestalt greifbar wird, ist Mu‘āwīya. Nach allem, was wir wissen, war er derjenige, der nach einer schlimmen Periode der arabischen Bruderkämpfe und Stammeskriege eine Zeit des Friedens zumindest für die Gebiete Syriens und Palästinas zuwege brachte. Doch blieb vieles noch provisorisch und vorläufig. Nach ihm drohte der junge Staat wieder auseinanderzubrechen und ins Chaos zu versinken. Deshalb dürfte es vor allem der 685 an die Macht gekommene ‘Abd al-Malik gewesen sein, der die entscheidenden Weichen für einen starken arabischen Staat stellte. Er besiegte zunächst die arabischen Stämme des Nordens, war jedoch in Mesopotamien mit heftigen Stammeskriegen konfrontiert. ‘Abd al-Malik arrangierte sich mit dem Kaiser und konnte sich auf diese Weise Luft verschaffen, um auch Mesopotamien

15 Ignaz Goldziher: *Mohammed and Islam*, Yale Univ. Press: New Haven/Humphrey Milford: London/Univ. Press: Oxford 1917, S.39.

unter seine Kontrolle zu bringen. Er versuchte auch, die Araber durch eine Stärkung der arabischen Identität zu vereinen. Dies geschah u.a. durch ein einheitliches *Steuersystem*, eine *Währungsreform* und eine zentralisierte *Münzprägung*. Auch wurden eine einheitliche *arabische Verwaltungssprache*¹⁶ und eine *arabische Schriftsprache* eingeführt. Bis 'Abd al-Malik „war das amtliche Rechnungswesen in Damaskus griechisch, in Kufa persisch geführt worden“.¹⁷ 'Abd al-Malik war aber auch klar: Ohne religiöse Einheit keine politische Einheit. Dazu ersann der Kalif den Bau der Kultstätte in Jerusalem. Mit seiner Felsendom-Christologie hoffte 'Abd al-Malik, die christologischen Streitigkeiten im Lande ein für allemal ausräumen zu können. Die christologisch-muhammadologische Botschaft wurde nicht nur im Felsendom und auf Münzen, sondern auch bei anderen Gelegenheiten propagiert und verbreitet. Mit der neuen Amtssprache bot es sich auch an, ein gemeinsames heiliges Buch zu schaffen; und ich neige hier der Auffassung Chase Robinsons zu, der nicht 'Uṭmān, sondern 'Abd al-Malik für den vermutlichen Erschaffer des Korans hält. „The task of producing, distributing and enforcing a uniform Qur'anic text fits as neatly into 'Abd al-Malik's reign as it fits awkwardly into 'Uthman's or Mu'awiya's.“¹⁸ Der Kalif schaffte also eine politische, wirtschaftliche, chronologische, linguistische, skripturale, theologisch-christologische Einheit – ganz nach dem Vorbild der imperialen *concordia*, wofür er vermutlich den Begriff *islam* schuf (für „Einklang“ oder „Übereinstimmung“).

Dass wir es bei der von 'Abd al-Malik geschaffenen religiösen Einheit (*concordia*, *islam*) zu Anfang noch nicht mit einer ganz neuen Religion (dem Islam) zu tun hatten, sondern mit einer der vielen christlichen häretischen Ideologien, die es im 7. Jh. offenbar noch gab, das legt nicht nur eine Analyse des Korans nahe,¹⁹ sondern auch zeitgenössische christliche Schriften aus dem 7. Jh. Vielmehr ist davon auszugehen, dass sich der Islam, wie wir ihn heute kennen, erst im Laufe der nächsten Jahrzehnte und Jahrhunderte entwickelte, indem er sich um eine Rechtslehre zur Regelung von Gesellschaft und religiöser Praxis bemühte. Das vorislamische Konzept der *Sunna* (der traditionellen *mores majorum*) wurde adoptiert und adaptiert und als *Sunna des Propheten* weiterentwickelt. Lag die Rechtsprechung anfangs noch beim Kalifen, dem *Amīr al-mu'minīn*, so reklamierten die islamischen Theologen, die sich zunehmend als Rechtsgelehrte verstanden, diese Rechtsprechung mehr und mehr für sich, indem sie sich als die rechtmäßigen Ausleger der *Sunna des Propheten* verstanden. Der vermeintliche Rückgriff auf die *Sunna des Propheten* als Grundlage der *Šarī'a* ging wahrscheinlich einher mit dem von verschiedenen ethnischen Gruppen (insbesondere den Abbasiden) erhobenem Machtanspruch, der mit Hilfe der richtigen Deutung der *Sunna des Propheten* durchgesetzt werden sollte. Parallel zu den sich daraufhin entwickelnden Rechtsschulen, die ihre je eigenen Rechtsvorstellungen und Rechtskriterien entwickelten, gelangten immer mehr Hadith-Berichte in Umlauf, welche zur Untermauerung der jewei-

16 *Encyclopaedia Britannica*, a. a. O., s.v. 'Abd al-Malik.

17 Wellhausen: *Das arabische Reich*, a. a. O., S. 136.

18 Robinson: *'Abd al-Malik*, a. a. O., S. 104.

19 Vgl. Dazu u.a. auch Fred M. Donner: *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*, Belknap Press: Cambridge MA 2012.

ligen Rechtsauffassungen herangezogen wurden. Die auf dem Hadith fußende *Sunna des Propheten* entwickelte sich so zu einem zweiten Offenbarungsweg neben dem Koran.

Schließlich habe ich mich mit Zeugnissen aus dem 7. Jh. befasst, welche die Historizität des in Mekka geborenen arabischen Händlers, Feldherrn und Propheten nahelegen. Eine Analyse ergab, dass es in einigen Fällen zwar Zweifel an der Ursprünglichkeit solcher Muhammad-Erwähnungen gibt, man aber insgesamt doch davon ausgehen muss, dass diese Erwähnungen authentisch insoweit sind, als sie sich auf einen im Bewusstsein der Araber weit verbreiteten Glauben an einen Propheten berufen. Ob dieser Prophet aber als der in Mekka geborene arabische Offenbarungsempfänger, wie ihn die islamische Tradition kennt, zu identifizieren ist oder stattdessen mit dem im Felsendom erwähnten *muḥammad*, der dort mit Jesus, dem Sohn der Maria, gleichzustellen ist, konnte allein aufgrund der untersuchten Zeugnisse nicht endgültig entschieden werden.

Zum Schluss habe ich nahegelegt, dass es zwei entscheidende biographische Umwandlungen gegeben haben müsse. Eine *Transformation* vom jüdisch-jesuanischen *muḥammad* des Felsendoms zum arabisch-islamischen Muhammad und vermeintlichen Empfänger des Korans, wobei Geschichten und Legenden Jesu und anderer biblischer Gestalten auf den arabischen Muhammad übertragen wurden; sowie eine *Translokation* dieses Offenbarungsempfängers von der Levante in den Hedschas, um das Kultzentrum von Jerusalem nach Mekka zu verlagern. Die Ismaeliten (bzw. Hagarener), so berichtete Johannes Damascenus noch Anfang des 8. Jhs., würden den heiligen „Stein“ verehren und küssen. Dieser „Stein“ konnte als der Stein im Felsendom von Jerusalem nachgewiesen werden. Offenbar war Jerusalem um 700 n. Chr. immer noch das zentrale Heiligtum der Ismaeliten, und es ist zu vermuten, dass die Änderung der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka erst nach Johannes von Damaskus vorgenommen wurde. Die ehemals heidnische Kultstätte in Mekka bot sich offenbar gut an, um den Islam weiter zu ethnisieren und zu arabisieren und sich von seinem ursprünglichen jüdisch-christlichen Wurzeln zu lösen.

b Alternative Narratio

In Bezug auf die Gestalt Muhammads hat diese Studie gravierende Probleme der herkömmlichen Historiographie aufgezeigt, wie sie uns die islamische Tradition überliefert hat. Weder Hadith noch Sīra haben sich als insgesamt zuverlässige Quellen einer historisch verifizierbaren Entstehungsgeschichte des Islams und seines Propheten erwiesen. Auch der Koran enthält keine verwertbaren Informationen über das Leben des Gesandten Allāhs. Die biographischen Details und „Offenbarungsanlässe“, welche die traditionelle Koranexegese (*tafsīr*) überlieferte, sind von ähnlicher Qualität wie Hadith und Sīra und müssen ebenfalls als weitgehend spekulativ, imaginär und fiktiv betrachtet werden. Sie

wurden eher hinein- als herausgelesen, oft um juristische Klärungen herbeizuführen.²⁰ Zeitenössische Befunde können die herkömmliche Biographie Muhammads und die traditionelle Entstehung des Islams nur schwerlich bestätigen. Doch ohne die traditionelle Historiographie stehen Muhammadbiographen und Islam-Historiker praktisch mit leeren Händen da. Für diejenigen, welche die traditionelle Darstellung des Propheten Muhammad und der Frühzeit des Islams gleichwohl für alternativlos halten, bleibt sie veritable Geschichte. Denn „Geschichte“ ist nicht das, „wie es eigentlich gewesen“ (von Ranke), sondern das, was wir dafür halten. Gleichwohl werden sich die „Alternativlosen“ fortan die Kritik der Unzuverlässigkeit und historischen Fragwürdigkeit der Quellen, auf die sie sich berufen, vorwerfen lassen müssen. Die Frage ist indes: Gibt es eine Alternative? Gibt es eine optionale Narrative für die Entstehung des Islams? Es gibt sie, und sie dürfte sich etwa wie folgt darstellen:

Der Islam ist im Orient entstanden. Auch Judentum und Christentum entsprangen dem Nahen Osten. Das Christentum breitete sich rasch nach Europa (und innerhalb Europas) aus, wo es nur überzeugen konnte, indem es sich auf das hellenistisch-philosophische Denken der griechisch geprägten Philosophie einstellte und sich daran anpasste. Die Lehren von der christlichen Soteriologie, Christologie und Trinität wurden weitgehend im Einzugsbereich der hellenistischen Welt entwickelt und dort auch – ganz im Sinne eines römischen Rechtssystems – verbindlich dogmatisiert. Während das europäische Christentum in vieler Hinsicht eine philosophisch-spekulative Theologie entwickelte (wer und wie ist Gott?), suchte sich das orientalische Christentum eher den jüdischen und judaeo-christlichen Gedanken zu bewahren, wonach der Glaube nicht in erster Linie ein „Fürwahrhalten“, sondern ein „Mit-Gott-Wandeln“, also eine Glaubenspraxis ist. Es kam weniger auf *Orthodoxie* als auf *Orthopraxie* an. Trotz einer sich über rund fünf Jahrhunderte hinziehenden Auseinandersetzung um die Natur Christi und das Wesen Gottes, blieb im Orient – zumindest in einigen geographischen Nischen – eine Theologie bzw. Christologie erhalten, die beherrscht war von der streng monotheistischen Alleinstellung Gottes und der Rolle Jesu als Gesandter und Prophet – allenfalls noch als „Gottessohn“ im adoptionistischen und damit weitgehend metaphorischen Sinn. Die Bischöfe der östlichen Kirchen (insbesondere Nestorianer) bemühten sich zwar immer wieder um christologische und trinitarische Kompromisse mit den europäischen Christen der großkirchlichen Orthodoxie, doch legten sie die in den Konzilien verabschiedeten Credo stets nach ihren eigenen Vorstellungen und Voraussetzungen aus. Die grundsätzliche Kluft zwischen Okzident und Orient blieb weithin bestehen, zumal es insbesondere der jenseits des Euphrats – also in Mesopotamien und Persien – um ihre Existenz kämpfenden Ostkirche darum ging, sich nicht als Komplizin Roms dem Verschwörungsverdacht der Sasaniden auszusetzen, sondern sich gegen die Reichskirche formal und inhaltlich abzugrenzen, ihre

20 Vgl. dazu u.a. Ignaz Goldziher: *Die Richtungen der islamsichen Koranauslegung*, Brill: Leiden 1920; John Wansbrough: *Quranic Studies*, a. a. O., Andrew Rippin: „The function of asbāb al-nuzūl in Qur’ānic exegesis“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* [BSOAS] 51 (Feb. 1988) Iss. 01, S. 1-20.

ostsyrisch-persische Eigenständigkeit zu bewahren und sich als loyale Anhängerin des Königs der Könige zu gerieren.

Die nestorianische Ostkirche war eine Missionskirche – trotz der Tatsache, dass sie im Sasanidenreich eine oft verfolgte Minderheiten-Religion war. Auch wenn die Ostkirche heute weitgehend untergegangen ist, war sie zuweilen die geographisch größte Kirche, die sich vom Euphrat nach Osten bis zum indischen Subkontinent, nach Mittelasien und zeitweilig sogar bis tief nach China hinein ausgebreitet hatte. Sie hatte erfolgreich unter Persern, Sogden, Indern und Chinesen missioniert und unter ihnen zahlreiche Kirchen gegründet. Auch viele Araber hatten sich seit dem 4. und 5. Jh. zum Christentum bekehrt. Araber westlich des Euphrats (Ghassaniden) waren meist Monophysiten, Araber östlich des Euphrats (Lachmididen) überwiegend Nestorianer. Doch dürften viele Araber, besonders in ländlichen Räumen, weiterhin noch ihren traditionellen Stammesreligionen angehört haben. Als Nomaden und Halbnomaden waren es animistische und zugleich kriegserprobte Völker, die sich auch gern als Söldner anheuern ließen. Der ghassanidische Stammesverbund kämpfte für die Römer, die lachmidischen Stämme für die Sasanidenkönige.

Doch im 7. Jh. kam die große Wende. Mit der Besiegung des Sasanidenreiches durch Byzanz und dem Rückzug des erfolgreichen Kaisers und Feldherrn Heraclius entstand ein politisches Vakuum und eine völlig neue Situation für die arabischen Stämme diesseits und jenseits des Euphrats, die – statt beherrscht zu werden – nun ihrerseits um ihre eigene Macht und Vormachtstellung zu kämpfen begannen. Unerbittliche, selbstzerfleischende Bruderkriege brachen aus, bis es Mu'āwiya gelang, ab 639 n. Chr. (er wurde Statthalter von Syrien) wenigstens zeitweilig eine Epoche des Friedens und der Stabilität in Syrien und Palästina zu etablieren. Im Zweistromland gingen die Bruderkämpfe weiter, die nach der Tradition als *Fitna* bekannt sind. Diese *Fitna*²¹ dürfte wohl der Ursprung der später als Sunniten, Schiiten und Karidschiten bekannten islamischen Gruppierungen gewesen sein. Erst als es Mu'āwiya 661 gelang, auch in Mesopotamien die Macht an sich zu reißen (der Tradition nach allerdings erst nach der Ermordung des vierten Kalifen, Ali²²), konnte auch im Irak ein relativer Frieden hergestellt werden. Doch drohte dieser kurze Frieden nach Mu'āwiyas Tod 680 wieder zu zerbrechen und in Anarchie zu zerfallen. Arabische

21 Die erste *Fitna* wird in der traditionellen Darstellung als eine (der Ermordung des dritten rechtgeleiteten Kalifen Uthman folgenden) Auseinandersetzung um die rechtmäßige Nachfolge Uthmans geschildert. Gegner des in Mekka zum vierten Kalifen ernannten Ali sollen demnach von Mekka nach Basra marschiert sein, um gegen Ali zu Felde zu ziehen. Ali soll dann ebenfalls von Mekka in den Irak gezogen sein, wo er in Kufa Truppen um sich versammelt haben soll. Ende 656 soll es nahe Basra zur Kamelschlacht gekommen sein, bei der sich Aischa, die jüngste Ehefrau Muhammads, auf die Seite der Gegner Alis (Talhah und al-Zubayr) geschlagen habe. Als Ali die Oberhand gewann, soll Aischa nach Medina verbannt und dort unter Hausarrest gestellt worden sein. (Vgl. dazu: G.R. Hawting: *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661-750*, Croom Helm: London/Sydney 1986, S. 27.).

22 Die zweite Schlacht der ersten *Fitna* zwischen Alis Truppen und Mu'āwiyas Soldaten soll ohne Ergebnis verlaufen sein, und erst nach der Ermordung Alis (angeblich durch Karadschiten) im Jahr 661 vermochte Mu'āwiya die Macht in der Jazirah (Mesopotamien) zu übernehmen.

Stammeskriege (die zweite *Fitna*) flammten erneut auf. Sollte die Selbstzerfleischung ungehindert weitergehen? Mu'āwiyas Nachfolger waren schwach und konnten offenbar nicht verhindern, dass sich (der Tradition nach²³) 'Abd Allāh ibn az-Zubair im Irak als Gegenkalif positionierte.

Erst 'Abd al-Malik gelang es dann wieder, Ordnung herzustellen. Er unterwarf sich erst Syrien und dann – dank seines genialen Feldherrns al-Ḥaḡḡāḡ – auch das Zweistromland. 'Abd al-Malik (dieser „Diener des Königs“) stellte eine militärische, politische und wirtschaftliche Einheit her, wusste jedoch, dass er, um einen langlebigen Frieden zu sichern, auch eine sprachliche Einheit herstellen und einen dauerhaften Religionsfrieden stiften musste. Die römische *concordia* mit ihrer zentralistischen Religionspolitik hatte es ihm vorgemacht. 'Abd al-Malik ging also daran, eine universale Einheit, eine *concordia*, also eine Übereinstimmung bzw. Unterwerfung unter den Willen Gottes und seines Staatsdieners 'Abd al-Malik zu schaffen. Nur diese *concordia*, dieser *islam*, würde allen Bürgern des neuen arabischen Reiches dauerhaften Wohlstand und *Salam* gewähren können.

Er sah sich der „Gemeinschaft der Gläubigen“ verpflichtet. Den Religionsfrieden suchte er herzustellen, indem er die unterschiedlichen Glaubensbekenntnisse und trinitarischen Credo (der Monophysiten, Dyophysiten und wie sie sonst hießen) auf eine einfache, schlichte Formel brachte, die für alles Volk einsichtig und eingängig war; freilich ganz nach dem Verständnis seines – von judenchristlichen Denkvoraussetzungen geprägten – antitrinitarischen Monotheismus. Demnach mussten vor allem zwei Dinge betont werden: einerseits der Glaube an den einen und einzigen Gott, wie er vom Judentum, dem ursprünglichen Christentum und dem Judenchristentum schon immer (und inzwischen auch von zahlreichen Arabern) bekannt wurde; und andererseits der Glaube an Gottes Messias, seinen Knecht, seinen Gesandten und Propheten, der selbst nie „Gott“ oder „Gottessohn“ genannt zu werden beansprucht hatte, sondern sich stets nur als „Mensch“ oder „Menschensohn“ (*bar anaš* = Mensch) bezeichnet hatte. 'Abd al-Malik und seine Glaubensbrüder machten daraus ein schlichtes Glaubensbekenntnis, das keineswegs neu war, sondern bereits auf das Neue Testament zurückgeführt werden konnte (Joh 17,3: „Denn das ist das ewige Leben, dass sie dich, den einzigen wahren Gott, und Jesus, den Messias, den du *gesandt* hast, [be]kennen.“²⁴). Diese schlichte *Šahāda* als Ausdruck einer einheitlichen Theologie und Christologie machte er zu seinem programmatischen Auftrag.

'Abd al-Malik glaubte diese Mission am besten dadurch erfüllen zu können, dass er sein eigenes Heiligtum erbaute, eine Kultstätte, die einen Vergleich mit dem alten, von Kaiser Konstantin erbauten römischen Petersdom (Alt-St. Peter) oder mit der Heiligen Sophienkirche in Konstantinopel (Hagia Sophia) nicht würde scheuen müssen. Er beschloss, über dem heiligen Stein auf dem brach liegenden Tempelberg, dem er sich beim Beten stets

23 Diese traditionelle Darstellung ist in neuerer Zeit jedoch von V. Popp in Frage gestellt worden; vgl. Volker Popp: „Biblische Strukturen in der islamischen Geschichtsdarstellung“, in: M. Gross u. K.-H. Ohlig (Hg.): *Schlaglichter*, a. a. O., S. 87 ff.

24 Das griech. γινώσκω (von γινώσκω) bedeutet neben „wissen“ oder „kennen“ auch „anerkennen“ und „bekennen“.

zuwandte, einen grandiosen Kuppelbau in christlicher Architektur zu errichten. Dieser Stein war jener sagenumwobene Felsen im früheren Tempel Salomos; der Fels, von dem es hieß, dass Gott hier Adam erschaffen habe; dass Abraham darauf seinen Sohn Ismael (bzw. Isaak, wie die Juden sagten) beinahe geopfert hatte; der Fels, von dem man sich erzählte, dass Jesus hier vor Pilatus stand (der *Bēmatos* oder *Lithostrotos*²⁵); der Fels, von dem andere glaubten, dass Jesus hier gekreuzigt worden sei, und wieder andere, dass er von hier schließlich gen Himmel aufgefahren sei. Über diesem Felsen, von dem Johannes von Damaskus zu berichten wusste, dass gerade die Araber ihn verehrten, ihn umliefen und ehrfürchtig küssten, weil sie ihn, nicht zuletzt, mit der Genese ihrer Ethnie verbanden; über diesem Felsen, aramäisch *Gabbatha* (oder *Chabatha*) genannt, wollte 'Abd al-Malik einen Prachtbau errichten, durch den er – und in dem er – sein arabisches Glaubensbekenntnis verewigen und damit die arabische Einheit (*islam*) festigen würde. Die Inschriften im heiligen Jerusalemer Felsendom zeugen von diesem christologischen Programm der Einheit. Mit seiner schlichten Bekenntnisformel glaubte 'Abd al-Malik das goldene Zeitalter der Religion Abrahams zurückzugewinnen, das durch vermeintliche Korruption und Verfälschung durch unbekehrte Juden und abgefallene Christen lange verdunkelt und unkenntlich gemacht worden war.

Spätestens in der Regierungszeit 'Abd al-Maliks hatte man auch den Wechsel von den griechischen und aramäischen Amtssprachen, die bis dahin noch weitgehend in Gebrauch waren, hin zu einer arabischen Amtssprache und Amtsschrift betrieben, denn auch die linguistische Einheit war für den Aufbau eines arabischen Imperiums unverzichtbar. So konnte die noch junge arabische Schriftsprache, die noch im Werden begriffen war, immerhin schon für den neu errichteten Felsendom verwendet werden. Die Felsendom-Inschriften erforderten es auch, für die neue Christologie und Theologie eine eigene arabische Terminologie zu entwickeln, die sich aber teilweise schon herauskristallisiert hatte. Aus *Jeschua* hatte sich *Isa* gebildet (wie aus *Mosche/Muscha* arab. *Musa* wurde). Für das griechische *Christos* und das aramäische *Mešiāḥ* (*Mšīḥā*) bot sich, nach meiner Auffassung, das arab. *Mḥmd* bzw. *Muḥammad* an, das schnell weite Verbreitung fand. *Muḥammad* kam für den Gesandten, den Propheten Allāhs zu stehen, der auf diversen Münzen und dann eben auch prominent im Felsendom auftaucht. Wurde *Mḥmd* anfangs noch als Titel und Epitheton verstanden, so verwandelte sich der Begriff rasch in eine Art Eigennamen, ganz ähnlich wie auch das griechische *Christos*, das aramäisch-syrische *Mešiāḥ* oder auch das deutsche *Christus* sich quasi in einen Eigennamen verwandelten, deren ursprüngliche Bedeutung als Epitheta (in der Bedeutung „zum König Gesalbter“) nur noch wenige kannten und kennen. Beim arabischen *Muḥammad* kam noch hinzu, das die Brücke zu 'Īsā bald nicht mehr erkennbar war und diese Verbindung schon nach wenigen Jahrzehnten von den arabischen Gläubigen nicht mehr nachvollzogen wurde. Gleichwohl: Der Prophet und Gesandte *Muḥammad* wurde zum Symbol und Inbegriff der arabischen Einheit und hatte damit den Zweck seines Propagandisten 'Abd al-Malik erfüllt.

25 Vgl. Joh 19,13.

Für 'Abd al-Malik reichte es aber nicht aus, den arabischen Gesandten und Propheten im Felsendom zu propagieren oder ihn als *MHMD* auf Münzen zu prägen; der Kalif wollte auch, nun da es die arabische Schriftsprache endlich gab, seinen arabischen Landsleuten ein heiliges Buch nach dem Muster der hebräischen *Tora* und des griechischen *Evangeliums* schenken. Nur so hoffte er, ihre Herzen für das von ihm propagierte Einheitsbekenntnis dauerhaft gewinnen zu können. Freilich, es sollte nicht irgendein Buch sein, sondern ein heiliges arabisches Buch, das mit den heiligen Büchern vor ihm, mit der *Tora* und dem *Evangelium*, in Übereinstimmung war. Wie das aramäische Evangelium mit den Worten beginnt „Dies ist das *Kitāb* vom Ursprung Jesu, des Messias, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams“ (Matth. 1,1), so beginnt der Koran mit den Worten: „Dies ist das *Kitāb*, an dem nicht zu zweifeln ist, eine Rechtleitung für die Gottesfürchtigen.“ (Sure 2,2).

Die genaue Art und Weise, wie der Koran zusammengestellt wurde, kennen wir nicht, doch haben wir Grund anzunehmen, dass es bereits vor 'Abd al-Malik verschriftlichte arabische Glaubenszeugnisse gab. Nach der islamischen Überlieferung soll der Kalif 'Uṭmān ja einen gewissen Zaid ibn Ṭābit beauftragt haben, eine Koransammlung vorzunehmen, und zwar unter Berücksichtigung von Blättern, die sich in privater Hand befanden, in der Hand von Ḥafsa nämlich, angeblich eine der Frauen des Propheten. Diese Blätter – ob aus Papyrus oder Pergament wissen wir nicht – ließ man sich aus, fertigte Kopien davon an und gab die Originale wieder zurück. Darin könnte durchaus ein wahrer Kern stecken, auch wenn wir uns erlauben, 'Uṭmān als Urheber des Korans und die Verwandtschaft Ḥafsas mit dem Propheten anzuzweifeln. Die Tradition dürfte auch darin nicht ganz falsch liegen, wenn sie annimmt, dass man neben diesen schriftlichen *Vorlagen* der Ḥafsa auch mündliche Überlieferungen (das könnten Predigten, Rezitationen, Glaubensbekenntnisse, apokryphe Erzählungen usw. gewesen sein) verwendete, um aus all diesen Materialien ein offizielles arabisches *Kitāb* zusammenzustellen.

Ob die ehrwürdigen Texte, die man auf diese Weise kompilierte, allesamt in arabischer Sprache vorlagen (bzw. erinnert wurden) oder ob sie – teilweise zumindest – in der syro-aramäischen *lingua franca* existierten, wie es manche Forscher durch ihre philologischen Analysen herauszulesen glauben, mag dahingestellt bleiben. Dass diese Texte von unterschiedlicher Art und Herkunft und auch unterschiedlichen Alters gewesen sein dürften, müssen wir jedenfalls annehmen. Die verschiedenartigen Sprachstile des Korans, wie sie später als „medinisch“ und „mekkanisch“ etikettiert wurden, dürften sich weitgehend durch die unterschiedliche Art der Überlieferung und Verwendung erklären.

Was immer man über die genaue Herkunft solcher Schriften und Überlieferungen wusste, man ordnete sie nicht systematisch-inhaltlich an, sondern mehr oder weniger entsprechend ihrer Länge an, wobei man Texte, die bereits zusammen waren, offenbar zusammen ließ, so dass es mit der angestrebten Längenabfolge nicht immer ganz hinkam. Die Siglen am Anfang vieler Suren, die gerne als „geheimnisvoll“ bezeichnet werden, weil man ihre Herkunft nicht mehr zu interpretieren wusste, deuten immerhin darauf hin, dass die entsprechenden Suren zuvor einen speziellen *Sitz im Leben* hatten, vielleicht als Gebetsbücher oder Rezitationstexte, und *Qur'ān* heißt ja offenbar nichts anderes als „Lesung“ oder „Rezitation“, und vielleicht hatten zumindest einige Teile des Korans eine Funktion

als Lektionar innerhalb der arabischen Kirchen. Über die genaue Herkunft dieser Schriften und Lesungen führten die Kompilierer jedenfalls nicht buch, dazu wird sich alles viel zu schnell abgespielt haben, doch betrachtete man das so fertiggestellte *Kitāb* fortan als das „Buch des Gesandten“, wobei dieser Genitiv sich schnell von einem *genitivus objectivus* zu einem *genitivus subjectivus* wandelte: Aus dem Buch *über* den Propheten wurde alsbald das Buch *vom* Propheten bzw. das Buch Allahs *an den* Propheten.

Dass dieser gegen Ende des 7. Jh.s zusammengestellte Koran danach im Wesentlichen seine Form beibehielt, wird nicht nur von der islamischen Überlieferung behauptet; auch Orientalisten halten diesen „‘Uṭmān’schen Koran“ im Wesentlichen für den koranischen Urtext. So schreiben Watt-Bell: „Whatever may have been the form of the Qur’ān previously, it is certain that the book still in our hands is essentially the ‘Uthmānic Qur’ān.“²⁶ Das muss m.E. auch heute trotz der Wansbrough-These noch anerkannt bleiben, allerdings mit der Einschränkung, dass die erste Fassung noch keine diakritischen Punkte und Vokalzeichen enthielt, womit Auslegern und Schriftdeutern noch lange Zeit sehr viel Deutungsspielraum geboten wurde, so dass die spätere Punktierung, wie sie sich herauskristallisieren sollte, nicht in jedem Fall der ursprünglichen Intention der Texte entsprach, sondern jenem Verständnis der Texte, wie die muslimischen Exegeten sie im Laufe der Zeit auslegten (und in diesem Sinne wird man Wansbrough zustimmen).

Es muss auch in Rechnung gestellt werden, dass wir über das tatsächliche Alter der koranischen Überlieferungen wenig wissen. Alle philologischen Analysen (Wansbroughs und anderer) deuten darauf hin, dass viele koranische Texte bis zu ihrer Verschriftlichung eine längere orale Tradition durchlaufen haben, die sie geprägt, gestaltet und geformt hat, und zwar je länger, desto mehr. Dass die Texte nur ein Alter von 20, 30 oder 40 Jahren haben sollen, wie uns die Tradition glauben machen möchte, mag für einige Texte durchaus stimmen, für andere gewiss nicht, und es ist John Wansbrough zuzustimmen, der für viele koranische Texte eine orale Überlieferungsgeschichte von rund 200 Jahren veranschlagte: wenn dies stimmt, wären es aber 200 Jahre, die der Erstellung eines koranischen Urtextes *vorausgingen*, nicht *nachfolgten*.

Mit einer politischen, militärischen, währungstechnischen, theologischen, sprachlichen und skripturalen Einheit des neuen arabischen Reiches war es jedoch noch nicht getan. Dringend notwendig war noch eine umfassendere juristische Einheit, eine Rechtssicherheit. Doch worauf sollte diese basieren? Hier boten sich mehrere Modelle an.

Zum einen kam das römische Rechtssystem in Frage, das bereits weit entwickelt war und auch in den von Byzanz meist beherrschten Gebieten in Syrien und Palästina weitgehend angewandt wurde. Die jahrhundertealte römische Jurisdiktion hatte unter Justinian (527-565) mit dem *Codex Justinianus* von 529 und mit der Veröffentlichung der *Digesten*, einer Rechtssammlung römischer Juristen, eine wichtige Weiterentwicklung des *Corpus Iuris Civilis*, des römischen Zivilrechts, erfahren.²⁷ Außerdem gab es ein wahrscheinlich in

26 Watt/Bell: *Introduction to the Qur’ān*, a. a. O., S. 44.

27 Vgl.: http://www.uni-protokolle.de/Lexikon/Justinian_I..html (Stand Dez. 2012)

Antiochien entstandenes syrisch-römisches *Rechtsbuch*, das im gesamten römisch-christlichen Orient offenbar eine breite Rezeption erfahren hatte.²⁸

Neben dem römischen Recht gab es freilich auch das altarabische Stammesrecht, das im Wesentlichen ein Gewohnheitsrecht war. Auf einem solchen Gewohnheitsrecht basieren im Grunde die Praktiken aller Natur- und Stammesvölker, die noch kein schriftlich festgeschriebenes Rechtssystem und damit kein Gesetzbuch besitzen. Das Gewohnheitsrecht, im Arabischen schon in vorislamischer Zeit als *Sunna* benannt, ist das von den Vätern und Vorvätern übernommene Stammesrecht, wie wir es in zahlreichen Kulturen heute noch vorfinden. Nach Auffassung vieler Kulturvölker hat das von den Vorfahren übernommene Stammes- und Gewohnheitsrecht ihnen bisher das Überleben gesichert. Das Gewohnheitsrecht konnte allenfalls durch eine *opinio communis* abrogiert werden, wenn alle Stammesältesten, also der Stammesrat (arab. *Šūrā*), es außer Kraft setzten und eine Neuerung einführten. Dieses arabische Stammesrecht, die *Sunna*, sollte neben dem römischen Recht zu einem bedeutenden Prinzip der neuen arabischen Gesellschaft werden. Obwohl das neu gegründete arabische Reich sich als moderner Staat verstand, durfte es auf die *Sunna* seiner Stämme nicht verzichten; denn dafür war die *Sunna* zu tief in der Kultur und im Bewusstsein der arabischen Stämme verwurzelt. Die *Sunna* war Gesetz und Religion der Stammesgesellschaft.

Für die arabischen Christen, die teilweise aus der Tradition des (ebionitischen?) Judentums hervorgegangen sein könnten, war neben der *Sunna* vor allem das von Gott am Sinai geoffenbarte Gesetz, die *Tora* bzw. *Scharia* (*šarīʿa*),²⁹ maßgeblich, jenes Gesetz, wie es zunächst im Pentateuch niedergeschrieben war und wie Jesus, der Messias und Gesandte, es *im Prinzip* bestätigt hatte: „Ihr sollt nicht meinen, dass ich gekommen bin, das Gesetz [hebr. *Tora*, griech. *nomos*, arab. *al-šarīʿa*] und die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen.“ (Mt 5,17) Gleichwohl galt es unter Christen wie Judenchristen als ausgemacht, dass die Juden das Gesetz verfälscht und missbraucht hätten und dass Jesus, der Messias und Gesandte, es durch seine Predigt und sein Leben wieder zurechtgerückt habe: Die Redewendung „Ihr habt gehört, was zu den Alten gesagt ist, ich aber sage euch ...“ war der immer wiederkehrende Tenor seiner Predigt (vgl. Mt 5). Deshalb war es nicht nur die schriftlich fixierte *Tora*/*Šarīʿa*, die Anspruch auf Beachtung und Befolgung erhob, sondern auch und vor allem das Leben und die Predigt des Messias-Gesandten.

Doch woher sollte man von der *Šarīʿa* und vom Leben des Propheten wissen? Die des Griechischen Kundigen konnten immerhin die Septuaginta für die *Tora*/*Šarīʿa* und das griechische Neue Testament für das Leben des Gesandten konsultieren, während die aramäisch sprechenden Christen immerhin ihre Peschitta hatten. Die arabischen Christen hingegen mussten sich lange Zeit auf *mündliche* Predigten, Lieder, Bekenntnisse, Rezipitationen und Erzählungen verlassen. Doch nun, mit dem verschriftlichten Koran, hatten

28 Vgl.: Walter Selb und Hubert Kaufhold: *Das syrisch-römische Rechtsbuch*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: Wien 2002.

29 In der arabischen Bibel wird das hebr. *Tora* stets mit *Sharīʿa* übersetzt.

auch sie endlich ihren arabischen Text, ihre Lesungen, gleichsam ihre *Tora/ Šarīʿa*, ihr Heiliges Buch, das sie alsbald auswendig zu rezitieren begannen. Doch der Koran enthielt allenfalls in rund 500-600 Versen so etwas wie allgemeine Verhaltensanweisungen. Diese reichten bei weitem nicht aus, um das religiöse und gesellschaftliche Leben umfassend zu organisieren oder für eine gerechte Jurisprudenz und religiöse Praxis zu sorgen. „The *Koran* and its earliest applications in practice made provision for family and matrimonial rights and rights of succession, but proved worse than meagre when applied to the privileges attaching to landed property in a great agricultural state, or to the laws of contract and obligation which, in the countries conquered ..., were ordered by the fixed standards of Roman law.”³⁰

Dass sich die arabischen Herren deshalb über weite Strecken der römischen Gesetzgebung, die sie beerbt hatten, bedienen mussten, davon ist auszugehen und dafür gibt es zahlreiche Indizien. Schon Goldziher hatte darauf hingewiesen, dass der arabische Ausdruck *fikh* („Einsicht“) für das muslimische Recht offenbar eine Übersetzung der römischen (*iuris prudentia*) sei.³¹ Auch andere in die islamische Jurisprudenz eingegangenen Prinzipien der Rechtsprechung und Rechtsfindung wurden von der römischen *Iustitia* übernommen. Dabei sind es weniger einzelne Rechtsfragen als vielmehr die allgemeinen rechtlichen Grundlagen gewesen, die von den Römern übernommen wurden. „The influence exercised by the Roman legal methods on the system of legal deduction in Islam is a more important factor in the history of Moslem civilisation than even the direct adoption of particular points of law.”³² Doch alles in allem musste die neue arabische Gesellschaft ihr eigenes Rechtssystem entwickeln, welches die römische *iurisprudentia* hinüberführen sollte in ein arabisches System, das weitgehend von *Šarīʿa*, *Sunna* und *Sīra* geprägt wurde – also von religiöser Gesetzgebung, Stammesrecht und Vorbildfunktion des Gesandten.

Zu Beginn der Entwicklung des arabischen Rechtssystems war neben dem traditionellen Gewohnheitsrecht, der *Sunna*, sowie der immer wichtiger werdenden Befragung des *Qurʾān*s als Richtschnur für Glauben und Leben noch das Prinzip des *al-raʾy* (von lat. *opinio*), also die eigene Meinung des Rechtsgelehrten, sowie der Grundsatz der *istilah* oder *maclaha* (von lat. *utilitas publica*), also das Allgemeinwohl, in Gebrauch.³³ Diese Prinzipien waren nötig, weil zum einen die koranischen Grundsätze noch sehr viel Spielraum boten und weil zum andern auch das Gewohnheitsrecht auslegungsbedürftig und interpretationsfähig blieb. In der Anfangszeit des Islams lagen Rechtsentscheidungen meist im Ermessen des Kalifen (des „Stellvertreters Gottes“) bzw. der vom Kalifen ernannten Richter und Gouverneure, in deren Händen die Rechtspflege lag. „Die Grundsätze, nach denen sie Recht sprachen, variierten gemäß ihrer Ausbildung und ihrem administrativen Hintergrund.“³⁴

30 Goldziher: „The Principles of Law in Islam“, a. a. O., S. 296 f.

31 Ebd., S. 296.

32 Ebd., S. 297.

33 Ebd.

34 Frank Griffel: *Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Ġazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen*, Brill: Leiden/Boston/Köln 2000, S. 67.

Das änderte sich jedoch spätestens zu Beginn des 2. Jh.s der arabischen Zeitrechnung (also etwa ab 720 n. Chr.), als man begann, sich auf die legislativen Aussprüche des Propheten (und, wo diese fehlten, auf die Aussprüche seiner Gefährten) „zurückzubessinnen“. Diese „Rückbesinnung“ wurde vor allem von konkurrierenden Dissidenten ersonnen und eingefordert, die dem jeweiligen Kalifen vorwarfen, die *Sunna* (jedenfalls so, wie die Aufständischen sie verstanden) zu missachten. Die religiöse Autorität, die der Kalif für sich in Anspruch genommen hatte, wurde zunehmend von den Religionsgelehrten in Frage gestellt, die diese Autorität für sich selbst reklamierten, weil sie sich als die rechtmäßigen Ausleger der *Sunna des Propheten* verstanden. Sich auf den Propheten zu berufen, wurde möglich, weil sich im Laufe der Zeit die ersten Hadithe über Aussprüche des Propheten und über Begebenheiten aus dem Leben des Gesandten herausgebildet hatten, welche die Rechtsgelehrten nun zu sammeln begannen, um sie zur Rechtsgrundlage zu machen. „Dies war die Zeit, in der die Sammlungstätigkeit der *ḥadīṭ*-Gelehrten einsetzte und wohl auch der Beginn einer Epoche, in der die neu gewonnenen Rechtsprinzipien der frühen islamischen Geschichte in *aḥādīṭ* gegossen wurde.“³⁵ Es war der Beginn der „klassischen Jurisprudenz“ des Islams, was wahrscheinlich auch mit dem Aufstieg der Abbasiden und mit persischem Einfluss zu tun hatte.³⁶

Diese „klassische“ Periode hatte ihren Ausgangspunkt offenbar in Mesopotamien. Schon Goldziher war zu diesem Ergebnis gekommen. „It is hardly possible to overestimate the importance of the part played in the development of Islam by the spiritual movement which came to birth in ‘Irak and is associated with the schools in Bacra and Kufa.’“³⁷ Nicht von Mekka und Medina, sondern von Mesopotamien ging die klassische islamische Jurisprudenz aus, die sich vor allem auf Muhammad berief und dazu die über ihn inzwischen entstandenen Hadithe zugrunde legte. Auch für Joseph Schacht ging diese Entwicklung vom Irak aus:

The fact that within the pre-literary period the cross-influences proceeded almost invariably from Iraq and not from Medina, shows that this centre was Iraq, and not Medina. Even when the question of influence does not arise, the doctrine of the Medinese often represents a later stage than that of the Iraqians. On the other hand, we repeatedly found the doctrine of the Iraqians more highly developed than that of their Medinese contemporaries. The Medinese have certainly not the monopoly of the foundation of Muhammadan jurisprudence, as has been sometimes supposed. Our conclusion, that Muhammadan jurisprudence originated in Iraq, agrees with the opinion of Goldziher.³⁸

Die Rechtsschule von Kufa war die erste und bedeutendste der Rechtsschulen. Ihr Gründer (oder Begründer) *Abū Ḥanīfa* (699–767), Enkel eines Persers mit afghanischer Abstammung, wird als Vater der islamischen Jurisprudenz gefeiert. Ihm ist es zuzuschreiben, dass die

35 Ebd., S.70.

36 Vgl. Goldziher: „The Principles of Law in Islam“, a. a. O., S. 298.

37 Ebd.

38 Joseph Schacht: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, a. a. O., S. 223.

klassische islamische Rechtspflege einen rapiden Aufschwung nahm. Doch bildeten sich noch weitere Rechtsschulen, *Maḏhab* genannt („Weg“), heraus.

Zu ihnen gehörte auch die von Medina, *Mālikī Maḏhab*, benannt nach *Mālik ibn Anas* (711–795), dem angesehensten Imam von Medina. Er war ein eifriger Kenner und Sammler des Hadith. Selbst der große Gelehrte und Mālik-Schüler aš-Šāfi‘ī sah zu ihm auf. „Malik is the star“, soll er von ihm gesagt haben.³⁹

Nach eben diesem *Muḥammad ibn Idrīs aš-Šāfi‘ī* (767–820) wird die dritte große Rechtsschule benannt. Er begründete die Lehre von den vier Quellen der Rechtswissenschaften (*usul al-fiqh*), die in dieser Reihenfolge gültig sein sollten: (1) *Qur’ān*, (2) *Sunna* des Propheten (also *aḥādīṭ*), (3) *Ijma* (Konsensus) und (4) *Ra’y* (Vernunft).

Die vierte Rechtsschule, *Hanbali Maḏhab* genannt und begründet von *Aḥmad ibn Hanbal* (780–855) aus Basra (bzw. Merw), suchte sich *ausschließlich* am Hadith des Propheten zu orientieren. Auf ihn berufen sich die in Saudi-Arabien heute beheimateten strengen Wahabiten.

Je später diese Rechtsschulen gegründet wurden, desto radikaler orientierten sie sich an der Hadith-Überlieferung, also den vermeintlichen Worten und Taten des Propheten, und desto mehr wähten sie das Recht auf ihrer Seite. Doch diese Tendenz hatte die fatale Kehrseite, dass, je mehr man sich auf den Hadith berief, desto mehr tauchten Hadithe in großer Zahl aus dem Nichts⁴⁰ auf und wurden mit möglichst guten *Isnāden* bis zurück zu Muhammad und seinen Gefährten ausgestattet.

Angesichts einer anwachsenden Flut von fiktiven Hadithen waren die Hadith-Gelehrten notgedrungen genötigt, Kriterien zu entwickeln, um unechte von echten Hadithen zu unterscheiden. Muss diese „Hadith-Wissenschaft“ der spätantiken und mittelalterlichen Islam-Gelehrten aus heutiger Sicht leider als völlig unzureichend und als gescheitert betrachtet werden, so wurden doch in der Frühphase des Islams selbst minderwertige und auch schlecht verbürgte Hadithe aufgegriffen und weitererzählt, und zwar weniger für die Rechtspflege als zur Unterhaltung bzw. zur religiösen Erbauung. Aus der Notwendigkeit, sich zur Klärung von Rechtsfragen auf den Propheten zu berufen, ergab sich eine Fülle biographischer Einzelheiten, welche die *Vita (Sīra)* des Gesandten anreicherten.

Der Hedschas dürfte ein besonders fruchtbarer Boden für die Entwicklung biographischer Erzählungen über den Propheten des Islams gewesen sein, und Ibn Ishāq konnte aus einem großen Fundus an Geschichten schöpfen, als er seine Biographie über den Gesandten verfasste. Er selbst hat zahlreiche seiner biographischen Erzählungen, die schlecht belegt waren, mit einem „God only knows“ versehen, und Ibn Hišām, der spätere Herausgeber seines Werks, schreibt, dass er, Hišām, manches ausgelassen habe, was ihm „als nicht gesichert“ erschienen sei.⁴¹ Die *Enzyklopaedie des Islam* will zudem wissen, dass die Leute von Medina Ibn Ishāq für einen „Urheber von Legenden und Gedichten über den

39 Vgl. Wikipedia-Eintrag zu *Malik ibn Anas* (Stand: Dez. 2012).

40 Will sagen: aus der erbaulich-unterweisenden Erzähltradition.

41 Gernot Rotter: „Vorwort des Herausgebers“, in: Ibn Ishāq. *Das Leben des Propheten*, übers. u. bearb. v. Gernot Rotter, Erdmann/Spohr, Kändern 1999, S. 13.

Propheten Mohammed“ gehalten hätten.⁴² Schlimmer noch: Wir müssen leider annehmen, das vieles von dem, was man sich über den Gesandten und Propheten Allāhs im Umfeld von Mekka und Medina erzählte, so erzählt wurde, als wäre es gerade dort – eben in Mekka und Medina – geschehen. Vieles von dem, was sich ursprünglich auf das „Heiligtum“ in Jerusalem bezogen hatte, wurde im Zuge einer lebendigen beduinischen Erzähltradition mehr und mehr auf das uralte Heiligtum in Mekka, die Kaaba, übertragen. Ibn Ishāq, der Mann des achten Jahrhunderts n. Chr., der viele dieser Geschichten kannte und sammelte und sogar chronologisch ordnete, erschuf quasi eine Biographie Muhammads, die zwar auf der Tradition basierte, aber im Lichte heutiger wissenschaftlicher Geschichtsforschung nicht als zuverlässige Quelle gelten kann. Nicht nur das biographische Material wird man als fragwürdig betrachten müssen, auch seine Chronologie muss als fiktives, künstliches Konstrukt verstanden werden, das aber notwendig wurde, um die vielen – sich teils widersprechenden – Traditionsberichte inhaltlich und zeitlich zu harmonisieren und zu ordnen. Die auf diese Weise entstandenen biographischen Eckdaten des arabischen Gesandten wurden im Laufe der nächsten Jahrhunderte zu einer verbindlichen Propheten-Biographie verdichtet und verordnet, die nicht mehr in Zweifel zu ziehen war – wie Tilman Nagel in seinem Buch *Allahs Liebling* beeindruckend veranschaulicht hat.

Vier Aspekte sind es, die den modernen Historiker an dem überlieferten Material zu Muhammad zweifeln lassen: (1) Zum einen wurden Muhammad-Geschichten immer wieder von arabischen *quṣṣās*, den nomadischen Geschichtenerzählern, zum Zwecke der erbaulichen Unterhaltung mit zahlreichen Legenden ausgeschmückt und erzählerisch überhöht. (2) Zum andern wurden bei der Auseinandersetzung zwischen den teils heftig miteinander konkurrierenden islamischen Rechtsschulen fiktive Hadithe, die von einer Schule zur Untermauerung der eigenen Position als Beleg herangezogen wurden, von einer anderen Rechtsschule durch alternative, aber nicht weniger fiktive Hadithe konterkariert. (3) Dann ging es den um die Macht konkurrierenden Gruppen auch darum, ihre Machtansprüche dadurch zu legitimieren, dass sie durch erfundene Hadithe Verwandtschaftsverhältnisse zur Prophetenfamilie konstruierten, die suggerieren sollten, dass sie in der Erbfolge der Prophetenfamilie stünden. (4) Schließlich wurde ein allgegenwärtiger Koran, der von den Islamgelehrten in- und auswendig rezitiert wurde und der doch selbst so wenige biographische Details über den Propheten enthielt, zu einer gerade unerschöpflichen Quelle fiktiver Offenbarungsanlässe und anderer biographischer Ereignisse im Leben des Gesandten Allāhs, die aber nicht heraus-, sondern hineingelesen wurden und sich dann verselbständigten, um die ohnehin schon ausgeschmückte *Sīra* des Propheten weiter mit vielen Details anzureichern.

Das alles hat mich zu der Einsicht geführt, dass wir von zwei Umformungen ausgehen müssen: Zum einen wurde der jüdische Gesandte und Prophet, nämlich Jesus, der Messias, Sohn der Maria, in den arabischen Gesandten und Propheten, Muhammad, hinübergeführt. Und zum andern wurde die Biographie dieses so transformierten und von den Arabern

42 C. Brockelmann: *Enzyklopaedie des Islam*, Bd. 1, S. 414; zitiert nach Wikipedia, s.v. *Ibn Ishāq* (Stand Dez. 2012).

weitgehend für sich vereinnahmten Muhammads, der zunächst im Norden Arabiens (Syrien und Palästina, Irak und vielleicht Persien) seinen Ursprung hatte, dann noch in den Hedschas verlegt. Mit dieser geographischen Verlagerung kam die Arabisierung (und damit Islamisierung) zu ihrem Abschluss. Für die Translokation in den Hedschas gab es einen guten Grund: Hier im Hedschas, genauer: in Mekka, gab es eine alte heidnische Kultstätte, die Kaaba, die nun angesichts einer neuen arabischen Einheitsreligion (nämlich der des Gesandten Allāhs) auch nach einer neuen – islamischen! – Legitimation verlangte. So erschien es für die Bewahrung und fortdauernde Bedeutung dieses Heiligtums opportun, ja sogar zwingend, nicht nur die Geschichten von Abraham, Hagar, Ismael, sondern auch gleich den ganzen Muhammad in den Hedschas zu verpflanzen. Auf diese Weise wurde das alte Heiligtum aus seiner angestaubten Verbindung mit dem polytheistischen Heidentum aufpoliert zu einer auf Monotheismus und singulärer Gottesoffenbarung fußenden Kaaba.

So lässt sich denn auch erklären, warum die Gebetsrichtung „angeblich“ noch zu Zeiten des Propheten von Jerusalem nach Mekka umorientiert wurde. Ohne für diese Umorientierung der Gebetsrichtung die Autorität des Gesandten in Anspruch zu nehmen (als ureigene *Sunna des Propheten*), hätte sie wohl nicht angenommen werden können. (Warum Muhammad die *Qibla* zuvor nach Jerusalem ausgerichtet haben soll, wo er doch aus dem Hedschas stammte und die Kaaba in Mekka angeblich schon Allāhs Heiligtum war, an dessen Renovierung Muhammad sogar schon vor seiner ersten Offenbarung beteiligt gewesen sein soll, erklärt die Tradition nicht. Warum in die Ferne schweifen, wo das Heilige doch so nahe ist?)

Nur durch die Translokation der Biographie Muhammads von Jerusalem in den Hedschas ist es auch zu erklären, dass der Prophet, um gen Himmel aufzufahren, erst von Mekka zurück nach Jerusalem befördert werden musste, denn an der uralten (ursprünglich christlichen) Tradition, wonach der Gesandte (Jesus=Muhammad) von Jerusalem aus gen Himmel aufgefahren war, kam offenbar auch die Erzählkunst der mekkanischen *quṣṣās* nicht vorbei; im Gegenteil: die schier unglaubliche Geschichte von der Himmelfahrt des Gesandten konnte noch ins Unermessliche dadurch gesteigert werden, dass man die geographische Entfernung durch ein fliegendes Exemplar der Gattung *Equus* überwand.

Im Sinne eines abschließenden Resumées mache ich den Vorschlag, die Entstehung des Islams im Ganzen als vier wesentliche Prozesse zu verstehen, die zwar getrennt und nacheinander gedacht werden können, sich aber gleichwohl überschneiden und gegenseitig bedingen:

- *Arabisierung*⁴³: durch die Konstitution und Ausbreitung des ethnischen Arabertums und die Erhebung des Arabischen zur Amtssprache und zur *Lingua Franca*;

43 Die Begriffe *Arabisierung*, *Koranisierung* und auch *Islamisierung* wurden schon von C.H. Becker („Der Islam als Problem“, in: *Der Islam, Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, hg. v. Carl Heinrich Becker, Karl J. Trübner: Straßburg; später de Gruyter: Berlin, 1 (1910), S. 1-21; Nachdr. in: *Islamstudien*, I, Leipzig 1924, S. 1-23.) und John Wansbrough (Vgl.: *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Prometheus

- *Koranisierung*: durch die Verschriftlichung religiöser Texte, ihrer Kompilierung und Kanonisierung zum Koran sowie die Verbreitung und Verbindlichmachung des so erstellten Korans;
- *Juridifizierung*: durch die zur juristischen und moralischen Norm erhobenen Überlieferungen über den Gesandten (Hadithe und Koranauslegungen) zur Regelung des gesellschaftlichen und religiösen Lebens;
- *Historisierung*: durch die Umwandlung von Geschichten über den Gesandten zur (arabischen) Geschichte durch systematische Kompilation, Chronologisierung und geographische Relokation (Neuverortung) zur besseren Begründung der arabischen Identität.

Alle vier Teilprozesse machen somit den Gesamtvorgang der *Islamisierung* aus.

Es gehört allerdings zur paradoxen Ironie dieser Islamisierung, dass ausgerechnet die Umayyaden, die diesen Prozess begonnen und intensiv betrieben hatten (vor allem z. Zt. 'Abd al-Maliks), von den klassischen Auslegern im Nachhinein der unheiligen Verwässerung des Islams bezichtigt wurden. Sie wurden beispielsweise beschuldigt, Jerusalem wieder zum Anbetungszentrum gemacht zu haben, nachdem doch Mekka längst als Pilgerstätte festgestanden habe. Dass es genau umgekehrt war, schien den späteren frommen Auslegern, die bereits von der klassischen Historiographie ausgingen, undenkbar zu sein. G. R. Hawting schreibt dazu:

The impression is usually given that the Umayyads were perverting some orthodox practice or belief which already existed and was widely accepted by Muslims. There is no suggestion that basic religious ideas were still in a state of flux and that 'orthodoxy' (an ambiguous term in Islam since there is no central authority to say what is and what is not orthodox) was only slowly developing. We are told, for instance, that some of the Umayyads tried to make Jerusalem a centre of pilgrimage, but the sources imply that this was against the background

Books: Amherst/New York 2004, S. 89) sowie G.R. Hawting (Vgl. *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661-750*, Croom Helm: London/Sydney 1986; repr. Routledge: Milton/New York 22000) in einer etwas anderen Bedeutung verwandt. Becker verstand unter *Arabisierung* vor allem die Ausbreitung des Arabertums über die arabische Halbinsel hinaus und unter *Islamisierung* die von einer arabischen Zentralverwaltung durchgesetzte religiöse Vereinheitlichung. Wansbrough sieht in der *Arabisierung* eine zentrifugale Kraft der Expansion und in der *Islamisierung* eine zentripetale Konzentration. Mit der *Arabisierung* einher verlief die Ausbreitung arabischer Dialekte, mit der *Islamisierung* verbunden war die Entwicklung und Durchsetzung des klassischen Arabisch. Die Expansion des Arabertums erforderte die rasche Ausbreitung der arabischen Sprache in ihren vielfältigen Ausprägungen aufgrund eines Mitteilungsbedürfnisses. Die Erfordernisse einer Machtkonzentration machte es hingegen notwendig, ein möglichst einheitliches Arabisch zu entwickeln und zu propagieren, das wir denn auch in Gestalt der offiziellen Amtssprache, der Koransprache und in der Folge weiterer Genres wie den Hadithen oder den Ayyāb al-'arab vorfinden. Auch G.R. Hawting (s. S. 9 f.) versteht unter *Arabisierung* vor allem die sprachliche Ausbreitung. Ich hingegen verstehe unter *Arabisierung* in erster Linie den vielgestaltigen Prozess hin zum ethnischen arabischen Nationalbewusstsein (*consciousness of ethnic nationhood*), der eine Einheitssprache beinhaltet, aber auch darüber hinausgeht, wobei ich mit „Nation“ hier vor allem die *Umma* meine.

of an already generally accepted practice of annual pilgrimage to Mecca which had been established as the cultic centre of Islam from the time of the Prophet. The reader should be aware of such preconceptions in the sources and consider the possibility that there may not have been, as yet, any firmly established cultic centre in Islam.⁴⁴

Literary works came to be produced devoted to cataloguing the crimes of the Umayyads, singing the praises of their opponents, and explaining why God allowed the community to fall under the sway of these godless tyrants. The best-known of these works are those of Jahiz⁴⁵ in the ninth and Maqrizi⁴⁶ in the fifteenth centuries.⁴⁷

So konnte es kommen, dass die ursprünglichen (Be-)Gründer des Islams (als einer politischen und religiösen *concordia* der arabischen Völkergemeinschaft) von den Protagonisten eines erst später sich voll entwickelnden orthodoxen Islams, dessen Herkunft und Zentrum in der Hedschas verortet wurde, der Unorthodoxie bezichtigt wurden.

So wie von mir oben beschrieben könnte sich, aus kritisch-historischer Sicht, die Entstehung des Islams und seines Propheten darstellen. Dass diese Darstellung der herkömmlichen Historiographie zuwiderläuft, ist offenkundig. Doch leidet sie nicht, wie jene, unter dem Verdacht, auf fiktionalen Berichten gegründet zu sein. Gleichwohl: Während die traditionelle Historiographie heutigen historischen Standards nicht mehr zu entsprechen vermag, kann diese sich doch auf unzählige Überlieferungen berufen, die in den Kulturschatz der arabischen Völker eingegangen sind, wohingegen die von mir hier skizzierte historisch-kritische Geschichte zwar eine gewisse Plausibilität für sich in Anspruch nehmen mag, sich aber den großen Nachteil einhandelt, die gesamte islamische Tradition neu einordnen zu müssen.

Überdies kann, was ich geschildert habe, keineswegs schon als *historia* im Sinne des Rankschen Anspruchs („wie es eigentlich gewesen“) verstanden werden, sondern nur als Angebot einer einstweilen noch rudimentären alternativen *narratio*, die ausgeweitet, vertieft und durch neuere Forschungserkenntnisse angepasst werden müsste. Sie ist – noch – eine zu erzählende und zu konstruierende Geschichte, aus der Geschichte werden kann, sofern sie weiter untermauert und bestätigt wird. Es wäre indes vermessen zu meinen, wir könnten die historischen Ereignisse aufleben lassen, um absolute Sicherheit zu erlangen. Diese hier von mir skizzierte alternative Historiographie ist nicht in Stein gemeißelt, bedarf der Überprüfung und Verifizierung und – an manchen Stellen zumindest – gewiss auch der Falsifizierung. Man kann nicht erwarten, dass diese alternative *narratio* auf absehbare Zeit die traditionelle Historiographie verdrängen oder gar den muslimischen Glauben

44 G.R. Hawting: *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661-750*, Croom Helm: London/Sydney 1986; repr. Routledge: Milton/New York 22000, S. 6 f.

45 al-Jahiz: „Risala fi Bani Umayya (=Risala fi'l-nabita)“, French transl. Ch. Pellat, in: *Annales de l'Institut des Études Orientales* [AIEOr], Alger (1952) (vgl. Fußnote 15 bei Hawting, S. 19).

46 Taqī al-Dīn Ahmad al-Maqrizi: „Al-Niza'wa'l-takhasum fima bayna Bani Umayya wa-Bani Hashim“, Engl. trans. in: C.E. Bosworth: *Al-Maqrizi's 'Book of contention and strife'* (Journal of Semitic Studies Monograph 3), University of Manchester: Manchester 1981. (vgl. Fußnote 15 bei Hawting, S. 19)

47 Hawting: *The First Dynasty*, a. a. O., S. 12.

umwälzen wird. Um es mit Lawrence I. Conrad zu sagen: „The future of Islam may depend on a number of factors, but the research interests of a small circle of professional academics ... is not one of them.”⁴⁸ Aber vielleicht kann das Geschilderte ja wenigstens dazu dienen, der Suche nach der Wahrheit den einen oder anderen Impuls zu geben und nach neuen Wegen zu suchen.

c **Ausblick**

Der heutige Islam und die heutige Islamwissenschaft stehen vor kolossalen Herausforderungen. Beide werden über kurz oder lang akzeptieren müssen, dass die traditionelle Historiographie den modernen historisch-kritischen Methoden der heutigen Geschichtswissenschaft kaum mehr standhalten kann. Auch die Geschichtswissenschaft, die sich mit dem frühen Islam auseinandersetzt, wird anerkennen müssen, dass es neben der herkömmlichen Historiographie durchaus alternative Zugänge zur Entstehung des Islams und seines Propheten gibt, die zwar die islamische Überlieferung im Auge behält, sich aber mehr auf zeitgenössische Dokumente und andere, nicht-islamische Zeugnisse verlassen muss. Aufgabe der zukünftigen Geschichtswissenschaft wird es sein müssen, alternative Zugänge zur Wahrheitsfindung ernst zu nehmen, sie zu überprüfen und an ihnen entlang weiterzuforschen.

Diese Überprüfung und Weiterverfolgung kann beispielsweise dadurch erfolgen, dass zeitgenössische Zeugnisse – einschließlich der islamischen Überlieferung – daraufhin untersucht werden, ob, wo und ab wann eine mögliche Abkoppelung Muhammads von der Ursprungsfigur Jesus erfolgte, und auch daraufhin, ob, wo und ab wann eine Verlagerung der Biographie Muhammads in den Hedschas stattfand. Meine vorsichtige Vorhersage lautet, dass eine Abkoppelung Muhammads vom jesuanischen Messias relativ rasch einsetzte, vielleicht schon vor dem Jahrhundertwechsel vom 7. auf das 8. Jh., und dass sich die Verlagerung seiner Biographie in den Hedschas deutlich zeitversetzt, wahrscheinlich ab der Mitte bis Ende des 8. Jh.s ereignete.

Die Islamwissenschaft wird auch den Koran neu beleuchten müssen und ihn näher daraufhin zu untersuchen haben, inwieweit koranische Erwähnungen des Gesandten und Propheten nicht, wie bisher als selbstverständlich angenommen, auf den arabischen Propheten anzuwenden sind, sondern auf Jesus, den Sohn der Maria, bezogen werden können und müssen. Und generell wird man den Koran als ein Dokument verstehen müssen, dessen Entstehungsgeschichte eine andere ist, als uns die von vielen fiktiven Elementen überlagerte Überlieferung glauben machte. Man wird ihn befreien müssen von den Deutungen und

48 Lawrence I. Conrad: „Qur’ānic Studies: A Historian’s Perspective“, in: Manfred S. Kropp (Hg.): *Results of contemporary research on the Qur’ān. The question of a historio-critical text of the Qur’ān*, Ergon Verlag: Würzburg 2007, S. (9-15) 15.

biographischen Assoziationen, die ihm gerade deshalb zugeschrieben und unterschoben wurden, weil er kaum biographische Informationen enthält.

Somit steht auch die islamische Theologie vor enormen, ja schmerzhaften Herausforderungen. Sie wird sich vergegenwärtigen müssen, dass auch die jüdischen und die christlichen Bibelwissenschaften quälende Phasen zu durchlaufen hatten, in denen sie mit den Erkenntnissen der biblischen und historischen Wissenschaft zurechtkommen mussten. Die jüdische Torawissenschaft musste mit der Erkenntnis umzugehen lernen, dass alttestamentliche Gestalten wie Abraham und Mose wahrscheinlich keine historischen Personen waren, sondern Teil eines Ursprungsmythos für das Judentum und seine Religion. Gleichwohl hat das heutige, moderne Judentum durchaus gelernt, jüdisches Glaubensleben im Lichte dieser historischen Imponderabilien sinnvoll zu begründen und zu organisieren.

Auch die christliche Theologie hat schmerzhaft lernen müssen, dass die Historizität vieler der in den Evangelien niedergeschriebenen Geschichten über Jesus von Nazareth, wie die Jungfrauengeburt oder die von ihm selbst vollbrachten Wunder, historisch nicht gesichert sind und einer frühchristlichen Überlieferung zuzurechnen sind, die anfangs beinahe ebenso lebendig und phantasievoll war wie die islamische.⁴⁹ Auch die Evangelien haben eine Entstehungsgeschichte. Die Suche nach einem „historischen Jesus“, also einer allseits historisch-kritisch abgesicherten historischen Biographie, gilt – bis auf einige grundlegende Eckdaten – generell als gescheitert. Die christliche Theologie hat übrigens auch längst erkannt, dass der jesuanische Titel „Gottessohn“, der dem Islam von Beginn an ein Dorn im Auge war, eher im Sinne einer symbolträchtigen Metapher zu verstehen ist denn als die Beschreibung einer göttlichen, ontologischen Seinsqualität. Sogar die Auferstehung Jesu, die lange Zeit als zentrales christliches Dogma galt, wird heute von immer mehr christlichen Theologen nicht mehr als faktisch-historisches Ereignis verstanden, sondern vielmehr als Sinnbild dafür, dass der einzige Gott den zu unrecht gekreuzigten Jesus rehabilitiert, rechtfertigt und, wiederum symbolisch, zu seiner Rechten als Messias-König inthronisiert hat, so dass dessen Predigt und Leben für seine Nachfolger fortan Modellfunktion hatten und immer noch haben.

So hat auch die islamische Theologie einen modernen Islam zu begründen, der sich nicht mehr abhängig macht von unbewiesenen und unbeweisbaren Geschichten und Gestalten einer historisch ungesicherten Frühzeit, sondern sich hinorientiert zu einem auf Menschlichkeit, Brüderlichkeit und Freiheit basierenden Glauben an einen einzigen, barmherzigen und friedliebenden Gott, dessen Identität mit dem Gott der Juden und Christen nicht verschämt verschwiegen werden muss, sondern offen und ausdrücklich bekannt

49 Es gab jedoch im Umgang mit biographischen Erzähltraditionen zwei wesentliche Unterschiede zwischen Christentum und Islam: Das Christentum konnte sich (1) für biographische Details aus dem Leben Jesu auf das Neue Testament berufen, das voll von diesen war; und es konnte infolgedessen (2) einer über das NT hinausgehenden, ausufernden apokryphen Legendenbildung dadurch Einhalt gebieten, dass es den neutestamentlichen Kanon für geschlossen und alle apokryphen Schriften für unkanonisch erklärte. Der volkstümliche Islam hingegen konnte sich für biographische Details nicht auf den Koran berufen und glaubt bis heute, auf die biographische Sira-Tradition und Hadith-Tradition nicht verzichten zu können.

wird, und hin zu einem Muhammad, dessen Biographie nicht sacrosanct ist und dessen ursprüngliche Identität mit dem Messias-Jesus durchaus als Bereicherung empfunden werden kann. Religion, auch die islamische, ist nicht das Festhalten an unbeweisbaren (oder auch beweisbaren) historischen Ereignissen, mögen sie sein wie sie waren, oder das Beharren auf „historischen Fakten“ beziehungsweise solchen, die wir dafür halten, sondern Religion ist ihrem Wesen und Kern nach das Wandeln in einer lebendigen Gemeinschaft mit Gott, die uns alle zu Brüdern und Schwestern macht. Eine moderne islamische Theologie wird sich weniger in Abgrenzung zu den anderen nahöstlichen Religionen begreifen, als vielmehr im Einklang und in Kontinuität mit diesen. Mit anderen Worten: Eine islamische Theologie wird sich in Zukunft mehr im Sinne einer übergreifenden *abrahamitischen Theologie* zu verstehen haben.

Ein moderner Islam wird sich auch nicht gefangen sehen in einer spätantiken Gesetzesethik, die im Wesentlichen die Normen einer Gesellschaft darstellte, die im Begriffe war, sich von einer tribalen Gesellschaft hin zu einer ethnischen Nationalität hin zu orientieren. Mag die *Rückwärtsgewandtheit* oraler Stammesgesellschaften diesen einst das Überleben gesichert haben, so werden moderne Gesellschaften in einer globalisierten Welt angesichts der unzähligen ethischen, technischen und globalen Herausforderungen eine fundierte Ethik und Gesetzgebung nur durch eine sinnvolle *Vorausgewandtheit* entwickeln können.

Wie das Judentum und das Christentum wird die islamische Theologie zudem ein modifiziertes Schriftverständnis entwickeln müssen, das dem Koran zwar nicht seine Rolle als *Wort Gottes* absprechen muss, dieses *Wort Gottes* aber doch nicht mehr im Sinne einer gleichsam mechanistischen Verbalinspiration („Herabsendung“) versteht, sondern in dem Sinn, dass dieses *Gotteswort* trotz seiner zweifellos historisch gewachsenen Texte noch zum heutigen Menschen sprechen kann und wird, sofern er sich davon ansprechen lässt, ohne diese Texte in ihrer Zeitgebundenheit zu verabsolutieren. Nur so wird die islamische Theologie auch dem im Koran selbst erhobenen Anspruch gerecht werden können, nicht im Widerspruch, sondern in Kontinuität zu dem zu stehen, was zuvor im jüdischen Tanach (der *Tawra* des Korans) und im Neuen Testament (dem *Inġil* des Korans) niedergeschrieben wurde. Die islamische Koranauslegung wird sich auch nicht scheuen, die Bibel als Auslegungshilfe für den Koran heranzuziehen, kann doch der Koran in vielen seiner Inhalte ohne die Bibel kaum richtig verstanden werden.

Nur einer solchen modernisierten islamischen Theologie wird es gelingen, sich aus den Fängen und Zwängen einer fundamentalistischen und antiwissenschaftlichen Enge herauszuwinden und in der Postmoderne anzukommen.

Appendices

Appendix I:

Fiktivitätssignale in Bucharis Hadithsammlung

Literaturfachleute haben sich ausgiebig mit dem Phänomen der Fiktion bzw. Fiktivität beschäftigt und Anzeichen und Hinweise aufgespürt, mittels der wir fiktionale Literatur oder fiktive Geschichten identifizieren können. Fiktionssignale sind Indizien, die für den fiktionalen Charakter eines Textes sprechen. Auf die eigentliche Geschichte des Textes bezogen, sprechen wir im Deutschen allerdings eher von *Fiktivitätssignalen*. Mit diesem Themenkreis hat sich Frank Zipfel in seinem Buch *Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität* beschäftigt; und Sebastian Günther hat sich speziell mit Fiktivitätssignalen in Hadithen auseinander gesetzt.¹

In manchen Fällen, etwa wenn der Autor sein Werk ausdrücklich als ein fiktionales vorstellt, ist dem Leser völlig klar, dass die beschriebene Geschichte zumindest in Teilen fiktiv sein wird oder sein kann. In anderen Fällen, etwa wenn es sich um alte Sagen, religiöse Texte oder historische Darstellungen handelt, wird es nicht so eindeutig festzustellen sein, inwieweit das Werk als Ganzes oder in Teilen als fiktional bzw. fiktiv zu bewerten ist. Ob ein Werk fiktiv ist oder nicht, entscheiden letztlich die Rezipienten, also die Leser und Zuhörer, und zwar im Wesentlichen aufgrund ihrer Vorverständnisse und geistigen Voraussetzungen. Unzweideutige Fiktivitätssignale, die Beweischarakter haben, gibt es nur in seltenen Fällen. Gleichwohl gibt es diese Signale, diese Indikatoren, so dass wir uns zumindest subjektiv ein Bild darüber machen können, ob ein Text fiktional ist bzw. fiktive Elemente enthält.

Es ist wichtig zu wissen, dass fiktive Geschichten nie ganz und gar fiktiv sind. Geschichten, in denen sich jedes Detail durch seine Unmöglichkeit oder Unwirklichkeit auszeichnet, wären vermutlich kaum zu lesen und nur schwer nachzuvollziehen. Deshalb dürfen wir erwarten, dass fiktive Geschichten meist sehr nahe an der Wirklichkeit erzählt werden. Man spricht hier auch vom „Realitätsprinzip“, welches besagt, dass eine fiktive Welt so nahe wie möglich an der wirklichen Welt zu entwerfen ist. Das heißt, dass einer fiktiven Welt alle Charakteristika einer realen Welt zugeschrieben werden und Ausnahmen

1 Sebastian Günther: „Fictional Narration and Imagination within an Authoritative Framework“, in: Mustafa Shah: *The Ḥadīth. Articulating the Beliefs and Constructs of Classical Islam. Critical Concepts in Islamic Studies*, Routledge: London/New York 2010, Vol. IV, S. 34-68; Nachdruck aus: Stefan Leder (Hg.): *Story-Telling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature*, Otto Harrasowitz: Wiesbaden 1998, S. 433-471.

nur an den für die Fiktivität notwendigen Stellen vorgenommen werden. Diese Nähe zur Wirklichkeit macht es schwierig, Fiktives von Realem zu unterscheiden – und trägt damit zur Spannung bei. Je näher das ungewöhnliche, fiktive Ereignis in den Kontext einer als möglich betrachteten Wirklichkeit gestellt wird, desto mehr wird man sich über das Besondere, das Außergewöhnliche und Fiktive wundern.

Ein Fiktivitätssignal wäre es beispielsweise, wenn eine Person der Geschichte, also ein Ereignisträger, einen charakterisierenden Namen trägt, der entweder mit seiner Persönlichkeit, die ihm innerhalb der Geschichte zugewiesen wird, oder mit einer von ihm ausgeübten Handlung übereinstimmt. Das mag im konkreten Fall durchaus schon mal koinzidentuell möglich sein, aber in der Regel spräche ein solcher Name für den fiktiven Charakter dieser Figur. Es geht hierbei nicht um die Unmöglichkeit eines solchen Zufalls, sondern nur um dessen Unwahrscheinlichkeit.

Ein weiteres Fiktivitätssignal könnte sein, dass ein Augenzeuge, der als Autor über die in seiner Geschichte vorkommenden Ereignisträger berichtet, nicht nur deren äußere, sichtbare Handlungen beschreibt, sondern auch innere, seelische Vorgänge dieser Figuren wiedergibt, die er als bloßer Beobachter eigentlich nicht wissen könnte. Ein ähnliches Fiktivitätssignal wäre es, wenn ein Verfasser, der vorgibt, bei einem Geschehen oder Gespräch anwesend gewesen zu sein, nicht nur dieses von ihm bezeugte Geschehen beschreibt, sondern auf einmal auch ein Ereignis im Detail schildert, bei dem er gar nicht anwesend gewesen sein konnte, weil er sich ganz offenkundig außerhalb Hör- und Sichtweite befand. Ein weiteres Indiz für fiktive Passagen wäre es, wenn der Erzähler von der Ich- oder Wir-Form zur neutralen Situationsbeschreibung wechselt, also vom Ohr- und Augenzeugen zu einem übergeordneten, „wissenden“ Beobachter.

Ein anderes Fiktivitätssignal wäre auch ein Übermaß an Detailfreudigkeit, das ein menschenmögliches Erinnerungsvermögen übersteigt. Zu den Signalen gehören auch nicht-wirkliche Orte, Zeitpunkte oder nicht-wirkliche Ereignisträger, etwa sprechende Tiere oder Steine. Im Allgemeinen gilt als fiktiv, wenn sich Dinge ereignen, die nach der vorherrschenden Wirklichkeitsvorstellung als unmöglich angesehen werden. Natürlich würde ein für göttliche Wundergeschichten empfänglicher Mensch hier manches durchgehen lassen, was ein anderer, rational-kausal denkender Leser sofort für fiktiv halten würde. Aber wenn wir nach Signalen Ausschau halten, müssen solche im Widerspruch zur gängigen Wirklichkeitsvorstellung stehenden Ereignisse zumindest hellhörig machen.

Ein weiteres Signal wäre es, wenn ein vermeintlicher Beobachter gewisse Dinge einfach offen lässt oder nur ganz allgemein beschreibt, was er als Beobachter eigentlich genauestens beschreiben müsste. Wenn er etwa ein außergewöhnliches Ereignis im Detail beschreibt, aber als Ortsangabe sehr ungenau „Medina oder Mekka“ angibt, so deutet dies ebenfalls auf fiktive Elemente hin.

Sebastian Günther² zitiert das folgende Hadith, bei dem er einige Formulierungen hervorhebt, die als Fiktivitätsmerkmale in Frage kommen könnten:³

2 Sebastian Günther: „Fictional Narration ...“, a. a. O.

3 Bukhari, volume 1, Book 7: 340.

Narrated 'Imran: (1) *Once we were traveling with the Prophet* and we carried on traveling till the last part of the night and then we (halted at a place) and slept (deeply). *There is nothing sweeter than sleep for a traveler in the last part of the night.* So it was only the heat of the sun that made us to wake up.

The first to wake up was so and so, then so and so and then so and so (*the narrator 'Auf said that Abu Raja' had told him their names but he had forgotten them*) and the fourth person to wake up was 'Umar bin Al-Khattab. And whenever the Prophet used to sleep, nobody would wake him up till he himself used to get up as we did not know what was happening (being revealed) to him in his sleep. So, 'Umar got up and saw the condition of the people, and he was a strict man, so he said, "Allahu Akbar" and raised his voice with Takbir, and kept on saying loudly till the Prophet got up because of it. When he [the Prophet] got up, the people informed him about what had happened to them. He said, "There is no harm (or it will not be harmful). Depart!"

(2) *So they departed from that place, and after covering some distance* the Prophet stopped and asked for some water to perform the ablution. So he performed the ablution and the call for the prayer was pronounced and he led the people in prayer. After he finished from the prayer, he saw a man sitting aloof who had not prayed with the people. He asked, "O so and so! What has prevented you from praying with us?" He replied, "I am Junub and there is no water." The Prophet said, "Perform Tayammum [washing without water] with (clean) earth and that is sufficient for you."

(3) *Then the Prophet proceeded on* and the people complained to him of thirst. Thereupon he got down and called a person (*the narrator 'Auf added that Abu Raja' had named him but he had forgotten*) and 'Ali, and ordered them to go and bring water.

(4) *So they went in search of water* and met a woman who was sitting on her camel between two bags of water. They asked, "Where can we find water?" She replied, "I was there (at the place of water) this hour yesterday and my people are behind me." They requested her to accompany them. She asked, "Where?" They said, "To Allah's Apostle." She said, "Do you mean the man *who is called the Sabi, (with a new religion)?*" They replied, "Yes, the same person. So come along."

(5) *They brought her to the Prophet* and narrated the whole story. He said, "Help her to dismount." The Prophet asked for a pot, then he opened the mouths of the bags and poured some water into the pot. Then he closed the big openings of the bags and opened the small ones and the people were called upon to drink and water their animals. So they all watered their animals and they (too) all quenched their thirst and also gave water to others and last of all the Prophet gave a pot full of water to the person who was Junub and told him to pour it over his body. The woman was standing and watching all that which they were doing with her water. By Allah, when her water bags were returned they looked like as if they were more full (of water) than they had been before (Miracle of Allah's Apostle) Then the Prophet ordered us to collect something for her; so dates, flour and Sawiq were collected which amounted to a good meal that was put in a piece of cloth. She was helped to ride on her camel and that cloth full of food-stuff was also placed in front of her and then the Prophet said to her, "We have not taken your water but Allah has given water to us."

(6) *She returned home late.* Her relatives asked her: "O so and so what has delayed you?" She said, "A strange thing! Two men met me and took me to the man who is called the Sabi' and he did such and such a thing. By Allah, he is either the greatest magician between this and this (gesturing with her index and middle fingers raising them towards the sky indicating the heaven and the earth) or he is Allah's true Apostle."

(7) *Afterwards the Muslims used to attack the pagans* around her abode but never touched her village. *One day* she said to her people, "I think that these people leave you purposely.

Have you got any inclination to Islam?” They obeyed her and all of them embraced Islam. Abu ‘Abdulah said: The word Saba’a means “The one who has deserted his old religion and embraced a new religion.” Abul ‘Ailya said, “The Sabis are a sect of people of the Scripture who recite the Book of Psalms.”

Ich will den Kommentar Günther hier nur verkürzt mit meinen Worten wiedergeben. Der Erzähler ‘Imram war, wenn wir dem einführenden Satz glauben dürfen, ein zuverlässiger Augenzeuge dessen, was nun in sieben Abschnitten beschrieben wird, die alle mit einleitenden Sätzen beginnen und – typisch für Hadithe – jeweils eine Handlung beschreiben. Dem Erzähler scheint es in erster Linie um Erkenntnisse bezüglich ritueller Handlungen zu gehen: (1) Das morgendliche Aufwachen beim Ruf *Allāhu akbar* und das als harmlos betrachtete Verschlafen des Morgengebets; (2) die Trockenwaschung im Zustand der Unreinheit im Falle des Fehlens von Wasser, und (3/4/5) die Verwendung von Wasser zuerst zum Trinken, dann erst zur rituellen Waschung. Diese rituellen Informationen sind zentral für die Bedeutung dieses Hadiths, während die geographischen und chronologischen Informationen dagegen deutlich in den Hintergrund treten.

Die sieben verschiedenen Abschnitte werden jeweils eingeführt durch allgemeine Handlungen, die als Überleitung dienen und von ihrer mangelnden Präzision gekennzeichnet sind: (1) *Once we were travelling with the Prophet*, (2) *So they departed from that place*, (3) *Then the Prophet proceeded on*, (4) *So they went in search of water*, (5) *They brought her to the Prophet*, (6) *She returned home late*, (7) *Afterwards the Muslims used to attack the pagans*. Alle diese Sätze signalisieren durch ihre Ungenauigkeit den fiktiven Charakter der Erzählung. Ein Augenzeuge hätte sich hier vermutlich Orte, Zeitabläufe, Entfernungen usw. gemerkt und in die Erzählung eingebaut.

Überdies erleben wir einen raschen Wechsel von der Ich- bzw. Wir-Form des Erzählers hin zur allgemeinen dritten Person. Dieser Wechsel findet bereits Ende des ersten Abschnitts statt: Statt zu sagen: *So we departed from that place* oder *So we went in search of water* heißt es nur noch: *So they departed from that place* und: *So they went in search of water*. Dies ist wiederum ein Fiktivitätssignal.

Gleich im ersten Abschnitt treffen wir auf diesen Satz: *There is nothing sweeter than sleep for a traveler in the last part of the night*. Dieser Satz ist keine Beschreibung der vom Augenzeugen beobachteten Handlung, sondern ein allgemeiner Satz, der ihn sozusagen aus dem Geschehen heraushebt auf eine völlig andere, höhere Ebene, die nicht mehr Teil des Geschehens und Teil des Augenzeugenberichts ist: ein weiteres Indiz für die Fiktivität der Geschichte.

In Abschnitt 5 vollzieht sich das religiöse Wunder: Obwohl der Prophet den Wasserschläuchen der Frau viel Wasser zum Löschen des Durstes seiner Leute und zur rituellen Waschung des unreinen Mannes entnommen hat, sind die Schläuche voller als zuvor. „Gott hat unseren Durst gestillt“, sagt der Prophet. Und ordnet an, man möge einige Nahrungsmittel einsammeln und dieser Frau geben. Anschließend wird ihr ein ganzer Sack voller Lebensmittel mit auf den Weg gegeben.

Den Höhepunkt der Fiktivität erreicht die Geschichte, indem „berichtet“ wird, dass die Frau ihren Verwandten daheim von ihren Erlebnissen mit dem Propheten erzählt, den sie entweder für den größten Zauberer zwischen „da und hier“ hält (also zwischen Himmel und Erde: diese Geste scheint den oralen Charakter des Hadiths anzudeuten) oder für den wahren Gesandten Gottes. Das Gespräch mit ihren Verwandten findet freilich unter Ausschluss des Augenzeugen und der Gruppe um den Propheten statt, weshalb hier die Fiktivität auf die Spitze getrieben ist. Es wird etwas berichtet, was eigentlich niemand hätte wissen können. Das gleiche gilt für Abschnitt 7, wo von anonymen Muslimen die Rede ist, die ihr Dorf verschonen, was dann dazu führt, dass alle Dorfbewohner samt dieser Frau sich zum Islam bekehren.

Selbst die getreuesten muslimischen Gelehrten des Altertums erkannten, dass viele Hadithe erfunden waren, weshalb sie Kriterien – insbesondere im Hinblick auf die Gewährsmännerketten – zu entwickeln suchten, fiktive von authentischen Hadithen zu unterscheiden. Wir haben oben festgestellt, dass dieser Versuch als gescheitert zu betrachten ist. Vielmehr hat sich gezeigt, dass nicht nur der *Inhalt (matn)* von Hadithen, sondern auch ein Teil der *Gewährsmännerkette (isnād)* fiktiv sein kann. Darum wird man jedes Hadith für sich betrachten müssen, wie zuverlässig sein Inhalt und seine Gewährsmännerkette ist und ob – und wenn ja, welche – Fiktivitätsmerkmale es enthält.

Eine ganz andere, sehr viel heiklere Frage ist die Frage nach Fiktivitätsmerkmalen, die wir im Koran finden könnten. Gibt es solche Fiktivitätsmerkmale auch im Koran? Mit letztgültiger Sicherheit wird man das natürlich nicht sagen können, denn was dem einen als ein typisches, ins Auge fallendes Fiktivitätsmerkmal erscheint, mag dem andern vielleicht gerade als Erweis eines Wunders, als Erweis des göttlichen Charakters und Ursprungs des Korans erscheinen. Gleichwohl, wenn wir nach Fiktivitätsmerkmalen, wie wir sie oben angedeutet haben, im Koran Ausschau halten, werden wir hier und dort fündig. Typische Fiktivitätsmerkmale im Koran könnten sein:

- Ein Vogel (ein Wiedehopf), der aus Saba nach Jerusalem angefliegen kommt, besitzt nach Sure 27,20-30 allerlei wundersame Fähigkeiten: Er vermag zu sprechen, intelligente Botschaften zu übermitteln und Briefe über hunderte Kilometer zu transportieren (nämlich von Jerusalem bis – vermutlich – nach Südarabien).
- In derselben Sure verwechselt die Königin von Saba (Scheba) den gespiegelten und verglasten Boden in Salomos Palast mit einem Wasserspiegel, und weil sie fluchs hineinsteigen will, entblößt sie ihre Schenkel, wofür sie sich dann sogleich, als Salomo sie über den Fehler aufklärt, bei ihm entschuldigt. (27,45) Nicht nur die Königin war von weit her angereist, auch diese Geschichte scheint weit hergeholt zu sein. In dem viel älteren biblischen Bericht, auf den diese Geschichte ja offenbar zurückgeht, ist von derlei pikanten Details keine Rede (1Kön 10,1-13).
- Von fiktivem Charakter scheint auch die koranische Geschichte zu sein, in der der kleine Jesus in der Wiege zu sprechen anfängt und sich als „Diener Allāhs“ und als „Prophet“ zu erkennen gibt und sogar davon spricht, dass ihm Gott „das Buch gegeben“

habe. (Sure 19,30) Wir haben es hier offensichtlich mit einer fiktionalen Rückprojektion von erst später entwickelten muslimischen Glaubenslehren auf das Christkind zu tun.

Man könnte diese wenigen koranischen Beispiele noch fortsetzen, aber ich möchte mich nachfolgend auf die Überlieferungen konzentrieren und kurz meine eigenen subjektiven Beobachtungen und Einschätzungen von einigen kanonisierten Hadithen beschreiben, die ich in der Hadithsammlung des Buchari (*Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*) finde. Ich beschränke mich ausschließlich auf die *matn*, also den Inhalt, und lasse den *isnād* unberücksichtigt. Ich zitiere das Hadith jeweils nach der Ausgabe Dieter Ferchls und schließe meine persönlichen Einschätzungen daran an, die – wie ich gerne zugebe – von meinem neuzeitlichen, aufklärerischen, wissenschaftlichen, aber gleichwohl Gott alles zutrauenden Vorverständnis geprägt sind:

1. *Aischa ergänzte*: „Einmal sah ich den Gesandten Gottes (S), als ihm gerade offenbart wurde. Es war ein sehr kalter Tag. Als die Offenbarung vorüber war, tropfte ihm der Schweiß von der Stirn.“⁴ (S. 23) – Es werden hier weder der Zeitpunkt („einmal“) noch der Ort des Geschehens genannt. Es gibt lediglich den Hinweis, dass es ein sehr kalter Tag gewesen sei (was in Südarabien eher selten vorkommt). Dieser Hinweis steht sehr im Verdacht, nur deshalb erwähnt worden zu sein, um die hernach offerierte Information, dass dem Gesandten der Schweiß von der Stirn tropfte, nicht mit der Hitze Arabiens in Verbindung zu bringen, sondern ausschließlich mit dem Offenbarungsgeschehen. Die Abwesenheit der Orts- und Zeitangaben und die ausschließliche Fokussierung auf das wundersame Offenbarungsgeschehen deutet den fiktiven Charakter dieser Geschichte an.

2. *Aischa berichtet weiterhin*, dass die erste Offenbarung an Muhammad „ein frommer Traum während des Schlafs“ gewesen sei (S. 24). – Woher Aischa das erfahren haben will, wird nicht berichtet, vielmehr weiß sie es einfach – sozusagen von einer höheren Warte aus. Handelte es sich um ein historisches Ereignis, hätte sie zweifellos etwas darüber ausgesagt, woher sie dies wisse – ob vom Propheten selbst oder aufgrund besonderer Umstände. Dann berichtet sie darüber, dass er seine weiteren Offenbarungen in der Höhle von Hira erhalten habe. „Der Engel Gabriel ... erschien ihm...“ (S. 24) Als Muhammad davon berichtet, spricht er lediglich von einem „Engel“, nicht jedoch von Gabriel. Woher also will Aischa gewusst haben, dass es sich um den Engel Gabriel gehandelt habe? Wir erfahren es nicht. Sie weiß etwas, was sie eigentlich nicht hätte wissen können. Die Berichterstatte(rin) (Aischa) und ein anonymer, überschauender, wissender Betrachter verlaufen hier ineinander – eine starke Indikation für ein fiktives Element.

4 *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī: Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad*, ausgewählt, aus dem Arabischen übersetzt und herausgegeben von Dieter Ferchl, Reclam: Stuttgart 1991.

3. In einem weiteren Hadith (S. 25 f.) erzählt Muhammad dem alten Waraqa Ibn Naufal Ibn Asad Ibn 'Abd al-'Uzzā, dem Cousin der Chadidscha (*Ḥadiġa*), von seiner Offenbarung, und Waraqa will es genauer wissen: „Was ist passiert?“ Und der Gesandte erzählt, was er erlebt hat. – Auch hier, so scheint es, vermag Muhammad den Engel, der ihm begegnete, nicht zu identifizieren, aber dafür entpuppt sich Waraqa nun als der „Wissende“: „Das war der Erzengel Gabriel, den Gott auch zu Mose (*Mūsā*) geschickt hat.“ Dass Waraqa die Identität des Engels kennt und ihn als Gabriel identifiziert, ist doch sehr wundersam und setzt geheimes Wissen bzw. eine göttliche Wissensquelle voraus. Die Fiktivität scheint sich hier auf dem Höhepunkt zu befinden und wird nur noch untermauert durch die Zusatzinformation Waraqas, nach der es dieser Gabriel war, „den Gott auch zu Mose geschickt hat“. Waraqas Figur vermischt sich hier mit dem anonymen, wissenden, überschauenden Erzähler, der nicht nur weiß, dass es sich bei diesem Offenbarungsgeschehen um Gabriel handelt, sondern auch, dass dieser vor langer Zeit dem Mose erschienen war. Dass Gabriel dem Mose erschienen sei, ist weder durch biblische noch durch koranische Stellen belegt, sondern eine allgemeine Auffassung, die sich der anonyme Erzähler hier zu eigen macht und die er offenbar dem Waraqa in den Mund legt. Vieles scheint mir dafür zu sprechen, dass es sich hierbei um ein fiktives Element und eine fiktive Geschichte handelt.

4. *ʿAbd Allāh ibn ʿAbbās* berichtet von Abū Sufyān Ḥarb, dass, während „er gerade mit einer Karawane unterwegs war, um Handel zu treiben“, Heraclius (Herakleios), der große byzantinische Kaiser, nach ihm geschickt und ihn in seinen Palast eingeladen habe, um ihn nach dem Propheten zu befragen (S. 26ff) Als Heraclius herausfindet, dass der Prophet ein rechtschaffener Mann ist und auch noch aus einer sehr angesehenen Familie stammt („Ja, so verhält es sich mit den Propheten. Sie sind immer Mitglieder angesehener Familien.“), schlussfolgert er: „Daraus habe ich entnommen, dass er, der niemals die Menschen belogen hat, auch über Gott nicht die Unwahrheit sagt.“ – Die Unterhaltung, die zu diesem Urteil führt, ist so detailliert, dass man sie eigentlich nur als literarisches Stilmittel werten kann. Aber schon die Information, dass der christliche Kaiser einen beduinischen Karawanenführer zu sich ruft, um ihn nach einem arabischen Propheten, von dem er gehört haben will, zu befragen, erscheint ziemlich weit hergeholt. Die Geschichte erreicht ihren (fiktiven) Höhepunkt aber erst noch, als Heraclius in prophetischer Vorausschau verkündigt: „Wenn das, was du gesagt hast, der Wahrheit entspricht, *so wird dieser Mann bald diese Gebiete regieren, die jetzt noch meiner Herrschaft unterstehen* ... Wüsste ich, dass ich zu ihm gelangen kann, ich würde alles daran setzen, ihn zu treffen. Wäre ich bei ihm, ich würde ihm die Füße waschen.“ Ebenso ungewöhnlich wie diese Vorhersage (die eher als Rückprojektion zu deuten ist) ist auch der Umstand, dass Muhammad dem Kaiser einen Brief gesandt haben soll, in dem er den Kaiser explizit auffordert, zum Islam überzutreten. In diesem Brief spricht er von den „Leuten der Schrift“, womit – wie wir wissen – Juden und Christen gemeint sind. Es wäre geradezu grotesk und brüskierend, wenn der Prophet den christlich-griechischen Kaiser mit den Juden in einen Topf geworfen hätte. Aber weil der Brief kaum als historisch zu betrachten ist, kann er wohl nur als verdeckte Einladung an Nicht-Muslime angesehen werden, sich zum Islam zu bekennen.

5. *Ibn 'Umar berichtet, der Gesandte Gottes (S) habe gesagt:* „Der Islam basiert auf fünf grundlegenden Pflichten: Dem Glaubensbekenntnis – ‚Es gibt keinen Gott außer Gott, und Muhammad ist der Gesandte Gottes‘ –, dem Gebet, der gesetzlichen Abgabe, der Wallfahrt sowie dem Fasten im Ramadān.“ (S. 33) – Dass hier die fünf Säulen des Islams wiedergegeben werden, daran ist nichts Fiktives, was verwundert ist vielmehr, dass sie so explizit dem Propheten zugeschrieben werden; denn dass dieser die Schahada, in der er selbst vorkommt, vorformuliert haben soll, ist, da sich Glaubensbekenntnisse erfahrungsge­mäß erst im Laufe der Zeit herausbilden, doch recht unwahrscheinlich, so dass man davon ausgehen muss, dass dieser Ausspruch dem Propheten posthum zugeschrieben wurde.

6. *Anas berichtet, der Prophet (S) habe gesagt:* „Keiner von euch ist wirklich gläubig, bevor er nicht seinem Glaubensbruder das wünscht, was er für sich selbst erhofft.“ (S. 35) – Dies ist die Goldene Regel, die wir in vielen Religionen, u.a. auch bei Jesus von Nazareth finden. In Lukas 6,31 heißt es: „Und wie ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, also tut ihnen gleich auch ihr.“ Dieses Hadith könnte ein Beispiel für eine sehr alte Überlieferung – vorislamisch, jüdisch oder christlich – sein, die hernach dem Propheten zugeschrieben wurde. Es könnte auch ein Beispiel für eine Übertragung vom jüdisch-christlichen Messias auf den arabischen Propheten sein.

7. *Abū Huraira berichtet, der Gesandte Gottes (S) habe gesagt:* „Bei dem, in dessen Hand ich mich befinde! Keiner von euch ist wirklich gläubig, bevor ich ihm nicht lieber bin als sein Vater und sein Sohn!“ (S. 35) – Versteht man diesen Spruch nicht als Ausspruch des Propheten, sondern als althergebrachte Lebensweisheit, so könnte er die Pflicht der arabischen Gastfreundschaft zum Ausdruck bringen: Ein Gast, der sich im Hause des Gastgebers befindet, soll besser behandelt werden als dessen Vater oder Sohn! Wird der Ausspruch aber dem Propheten zugeschrieben, der mehr verehrt werden soll als die eigenen Familienangehörigen, so wird man ihn wohl eher als spätere, fiktive Zuschreibung denn als authentische Überlieferung verstehen müssen, eine Zuschreibung, die bereits den muslimischen Glauben voraussetzt und diesen auf den Propheten zurückprojiziert.

8. *Anas berichtet, der Prophet (S) habe gesagt:* „Keiner von euch ist wirklich gläubig, bevor ich ihm nicht lieber bin als sein Vater, sein Sohn und alle Menschen miteinander.“ (S. 35) – Dieser Spruch ist fast identisch mit dem vorigen, allerdings ohne den Einleitungssatz „Bei dem, in dessen Hand ich mich befinde“, und erhält, da er dem Propheten zugesprochen wird, eine völlig neue Bedeutung, da er jetzt nicht mehr die Gastfreundschaft beschwört, sondern die uneingeschränkte Liebe zum Propheten. Fiktiv ist auch hier, dass dieser Ausspruch dem Propheten zugeschrieben wurde, weil er den späteren muslimischen Glauben voraussetzt und zurückprojiziert.

9. *Ibn 'Abbās berichtet:* „Der Prophet (S) erzählte: ‚Die Hölle wurde mir gezeigt. Und die Mehrzahl ihrer Bewohner waren Frauen.‘ Jemand fragte ihn: ‚Haben sie denn nicht an Gott geglaubt?‘ – ‚Sie waren undankbar gegenüber ihren Lebensgefährten, undankbar

für die Wohltaten, die ihnen erwiesen wurden. Wenn du einer solchen Frau immer nur Gutes tust, sie aber etwas an dir entdeckt, was ihr Missfallen erregt, so sagt sie zu dir: ‚Nie habe ich etwas Gutes an dir gesehen.‘“ (S. 37) – Das Muhammad-Zitat erschreckt durch die diskriminierende Sprache und das chauvinistische Frauenbild mehr noch als durch die Tatsache, dass hier eine Hölle vorausgesetzt wird, in die vor allem Frauen landen. Man ist geneigt, dies eher als männliches Lagerfeuergerede von übermüdeten beduinischen Kriegern zu begreifen denn als die Weisheit eines weitsichtigen Propheten. Aber auch in diesem Fall haben sich Überlieferer nicht gescheut, diesen Ausspruch dem Gesandten in den Mund zu legen. In einem anderen, ähnlichen Hadith (S. 82) ist davon die Rede, dass die Frauen u. a. auch deshalb die Hölle mehrheitlich bevölkern, weil sie häufig fluchen und weil ihre Religiosität und ihr Verstand mangelhaft sei. Und „der mangelhafte Verstand der Frauen ist der Grund dafür“, dass „der Zeugenaussage einer Frau nur das halbe Gewicht derselben eines Mannes zukommt“. Es wäre gut anzuerkennen, dass es sich bei derartigen Hadithen nicht um göttliche Offenbarungen handelt, sondern um die Widerspiegelung einer von Männern beherrschten patriarchalischen Nomadenkultur.

10. *Abū Ishāq* berichtet davon (S. 39 f.), dass der Prophet nach Medina kommt, ob zu seinen Großeltern oder zu seinen Onkeln, weiß man nicht mehr genau (beides wird berichtet), wohl aber erfährt man, dass Muhammad die Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka zu verlegen wünscht. 16 oder 17 Monate soll er nach Jerusalem gebetet haben, bevor er die Gebetsrichtung gen Mekka veränderte. Zu diesem Bericht ergänzt *Al-Barā'*: „Einige Muslime waren bereits gestorben oder getötet worden, bevor die Gebetsrichtung geändert wurde. Und wir wussten nicht, ob ihre Gebete, die sie nach Jerusalem hin verrichtet hatten, von Gott anerkannt wurden. Da offenbarte Gott der Erhabene den Vers: ‚Gott lässt es nicht zu, dass euer Glaube verloren ist.‘ (al-baqara 2,143).“ – Offenbar war die Frage diskutiert worden, ob die Gebete derer, die nach Jerusalem gebetet hatten, vergeblich gewesen seien oder nicht, wohl ausgehend von der Annahme, dass heutzutage nur nach Mekka gerichtete Gebete wirksam seien. Diese Spitzfindigkeit wird mit einem Koranvers beantwortet, der zwar im Umfeld mit der Gebetsrichtung steht, sich aber nicht direkt auf den Glauben derer bezieht, die nach Jerusalem beteten, bevor sie verstarben. Abgesehen davon, dass zur Beantwortung dieser Frage ein Korantext zurechtgebogen wird, stellt sich natürlich das grundsätzlichere Problem, warum die Muslime sich im Gebet überhaupt erst gen Jerusalem gewandt haben und nicht von vornherein gen Mekka, wo doch dort schon lange ein Heiligtum existierte, dem auch schon Muhammads Aufmerksamkeit galt, lange bevor er zum Propheten erwählt wurde. Welches Interesse hätte ein in Mekka oder Medina ansässiger Muhammad haben können, die *Qibla* anfänglich nach Jerusalem zu verlegen? Weil dies kaum einen Sinn macht, wird man die anfängliche Gebetsrichtung nach Jerusalem für historisch halten müssen, aber ebenso auch den Wechsel der Gebetsrichtung, der aber erst viel später erfolgt sein muss (nämlich im 8. oder 9. Jh.). Wäre die Gebetsrichtung nach Jerusalem *nicht* historisch gewesen, hätte man die spätere Umorientierung nach Mekka nicht durch einen dem Propheten geoffenbarten Koranvers untermauern müssen. Sinn macht die Gebetsrichtung nach Jerusalem nur dann, wenn die ersten Muslime zunächst der

Gepflogenheit von judenchristlichen Gruppen gefolgt waren, die doch allen Grund hatten, in Richtung Jerusalem zu beten (andere Christen beteten meist nach Osten). Aber warum sollen die ersten Muslime das getan haben? Gehörten sie etwa einer judaeo-christlichen Sekte oder Gruppierung an? Weil nicht sein kann, was nicht sein darf, wird der Beginn der Gebetsrichtung nach Jerusalem ebenso wie der Wechsel der Richtung in die Lebenszeit Muhammads gelegt und der Abstand zwischen beiden auf 16, 17 Monate verkürzt. Aus späterer muslimischer Sicht machte die *Qibla* nach Jerusalem wenig Sinn, weshalb sie auch nirgends begründet wird. Die Gebetsrichtung nach Mekka hingegen muss nicht begründet werden, da alle Araber wissen, dass es hier ein uraltes Heiligtum gab. Wir haben in dieser Geschichte also Signale für Historisches wie für Unhistorisches. Aber gerade die 16-17 Monate, die wie ein historisches Detail aussehen, dürften fiktiv sein.

11. *Abū Huraira berichtet* (S. 43f), dass ein Mann herbeikam und den Propheten, der sich gerade in Gesellschaft befand, nach seinem Glauben befragt. Muhammad gibt bereitwillig Auskunft und beantwortet alle Fragen des Fremden bezüglich Islam, den rechten Gottesdienst und das Jüngste Gericht. Die Antworten fassen *in nuce* die wichtigsten theologischen Bausteine des Islams zusammen. „Darauf entfernte der Mann sich. Der Prophet (S) forderte seine Gefährten auf, ihn zurückzuholen, sie konnten aber keine Spur von ihm entdecken. Der Prophet (S) sagte zu ihnen: ‚Das war Gabriel, der gekommen ist, um die Menschen in ihrer Religion zu unterweisen.‘“ – Dieses Hadith ist offenkundig eine didaktische Erzählung, die in wenigen Wörtern die Essenz des Islams wiedergibt. Sie ist aber eingebettet in eine Geschichte, bei der Gabriel der Fragesteller und Muhammad der Antwortgeber ist. Zunächst scheint an dem Mann, über dessen plötzliches Erscheinen keinerlei weiteren Details gegeben werden (was ein Fiktivitätssignal ist), nichts Außergewöhnliches zu sein. Erst als er sich entfernt hat (wiederum werden keine Details der Verabschiedung gegeben), fällt dem Propheten ein, ihn zurückholen zu lassen (ohne dass hierfür eine Begründung gegeben wird, auch ein Fiktivitätssignal), was den Gefährten nicht möglich ist, weil der Fremde wie vom Erdboden verschwunden ist. Hier entfaltet sich immer deutlicher die Fiktivität der Geschichte, denn nun gibt der wissende Prophet bekannt, dass er die Identität des Fremden nur zu gut kennt. Muhammad werden hier besonders hellsichtige, göttliche Fähigkeiten zugeschrieben, da nur er den als Menschen getarnten Engel identifizieren kann.

12. *Abū Wāqid al-Laitī berichtet* (S. 47 f.): „Eines Tages saß der Gesandte Gottes (S) mit den Leuten in der Moschee, als drei Männer eintraten. Zwei von ihnen näherten sich dem Gesandten Gottes (S), während der dritte sich abwandte. Die beiden standen unweit des Gesandten Gottes (S), bis der eine einen freien Platz innerhalb der Menschenmenge entdeckte und sich dort niederließ. Der andere setzte sich hinter die Versammelten, während der dritte Mann sich wieder entfernte. Als der Prophet (S) seine Rede beendet hatte, sagte er: ‚Soll ich euch von drei Männern erzählen? Einer von ihnen suchte seine Zuflucht bei Gott, und Gott gewährte ihm Zuflucht. Der zweite schämte sich vor Gott, aber Gott nahm sich seiner an. Der dritte Mann kehrte Gott den Rücken, und auch Gott wandte sich von

ihm ab.“ – Das Zitat Muhammads ist eine wunderschöne Veranschaulichung über die unterschiedlichen Weisen, wie Menschen Gott begegnen oder ihm ausweichen. Aber dieses Hadith ist auch eine Illustration dafür, dass in der Erzählkultur Arabiens weise Sprüche nicht einfach nur aufgesagt, sondern möglichst in konkrete Geschichten eingebettet wurden: Der Spruch wird Muhammad nicht nur zugesprochen, sondern sogar bildhaft in Szene gesetzt. Obwohl Menschen sich gewiss so verhalten, wie die drei Männer in der Geschichte, scheint ihr Auftreten hier doch sehr typisiert – und damit fiktionalisiert – zu sein.

13. *ʿAbd al-ʿAzīz berichtet, Anas habe gesagt:* „Was mich davon abhält, euch eine Fülle von Hadithen zu erzählen, ist, dass der Prophet (S) einmal gesagt hat: ‚Wer über mich eine Lüge erzählt, wird seinen Platz in der Hölle zu suchen haben.‘“ (S. 57) – Diese Überlieferung beschäftigt sich mit dem Phänomen der Lüge im Zusammenhang mit den Hadithen. Das Prophetenwort ist vielfach überliefert, aber hier wird es ausdrücklich in den Kontext der Hadithüberlieferung gestellt und als Warnung verstanden, ohne Sinn und Verstand unsichere und unechte Hadithe aneinanderzureihen, um damit Zuhörer zu beeindrucken. Bei Anas, dem die Zögerlichkeit zugeschrieben wird, zu viele Hadithe zu erzählen, dürfte es sich um den Gefährten Anas Ibn Malik handeln, dem Diener des Propheten, der nach dessen Tod angeblich auch mit den ersten vier Kalifen in Verbindung gestanden haben soll. Dass ein Zeitgenosse des Propheten von der Fülle der Hadithe überwältigt gewesen sein soll und befürchten musste, viele davon seien gelogen, dürfte, da doch die Blütezeit der Hadithe erst noch bevor stand, als fiktiv anzusehen sein und muss wohl als Rückprojektion des späteren Hadithstreites auf einen Gefährten Muhammads gedeutet werden.

14. *Salama Ibn al-Akwaʿ berichtet, der Prophet (S) habe gesagt:* „Wer mir einen Ausspruch zuschreibt, den ich niemals gemacht habe, wird in die Hölle kommen.“ (S. 57) – Hier ist es noch offensichtlicher als im vorigen Hadith, dass der Ausspruch ganz offensichtlich eine Rückprojektion darstellt, denn dass dem Prophet angeblich schon zu Lebzeiten Hadithe und Aussprüche zugeschrieben worden seien, die er nicht gemacht hat, ist so weit hergeholt, dass man sich nur noch über die Dreistigkeit oder Naivität wundern kann, mit der selbst diese Warnung dem Propheten angedichtet wurde. Naiv-fromme Muslime mögen diesen Ausspruch zwar als weise und warnende Voraussicht des Propheten deuten, aber dann haben gerade die Frömmsten diese Warnung Muhammads in den Wind geschlagen. Es ist ein selbstreferentielles Hadith, das sich durch seine Zuschreibung zum Propheten selbst ad absurdum führt.

15. *Abū Huraira berichtet:* „Ich sagte: ‚O Gesandter Gottes, ich höre von dir so viele Hadithe, aber oft vergesse ich sie wieder!‘ Er sagte: ‚Breite deinen Mantel aus!‘ Ich kam dieser Aufforderung nach. Darauf bewegte der Prophet (S) seine Hände, als schöpfte er etwas in den Mantel hinein. Dann sagte er: ‚Jetzt zieh ihn wieder an!‘ Ich tat, was er gesagt hatte! Und seither habe ich nichts mehr vergessen!“ (S. 58) – Auch dieses Hadith setzt voraus, dass die unglaubliche Menge an Hadithen bereits zur Zeit des Propheten in Umlauf gewesen sein sollen und dass diese Überlieferungen bereits zu seiner Zeit von so

hohem Stellenwert waren, dass man sie in großen Mengen zu memorisieren versuchte. Dass ein Zeitgenosse Muhammads sich darum bemüht haben soll, Hadithe über den Propheten in großer Zahl auswendig zu lernen, kann nur als Rückprojektion gedeutet werden. Dass der Prophet dem Abu Huraira die Erinnerungsfähigkeit in dessen Mantel hineingeschöpft haben soll, ist ein deutliches Fiktivitätssignal.

16. *As-Sā'ib Ibn Yazīd berichtet*: „Meine Tante mütterlicherseits ging mit mir zum Propheten (S). Sie sagte zu ihm: ‚O Gesandter Gottes, mein Neffe hat starke Schmerzen in den Beinen.‘ Der Prophet (S) strich mir mit der Hand über das Haar und rief Gott um seinen Segen für mich an. Anschließend verrichtete er die kleine Waschung, und ich trank von dem übrigen Wasser. Ich stand hinter ihm und sah das Siegel des Prophetentums zwischen seinen Schulterblättern. Es sah aus wie der Knopf eines kleinen Zeltes.“ (S. 65) – Hier handelt es sich möglicherweise um eine nicht ganz fertig erzählte Wundergeschichte, die damit beginnt, dass Muhammad mitgeteilt wird, der Berichterstatter habe Schmerzen, worauf der Gesandte für ihn um den Segen Gottes bittet. Aber statt dass nun über eine Heilung berichtet würde, wird erwähnt, dass der Prophet die kleine Waschung vornimmt – warum, wird nicht begründet – und dabei seine Schulter entblößt, so dass der hinter ihm stehende Berichterstatter das Siegel des Prophetentums zwischen Muhammads Schulterblättern erkennt. Es könnte aber auch sein, dass Segen und Waschung nur die Kulisse darstellen, um hier über Art und Aussehen des Prophetensiegels zu berichten, das aussehen soll wie der „Knopf eines kleinen Zeltes“. In der alternativen Version dieses Hadiths beim Hadith-Sammler Muslim soll das Siegel hingegen wie das „Ei eines Rebhuhns“ ausgesehen haben. Diese Varianten zeigen einmal mehr, wie fluide die Überlieferungen derartiger Hadithe gewesen sein müssen, bevor sie aufgeschrieben wurden. Darüber hinaus zeugt dieses Hadith von der späteren, naiven Umdeutung des „Siegels der Propheten“ in das „Siegel des Propheten“. Im Koran (33:40) wird nämlich Muhammad selbst als das „Siegel der Propheten“ bezeichnet, womit freilich gemeint ist, dass er der letzte und vornehmste und endgültigste der Propheten sei. Das „Siegel der Propheten“ ist ein Motiv, das von Jesus, dem judaeo-christlichen Messias auf Muhammad übertragen wurde (s. dazu im Kapitel über das Judentum). Dass dieses Siegel sich hier in diesem Hadith von der Person (bzw. der Predigt) des Gesandten zum körperlichen Mal auf seinem Rücken wandelt, hat legendenhaft-fiktive Züge.⁵

17. *Ibn 'Abbās berichtet*: „Als der Prophet (S) einmal an einem der Friedhöfe Medinas oder Mekkas vorbeikam, hörte er das Wehklagen zweier Menschen, die in ihren Gräbern

5 Das „Siegel des Propheten“ erinnert ein wenig an das „Zeichen des Jona“, das Jesus – in Anlehnung an Jonas Untergangspredigt in Ninive, nach der sich die Bewohner Ninives bekehrten, – auf sich selbst und seine eigene Predigt bezog, von der er hoffte, dass sich die Leute bekehrten, ohne von ihm „Zeichen und Wunder“ zu erwarten; sie sollten ihm und seiner Predigt glauben; später jedoch wurde dieses „Zeichen des Jona“ – in Anlehnung an die drei Tage, die Jona im Bauch des Fisches verbrachte – auf jene drei Tage umgemünzt, die Jesus zwischen Kreuzigung und Auferstehung im Schoß der Erde geblieben sein soll. (Siehe dazu: Mt 12,38-42; Mt 16,1+4; Mk 8,11-12; Luk 11,16.29-32; Joh 6,30.)

bestraft wurden. Der Prophet (S) sagte: „Sie werden in ihren Gräbern gezüchtigt, denn sie haben sich schwerer Vergehen schuldig gemacht. Der eine von ihnen hat sich nicht vor seinem eigenen Urin in acht genommen. Und der andere war ein Verleumder und Ehrabschneider!“ nach diesen Worten griff er nach einem Palmzweig, zerbrach ihn in zwei Teile und legte sie auf die beiden Gräber. Auf die Frage, warum er das getan habe, erwiderte er: „Vielleicht wird ihnen ihre Lage dadurch ein wenig erleichtert, solange der Zweig nicht verdorrt ist.““ (S. 68-69) – Diese Geschichte dürfte dem Wirklichkeitsverständnis eines Menschen der Moderne natürlich völlig zuwiderlaufen, aber in diesem Fall können wir die Fiktivitätssignale sehr leicht feststellen. Da ist zunächst die Frage, ob Ibn Abbas, der dieses merkwürdige Ereignis berichtet, sich als Augenzeuge versteht oder nicht. Nirgends behauptet er, dabei gewesen zu sein, Muhammad selbst beobachtet zu haben, die Stimmen aus den Gräbern selbst gehört zu haben oder die Frage an den Propheten selbst gestellt zu haben. Im Gegenteil: der Duktus ist von der Art, dass hier jemand gewissermaßen von einer höheren, wissenden Warte aus berichtet, ohne selbst als Zeuge dabei gewesen zu sein. Der „Wissende“ ist freilich der Erzähler oder Erfinder dieser Geschichte. Einerseits kann er zwar nicht sagen, ob der Friedhof in Medina oder Mekka war, auf dem sich das Geschehene abspielte (ein Augenzeuge würde so etwas gewiss nicht vergessen haben), andererseits weiß er, dass die beiden Verstorbenen „in ihren Gräbern bestraft wurden“, was nur ein Eingeweihter, ein göttlich Inspirierter, eben ein Wissender wissen kann. Aber nicht nur der Erzähler, sondern auch Muhammad selbst ist ein Wissender, denn er weiß offenbar, warum die beiden Verstorbenen in ihren Gräbern bestraft werden. Wäre die Geschichte eine wahre, wären die Implikationen natürlich enorm: Wir hätten zu befürchten, noch im Zustand der Verwesung für unsere Untaten Strafen erleiden zu müssen – nach Auffassung religiöser wie nicht-religiöser Menschen eine absurde Vorstellung. Plausibel wird die Story nur, wenn wir annehmen, dass sich ein paar Beduinen abends in den Weiten der arabischen Wüste am Lagerfeuer gegenseitig bei der Darbietung wohlfeiler Geschichten zu übertreffen suchten und sich nicht scheuten, irgendwo aufgeschnappte Erzählungen dem Propheten in den Mund zu legen. Solche Geschichten hatten ihren Sinn freilich darin, dass sie lehrreich waren und – wie in diesem Fall – vor körperlicher und charakterlicher Unreinheit warnten.

18. *Qatāda berichtet*: „Anas Ibn Māalik erzählte: ‚Im Laufe einer Nacht und eines Tages ging der Prophet (S) bei allen seinen Frauen ein! Und er hatte elf Frauen.‘ Ich fragte ihn: ‚Hatte er denn so viel Kraft?‘ – ‚Ja. Wir sagten immer: Er hat die Kraft von dreißig Männern!‘“ – *Saʿīd berichtet auf Autorität von Qatāda*: „Anas sprach nur von neun Frauen.“ (S. 75) – Hier haben wir zwei Hadithe, die sich auf dieselbe Autorität berufen, aber unterschiedliche Angaben über die Zahl der Frauen des Propheten machen, was natürlich erheblichen Zweifel an der Glaubwürdigkeit beider Angaben aufkommen lässt. Noch mehr Zweifel dürften an der 30fachen Manneskraft des Gesandten erhoben werden. Es scheint sich dabei um eine fiktive Übersteigerung zu handeln, vermutlich geboren aus dem Wunsch des Erzählers, seine Zuhörer in Staunen zu versetzen.

19. *Abū Huraira* berichtet hier von Mose (*Mūsā*), der es gewohnt war – anders als sein Volk – sich allein zu waschen, weshalb manche Leute meinten, er habe ein körperliches Gebrechen. Eine Lektion dieses Hadiths dürfte sein, sich beim Baden möglichst den Blicken der Leute zu entziehen. Doch dann wird erzählt: „Eines Tages entfernte sich Mose wieder, um ein Bad zu nehmen. Sein Kleid legte er auf einen Stein. Da lief der Stein plötzlich mit dem Kleid davon. Moses rannte hinter ihm her und rief: ‚Mein Kleid, o Stein!‘ So hatten die Kinder Israels Gelegenheit, ihn nackt zu sehen. Sie sagten: ‚Bei Gott, Moses hat kein körperliches Gebrechen!‘ Schließlich konnte Moses den Stein ereilen, und er begann, auf ihn einzuschlagen.“ (S. 76) – In diesem Hadith wird die fiktionale Erzähllust geradezu auf die Spitze getrieben. Niemand gibt freilich vor, bei diesem Geschehen dabei gewesen zu sein. Der Erzähler erzählt von einer übergeordneten Warte aus. Aus dem Alten Testament hat er die Geschichte nicht, und wenn sie ihm nicht von Gott geoffenbart wurde, muss er (oder ein anderer Erzähler) sie erfunden haben, um dem Gerücht zu begegnen, Mose habe ein Gebrechen. Dabei nahmen Erzähler und Zuhörer die lustige Fiktion eines davonlaufenden Steins allzu gerne in Kauf.

20. *Abū Huraira berichtet*: Der Prophet (S) erzählte: „Als der Prophet Hiob (*Aiyūb*) einmal unbekleidet ein Bad nahm, fielen plötzlich Heuschrecken aus purem Gold vom Himmel herab. Hiob begann, sie einzusammeln und in sein Kleid zu packen. Da rief Gott ihn an: ‚O Hiob, habe ich dir denn nicht genug gegeben, dass du entbehren kannst, was du da siehst?‘ Hiob erwiderte: ‚Doch, gewiss, bei deiner Allmacht! Aber ich kann nicht genug bekommen von deinen Segnungen!‘ Der Prophet (S) ergänzte zu seinem Bericht: ‚Hiob badete unbekleidet.‘“ (S. 76 f.) – Ob es hier vor allem um die Art des Badens geht oder um die Habgier, mag der Leser für sich entscheiden. Zur Kenntnis nehmen muss man jedenfalls, dass es sich bei Hiob nach einhelliger Meinung alttestamentlicher Theologen um eine fiktionale Gestalt handelt, dass der Erzähler das Hiobbuch offensichtlich nicht kannte und nur deshalb Hiob in so schlechtem Licht erscheinen lässt wie er dies hier in seiner fiktionalen Erzählung tut. Außerdem sind auch die Heuschrecken aus purem Gold ein fiktives Element.

21. *Ğābir ibn ‘Abd Allāh berichtet, der Prophet (S) habe gesagt*: „Fünferlei gewährte Gott nur mir und niemandem vor mir: – Er verlieh mir den Sieg über meine Feinde, indem er ihnen Angst und Schrecken einjagte, und dies in einem Gebiet, dessen Größe einen Monat beträgt. – Die Erde wurde für mich und meine Gemeinde zu einem Ort des Gebets und zu einem Mittel der Reinigung. Wo auch immer die Angehörigen meiner Gemeinde sich aufhalten mögen, wenn es Zeit für das Gebet ist, können sie es auch verrichten. – Nur mir und niemandem vor mir wurde erlaubt, Beute zu machen. – Nur mir wurde das Recht zugestanden, am Tag des Gerichts Fürbitte einzulegen. – Alle Propheten vor mir wurden zu ihrem Volk geschickt, ich aber wurde für die gesamte Menschheit ausgesandt.“ (S. 89) – Dieser, Muhammad zugeschriebene Ausspruch erweckt den Eindruck einer bereits voll ausgebildeten Muhammadologie, von der man wohl annehmen darf, dass sie einem sehr viel späteren Stadium entstammt und dem Gesandten in den Mund gelegt wurde,

um ihr größere Autorität zu verleihen. Gleichzeitig, so scheint mir, reflektieren insbesondere die Punkte vom Sieg über die Feinde und vom Privileg des Beutemachens eine arabisch-beduinische Realpolitik, die Raubzüge und Beutemachen für legitime, ja sogar von Gott sanktionierte Aktivitäten hält. Das Gottesbild, das hier durchscheint, mag für einen kriegesischen Beduinenstamm durchaus nachvollziehbar sein, nicht jedoch für einen Menschen des 21. Jh.s, dem Menschenrechte und Völkerrechte wichtige Anliegen sind. Das Fiktive an diesem Hadith scheint mir vor allem die Zuschreibung zu Muhammad zu sein.

22. *Anas berichtet auf Autorität von Abū Darr, der Gesandte Gottes (S) habe erzählt:* „Das Dach meines Hauses in Mekka tat sich auf, und Gabriel (*Ġibrāʾīl*) stieg zu mir herab. Er öffnete mein Herz und wusch es mit dem Wasser des Brunnens Zamzam. Dann holte er eine goldene Schüssel hervor, die mit Weisheit und religiösem Glauben gefüllt war. Ihren Inhalt ließ er in mein Herz strömen. Darauf verschloss er es wieder. Anschließend nahm er mich bei der Hand und stieg mit mir hinauf zum ersten Himmel ...“ (S. 94) – Nur eine einfältige islamische Volksfrömmigkeit wird diese Geschichte für bare Münze nehmen. Die Öffnung des Herzens, seine Reinwaschung mit heiligem Wasser und seine Füllung mit Weisheit und Glauben sind offenkundige Attribute spiritueller Redeweise, die keineswegs wörtlich zu nehmen ist. Gleichwohl haben fromme Erzähler sich nicht gescheut, sie für die analphabetischen, gottesfürchtigen Muslimen der frühen Zeit in einer bildhaft-konkreten Sprache umzumünzen. Das Staunen und der Applaus der Zuhörer war ihnen gewiss.

23. *Anas berichtet:* „Der Prophet (S) erzählte, er habe in den Himmeln Adam, (H)Enoch (*Idrīs*), Moses (*Mūsā*), Jesus (*ʾĪsā*) und Abraham (*Ibrāhīm*) – Gottes Segenswünsche mögen ihnen allen gelten – getroffen, ohne aber nähere Auskunft darüber zu geben, wie ihre Aufenthaltsorte bestellt waren. Allerdings wies er darauf hin, dass er Adam im ersten und Abraham im sechsten Himmel gesehen habe ...“ (S. 97-98) – Dieser Bericht weist deutliche Signale fiktiven Charakters auf. Es fehlen Angaben über Zeit, Ort und nähere Umstände der Himmelfahrt und selbst innerhalb des Textes wird zugestanden, dass der Prophet keine nähere Auskunft über die Aufenthaltsorte der im Himmel befindlichen Propheten preisgab – durchaus ein weiteres Zeichen dafür, dass wir es hier mit einer fiktionalen Darstellung zu tun haben.

24. *Ibn Masʿūd berichtet:* „Widerrechtlich küsste ein Mann eine Frau. Anschließend begab er sich zum Propheten (S) und erzählte ihm von seiner Verfehlung. Darauf offenbarte Gott – er ist mächtig und erhaben – den Vers: ‚Verrichte das Gebet an beiden Enden des Tages und im ersten Teil der Nacht! Und die guten Taten lassen die schlechten Taten dahinschwinden!‘ (*Hūd* 11,114) Der Mann fragte den Propheten (S): ‚O Gesandter Gottes, wurde das für mich offenbar?‘ Er erwiderte: ‚Gott offenbarte diesen Vers für meine gesamte Gemeinde.‘“ (S. 124) – Dieses Hadith muss im Zusammenhang gesehen werden mit anderen Hadithen, wonach das rechtzeitig verrichtete Gebet ein gutes Werk ist. (So fragt ʿAbd Allāh den Propheten: „Welches Werk der Menschen ist Gott am liebsten?“ worauf der Prophet antwortet: „Das zur rechten Zeit verrichtete Gebet.“ (S. 124) In einem anderen Hadith sagt

der Prophet explizit: „Genauso verhält es sich mit den fünf täglichen Gebeten! Mit ihnen tilgt Gott die Verfehlungen, die ihr begangen habt.“ (S. 125) – Es geht in obigem Hadith also überhaupt nicht um das Problem, wann man eine Frau küssen oder nicht küssen darf, sondern einzig und allein darum, dass durch die gute Tat eines rechtzeitig verrichteten Gebetes eine schlechte Tat dahinschwindet. Das ist denn auch die Bedeutung des obigen Koranzitates 11,114. Soweit so gut. Wie aber steht es mit der Information, dass dieses Koranzitat dem Propheten aus Anlass des widerrechtlichen Kusses einer unbekannten Frau durch einen unbekannten Mann offenbart wurde? Der Umstand, dass hier keinerlei Einzelheiten über die Personen sowie Ort und Zeit des Gespräches oder der Offenbarung angegeben sind, ist ein deutliches Fiktivitätssignal, dass die Vermutung nahelegt, die Offenbarung dieses Koranwortes sei hier erzählerisch in eine konkrete Geschichte eingebettet worden. Ein muslimischer Konranleser, der mit diesem Hadith vertraut ist, dürfte bei obigem Korantext sofort an den widerrechtlichen Kuss denken, obwohl wir es hierbei mit allergrößter Wahrscheinlichkeit mit einer fiktiven Erzählung zu tun haben. Diese Offenbarungsgeschichte lässt vermuten, dass auch andere Offenbarungsanlässe (*asbāb an-nuzūl*) erfunden wurden, um mehr oder weniger unverständlichen Korantexten einen narrativen Kontext zu verleihen, ohne dass es sich hierbei um authentische, historische Informationen handelte. Wie bei den meisten Hadithen geht es hier nicht um historische Begebenheiten, sondern ausschließlich um Fragen der islamischen Glaubenspraxis, hier konkret um die Absolution von Sünden durch rechtes Beten. Übrigens gilt nach islamischer Tradition nicht nur, dass schlechte Taten durch rechtzeitiges Beten nichtig werden, sondern auch, dass gute Taten durch Auslassen eines Gebetes zunichte gemacht werden, denn der Prophet soll auch gesagt haben: „Wer das Nachmittagsgebet auslässt, dessen gute Taten werden verloren gehen.“ Wirkungsvoller kann man dem frommen Gläubigen die Dringlichkeit jeden Gebetes nicht ans Herz legen.

25. *Abū Mūsa berichtet, der Prophet (S) habe erzählt:* „Ein Gleichnis für die Muslime, die Juden und die Christen ist die Geschichte von dem Mann, der einige Leute anstellte, damit sie für ihn bis zum Abend arbeiteten. Sie arbeiteten aber nur bis zum Mittag und sagten dann: ‚Wir brauchen deinen Lohn nicht!‘ Der Mann stellte eine zweite Arbeitskolonne an und sagte zu ihnen: ‚Wenn ihr den restlichen Tag für mich arbeitet, werde ich euch Lohn für den ganzen Tag geben!‘ Sie arbeiteten aber nur bis zur Zeit des Nachmittagsgebets und sagten dann: ‚Wir verzichten auf deinen Lohn!‘ Ein drittes mal stellte der Mann Arbeitskräfte an. Sie arbeiteten bis Sonnenuntergang und erhielten dafür auch den Lohn der beiden anderen Arbeitskolonnen.“ (S. 129) – Diese angeblich von Muhammad erzählte Geschichte muss man im Zusammenhang mit einem von Jesus erzählten Gleichnis sehen:

Das Himmelreich ist gleich einem Hausvater, der am Morgen ausging, Arbeiter zu mieten in seinen Weinberg. Und da er mit den Arbeitern eins ward um einen Groschen zum Tagelohn, sandte er sie in seinen Weinberg. Und ging aus um die dritte Stunde und sah andere an dem Markte müßig stehen und sprach zu ihnen: Gehet ihr auch hin in den Weinberg; ich will euch geben, was recht ist. Und sie gingen hin.

Abermals ging er aus um die sechste und die neunte Stunde und tat gleichalso. Um die elfte Stunde aber ging er aus und fand andere müßig stehen und sprach zu ihnen: Was steht ihr hier den ganzen Tag müßig? Sie sprachen zu ihm: Es hat uns niemand gedingt. Er sprach zu ihnen: Gehet ihr auch hin in den Weinberg, und was recht sein wird, soll euch werden. Da es nun Abend ward, sprach der Herr des Weinberges zu seinem Schaffner: Rufe die Arbeiter und gib ihnen den Lohn und heb an an den Letzten bis zu den Ersten. Da kamen, die um die elfte Stunde gedingt waren, und empfing ein jeglicher seinen Groschen. Da aber die ersten kamen, meinten sie, sie würden mehr empfangen; und sie empfingen auch ein jeglicher seinen Groschen. Und da sie den empfingen, murrten sie wider den Hausvater und sprachen: Diese haben nur eine Stunde gearbeitet, und du hast sie uns gleich gemacht, die wir des Tages Last und die Hitze getragen haben. Er antwortete aber und sagte zu einem unter ihnen: Mein Freund, ich tue dir nicht Unrecht. Bist du nicht mit mir eins geworden für einen Groschen? Nimm, was dein ist, und gehe hin! Ich will aber diesem letzten geben gleich wie dir. Oder habe ich nicht Macht, zu tun, was ich will, mit dem Meinen? Siehst du darum so scheel, dass ich so gütig bin? Also werden die Letzten die Ersten und die Ersten die Letzten sein. Denn viele sind berufen, aber wenige auserwählt. (Matt. 20,1-16)

Es ist wahrscheinlich, dass das Hadith auf eben dieses Gleichnis Jesu zurückzuführen ist, wobei sich jedoch die Einzelheiten verwischen. Es gab zwar (ab ca. dem 9. Jh.) ein Evangelium in der arabischen Sprache (das *Diatessaron*), aber da nur wenige Beduinen des Lesens kundig waren, wird man ihnen solche Gleichnisse nur mündlich erzählt haben, so dass sich dabei Details manchmal bis zur Unkenntlichkeit und zuweilen bis zur Absurdität veränderten. Statt dass (wie im ntl. Gleichnis) die Arbeiter ungeachtet der Länge ihrer Arbeitszeit mit dem gleichen Betrag entlohnt werden, verzichten (im Hadith) einige Arbeiter freiwillig auf ihren Lohn (was eine ziemliche Absurdität darstellt; denn kein Arbeiter würde freiwillig auf seinen Lohn verzichten), so dass dieser jenen zugeschlagen wird, die erst am Nachmittag mit ihrer Arbeit begonnen hatten. Wir haben hier schönes Anschauungsbeispiel dafür, wie Überlieferungsmaterial durch vielmaliges Weitererzählen bis zur Absurdität entstellt werden kann, aber auch dafür, dass es Hadithe gibt, die in ihren Kernaussagen sehr alt, in diesem Fall mehr als ein halbes Jahrtausend alt sein können und erst viel später Muhammad zugeschrieben wurden.

Ein anderes Hadith hat einen ähnlichen Inhalt, wurde aber zweckentfremdet: „Den Juden wurde die Thora gegeben. Sie beschäftigten sich mit diesem Buch, bis sie zur Mittagszeit ermüdet waren. Als Lohn wurde ihnen ein Yīrāt gegeben. Darauf wurde den Christen das Evangelium gegeben. Und sie studieren es, bis sie zur Zeit des Nachmittagsgebets ermüdet waren. Auch sie wurden mit einem Qīrāt belohnt. Im Anschluss daran wurde uns der Koran gegeben. Wir lasen ihn bis zum Sonnenuntergang. Und als Lohn wurden uns zwei Qīrāt gegeben.“ (S. 129) – Der Ursprung dieses Hadiths könnte ebenfalls das obige jesuanische Gleichnis sein, es ist jedoch auf eine ganz andere Thematik angewandt worden – nämlich auf die Höherbewertung des Islams gegenüber Judentum und Christentum (bzw. auf die

Höherbewertung des Korans gegenüber Tora und Evangelium). Hier ist der allegorische Charakter des Hadiths offenkundig. Niemand würde hierbei auf den Gedanken kommen, diese Geschichte wörtlich zu nehmen oder über seine Historizität nachzudenken. Anzuzweifeln wäre allenfalls die Behauptung, der Prophet habe dieses Hadith erzählt.

Appendix II: Wer waren die Araber?

Die erste Erwähnung der Araber dürfte in einer Königsinschrift des neuassyrischen Königs Salmanassar III. (*Šulmānu-ašarēd*, 858–824 v. Chr.) zu finden sein, in der davon berichtet wird, dass Salmanassar in seinem sechsten Regierungsjahr (ca. 852 v. Chr.) während eines Feldzugs gegen die Stadt Karkar am Orontes (Tell al-Qarqūr) auf ein anti-assyrisches Bündnis von zwölf Königen stieß, worunter sich neben Ahab, dem Königs Israels (des Nordreiches), auch der König Gindibu befand, der mit tausend Kamelen aus „Arabien“ angeritten war.¹

Wenn wir wissen wollen, wer die Araber vor der Entstehung des Islams waren, so sind wir auf Texte angewiesen, die von dieser Zeit Zeugnis ablegen. Leider besitzen wir kaum zeitgenössischen Originale, und Texte aus jener Zeit sind uns fast nur in Form späterer Abschriften oder in Gestalt von Werken späterer Autoren und Historiker überliefert, die sich auf Werke berufen, die inzwischen verlorengegangen sind. Die späteren Werke sind meist keine wortgetreuen Abschriften, sondern Bearbeitungen bzw. Darstellungen, die mit einer gewissen Vorsicht zu lesen sind, da sie oft von den Perspektiven und Vorurteilen jener späteren Autoren geprägt sind. Schreibt Jan Retsö:

Arab affairs are usually referred to *en passant* along with the description of political events in which they happened to be involved. There are some remarkable exceptions: Herodotus, Hieronymus of Cardia and Josephus have preserved unique material which allows us to catch some glimpses of the nature of these Arabs. But since much of the evidence given by the classical writers is known to us through digests and selections from original texts which have disappeared, we are dependent upon the attitudes and evaluations of those writers whose books are extant. No information from a Greek or Latin text can be used without minute source criticism.²

Nach Jan Retsö, der 2003 das monumentale Werk *The Arabs in Antiquity* vorgelegt hat, ist eher denjenigen Schreibern zu vertrauen, die in gewisser Einfältigkeit die ihnen zur

1 Siehe: James B. Pritchard (Hg.): *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton: New Jersey 1969, S. 279. Die Inschrift befindet auf dem Kurkh Monolith (Stela of Shalmaneser III.), der heute im Britischen Museum zu sehen ist.

2 Jan Retsö: *The Arabs in Antiquity. Their history from the Assyrians to the Umayyads*, RoutledgeCurzon: London/New York 2003, S. 577.

Verfügung stehenden Quellen verarbeiteten, ohne sie durch eigene Einschätzungen und Vorurteile zu verfälschen, während jenen Schreibern zu misstrauen sei, die durch ihre eigenen vorgefassten Meinungen das Quellenmaterial immer wieder meinten bearbeiten zu müssen und es dabei auf vielfältige Weise entstellten.³ So seien, schreibt Retsö, die nachdenklicheren Autoren wie Strabon (64 v. Chr. – 23 n. Chr.) oder Plinius (23-79 n. Chr.) als weniger zuverlässig anzusehen denn einfältigere Schreiber wie beispielsweise der viel kritisierte Diodor(os) (1. Jh. v. Chr.). Zumindest gebe Diodor seine Quellen an jenen Stellen zuverlässig wieder, die man hat überprüfen können.⁴

1 Geographische Überlegungen

Bei der Erkundung, wer die Araber eigentlich waren, ist die Frage, *wo* wir die Araber der Antike geographisch zu verorten haben, von besonderer Bedeutung. Nach Herodot († um 430 v. Chr.) besteht Arabien aus Ost-Ägypten, Sinai und der Negev.⁵ In persischen Quellen ist von einem Distrikt *Arabāya* die Rede, der meist zwischen Assyrien und Ägypten verortet wird, „which is probably Herodotos’ Arabia plus parts of the Syrian desert“.⁶ Um seinem Bruder den Thron streitig zu machen, führte Kyros der Jüngere seine Armee im Jahr 401 v. Chr. angeblich durch Arabien, wobei er sich links vom Euphrat hielt.⁷ Herodot kannte neben den oben erwähnten Gebieten offenbar auch noch ein Arabien im Süden, wusste jedoch nicht viel darüber, „and it remained for him a land of mystery and legend, abounding with aromatics, ,vipers and winged serpents“.⁸ Die Unkenntnis der arabischen Halbinsel soll aber spätestens mit Darius und Alexander dem Großen verschwunden sein. Hoyland definiert Arabien in seinem Buch *Arabia and the Arabs* „as the Arabian peninsula together with its northern extension, the Syrian desert“.⁹

Laut Retsö gibt es in der antiken Literatur zur Verortung Arabiens offenbar zwei unterschiedliche Auffassungen. Einige – meist europäische – Autoren lokalisierten die Araber auf der arabischen Halbinsel, andere Autoren hingegen – meist orientalische – verorteten die Araber in ganz verschiedenen Gegenden und keineswegs nur auf der arabischen Halbinsel, sondern vor allem in Gebieten, die nördlich der Halbinsel liegen. Araber werden verortet (1) bei Dūmat al-Ġandal (akk. Adummatu, ganz im Norden des heutigen Saudi-Arabiens, südlich des heutigen Irak), (2) in der Gegend zwischen Palästina und Ägypten, (3) in Transjordanien, (4) im mesopotamischen Zweistromland sowie (5) in Syrien.

3 Ebd.

4 Ebd., S. 578.

5 Robert G. Hoyland: *Arabia and the Arabs. From the Bronze Age to the Coming of Islam*, Routledge: London/New York 2001, S. 2.

6 Ebd., S. 3.

7 Ebd.

8 Ebd.

9 Ebd.

Sieht man also davon ab, dass die europäische Sicht späterer Jahrhunderte Arabien vorwiegend mit der arabischen Halbinsel (*Arabia deserta*) identifizierte, so lokalisieren die meisten antiken Quellen die Araber in den Jahrhunderten bis zum Auftreten des Islams vor allem in Regionen im Norden der arabischen Halbinsel oder gar nördlich der Halbinsel: in Mesopotamien, Syrien, in Palästina und in der Negev.

Die Römer, die im Jahr 106 n. Chr. das Nabatäerreich mit der Stadt Petra annektierten, nannten die so angegliederte römische Provinz *Arabia Petraea*, ein Gebiet, das im Wesentlichen die Sinai-Halbinsel und (Trans-) Jordanien beinhaltete. Seine Hauptstadt war Bosra (*Buṣrā*) im Süden des heutigen Syrien. Manchmal nannten sie diese Provinz schlicht *Arabia*. Die Römer sprachen aber auch von *Arabia Deserta*, womit sie die große arabische Wüstenlandschaft südlich und östlich dieser Provinz meinten, sowie von *Arabia Felix* (griech. Ἀραβία ευδαίμων = „wohlhabendes Arabien“), womit der äußerste Süden der arabischen Halbinsel, insbesondere das Gebiet des Yemen gemeint, wenngleich Euhemerus *Arabia Felix* eher am Persischen Golf lokalisierte.¹⁰

Wir finden Hinweise auf Araber auch *nördlich* von Damaskus und sogar jenseits der (heutigen) türkischen Grenze. In einem Brief des Metropolitens Barṣaumā von Nisibis (türkisch *Nusaybin*, kurdisch *Nisêbîn*) aus dem Jahr 485 an den Patriarchen Aqāq (griech. *Akakios*/lat. *Acacius*) von Ktesiphon entschuldigt sich Barṣaumā für sein Nicht-Erscheinen bei der Synode der ostsyrischen Kirche in Bēt Aḍrai mit folgenden Hinweisen:

For two years we have been having plague and famine, and now the Tu'an Arabs [*Tayyāyē*] have been on the raid, plundering round Nisibis and across the Roman border; and the Romans, with their Arabs, the Tai'ans [*Tū'āyē*], are threatening reprisals. The marquis is trying to make terms on condition of mutual return of plunder; but that necessitates a meeting between him and Roman general, with a big official from Seleucia [Ktesiphon], and all the chiefs of both Arab tribes [*Tū'āyē/Tayyāyē*], and goodness knows how long that will take to arrange! ... I cannot possibly come to any council now, in spite of your request and the King's order. The marquis will not hear of it ..."¹¹

Das in diesem Zitat erwähnte Nisibis liegt im Südosten der heutigen Türkei und war zu jener Zeit Teil des sasanidischen Reiches. Nisibis, die Hauptstadt Nordmesopotamiens, wurde auch *Bēt 'Arabāyē*, also „Land der Araber“, genannt.¹² Die Grenze zum römisch-byzantinischen

10 Jan Retsö: *The Arabs in Antiquity*, a. a. O., S. 290 f.; vgl. dazu die „Fragmente von Euhemerus“ in: Diodorus Siculus: *Bibliotheca Historica* (Die Fragmente der Griechischen Historiker [FGH] I, hg. von Felix Jacoby), S. 303–308; s. auch Euseb. Caesar.: *Praeparatio Evangelica* (CPG 3486), II 2, S. 55: E. des Places, SC 228 (Paris 1976), S. 76 f.

11 *Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens*, publié, traduit et annoté par J.B. Chabot, Imprimerie Nationale: Paris 1902, S. 526 f. und 532 f. Ich benutze hier die Übersetzung von Wigram, in: W. A. Wigram: *An Introduction to the History of the Assyrian Church. Or The Church of the Sassanid Persian Empire 100–640 A.D.*, Society for Promoting Christian Knowledge: New York 1910, S. 162 f.

12 Caspar Detleff Gustav Müller: *Kirche und Mission unter den Arabern in vorislamischer Zeit*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1967, S. 3.

Reich verlief etwas westlich davon: Edessa (heute: Urfa) lag bereits auf byzantinischem Boden, blieb aber sehr umkämpft. Arthur Vööbus hat das Gebiet um Nisibis als „one of the most densely concentrated areas of Arab tribes“ genannt.¹³ Theresia Hainthaler schreibt dazu: „485 gab es einen starken Zustrom von Stämmen aus dem Süden Mesopotamiens, die zahlreiche Überfälle unternahmen und das Land verwüsteten.“¹⁴ Von diesen Überfällen berichtet, wie soeben zitiert, auch Baršaumā.

Wir haben es also bereits im 5. Jh. mit fest eingesessenen arabischen Stämmen im hohen Norden Mesopotamiens zu tun, und zwar diesseits und jenseits der Reichsgrenzen. Es waren offenbar nomadische oder halb-nomadische Stämme, die sich nicht scheuten, in die Dörfer einzufallen, um Beute zu machen. Die Verwandtschaft der hier erwähnten Stammesnamen *Tū'āyē* auf persischer Seite und *Ṭayyāyē* auf römisch-byzantinischer Seite deutet darauf hin, dass diese kriegerischen Stämme möglicherweise verwandt miteinander waren, auch wenn sie sich zuweilen in den Dienst ihrer jeweiligen Reichsheere stellten (zuweilen wurden die Namen verwechselt, wie möglicherweise bei Baršaumā). In jedem Fall ist dieser Brief Baršaumās ein Hinweis auf alt eingesessene arabische Stämme im hohen Norden Mesopotamiens, und W.A. Wigram schrieb 1910, dass die *Tū'āyē* zu seiner Zeit immer noch dort zu finden seien. „This tribe at least, and very probably the Tu'ans [*Ṭayyāyē*] also, still live in the district“.¹⁵

Der oben verwendete Name *Ṭayyāyē* für die unter den Römern kämpfenden arabischen Vasallen ist der im hebräischen Talmud und in den syrischen Texten verwendete Name für die Araber, wohl weil der Stamm der *Ṭayyāyē* unter den arabischen Stämmen der größte war. Es ist auch der Name, den die syrischen Christen auf die nach dem Aufkommen des Islams den arabischen Muslimen gaben. *Ṭayyāyē* ist der Plural von *Ṭayy*. Als *Tū'āyē* werden hier die unter den Persern/Sasaniden kämpfenden arabischen Vasallen bezeichnet.

Der Ausdruck leitet sich wohl von der Stammesgruppe der *Ṭayy* ab und bezeichnet ursprünglich die Nomaden in den Wüsten- und Steppengebieten südlich des Fruchtbaren Halbmondes, die als *foederati* Beduinentruppen zur Unterstützung römischer Heeresabteilungen stellten bzw. Kavallerie auf persischer Seite ... *Ṭayyāyē* war zu jener Zeit also schon nicht mehr die Bezeichnung eines bestimmten Stammes, sondern wurde bereits als Sammelbegriff für „Nomaden“ benutzt.¹⁶

13 Arthur Vööbus: *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium [CSCO]), Secrétariat du CorpusSCO: Louvain 1988, Subs. 81, S.247.

14 Theresia Hainthaler: *Christliche Araber vor dem Islam*, Peeters: Leuven 2007, S. 81.

15 Wigram: *Assyrian Church*, a. a. O., S. 163 (Fußnote 1).

16 Ute Pietruschka: „Topoi in der Schilderung nomadischen Lebens in der syrischen Literatur“, in: Lutz Greisiger, Claudia Rammelt u. Jürgen Tubach (Hg.): *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit. Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West*, Ergon Verlag: Würzburg 2009, S. (209-218), S. 214.

Weil arabische Beduinenstämme auf Seiten der Römer und auf Seiten der Perser kämpften (vielleicht weniger als Kavallerie denn vielmehr als Hilfstruppen, die beispielsweise für die Aufklärung benutzt wurden), sprach man auch von den *Ṭayyāyē* der Römer und von den *Ṭayyāyē* der Perser. Auf einer auf das Jahr 691/92 datierten Chronik des Jakob von Edessa wird am Rande von Zeittafeln vermerkt: „Beginn des Reiches der Araber (*ʿArbāyē*), die wir *Ṭayyāyē* nennen.“¹⁷ Araber oder *Ṭayyāyē* dürften also Bezeichnungen für nomadische Bewohner des syrischen Hinterlandes gewesen sein. „Nehmen wir ‘Arab als Name der Region, so ist hiermit die Steppe östlich von Edessa gemeint.“¹⁸

Ute Pietruschka weist auch noch darauf hin, dass es in syrischen Schriften bis zum 7. Jh. den Begriff der „Barbaren“ gibt, „den wir bereits aus der griechischen Literatur kennen: Barbaren sind bedrohlich, weil raubend und mordend, ungebildet, dem Heidentum anhängend“.¹⁹ Der Begriff *barbarāyē* wird denn auch auf die arabischen Beduinen zwischen Tigris und Euphrat bezogen.

Das nördliche Mesopotamien wurde seit Xenophon (ca. 426 – ca. 354 v. Chr.) *Arabia* genannt, schreibt Jürgen Tubach, und erläutert: „Noch in der Sasanidenzeit trägt die Region südlich von Nisibis, im Prinzip das nördliche Mesopotamien, den Namen Bēṭ ʿArbāyē (*Bēṭ ʿArabāyē*, griech. *Arabia*, parth. *Arbāyestān*), Land der ʿArbāyē/ʿArabāyē, dessen Bewohner als in erster Linie als arabisch sprechende Nomaden vorgestellt wurden.“²⁰ In astronomischen Tagebüchern ist schon im 2. Jh. v. Chr. wiederholt von Einfällen der Araber die Rede,²¹ die aus der westlich des Euphrat gelegenen Regionen Raubzüge nach Babylonien unternahmen. „Damit sind stets arabische Beduinen gemeint“, so Tubach.²²

Ab dem 6. Jh. n. Chr. treten vermehrt die Bezeichnungen *Ismaeliten* oder *Söhne Hagars* für die Araber auf.²³ Es ist wahrscheinlich, dass diese Bezeichnungen von Juden, Christen oder Judenchristen aufgrund der alttestamentlichen Abraham-Geschichte den arabischen Stämmen zugeordnet wurden, bevor die Araber selbst diese Etiketten dann zu Ehrenbekundungen umwandelten. „Es ist zu vermuten, dass in den genannten syrischen Quellen sich ein arabisches Selbstbild spiegelt, das auf eine Aufwertung der Person Ismaels bedacht war.“²⁴

17 Ebd., S. 215.

18 Ebd.

19 Ute Pietruschka: „Topoi in der Schilderung nomadischen Lebens“, a. a. O., S. 212.

20 Jürgen Tubach: „Die Anfänge des Königreichs von Edessa. Vom Zelt- zum Palastbewohner, oder: Erfolgreiche Migration in hellenistischer Zeit“, in: Lutz Greisiger, Claudia Rammelt u. Jürgen Tubach (Hg.): *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit. Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West*, Ergon Verlag: Würzburg 2009, S. (279-312) 298.

21 Ebd.

22 Ebd.

23 Ute Pietruschka: „Topoi in der Schilderung nomadischen Lebens“, a. a. O., S. 216.

24 Ebd.

Wenn also im 7. Jh. von *Arabia/Apaβia* bzw. von den *Ṭayyāyē*, den Hagarenern (*hāg-gārāyūtā*) oder den Ismaeliten die Rede ist, werden wir diese Araber eher in der Negev, in Jordanien, Syrien und Mesopotamien als im Hedschas zu verorten haben.

2 Die Lebensweise der Araber

Um das Wesen der Araber näher zu bestimmen, genügt es nicht, nur danach zu fragen, *wo* sie lebten, sondern auch, *wie* sie lebten. Alten akkadischen Texten kann man einige Hinweise über die Lebensweise der frühen Araber entnehmen. In assyrischen Reliefs, welche die Besiegung der arabischen Königin Samsi (arab. *Šamsi*) durch Tiglat-Pileser III. (*Tukulti-apil-Ešarra*, 745–727 v. Chr.) im Jahr 733 v. Chr. zeigen, werden Schafe und Ziegen vor den siegreichen König gebracht.²⁵ (Königin *Šamsi* ist übrigens mit einer Kopfbedeckung abgebildet.) Auch in Auflistungen Assurbanipals finden wir Schafe und Ziegen im Zusammenhang mit den Arabern. Gemäß dem Alten Testament brachten die *‘arbīm* dem israelitischen König Josafat 7.700 Widder und 7.700 Böcke.²⁶ In den Tagen Hesekiels, so wird im Alten Testament berichtet, trieb Tyrus (Süd-Libanon) mit Arabien (*‘arab*) Handel mit Schafen, Widdern und Böcken.²⁷ Die frühen Araber wird man also als Viehtreiber und Viehzüchter zu betrachten haben; was in vielen Fällen auch impliziert, dass sie vorwiegend einer nomadischen Lebensweise nachgingen.

Hieronymus von Kardia (360–272 v. Chr.) spricht von den Arabern als Bauern in Syrien. Da die Araber auch als Bewohner von Oasen wie Dumat al-Ġandal (akkad. *Adummatu*) und al-Ḥasā (*al-Aḥsā*) beschrieben werden, wird man sie also nicht ausschließlich als nomadische Wüstenbewohner betrachten dürfen, sondern durchaus auch als sesshafte Bauern. Andererseits sagt Hieronymus ausdrücklich, dass die Araber in der Negev-Wüste (Nordwesten der Sinai-Halbinsel also vermutlich die Vorfahren der Nabatäer) weder säen noch pflanzen.

In späteren Reliefs finden wir häufig auch Kamele mit den Arabern abgebildet. In den Kriegen Assurbanipals mit den Arabern geht es um Kamele als Beutegut.²⁸ In assyrischen Texten wird von Kamelen fast nur im Zusammenhang mit Arabern gesprochen. Das Kamel diente ihnen offenbar als Transportmittel ebenso wie als „Kriegsgerät“. Arabische Krieger werden gerne Kamel-reitend und mit Pfeilen schießend beschrieben und abgebildet. „Judging from the picture given by the sources, the handling of the camel was the main and most exotic characteristic of the Arabs as seen by the surrounding communities.“²⁹

25 Richard David Barnett/M. Falkner: *The Sculptures of Aššur-Nasir-Apli II (883–859 B.C.), Tiglath-Pileser III (745–727 B.C.), Esarhaddon (681–699 B.C.) from the Central and South-West Palaces at Nimrud*, Trustees of British Museum: London 1962, plates XXVI–XXX, S. 74 f. Vgl. Auch: Retsö: *The Arabs in Antiquity*, S. 580.

26 2Chr 17,11.

27 Hes 27,21.

28 Retsö: *The Arabs in Antiquity*, a. a. O., S. 580 f.

29 Ebd., S. 581.

Auf Abbildungen über kriegerische Auseinandersetzungen ist zu erkennen, dass die Kamel-reitenden Araber mit Pfeil und Bogen kämpfen, wobei die arabischen Pfeile offenbar kürzer waren als etwa die der benachbarten Hochkulturen. „The armoury of the Arabs appears rather primitive compared to that of the Assyrians.”³⁰ Das Kamel war offenbar auch ein gutes Mittel, um sich nach einem Überraschungsangriff schnell wieder in die Wüste zurückziehen zu können. Im 1. Samuelbuch ist beispielsweise davon die Rede, dass David die Amalekiter in der Negev besiegte, auch wenn vierhundert junge Männer auf Kamelen entkommen konnten.³¹

Ein wichtiges Element arabischen Lebens jener Zeit war das Zelt. Araber lebten in Zelten. Das Verbrennen arabischer Zelte ist ein beliebtes Motiv auf assyrischen Reliefs. Hieronymus von Kardia betont, dass die Araber nicht in festen Häusern wohnen.³² Im Alten Testament heißt es, dass die Kedariten, ein arabischer Stamm im Norden Arabiens, in Zelten wohnten.³³ Eratosthenes spricht von den σκηνιται, den in Zelten lebenden Menschen der syrischen Wüste.³⁴ Im Hohelied Salomos heißt es von einem schönen Jüngling, dass er dunkel sei wie die Zelte Kedars. Das könnte darauf hindeuten, dass diese Zelte von Ziegenhaar gemacht waren – ähnlich wie das Zelt für die hebräische Stiftshütte.³⁵ Auch heute noch kann man Beduinen in Südpalästina und anderswo in ihren typischen dunklen Zelten und Überdachungen sehen.

Spencer Trimingham schreibt, dass „the Arabs inhabited all the regions lying to the north of the Peninsula proper, Syria and Palestine, Mesopotamia and Babylonia, even part of western Persia, intermingled with Aramaic-speaking peoples of these regions”.³⁶ Trimingham ist aber auch der Auffassung, dass man „die Araber“ nicht ausschließlich auf Nomaden oder Hirten reduzieren dürfe, „since they embraced cultivators, peasants, and townspeople, as well as full nomadic herdsman ...“³⁷ Auch eine philologische Eingrenzung sei unzulässig: „Not only were there great differences in the spoken Arabic of the different groups, as the inscriptions they left behind reveal, but the settled and semi-settled Arabs in Syria and Mesopotamia spoke Aramaic, the universal Semitic language of the age.”³⁸ Trimingham bezeichnet die alte Bauernkultur Mesopotamiens mit dem Begriff *Aramäisch* und hebt ihn ab von der *Arabischen* Nomadenkultur. Der Begriff *arabisch* sei zunächst kein ethnischer Begriff gewesen, sondern habe anfänglich lediglich die Nomaden der

30 Ebd., S. 582.

31 1Sam 30,17.

32 Siehe Retsö: *The Arabs in Antiquity*, a. a. O., S. 583.

33 Psalm 120,5.

34 Retsö: *The Arabs in Antiquity*, a. a. O., S. 584.

35 Ebd.

36 J. Spencer Trimingham: *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*, Longman: London/New York 1979, S. 1.

37 Ebd.

38 Ebd.

syrischen Steppen westlich des Euphrats bezeichnet.³⁹ Allerdings wurde der Begriff mit der Zeit unterschiedlich gebraucht, zumal immer mehr „Araber“ sesshaft wurden und sich auch als Bauern betätigten. „The term ‚Arab‘ distinguished a particular cultural group of peoples having an outlook on life that derived from a nomadic heritage, but which tended to become blurred whenever changes in their mode of life took place through association and intermingling with other peoples.”⁴⁰

3 Die Religion der (vorislamischen) Araber

Was wissen wir über die Religion der vor-islamischen Araber? Nicht wirklich viel. Die früheste Erwähnung arabischer Götter finden wir in einer Inschrift des assyrischen Königs Asarhaddon (*Aššur-aḫḫe-iddina*, 680–669 v. Chr.), in der davon die Rede ist, dass sein Vater Sanherib (*Sin-aḫḫe-eriba*, 705–680) sechs Götter aus Dūma nach Assyrien entführte, die „Götter der Araber“; nämlich: *Attaršamayin*, *Daya*, *Nuhaa*, *Rudaw*, *Abbir’ilu* und *Attar(-quruma)*.⁴¹ Demnach hätte es in Dūma zwei Götter namens *Attar* gegeben: *Attaršamyin* und *Attarquruma*), also *Attar des Himmels* und *Attar der Geschorene* (oder: *Attar der Hengst*)⁴². In einer ins 6. Jh. v. Chr. datierten Inschrift von Dūma finden wir indes nur drei Götter erwähnt: *TRSM*, *RDW* und *NHY*. Diese würden mit den Göttern *Attaršamayin*, *Rudaw* und *Nuhaa* gut übereinstimmen. Die Namen erscheinen später noch in anderen Zusammenhängen und belegen also die Verehrung dieser Götter in Nordarabien. Im Zusammenhang mit dem Namen *Attaršamayin* (*Attar* oder *‘Ishtar des Himmels*) sei erwähnt, dass im Buch Jeremia des Alten Testaments mehrfach von der *Himmelskönigin* (*malkat haš-šāmayim*/ἡ βασιλίσα τοῦ οὐρανοῦ/*regina caeli*) die Rede ist, ohne dass ihr eigentlicher Name genannt wird.⁴³ Die *‘Ishtar des Himmels*, Tochter des Mondgottes *Sin* und Schwester des Sonnengottes *Šamaš* wurde vor allem in Assyrien/Mesopotamien verehrt.⁴⁴ Diese Göttin des Morgen- und Abendsterns war zugleich Herrin der Fruchtbarkeit und der sinnlichen Liebe und wurde zudem als Kriegsgöttin angerufen.⁴⁵ Im Alten Testament finden wir noch den Hinweis, wonach am Nordtor des Jerusalemer Tempels Frauen den Gott Tammuz (den Geliebten der Ishtar) beweint haben sollen.⁴⁶

Der griechische Geschichtsschreiber Herodot (484–425) berichtet, bei den Arabern gebe es zwei Götter: „Die Himmlische“ (*ourania*) und *Dionysos*. Die „Himmlische“ ist

39 Ebd., S. 2

40 Ebd., S. 3 f.

41 Retsö: *The Arabs in Antiquity*, a. a. O., S. 601.

42 Das Wort *qurūmā* bedeutet offenbar „abschneiden“ oder auch „Hengst“. Siehe ebd., S. 602.

43 Jer 7,18; 44,17–19 u. 25.

44 Friedrich Heiler: *Die Religionen der Menschheit – in Vergangenheit und Gegenwart*, Reclam: Stuttgart 1959, S. 189.

45 Ebd.

46 Ez 8,14.

in der griechischen Götterwelt als *Aphrodite* zu identifizieren, die Tochter des *Uranos* (griech. *ouranos*=Himmel). Nach Herodot werden *Aphrodite* und *Dionysos* auf Arabisch *Alilat* (*al-ilat*?) und *Orotalt* genannt.⁴⁷ Jan Retsö weist darauf hin, dass Herodot vor allem Ost-Ägypten bereiste, so dass seine Aussagen wohl eher auf das Gebiet zwischen Ägypten und Palästina beziehen müsse (ein Gebiet, das später als Nabatäerreich bekannt werden würde). Im ersten nachchristlichen Jahrhundert finden wir in der Negev in der Tat Inschriften, die ein Götterpaar belegen, das dort jedoch unter den Namen 'WZY/' 'Uzzai' einerseits und DŠRY/dū-Šaray andererseits erscheint. Es gibt Anzeichen dafür, dass 'Uzzay und dū-Šaray als identisch mit dem griechischen Götterpaar *Aphrodite* und *Dionysos* angesehen wurden.

Die Frage wäre aber zu stellen, ob dieses Götterpaar 'Uzzai/dū-Šaray auch identisch war mit den bei Herodot erwähnten arabischen *Alilat* (*al-ilat*?) und *Orotalt*. Jan Retsö äußert dazu seine Zweifel, weist aber darauf hin, dass wir den Namen *Alilat* beziehungsweise 'Allāt gut belegt finden. Er glaubt, dass *Alilat*/'Allāt identisch sei mit der Himmelsgöttin von Duma, nämlich *Attaršamayin*, die „Ishtar des Himmels“.

Retsö äußert auch die Vermutung, dass *Attarquruma* (der kurzgeschorene Hengstgott?) mit *Rudāw* und mit *Orotalt*/*Dionysos* identisch sein müsse. Nach Herodot hatte der arabische *Dionysos* kurzgeschorenes Haar. Dieses kurzgeschorene Haar sei bis heute Ausdruck des männlichen Initiationsritus unter den Beduinen und anderen Ethnien des Nahen Ostens. *Dionysos* (bzw. *Orotalt* oder *Rudāw*/*Attarquruma*) könnte also der Schutzgott dieses Initiationsritus gewesen sein.⁴⁸

Diese Darstellung der vor-islamischen Gottheiten wäre freilich nicht vollständig, wenn wir hier nicht auch die drei Göttinnen erwähnten, die in Mekka unter den Namen *al-Lāt*, *al-'Uzzā* und *al-Manāt* (wahrscheinlich am Schwarzen Stein der späteren Kaaba) verehrt wurden. In welchem Zusammenhang die drei Göttinnen zu dem Hochgott *Allāh* standen, ist nicht sicher geklärt. In jedem Fall kann man davon ausgehen, dass *Allāh* bereits vor dem Islam von Juden (entsprechend *Elo^ah* oder *Elōhīm* im Alten Testament) sowie auch von Christen des aramäischen Sprachraums angebetet wurde. Vieles spricht dafür, dass *Allāh* aus dem Aramäischen entlehnt wurde, wo dieser Name als der Gott der Bibel verwendet wurde, so dass *Allāh* auch im arabischen Sprachraum von Juden, Christen sowie von Gottesgläubigen im Umfeld dieser Religionen genutzt wurde.

Die Sachlage ist im Ganzen relativ ungesichert und bietet sich an für allerlei Hypothesen. Wir wollen es hier mit diesen kurzen und durchaus sich komplex darstellenden Andeutungen zur vorislamischen Religion der Araber bewenden lassen.

47 Retsö: *The Arabs in Antiquity*, a. a. O., S. 602.

48 Ebd., S. 607.

4 Die christlichen Araber

Was bei der Entstehung und Expansion des Araberreiches und des Islams meist zu wenig Beachtung findet, ist die Tatsache, dass es vor dem Auftreten des Islams sowohl unter byzantinischer wie auch unter sasanidischer Herrschaft viele Araber diesseits und jenseits des Euphrats gab, die dem christlichen Glauben angehörten und die wir uns schon deshalb genauer ansehen sollten, weil ein Verständnis ihres Glaubens auch ein Licht auf die Entstehung des Islams werfen könnte. Dazu will ich hier die unterschiedlichen christlichen Strömungen jener Zeit wenigstens in groben Zügen skizzieren.

Das Christentum wurde über mehrere Jahrhunderte durch den Streit um die Natur Christi in große Auseinandersetzungen verwickelt. Und nicht nur das Christentum drohte wegen dieser strittigen Frage zu zersplittern, sondern auch das Römische Reich. Bemühungen, die unterschiedlichen Positionen auf kirchlichen Konzilien (die offiziell von Kaisern einberufen wurden) zu klären, führten meist nur an der Oberfläche zu einem Konsens. Oft tobte der Streit *nach* den Konzilien noch härter als zuvor, wurden die konsensualen Formulierungen doch meist nach eigenem Verständnis interpretiert. Außerdem hatten sich aufgrund theologischer Differenzen wie auch aus Machtgründen bereits unterschiedliche Bewegungen, Kirchen und Sekten gebildet, die weit davon entfernt waren, wegen unbefriedigender Kompromisse ihre Tradition und Eigenständigkeit aufzugeben. Und so kam es, dass das Christentum im 7. Jh. trotz des konziliaren Bemühens um christologische Einheit in drei wesentliche Hauptgruppen aufgespalten war:

1. Einerseits war da der *orthodoxe Chalzedonismus*, der sich strikt an die Formel des Konzils von Chalzedon (451) oder was man dafür hielt, gebunden wusste. Diese offizielle imperiale Position ging davon aus, dass Christus zwei Naturen besaß, eine menschliche und eine göttliche, die zwar unvermischt nebeneinander bestanden, aber als eine *Hypostase*, eine Erscheinungsweise, verstanden wurden. Diese Position wird auch als die *dyophysitische* bezeichnet (von griech. *δυοφυσῖται* = zwei Naturen). Diese imperiale chalzedonische Position war im Prinzip im ganzen griechisch-lateinischen Christentum verbreitet; es gab aber auch einige wenige Enklaven in Palästina und Jerusalem (wo diese Christen *Melkiten* genannt wurden, von syr. *Malkāyā*, also „dem König [bzw. Kaiser] zugehörig).
2. Daneben gab es die große Strömung des *Monophysitismus*, der davon ausging, dass sich das Göttliche und das Menschliche in Christus zu *einer* Natur verbunden hatte. Die Monophysiten betonten dabei jedoch mehr die *Einheit* dieser Natur als ihre *Einzahl*. Andere Bezeichnungen sind *Miaphysitismus* (von griech. *mia* = eine Natur), *Diplophysitismus* (von griech. *diplo* = doppelt, gemeint sind: göttliche und menschliche Wesenheit in *einer* Natur), sowie *Jakobiten*, nach Jakob Baradaïos (lat. *Baradaeus*), Metropolit von Edessa, der durch seine missionarische Tätigkeit unter den Arabern im 6. Jh. die Monophysiten vor der Auslöschung bewahrt hatte. (Ein anderer prominenter Araberbischof war Theodor.)

3. Als dritte wichtige Position ist der *Nestorianismus* zu nennen, nach Nestorius, der einst Patriarch von Konstantinopel (428–431) war und der zwar auch von zwei Naturen Christi ausging (wie es die chalzedonische Position tat) – einer menschlichen und einer göttlichen – aber doch so, dass Maria nur als Mutter der *menschlichen* Natur Jesu galt und deshalb nicht *Gottesmutter* zu nennen war, wie dies Vertreter der dyophysitischen Orthodoxie zu tun pflegten, was für die meisten östlichen Christen ein gehöriger Stein des Anstoßes war. Beim Konzil von Ephesus verteidigte Nestorius seine Position zwar noch einmal, die aber von der Mehrheit der Bischöfe verworfen wurde mit der Folge, dass man Nestorius seines Amtes enthob. Der Nestorianismus wurde von der orthodoxen Kirche und den Monophysiten gleichermaßen bekämpft, hat aber viele Anhänger unter den Christen des sasanidischen Reiches gefunden, die sich theologisch und ekklesiologisch von den Kirchen des Römischen/Byzantinischen Reiches abgrenzten. Die nestorianische Kirche wurde auch als „Kirche des Ostens“ oder „Ostkirche“ bekannt.

Diejenigen Araber, die sich in der Zeit vor dem Islam zum Christentum bekehrt hatten, dürften westlich des Euphrats vorwiegend Monophysiten gewesen sein, so die Ghassaniden, während die arabischen Christen östlich des Euphrat – im Sasanidenreich also – vorwiegend Nestorianer gewesen sein dürften (wenngleich es dort auch Monophysiten gab). Arabische Krieger hatten sowohl auf Seiten der byzantinischen Kaiser wie auch auf Seiten der Sasaniden gekämpft. Auf Seiten des Kaisers kämpften vor allem die Ghassaniden, auf Seiten des Königs der Könige vorwiegend die Lachmiden. Diesseits und jenseits des Euphrats gab es also Araber, die nicht nur für politisch-militärische Zwecke dienstbar gemacht wurden, sondern sich auch von den jeweiligen christlichen Missionaren bekehren ließen.

William A. Wigram (1872–1953) hat berichtet, dass es innerhalb der Ostkirche nicht nur die christlichen Theologie-Schulen in Edessa, Nisibis und in der Hauptstadt Seleucia-Ktesipon gegeben habe, sondern dass noch „other schools of note existed at Dor Koni and Makhozi d’Ariun; while Amr speaks of colleges for Tartas at Merv, and for Arabs at Khirta and Prat d’Maishan“.⁴⁹ Demzufolge muss es unter den Arabern zahlreiche Christen gegeben haben. Es ist aber zu fragen, welcher theologischen Richtung diese Messiasgläubigen in einem sasanidisch geprägten Umfeld angehörten, das meist auf Kriegsfuß mit Byzanz und der dortigen Kirche stand. Um sie herum gehörten die meisten (syrisch-persischen) Christen dem Nestorianismus an, der sich mit den Ergebnissen der im Römischen Reich abgehaltenen Kirchenkonzilien meist sehr schwer tat. Jesus wurde als „Gottessohn“ meist nur in einem adoptionistischen Sinn verstanden und Maria als „Gottesmutter“ abgelehnt. Auch mit der „Dreigötterlehre“ taten sich die Nestorianer schwer. Es würde nicht überraschen, wenn die arabischen Christen im Perserreich einer anti-trinitarischen Christologie anhängen.

Die christlich gewordenen Nomadenvölker Syriens und Mesopotamiens blieben einerseits ihrer beduinischen Stammeskultur verpflichtet, andererseits wurden sie nach der Annahme

49 William A. Wigram: *An Introduction to the History of the Assyrian Church – or the Church of the Sassanid Persian Empire 100–640 A.D.*, Society for Promoting Christian Knowledge: Gorham/New York 1910, S. 238.

des nestorianischen Messiasglaubens auch große missionarische Eiferer. Einer, der viele Araber inspiriert und bekehrt haben muss, war Mar Aḥudemmeḥ, der vielleicht erfolgreichste christliche Missionar unter den arabischen Beduinenvölkern Syriens. Er wurde 559 (monophysitischer) Bischof von Tagrit (heute Tikrit, Irak) und widmete sein Leben der Missionierung der im Zweistromland lebenden arabischen Beduinenstämme. In einer Lebensbeschreibung dieses Missionars aus dem Jahr 1909 lesen wir nicht nur von der etwas klischeehaft beschriebenen „Zeit der Unwissenheit“ jener Araber, sondern auch davon, wie eifrig sich die Beduinenstämme nach ihrer Bekehrung dem neuen Glauben hingaben:

Es gab viele Völker zwischen Tigris und Euphrat in der Region, die als Gezīrtā bekannt war, welche in Zelten lebten und Barbaren (*barbarāyē*) und Mörder waren. Sie hingen dem Aberglauben an und gehörten zu den am meisten unwissenden Völkern, bis zu dem Moment, wo das Licht Christi sie erleuchtete. Seit langem brannte Aḥudemmeḥ vor heiligem Eifer ihretwegen ... Er sah, dass sie schlecht waren, ihre Sprache schwierig; sie waren Barbaren und Mörder ... Er widmete sich ihnen mit großer Geduld an all ihren Lagerplätzen; er unterwies und unterrichtete sie durch zahlreiche Gespräche ... er ertrug zahlreiche Leiden wegen der Kälte, der Hitze, der schlechten Wege und des bitteren Wassers, das man fand... Sie (die Nomaden) machten große Schenkungen, welche zu hohen Preisen (weiter)verkauft wurden; sie beschränkten sich nicht darauf, Spenden an die Kirchen, an Mönche, Arme und Fremde zu geben, sondern sie liebten das Fasten und das asketische Leben mehr als die Christen. So begannen sie das heilige Fasten eine Woche vor allen (anderen) Christen, viele unter ihnen aßen kein Brot währen des Fastens, nicht nur die Männer, sondern auch die Frauen. Sie waren eifrig und glühend in ihrem orthodoxen Glauben,⁵⁰ und jedes Mal, wenn die heilige Kirche bedrängt wurde, das heißt von den Feinden verfolgt, gaben sie ihr Leben für die Kirche Christi, besonders die auserwählten und großen Völker der ‘Aqlāyē, Tanūḥāyē und Ṭu‘āyē.⁵¹

Während die arabischen Christen im Sasanidenreich eher einem Nestorianismus (mit antitritenarischen Tendenzen) anhingen, dürften die arabischen Christen im römischen Umfeld eher Monophysiten gewesen sein. *Ġabala ibn al-Ḥārīt* (Gabalas), der erste Fürst der Ghassaniden, der in den oströmischen Quellen auftaucht, war 501 von den Römern besiegt worden, und fortan waren die Ghassaniden Bundesgenossen (*foederati*) Ostroms. Ġabalas Sohn, *al-Ḥārīt ibn Ġabala* (besser bekannt als *Arethas*, 529–569), kämpfte auf Seiten Roms gegen die Sasaniden und deren arabische Verbündete, die Lachmiden. 554 errang er einen wichtigen Sieg über diesen arabischen Stammesverbund. Al-Ḥārīt's Sohn *al-Mundir* (*Alamundaros*) war ebenfalls militärisch erfolgreich. Doch wurden die Ghassaniden dem oströmischen Kaiserreich offenbar zu mächtig, so dass al-Mundir unter dem Vorwand des Verrats 582 abgesetzt wurde, wodurch die Ghassaniden erheblich geschwächt wurden, was wiederum ein Vorteil für das Sasanidenreich war. Von den Ghassaniden weiß Irfan Shahīd (*1926) dies zu berichten:

50 Es war kein orthodoxer Glaube im Sinne des chalzedonischen Credo, sondern ein antiochenisch geprägter.

51 *Histoires d'Aboudehmet et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient*, Textes syriaques inédits publ., trad. et annotés par François Nau, Paris 1905, Nachdr. Turnhout 1982 (PO, 3,11) ; zitiert nach: Ute Pietruschka: „Topoi in der Schilderung nomadischen Lebens ...“, a. a. O., S. 213.

As devoted Christians, the Ghassānids scrupulously observed these [Christian] feasts, which at the same time became social events; thus these celebrations became part of their cultural life. Indeed, the Ghassānids were truly a unique Christian community, ... they, together with the Byzantine regular troops, were the protectors of the Holy Land and its holy sites from the raids and incursions of the Lakhmids and the nomads of Arabia Pastoralis. This role gave their Christianity a military tone – they were literally *milites Christi*.⁵²

Both as Arabs and as *foederati*, the Ghassānids must have made pilgrimages. For Arabs, pilgrimage was an important religious institution (entailing *tawāf*, circumambulation around a shrine), and indeed Arabic contains an unusually large number of words related to pilgrimage. As *foederati*, the Ghassānids were in a special position vis-à-vis the Holy Land, since they lived so close to it and were its protectors ... Circumstantial evidence from later Umayyad times also suggests that the Ghassānid royal house made pilgrimage to Jerusalem. Yazīd, the crown prince and successor of the first Umayyad caliph, Mu'āwiya, is known to have visited Jerusalem with the Christian poet laureate al-Akḥṭal. ... Jerusalem was important for the Umayyads, who were anxious to legitimize their usurpation of the caliphate ... both Mu'āwiya and 'Abd al-Malik announced their succession to the caliphate in Jerusalem. The Umayyads imitated and followed in the steps of the Ghassānids in many respects, perhaps including the pilgrimage to the Holy City ... Ghassānid pilgrimages to the Holy Land included visits not only to Jerusalem but also to the other two cities associated with Jesus, Nazareth and Bethlehem.⁵³

Als Kaiser Heraclius (griech. *Herakleios*) 622 zu seiner großen Gegenoffensive aufbrach, um die Sasaniden ein für allemal zu besiegen, hatte er einige hübsche Gastgeschenke für die monophysitischen Ghassaniden im militärischen Gepäck. Zum einen beschloss er, die Herrschaft der ghassanidischen Stammesföderation wiederherzustellen – wohl als Absicherung gegen einen erneuten Ansturm aus Persien. Zum andern hatte er einen christologischen Kompromiss dabei, mit dessen Hilfe er die Monophysiten mit der chalzedonensischen Position zu vereinbaren hoffte. Es war der – später so genannte – Monothelitismus (von griech. *θέλω* = wollen), der besagen sollte, dass sich in Christus Menschliches und Göttliches zu einem einzigen *Willen* vereinte. Der Monothelitismus war ein Kompromiss, an dem der Patriarch Sergios I. von Konstantinopel (610–638) und Papst Honorius I. (625–638) in Rom maßgeblich mitgewirkt hatten. Auch die monophysitischen Patriarchen von Alexandria und Antiochien stimmten dem Monothelitismus als Kompromiss zu. Er bot endlich die Möglichkeit, die unterschiedlichen christologischen Positionen im ganzen Römischen Reich einschließlich Syrien/Palästina zu harmonisieren und damit die theologische Einheit der Kirche und des Reiches wiederherzustellen. 638 erließ Heraclius sein Edikt zum Monothelitismus, genannt *Ekthesis* („Erklärung“), womit er diese Lehre zur allgemeingültigen Doktrin erhob.

Allein, sie setzte sich nicht durch, und zwar aus mehreren Gründen: Just zum Zeitpunkt des Erlasses im Jahre 638 starben sowohl Papst Honorius in Rom als auch Patriarch Sergios in Konstantinopel, die sich auf diesen Kompromiss verständigt hatten. Beide ihrer Nachfolger

52 Irfan Shahīd: *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Vol. 2, Part 2, Dumbarton Oaks: Washington DC 2009, S. 63 f.

53 Ebd., S. 68-70..

verweigerten der Ekthesis die Zustimmung. Aber auch in Palästina hatte es bereits heftigen Widerstand in Gestalt des Patriarchen von Jerusalem, Sophronios (634–638), gegeben, der den Monothelitismus mit großer theologischer Schärfe bekämpfte, der aber auch um das Jahr 638 verstarb. Kurz darauf (641) musste dann auch der betagte und kranke Kaiser Heraclius das Zeitliche segnen, nicht ohne zuvor noch von der schmerzlichen Ablehnung seines Kompromisses durch den neuen Papst in Rom erfahren zu haben. Mit seinem Tod wurde auch die Kompromissformel des Heraclius endgültig zu Grabe getragen.

Nevo/Koren haben die Meinung vertreten, das Scheitern des Kompromisses sei eine von Byzanz schon seit langem gewollte und geplante absichtliche Strategie gewesen, um sich endgültig von den syrisch-palästinensischen Gebieten zu trennen und hinter Antiochien und den Orontes-Fluss zurückziehen zu können, um nicht länger um diese Gebiete kämpfen zu müssen, deren Okkupation die Kräfte des ermatteten Reiches mehr und mehr zu überfordern drohten und die ohnehin von den Bewohnern selbst nur als Fremdherrschaft wahrgenommen wurde.⁵⁴ Ich selbst bin mir nicht sicher, ob es sich bei der Zurückhaltung Konstantinopels nach dem Tod des Heraclius wirklich um einen strategischen Verzicht gehandelt hat. Wenn die mangelnde Einflussnahme im Orient etwas mit strategischen Überlegungen zu hatte, dann wohl eher dergestalt, dass das Reich wachsam bleiben musste, um eine eventuelle erneute awarische Bedrohung abwehren zu können. Es hatte sich gezeigt, dass Konstantinopel keinen Zweifrontenkrieg mehr führen konnte, sondern seine Kräfte bündeln musste. Ich glaube auch, dass die christologischen Kompromissangebote (zuerst Monoenergismus 633 und zuletzt Monotheletismus 638) durchaus ernstgemeinte Versuche waren, nicht nur die theologische und kirchliche Einheit wiederherzustellen, sondern auch die Reichseinheit zu sichern. Der Rückzug Roms hinter den Orontes dürfte aber – soweit ich das beurteilen kann – mehrere Gründe gehabt haben: (1) die allgemeine Ermattung des oströmischen Reiches nach Jahren aufreibender Kriege (einschließlich der Folgen des lang anhaltenden Verlusts der beiden Kornkammern Nildelta und Fruchtbare Halbmond); (2) die Schwächung des Kaisertums durch die Krankheit und den Tod des Heraclius sowie die Unreife seiner viel zu jungen Nachfolger; (3) die Zerrüttung und der Niedergang des Sasanidenreiches, von dem nun keine große Gefahr mehr auszugehen schien; (4) sodann das Scheitern des Monothelitismus, wodurch Kirche und Kaiser endlich klar wurde, dass die östlichen Kirchen wohl nicht wieder in die Reichskirche einzugliedern waren und das Imperium für sie auch keine Schutzfunktion mehr zu übernehmen hatte; und schließlich, als Letztes, (5) die ersten Niederlagen durch kriegserprobte Araber, die sich nun des hinterlassenen Vakuums zu bemächtigen begannen.

Bei alledem ist zu konstatieren, dass arabische Christen zwar keine führende Rolle bei den christologischen Streitereien spielten – wohl weil sie diese nur mit großem Unverständnis verfolgen konnten –, sie aber gleichwohl eingebettet waren entweder in die monophysitische oder die nestorianische Kirche. Das Christentum hatte sich ja anfangs im großsyrischen Raum stark ausgebreitet; und C.D.G. Müller ist sich sicher, „dass Teile der dort wohnenden oder umherziehenden Araber schon früh in irgendeiner Weise mit der

54 Nevo/Koren: *Crossroads to Islam*, a. a. O., S. 51-65.

Predigt des Evangeliums in Berührung gekommen sind. Das Judenchristentum dürfte sie ihnen vermittelt haben.“⁵⁵ Der Kirchenhistoriker Sokrates Scholastikos habe von einem Araber namens Mose berichtet,

der selbst als Wüstenanachoret lebte und den man auf Wunsch der Araberkönigin Mavia, wohl Mawīya, zum Bischof dieser Araber ordinieren ließ (etwa 373 unter dem Kaiser Valens). Dadurch habe dem Kriege zwischen Byzanz und diesen Sarazenen ein Ende bereitet werden können. Auf jeden Fall können wir von dieser Zeit ab von einer zunehmenden Christianisierung der Grenzaraber reden. Klöster wurden gegründet, die als christliche Stützpunkte wirkten und auch durch ihre karitative Tätigkeit, die Versorgung der Beduinen mit Wasser und Nahrung, von großem Einfluss wurden.⁵⁶

Nach Müller waren die Ghassaniden als Christen bekannt. Auch jenseits des Euphrats habe es christliche Araber gegeben. „Insbesondere die sesshafte Bevölkerung in der Gegend von Ḥīra am Euphrat wurde verhältnismäßig rasch christianisiert, während die dort führende arabische Dynastie der Laḥmiden noch lange dem Heidentum anhing (erst im späten 6. Jahrhundert trat die Prinzessin Hind als Klostergründerin auf: Dair Hind).“⁵⁷ Es waren vor allem christliche Anachoreten und Mönche, die die Achtung der Araber erworben hatten:

Ihre asketische Frömmigkeit war Vorbild für die christlichen Araber. Ihr suchten sie zu folgen ... Das gleiche gilt für die Christen unter den arabischen Nomaden und Halbnomaden. Auch sie praktizierten diese asketische Frömmigkeit. Überhaupt stand für die arabischen Christen die praktische Frömmigkeit im Vordergrund. Sie waren im Allgemeinen schriftlos und kamen mit den theologischen Fragen nur in so weit in Berührung, wie sie für jedermann sichtbare Auswirkungen auf das Gebiet der christlichen Praxis hatten.⁵⁸

Eine vollständige Übersetzung der Bibel oder des Neuen Testaments ins Arabische lässt sich offenbar vor dem 7. Jh. nicht nachweisen. „Es war tatsächlich so, dass das gottesdienstliche Leben der Araber sich im Wesentlichen in syrischer Zunge abspielte, abgesehen natürlich von der Predigt.“⁵⁹ Und so kommt Müller zu dem Schluss, „dass im 6. Jahrhundert das Christentum auch abgesehen von seinen Zentren in ganz Arabien bekannt war. In nestorianischer oder monophysitischer Spielart war es überall im Vordringen.“⁶⁰ „Der rasche Übergang der in der Masse doch überall mehr oder weniger christianisierten Araber bleibt Tatsache.“⁶¹ Müller vermutet auch, dass diese christlichen Araber „die besten Muslime“ wurden.

55 Caspar Detleff Gustav Müller: *Kirche und Mission unter den Arabern in vorislamischer Zeit*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1967., S. 4.

56 Ebd., S. 6 f.

57 Ebd., S. 9.

58 Ebd., S. 14 f.

59 Ebd., S. 18.

60 Ebd., S. 14.

61 Ebd., S. 21.

Die hier vorgetragenen Erläuterungen zu den christlichen Arabern sind aus zwei Gründen von Bedeutung: Zum einen ist festzustellen, dass es z. Zt. der Umayyaden zahlreiche christliche Araber gab (und möglicherweise waren auch die Umayyaden selbst vom Christentum geprägt bzw. gehörten diesem sogar teilweise an). Zum andern dürften die in theologischen Dingen weniger bewanderten Araber – ob Christen oder nicht – die theologische und christologische Uneinigkeit der christlichen Bekenntnisse (melkitisch, jakobinisch, nestorianisch) als für sie schwer nachvollziehbare Haarspalterei gedeutet haben, die es im Zuge einer arabischen Einheit (*concordia*) und Übereinstimmung (*islam*) zugunsten einer streng gelebten Glaubenspraxis zu überwinden galt. Das war denn auch das Ziel und das Verdienst der umayyadischen Herrschaftshäuser.

5 Das Jahr der Araber

Gemäß der späteren muslimischen Tradition geht die islamische Zeitrechnung auf die angeblich am 26. *Safar* = 9. Sept. 622 stattgefundene Flucht oder Auswanderung (هجرة *hiğra*) Muhammads und der übrigen Auswanderer (المهاجرون *al-muhāğirūn*) zurück. Die frühesten Hinweise auf die neue Zeitrechnung mit Ausgangsdatum 622 finden wir im syro-palästinischen Raum, und zwar nicht als „Jahr der *hiğra*“, sondern als „Jahr der Araber“. Der Begriff Hidschra (*hiğra*) selbst kommt im Koran nicht vor. Er wird aber in koranische Stellen hineingelesen, wo von den *al-muhāğirūn* („Ausgewanderten“?) die Rede ist, etwa in Sure 9,100. Die Begriffe *hiğra* und *muhāğirūna* sollen auf das Verb *hağara* zurückgehen, das meist mit „trennen“, „verlassen“, „aufgeben“, „auswandern“ wiedergegeben wird. Diese Bedeutung scheint es in anderen semitischen Sprachen jedoch nicht zu geben, was stutzig machen sollte. Der Sprachwissenschaftler Robert Kerr hat darauf hingewiesen, dass es im Syrischen häufig die Formen *hāggārāyūtā*, *mhaggrāyā* und *mahggrā* als Ableitung von *Hagar* gibt. Der Name *Hagar* oder *hāggra* steht freilich für die Nebenfrau Abrahams, und gemäß der jüdischen, aber auch der christlichen Tradition wurden die *Araber* demzufolge nicht nur als Ismaeliten, sondern häufig auch als *Hagarener* bezeichnet, so dass die Araber diese Bezeichnung in Form des مهاجر (*muhāğir*) sogar für sich selbst in Anspruch nahmen. Kerr ist überzeugt: „Der arabische Terminus kann eigentlich nur aus dem Syrischen entlehnt sein. Dann aber handelt es sich auch im koranischen Kontext nicht um ‚Auswanderer‘, sondern schlichtweg um Araber!“⁶² Wenn also etwa in der Inschrift zu Gadara von κατὰ Ἀραβας ἔτους MB („im Jahr 42 der Araber“) die Rede ist, dann hat das, so Kerr, zunächst nichts mit dem Jahr einer Auswanderung zu tun. Ähnliche Zeitangaben finden wir auch andernorts. Sollte die arabische Zeitrechnung

62 Robert M. Kerr: „Annus Hegira vel Annus (H)Agarorum? Etymologische und vergleichende Anmerkungen zum Anfang der islamischen Jahreszählung“, in: Markus Groß und Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Die Entstehung einer Weltreligion III. Die heilige Stadt Mekka – eine literarische Fiktion* (Inārah. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran, Bd. 7), Schiler: Berlin/Tübingen 2014., S. 14-38.

sich also nicht auf einen „Auszug“, sondern auf das „Jahr der Hagarener“ im Sinne von „Jahr der Araber“ beziehen, so ist allerdings zu fragen, wie es dazu kommen konnte.

Fest steht, dass ab der zweiten Hälfte des 7. Jh.s im syrischen Raum immer weniger vom „Jahr der Griechen“ die Rede war als zunehmend vom „Jahr der Araber“. Den Ausdruck „Jahr der Griechen“ finden wir allerdings noch in einem Brief des Bischofs Georgios an einen Reklusen namens Ischo, der um das Jahr 715 n. Chr. geschrieben wurde.⁶³ Das „Jahr der Griechen“ wurde auch als das „Jahr der Seleukiden“ bezeichnet – nach Seleukos I., der 312 v. Chr. Babylon einnahm und damit u.a. in Palästina und Syrien das Seleukidenreich, das Nachfolgereich Alexanders des Großen, begründete. Das „Jahr der Griechen“ berechnete die Jahre ab diesem Jahr.

Nach der *Chronik von Seert*⁶⁴ waren die Araber im ganzen Raum Mesopotamiens und Syriens seit der Ermordung des Lachmidenkönigs Nu'mān im Jahre 602 durch Chosrau II. so in Aufruhr, dass sie nach Unabhängigkeit strebten.⁶⁵ Deswegen werden sie den Vorstoß des Heraclius gegen Chosrau II. ab dem Jahr 622 durchaus begrüßt haben. Nach der Besiegung des sasanidischen Königshauses durch die Feldzüge und Verhandlungen des Heraclius, dem anschließenden Rückzug des Kaisers nach Konstantinopel, dem späteren, endgültigen Untergang des Sasanidenreiches sowie dem Aufstreben und der Machtergreifung der Araber wurde es im Zuge einer neuen Ära und einer zunehmenden Arabisierung Palästinas und Syriens offenbar wünschenswert, nicht mehr vom „Jahr der Griechen“, sondern nur noch vom „Jahr der Araber“ zu sprechen. Zeitrechnungen sind in der Antike meist nach großen – neue Reiche begründenden – militärischen Ereignissen datiert worden. In diesem Fall wählte man offenbar das Jahr 622. Was unmittelbar zum Fall des Sasanidenreiches und zum endgültigen Aufstieg der Araber führte, war der erfolgreiche Siegeszug des Kaisers Heraclius gegen Chosrau II., der im Jahr 622 n. Chr. begann und durch mehrere siegreiche Schlachten und geschickte Verhandlungen schließlich mit Erfolg gekrönt wurde.

Diese Kampagne (lat. *expeditio Heraclii* bzw. griech. *εκστρατεία Ηρακλείου* genannt) wurde von dem griechischen Dichter Georgios von Pisidien (ca. 580–ca. 635 n.Chr.) in seinem Werk *De Expeditione Heraclii Imperatoris Contra Persas*⁶⁶ beschrieben. Gemäß dem englischen Historiker James Howard-Johnston (*1942) war Georgios „well read in Christian and pagan literature“⁶⁷ und seine *Expeditio* sei die wohl wichtigste, wenn nicht die einzige wirklich aussagefähige Quelle für die Kampagne des Heraclius von 622-

63 Siehe: „Brief des Araberbischofs Georgios“, in: Aphrahat: *Unterweisungen (Demonstrationes)* II, a. a. O., S. 581ff.

64 *The Chronicle of Seert. Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq*, Oxford University Press: Oxford 2013.

65 Den Hinweis auf die Chronik von Seert zu diesem Thema verdanke ich Peter von Sivers.

66 Georgii Pisidae: „De Expeditione Heraclii Imperatoris Contra Persas“, in: *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*. Paulus Silentiarius, Georgius Pisida et Sanctus Nicephorus Cpolitianus, Impensis Ed. Weberi: Bonnae 1887, S. 3 ff.

67 James Howard-Johnston: *Witnesses to a World Crisis. Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*, Oxford University press: Oxford 2010, S. 16.

629.⁶⁸ Nach Georgios hatte die Kampagne des byzantinischen Kaisers eine geradezu heilsgeschichtliche Bedeutung. Könnte es sein, dass das Jahr 622 n. Chr., als Heraclius seinen Siegeszug gegen die Perser begann, um das Heilige Kreuz wieder nach Jerusalem zurückzubringen, zur neuen Zeitrechnung avancierte, einer Zeitrechnung freilich, welche die Araber bald für sich als „Jahr der Araber“ bzw. „Jahr der Hagarener“ reklamierten?⁶⁹ Tatsache ist jedenfalls, dass wir ab dem Jahr 641 n. Chr., also dem Todesjahr des Heraclius, die ersten Münzen und Inschriften mit der Bezeichnung „Jahr der Araber“ finden.⁷⁰ Dass die Araber die Ära der Feldzüge des Heraclius auch als ihre eigene Ära verstanden, ist nachvollziehbar, verstanden sich einige arabische Stämme (allen voran die Ghassaniden) doch als Verbündete (*foederati*) des Kaisers und beerbten nunmehr sogar das von Heraclius zurückeroberte Gebiet. Offenbar wurde das „Jahr der Araber“ ab dem Tod des Heraclius eingeführt. Wenn es also stimmen sollte, dass wir das „Jahr der *hiğra*“ nicht als „Jahr des Auszugs“, sondern als „Jahr der Hagarener“ bzw. „Jahr der Araber“ zu verstehen haben, so könnte dies ein Indiz dafür sein, dass die Einführung der neuen arabischen Zeitrechnung in Palästina, Syrien und Mesopotamien ganz ohne Kenntnis einer Flucht eines arabischen Propheten von Mekka nach Medina erfolgte. Immerhin lag Mekka rund 1500 km von Damaskus entfernt, also etwa so weit, wie Berlin von Moskau entfernt ist. In diesem Fall wäre das „Jahr des Auszugs“ eine spätere Interpolation, mit deren Hilfe die Entstehung des Islams und die Biographie seines Propheten nachträglich und ohne Kenntnis der tatsächlichen Ursprünge in den Hedschas verlegt wurde.

68 Ebd., S. 30.

69 Mir ist allerdings bisher kein Fall bekannt, bei dem in griechischen oder syro-aramäischen Quellen ein Ereignis nach der Zeitrechnung des Heraclius (622 n.Chr.) datiert wurde.

70 Volker Popp: „Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen“, in: Karl-Heinz Ohlig: / Gerd-Rüdiger Puin: *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Schiler: Berlin 2005, S. 16-123.

Appendix III: Die arabische Sprache

Von entscheidender Bedeutung für die Identität der Araber, aber auch für die Entstehung des Korans und das Auftreten des Islams ist die arabische Sprache. In den nachfolgenden Ausführungen beziehe ich mich vor allem auf das Buch *The Arab Language* von Kees Versteegh.¹

Das Arabische gehört zu einer Gruppe von Sprachen, die wir als „semitische Sprachen“ bezeichnen.² Dazu gehörten ursprünglich vor allem das Akkadische, das Hebräische, das Aramäische, das Arabische und das Äthiopische.³ Das Arabische weist gemeinsame Merkmale sowohl mit den südlichen semitischen Sprachen (Südarabisch, Äthiopisch) auf als auch mit den nördlichen semitischen Sprachen (Kanaanäisch, Aramäisch), enthält aber auch besondere Eigenheiten, die sonst nirgends bekannt sind.⁴

Nach Versteegh haben sich die Einwohner der arabischen Halbinsel ursprünglich nicht als Araber bezeichnet, allerdings finden wir im 2. vorchristlichen Jh. südarabische Inschriften, in denen Nomaden als *ʿrb* (plural *ʿrb*) bezeichnet und von den sesshaft gewordenen Bewohnern des Südens unterschieden werden. Einen ersten Hinweis auf das Arabische finden wir, nach Jan Restö, beim griechischen Geschichtsschreiber Agatharchides (208–132 v. Chr.), der von einer Pflanze spricht, die „auf arabisch“ (*arabisti*) „Larimna“ heiße. Die früheste Erwähnung der *Araber* dürfte aber eine Keilschrift-Inschrift aus dem Jahr 853 v. Chr. sein, in der der assyrische König Salmanassar III. (858–824 v. Chr.) als einen seiner Feinde einen gewissen Gindibu aus dem Land der *Arbi* oder *Arbāya* erwähnt.⁵ Der Name „Araber“ als Bezeichnung für ein Volk erscheint erst ab Tiglat-Pileser III. (*Tukulti-apil-Ešarra III.*, 745–727 v. Chr.) in der Form *Arabu* oder *Arabi*.

For Assyrians and the Babylonians, this term covered all kinds of nomadic tribes, some of them undoubtedly Aramaic-speaking. Probably, it served as a collective name for all people

1 Kees Versteegh: *The Arabic Language*, Columbia University Press: New York 1997.

2 Ebd., S. 9.

3 Ebd., S. 10.

4 Ebd., S. 21.

5 Ebd., S. 23.

coming from the desert who invaded the lands of the urban civilizations and who were alternately fought by the Assyrians or enlisted by them as allies against other enemies.⁶

Die Etymologie des Wortes „Araber“ oder „arabisch“ ist offenbar unbekannt, aber die Bezeichnung scheint eng verbunden mit dem Auftreten des Kamels.⁷

Einen wichtigen antiken Hinweis auf die arabische Sprache finden wir im Neuen Testament, wo von dem Sprachwunder zu Pfingsten die Rede ist und es heißt, dass Parther, Meder, Römer, Juden, Kreter und auch „Araber“ (*arabes*) die gehaltenen Reden in je ihrer eigenen Sprache hörten und verstanden.⁸ Araber gab es demnach offenbar in und um Jerusalem. Christliche Autoren erwähnen verschiedentlich die arabische Sprache, die in der römischen Provinz *Arabia* (= das ehemalige Nabatäerreich einschließlich der Sinaihalbinsel) gesprochen wurde. Im 4. Jh. spricht Ephiphanius vom *αραβική διάλεκτος*, also dem arabischen Dialekt, der in der Negev gesprochen wird. Auch Hieronymus spricht von der *Arabica lingua*.⁹ Aufgrund dieser und anderer Erwähnungen des Arabischen kommt Jan Retsö zu folgenden Schlussfolgerungen: Erstens, so Retsö, dürfe man nicht meinen, mit der arabischen Sprache sei immer ein und dieselbe Sprache gemeint. Wahrscheinlich handele es sich bei der *Arabica lingua* weniger um eine Sprachbezeichnung als um eine soziolinguistische Kennzeichnung: die Sprache bzw. die Sprachen und Dialekte der Araber eben! Da die *Araber* in ganz unterschiedlichen, teilweise weit voneinander entfernt liegenden Gegenden verortet wurden, dürfte sich auch deren Sprache von Region zu Region unterschieden haben.¹⁰ Genauso wenig wie die *Araber* als eine homogene ethnische Gruppe anzusehen seien, so wenig dürfe die *Arabica lingua* als einheitliche Sprache verstanden werden. Zweitens, so Retsö, bezögen sich fast alle Hinweise auf eine arabische Sprache auf jene Araber, die in der angestammten Heimat der Nabatäer zu Hause waren. Dieses Nabatäerreich wird man im Nordwesten der arabischen Halbinsel einschließlich Transjordanien und der Sinaihalbinsel verorten müssen, mit den Städten Petra und Bosra (*Buṣrā aš-Šām*) als wichtigen Zentren. Drittens glaubt Retsö, dass die christlichen Hinweise auf die arabische Sprache in engem Zusammenhang mit religiöser Liturgie und kultischen Handlungen zu stehen scheinen.¹¹ „In the fourth century Epiphanius tells how the pagans celebrate a ritual in Elusa in the Negev, praising a virgin goddess in ‚Arabic dialect‘, *arabikē diálektos*, and calling her *khaamou* in Arabic, *arabistí*, meaning ‘young women’.”¹²

Ab dem 3. nachchristlichen Jh. waren die politischen Ereignisse der Region über weite Strecken von der Auseinandersetzung zwischen Byzanz und Persien und in gewisser Weise auch dem altsüdarabischen Königreich Himyar geprägt. Jede dieser Großmächte bediente

6 Ebd., S. 23.

7 Ebd., S. 24.

8 Apg 2, 11.

9 Jan Retsö: *The Arabis in Antiquity*, a. a. O., S. 591.

10 Ebd.

11 Ebd.

12 Ebd.

sich arabischer Nomaden: Die *Banū Laḥm* unterstützten die Perser, die *Banū Ġassān* die byzantinischen Römer, und das Königtum der *Kinda* trat in den Dienst der Ḥimyariten.¹³

Von besonderem Interesse für die arabische Sprache sind Inschriften, die im 19. Jh. entdeckt wurden und ein frühes Arabisch darstellen, das man Proto-Arabisch genannt hat und das Kees Versteegh „Early North Arabic“ nennt. Die meisten dieser Inschriften sind nur fragmentarisch erhalten und enthalten meist nur Namen, so dass es schwierig ist, die jeweilige Sprache genau zu identifizieren. „At any rate, the language of these inscriptions is closely related to what we know as Classical Arabic.“¹⁴ Nach Versteegh lassen sich diese frühen nordarabischen Inschriften jedoch in vier sprachliche Gruppen aufteilen: Thamūdisch, Liḥyānitisch, Ṣafāʾitisch und Ḥaṣāʾitisch.¹⁵

Daneben gibt es noch nabatäische und palmyrische Inschriften, die ein frühes Arabisch belegen, wobei viele Inschriften zwar in aramäischer Schrift geschrieben, aber auf klassisches Arabisch angewandt wurden. Der Einfluss der aramäischen Schrift auf das Arabische scheint unverkennbar:

The influence of the Aramaic script is obvious first of all in the arrangement of the Classical Arabic alphabet, in which pairs of letters are distinguished by a diacritic dot or dots. These pairs go back to the writing system of the Nabataean/Palmyrene inscriptions. Since the Aramaic script did not cover the entire phonemic inventory of Arabic, several letters had to do double duty. Thus, for instance Aramaic *dalet* transcribed both *d* and *ḏ*, *ʿayin* transcribed both *ʿ* and *ġ*, and *ṭet* transcribed both *ṭ* and *t*.¹⁶

Die wichtigste Gepflogenheit, die aus dem Aramäischen übernommen wurde, sei die Verwendung der langen Vokale gewesen. „Long *ā* is spelled defectively within the word, and at the end of the word sometimes with *y* and sometimes with *ʾ*.“¹⁷

Der Koran verwendet weniger das Wort „Araber“ als das Wort *ʿarabiyyun*.¹⁸ Der Nominativ Plural *ʿArāb* bezeichnet die in der Wüste lebenden beduinischen Stämme, welche die Botschaft des Propheten ablehnen, so Sure 9,97: *al-ʿAʿrābu ʿaṣaddu kufran wa-nifāqan*, im Sinne von: „Die Beduinen sind die schlimmsten im Unglauben und in der Heuchelei.“¹⁹ In Verbindung mit dem Wort *lisān* bezeichnet nach Versteegh das Adjektiv *ʿarabiyyun* eine Sprache, welche die Stämme der arabischen Halbinsel verbindet – ganz im Gegensatz zu den *ʿAḡam*, den nicht-Arabern, die außerhalb der arabischen Halbinsel leben und andere Sprachen sprechen.²⁰

13 Versteegh: *The Arabic Language*, a. a. O., S. 24.

14 Ebd., S. 26.

15 Ebd., S. 26 f.

16 Ebd., S. 29.

17 Ebd., S. 30.

18 Ebd., S. 37.

19 Ebd.

20 Ebd.

Versteegh unterscheidet in der frühislamischen Terminologie zwischen nomadischen und sesshaften „Arabern“:

In early Islamic terminology, a distinction was made between the *ʿArāb*, the sedentary Arabs in cities as Mecca and Medina, and the *ʿAʿrāb* ‘Bedouin’. The latter term carried a negative connotation because of its use in the *Qurʾān*. After the period of the conquests, however, the sedentary population began to regard the free-roaming Bedouin, whose language preserved the purity of pre-Islamic times, as the ideal type of Arab, and the term *kalām al-ʿArab* ‘language of the Arabs’ came to denote the pure, unaffected language of the Bedouin.²¹

Nach Versteegh ist es schwierig, die geographische Verteilung der arabischen Dialekte genau nachzuvollziehen, zumal die islamischen Grammatik-Spezialisten die Unterschiede weitgehend zu vereinheitlichen suchten.²² Aber: „It seems that the differences between Classical Arabic as we know it and Eastern Arabic were smaller than those existing between Classical Arabic and the language of the Ḥiǧāz.“²³ Die Sprache der Ḥiǧāz scheint sich von der Sprache des Korans zu unterscheiden, was aus meiner Sicht ein weiteres Indiz dafür sein könnte, den Ursprung des Korans nicht in Westarabien zu verorten. Und auch Versteegh kommt aufgrund seiner phonetischen und phonologischen Untersuchungen zu dem Schluss: „The conclusion is that in most cases the language of the Qurʾān reflects the Eastern usage whenever differences between Eastern and Western Arabic existed.“²⁴ Allerdings ist es auch so, dass die verschiedenen Dialekte nicht sehr weit auseinander liegen.²⁵

Die arabischen Gelehrten haben im Allgemeinen keinen wesentlichen Unterschied gemacht zwischen dem gesprochenen Arabisch und dem literarischen Arabisch, vermutlich deswegen, weil sie sonst hätten erklären müssen, warum sich der Koran so sehr von dem gesprochenen Arabisch unterschied. Die westliche Forschung steht dieser arabischen Auffassung allerdings skeptisch gegenüber. „Most contemporary Arabists still disagree with the Arabs’ view on the fundamental unity of the three varieties of everyday speech, the language of the Qurʾān and the language of the poetry.“²⁶ So hatte schon der Deutsche Karl Vollers (1857–1909) zwischen *Volkssprache* und *Schriftsprache* unterschieden.²⁷ Auch wenn manche Thesen Vollers von heutigen westlichen Arabisten als veraltet gelten, hat sich der Unterschied zwischen *Volkssprache* und *Schriftsprache* gerade für das Arabische weitgehend durchgehalten.²⁸ Dass es sich bei der arabischen Schriftsprache um eine gesonderte Entwicklung gehandelt haben muss, zeigt sich vor allem an orthographischen

21 Ebd.

22 Ebd., S. 39.

23 Ebd.

24 Ebd., S. 46.

25 Ebd.

26 Ebd.

27 Karl Vollers: *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, Trübner: Straßburg 1906.

28 Versteegh: *The Arabic Language*, a. a. O., S. 41.

Merkmale, die man nicht allein aus der gesprochenen Sprache heraus begründen kann, sondern mit der Schriftentwicklung aus dem Aramäischen/Nabatäischen heraus erklären muss. „The only thing that can be said with any certainty is that the Qur’ānic orthography continues the orthographic conventions of the Aramaic/Nabataean script ...“²⁹

Nach islamischer Volksfrömmigkeit wurde den Arabern die arabische Sprache von Gott gegeben. Jan Retsö vermutet, dass hinter dieser Tradition ein althergebrachter heidnischer Kult steht, gemäß dem die Götter und Geister den Sehern und Wahrsagern von Zeit zu Zeit himmlische Botschaften übermittelten.³⁰ Viele dieser „göttlichen“ Mitteilungen wurden in poetischer Form dargebracht – mit Reim, Rhythmus und Versmaß. Die Stichworte dafür sind: *sağ* für den Reim, *rağaz* für den Rhythmus, *šā‘ir* für das Versmaß und *qarīd* für das zusätzliche poetische Charakteristikum der Strophenbildung. „There is no doubt that these designations ... stand for oracle-givers and soothsayers who transmitted messages from the spiritual world in a language with specific characteristics and in a stylized poetic form.“³¹

Retsö vermutet, dass sich diese vor-islamische Tradition in den Islam hinübergerettet habe. Einerseits musste sich der Islam später von dieser Art Wahrsagerei und Hellseherei distanzieren und darum auch den vermeintlich poetischen Charakter der koranischen Gottesoffenbarung leugnen. Andererseits zeigte er sich im Einklang mit der alten Überlieferung, wenn er den nicht zu übersehenden poetischen Stil zumindest einiger Teile des Korans und seiner Sprache als von Gott herabgesandt betrachtete. Die heilige arabische Sprache, von Gott herabgesandt, wurde – nicht zuletzt dank des ebenfalls von Gott herabgesandten Korans – zur allgemeingültigen Sprache, mit der sich alle Araber identifizierten, auch wenn sie ihren je eigenen Dialekt sprachen und heute immer noch sprechen. „The ancient language of gods and spirits was, at a certain time, secularized together with the spread of the forms of classical Arabic poetry which used the Holy Tongue for quite everyday themes.“³² Die Idee des Arabischen als einer Gabe Gottes hätte demnach weniger mit der göttlichen Gabe des Korans zu tun als vielmehr mit einem vorislamischen Schamanentum (um nicht zu sagen: „Prophetentum“), das nicht zuletzt mit der vorislamischen arabischen Poesie verknüpft war. Die poetische Sprache des Arabischen ist somit Ausdruck und Ausformung des Metaphysischen. Allerdings dürfte sich das m.E. im späteren Islam umgekehrt haben: Dort wird der göttliche Charakter des Arabischen weniger mit der poetischen Sprache als vielmehr mit der koranischen Gottesoffenbarung verknüpft: Gott wählte die arabische Sprache aus, um seine Botschaft durch den Propheten den Menschen zu offenbaren.

Die ersten gesicherten Papyrus-Dokumente in *arabischer* Schrift werden wohl erst um ca. 22 A.H. datiert.³³ Gleichwohl legt der Koran selbst Zeugnis davon ab, dass die Gesellschaft, auf die sich der Koran bezieht, bereits eine Schriftsprache kannte. Ob damit die arabische Schrift gemeint war, darf allerdings bezweifelt werden. Jedenfalls sagt

29 Ebd., S. 47.

30 Retsö: *The Arabics in Antiquity*, a. a. O., S. 591.

31 Ebd.

32 Ebd., S. 593.

33 Versteegh: *The Arabic Language*, a. a. O., S. 57.

der Koran in Sure 2,282: „Ihr Gläubigen, wenn ihr ein befristetes Darlehen vereinbart, dann schreibt es auf. Ein Schreiber soll in eurem Beisein aufschreiben, was recht und billig ist.“ Mir scheint, dass dieser Text Zeugnis ablegt nicht etwa von einer rein oralen Nomadengesellschaft, in der das gesprochene Wort und der Handschlag mehr zählten als jedes Schriftstück, sondern von einer halb-sesshaften Gesellschaft, in der es bereits zur Gewohnheit geworden war, vertragliche Vereinbarungen schriftlich zu fixieren. Diese schriftliche Fixierung kann sich durchaus auf aramäische, griechische oder persische Verschriftlichungen beziehen, waren diese doch die gebräuchlichen Schriftsprachen, bevor sich die arabische Schriftsprache entwickelte.

Zu Beginn der islamischen Zeit gab es nur zwei Quellen für die arabische Schriftsprache: Der Koran und die vorislamische Poesie.³⁴ Allerdings gibt es einige literarische Unterschiede zwischen diesen beiden Quellen, die Versteegh so beschreibt:

In pre-Islamic poetry, a system prevails in which short final vowels -u, -i, -a are pronounced long and count as part of the rhyme. But in the Qur'ān and sometimes in poetry, there is another system of rhyming, in which the final short vowels are dropped and only the rhyming consonant counts.³⁵

Diese Unterschiede verlangen freilich nach einer Erklärung. Die Überlieferung sowohl der vorislamischen Poesie als auch (zumindest von Teilen) des Korans erfolgte zunächst mündlich. Eine vereinheitlichende Normierung gab es in dieser oralen Zeit nicht. „While in pre-Islamic times the Bedouin regarded themselves as members of one speech community, they had no single linguistic norm, and even in the language of poetry, which was supposed to be supra-tribal, a great deal of variation was accepted.”³⁶ Aber gegen Ende des 7. Jh.s, als sich das arabisch Reich ausweitete und festigte, genügte dies nicht mehr, und gerade im Zuge einer arabischen Verwaltungssprache wurde es immer dringlicher, einheitliche Standards zu entwickeln.³⁷ Die sprachlichen Variationen stellten eine grundsätzliche Gefahr für die Einheit des Reiches dar. Die Regierung musste für die eigene Verwaltungssprache einen Standard festlegen, der über dichterische Erfordernisse hinausging und als Basis für eine prosaische Sprache diente. Und aus ganz praktischen Erwägungen heraus musste zudem ein arabischer Wortschatz festgelegt und ausgeweitet werden (Lexikon).

Möglicherweise stellte die Erstfassung des Korans (ob nun durch 'Uṭmān oder 'Abd al-Malik) bereits so etwas wie eine erste Standardisierung der arabischen Schriftsprache dar. „The central government had a major stake in the acceptance of a uniform Book throughout the empire as the basis for all religious and political activities.”³⁸ Aber mit der Erstfassung des Korans hatte die Standardisierung gerade erst begonnen. Sie musste

34 Versteegh: *The Arabic Language*, a. a. O., S. 53.

35 Ebd., S. 48.

36 Ebd., S. 53.

37 Ebd.

38 Ebd., S. 54.

schon wegen der vielen Uneindeutigkeiten der arabischen Sprache im Allgemeinen und des Korans im Besonderen fortgesetzt und ausgeweitet werden und umfasste die Orthographie, Regeln der Grammatik sowie Stilfragen. Nach Versteegh gab es vor allem zwei Problemkreise, die gelöst werden mussten:

In the first place, there were as yet no diacritic dots to distinguish between certain phonemes, and many of the letters of the alphabet indicated two or even more phonemes, in the case of *sīn/šīn*, *šād/dād*, *bā'/tā'/ṭā'/nūn/yā'*, *fā'/qāf*, *dāl/dāl*, *rā'/zāy*, *ṭā'/zā'*. This was the heritage of the Nabataean script that had been the model for the earliest form of Arabic script and that did not contain all of the Arabic phonemes. The second problem was connected with a general trait of all Semitic scripts, namely the fact that these scripts do not indicate the short vowels. In the case of the Nabataean model, even many of the long vowels were written defectively.³⁹

Für das erste Problem (der gleichen Konsonanten) scheint es schon bald eine Lösung gegeben haben, als die Schriftgelehrten die diakritischen Punkte einführten, was wohl eine Übernahme des syrischen Modells war. Aber auch in der nabatäischen Schrift soll es Beispiele für diakritische Punkte gegeben haben.⁴⁰ Die Entwicklung der Punktation für die kurzen Vokale, das zweite Problem, war hingegen ein längerer Prozess. Verschiedenen Grammatikern wird die Entwicklung dieser Vokalpunkte zugeschrieben. Es scheint gegen diese Punktierung anfangs einen erheblichen Widerstand gegeben zu haben. Die ersten Manuskripte entbehren diese Punkte, und bei anderen Manuskripten dürften sie erst später hinzugefügt worden sein. Dem Lexikografen al-Ḥalīl ibn 'Aḥmad (†175/791) wird zugeschrieben, die Punktation mit speziellen Formen versehen zu haben.⁴¹

Neben der kufischen Schrift, die für Inschriften (vgl. Felsendom) und für die frühen Koranmanuskripte verwendet wurde, entwickelte sich die kursive arabische Schrift, die mehr und mehr in Gebrauch kam, vor allem, nachdem Arabisch als Verwaltungssprache das Griechische und Aramäische ersetzte. Dieser Wechsel wird 'Abd al-Malik zugeschrieben. Seither setzte eine kontinuierliche Standardisierung ein. „The codification of grammatical structure went hand in hand with the exploration of the lexicon and its necessary expansion. The two aspects of the process of standardization are connected.“⁴² Das lexikographische Anliegen der Grammatik-Spezialisten hatte wohl damit zu tun, dass es viele sesshaft gewordene Araber gab, die viele der nur den Beduinen bekannten Nuancierungen nicht mehr genau nachvollziehen konnten. „For the ordinary speaker, who had grown up in an Islamic city and knew nothing about the Bedouin milieu, even ordinary Arabic words had become unfamiliar.“⁴³

Eine weitere Schwierigkeit war der Kontakt mit anderen Sprachen und die Übernahme von Lehnwörtern aus diesen Sprachen. Da nach Auffassung islamischer Sprachgelehrten

39 Ebd., S. 55.

40 Ebd., S. 55 f.

41 Ebd., S. 56.

42 Ebd., S. 59.

43 Ebd.

das Arabische die Sprache Allāhs war, sorgte man sich um die Korruption der göttlichen Sprache durch andere im arabischen Reich immer noch gesprochenen Sprachen. Anfangs waren Lehnwörter noch kein Problem, waren doch viele von ihnen aus dem Jüdisch-Aramäischen in Syrien oder dem Christlich-Syrischen in Mesopotamien übernommen worden. Und die ältesten Korankommentatoren (wie Muğāhid, †104/722), machten keinen Hehl daraus, dass viele koranische Lehnwörter anderen Sprachen entstammten. Muğāhid beispielsweise wies darauf hin, dass das Wort *ṭūr* für „Berg“ aus dem Syrischen stammte, das Wort *siġġil* für „gebrannten Lehm“ aus dem Persischen bzw. Nabatäischen kam und dass das Wort *qisṭās* für „Balance“ der griechischen Sprache entlehnt worden war.⁴⁴ Ab dem Ende des 2. Jh. A.H. haben dann immer mehr islamische Sprachgelehrten die Idee einer Entlehnung aus anderen Sprachen abgelehnt. Dies ist vielfach heute noch der Fall, „and attempts by Western scholars to find traces of other languages in the Qur’ān were and still are vehemently rejected”.⁴⁵ Das Motto gilt: Kommt ein Wort im Koran vor, muss es sich um ein genuin arabisches Wort handeln, selbst wenn es nur hier vorkommt.

Für alle Normierungsversuche rekurrten die Grammatiker immer wieder auf die Sprachkenntnisse der Beduinen. Diese waren für die islamischen Sprachforscher wertvolle Zeugen der arabischen Sprache. „The early beginnings of grammar and lexicography began at a time when Bedouin informants were still around and could be consulted. There can be no doubt that the grammarians and lexicographers regarded the Bedouin as the true speakers (*fuṣṣaḥā*) of Arabic.”⁴⁶ Das verlor sich aber im Laufe der Zeit, weil auch die Beduinen in den Sog der Sesshaftigkeit gerieten und auch ihre Sprache von der Hochkultur der Sesshaften kontaminiert wurde.

Mit der Standardisierung der arabischen Schrift und des arabischen Vokabulars ging auch eine Standardisierung des arabischen Sprachstils einher. Auch hierfür ging man zunächst von der vorislamischen Dichtkunst und vom Koran aus, ließ sich aber auch von Beduinen beraten.

The Bedouin admired verbal prowess, and the tradition of delivering public speeches was continued in early Islam. The earliest preserved speeches already exhibit the use of various literary devices and conventions, in particular that of parallelism. A famous example is the speech given by al-Haġġaġ (d. 95/714) on the occasion of his inauguration as governor of Kufa.⁴⁷

Besonderes Verdienst für die Standardisierung haben sich die Schreiber (*kuttāb*) unter den Umayyaden, insbesondere unter ‘Abd al-Malik erworben. Nach Versteegh waren die ersten Schreiber offenbar Syrer oder Perser oder auch christliche Araber außerhalb der arabischen Halbinsel.⁴⁸ Den umayyadischen Kalifen dürfte es auch zu verdanken sein,

44 Ebd., S. 60.

45 Ebd., S. 61.

46 Ebd., S. 63.

47 Ebd., S. 65; für beispielhafte Exzerpte aus dieser Rede s. S. 66.

48 Ebd., S. 67.

dass zahlreiche Übersetzungen aus anderen Sprachen (Griechisch, Syrisch) vorgenommen und auch genuin arabische Bücher verfasst wurden. Die Biographie Muhammads durch Ibn 'Ishāq (†150/767), der viele Geschichten über den Propheten und die Geschichte der Araber gesammelt hatte, wurde offenbar vom Kalifen al-Manṣūr (reg. 136/754–158/775) in Auftrag gegeben, womit er die Bibliothek des Kalifen bereicherte.⁴⁹ Bücher wie das von Ibn 'Ishāq stellten – neben der Poesie und dem Koran – ein neues Genre dar. Das prosaische Arabisch unterlag freilich nicht denselben hohen sprachlichen Standards wie die Poesie bzw. der Koran, der ohnehin einen eigenen Standard darstellte, mit dem alle Standardisierungsversuche in Einklang gebracht werden mussten.

Der Literaturkritiker Qudāma ibn Ġa'far (gest. 337/958) unterscheidet in seinem *Naqd an-naṭr* („Kritik der Prosa“) zwischen zwei Stilen, dem niederen (*saḥīf*) und dem erhabeneren (*ġazl*), und er legt dar, wann der eine und wann der andere zu benutzen sei. Der erhabene Stil, der oft durch reimende Satzsequenzen gekennzeichnet ist, solle für offizielle Korrespondenz genutzt werden, der niedere indes für private Korrespondenz, Geschichtsdarstellungen, Handbücher (wie grammatische u.a.) sowie für geschäftliche Korrespondenz.⁵⁰ Diese Unterscheidung hat sich teilweise bis heute durchgehalten, und selbst wer für seine Schriftstücke die Alltagssprache benutzt, „can never escape the framework of the written language“.⁵¹

Throughout the classical period of Islam, Arabic remained the language of prestige that was used for all religious, cultural, administrative and scholarly purposes. In none of these functions was it ever seriously threatened in the first centuries of Islam. In their attitude towards other languages, the speakers of Arabic took it for granted that there could be no alternative to the Arabic language. This explains the disappearance of all other cultural languages in the Islamic empire, such as Coptic, Greek, Syriac and even Persian. With very few exceptions, the Arab grammarians showed no inclination to study other languages.⁵²

Unter Muslimen gilt allgemein, dass das koranische Arabisch mehr oder weniger identisch sei mit dem klassischen Arabisch, also der „reinen“ arabischen Hochsprache (*al-fuṣḥa*), die sich seit der Offenbarung des Korans (und dank des Korans) bis heute durchgehalten habe. Die unterschiedlichen arabischen Dialekte, die heute gesprochen werden, seien demnach nur korrumpierte Abwandlungen des ursprünglich reinen Arabisch. Dies wird von vielen Arabisten nicht bestätigt. Zu ihnen gehört beispielsweise der französische Arabist Pierre Larcher (l'Université de Provence Aix-Marseille I). Für Larcher erscheint die arabische Schrift des Korans nicht grundsätzlich verschieden von dem präislamischen Arabisch. In beiden Fällen erscheint die arabische Schrift zunächst ohne diakritische Punkte und ohne Vokalzeichen und auch ohne die langen Vokale. Gleichwohl gibt es seiner Meinung nach keinen kontinuierlichen Übergang hin zum „klassischen Arabisch“, das weder mit dem

49 Ebd., S. 69.

50 Ebd., S. 70.

51 Ebd., S. 71.

52 Ebd.

vorislamischen Arabisch noch mit dem koranischen Arabisch gleichzusetzen sei, sondern vielmehr als eine künstliche Konstruktion verstanden werden müsse, auch wenn diese nicht aus heiterem Himmel erschienen sei. „L’arabe classique est une construction, même s’il n’est pas une construction *ex nihilo*.“⁵³ Es stellt nicht die Grundlage des Arabischen dar, sondern sei das Ergebnis eines allmählichen und langen („lent et long“) Prozesses. „L’arabe classique n’est pas un point de départ, mais d’arrivée.“⁵⁴ Dass das Hocharabische heute als ein die arabischen Dialekte überbrückendes Bindeglied fungiere, mag zugestanden werden, aber dass wir es beim klassischen Arabisch mit einer Ursprache zu tun hätten, sei in Zweifel zu ziehen und wird zunehmend bestritten, so von Pierre Larcher.

Markus Groß hat einige Besonderheiten des klassischen Arabisch untersucht und festgestellt, dass diese Form des Arabischen nicht nur gegenüber den anderen semitischen Sprachen „als ein isoliertes Phänomen“ auftritt, sondern auch gegenüber den modernen Dialekten.⁵⁵ Auch gegenüber inschriftlich belegten Texten früharabischer Dialekte zeige sich das klassische Arabisch als Sonderfall.⁵⁶ Außerdem gebe es Hinweise darauf, dass das klassische Arabisch nicht in Mekka oder Medina, sondern eher im Norden (also im Fruchtbaren Halbmond bzw. in Mesopotamien) entstanden sei. Dem entspräche, dass die Herkunft des arabischen Alphabets eher im Norden als im Süden anzusiedeln sei.⁵⁷ Gerade im Hinblick auf das Relativpronomen sei festzustellen, dass es „wohl nie einen gesprochenen arabischen Dialekt [gab], in dem die heutigen hocharabischen Relativpronomen – geschweige denn die dazu gehörenden seltenen Nebenformen – jemals im normalen Gespräch verwendet wurden“. ⁵⁸ Gegen die Auffassung von Groß würde allerdings sprechen, dass in Mesopotamien über weite Strecken das Syro-Aramäische gesprochen und geschrieben wurde (was sich aber nach der arabischen Eroberung änderte). Obwohl Groß zugesteht, dass die Beschäftigung mit der Geschichte der arabischen Sprache „zu einem nahezu chaotischen Sammelsurium an Ungereimtheiten“ führe und die moderne Arabistik „meilenweit von einer *communis opinio* entfernt“ sei,⁵⁹ könne aus seiner Sicht doch geschlussfolgert werden, „dass es einen *archaischen Dialekt* oder zumindest *archaische Texte* gegeben haben muss“, ⁶⁰ welche „bei der Schaffung der neuen Standardsprache

53 Pierre Larcher: „Arabe Préislamique – Arabe Coranique – Arabe Classic“, in: Karl-Heinz Ohlig u. Gerd-R. Puin (Hg.): *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Schiler: Berlin 2005, S. (248-265) 261.

54 Ebd., S. 262.

55 Markus Groß: „Die erfundenen arabischen Relativpronomen. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Klassisch-Arabischen“, in: Markus Groß und Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Die Entstehung einer Weltreligion II. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam*, Inarah Bd. 6, Schiler: Berlin/Tübingen 2011, S. (441-552) 441 f.

56 Ebd., S. 545.

57 Ebd.

58 Ebd., S. 546 f.

59 Ebd., S. 545.

60 Ebd., S. 548.

eine Rolle gespielt“ haben.⁶¹ Und die inschriftlichen Belege zeigten, „dass dieser Dialekt nicht von der arabischen Halbinsel stammen kann ... Viel wahrscheinlicher ist also ein Dialekt, der aus dem Norden kam“.⁶²

Einen anderen Zugang verfolgt Robert M Kerr.⁶³ Er unternimmt den gewagten Versuch, den Entstehungsort des Korans anhand altarabischer Schriften zu bestimmen. Er folgt üblichen linguistischen Gepflogenheiten, wenn er zwischen dem *Altsüdarabisch* und dem *Altnordarabisch* unterscheidet. Dem *Altsüdarabisch* werden das *Sabäische*, das *Minäische*, das *Qatabanische* und das *Hadramitische* zugeordnet, wobei das *Sabäische* die am besten belegte altsüdarabische Sprache ist. Dem *Altnordarabisch* werden das *Tamanitische*, das *Dadanitische*, das *Safaitische* und das *Thamudische* [sowie auch das *Hasaitische*] zugeordnet.⁶⁴ Dabei sei von besonderer Bedeutung, „dass alle hier erwähnten Sprachen mit (Varianten) der sog. altsüdarabischen Schrift geschrieben wurden“.⁶⁵ Diese Schriftart, die als Vorläufer der äthiopischen Schrift gilt, wurde praktisch für alle im vorislamischen Arabien gesprochenen Sprachen und Dialekte verwandt, sogar bis hinauf nach Jordanien und Syrien. Die Anfänge dieser Schrift dürften in *Arabia felix*, also im sabäischen Reich (im heutigen Jemen), zu verorten sein. Kerr kommt aufgrund der Beschäftigung mit diesen Sprachen zu der Überzeugung, dass „es bei den Arabern in ‚Arabien‘ eine ununterbrochene Schreib- und Lesekultur“ gegeben habe, „deren Anfänge jedenfalls bis in die frühe Eisenzeit (wenn nicht schon in die Bronzezeit) zurückreichen“.⁶⁶ Kerr hat Verständnis dafür, dass frühe Orientalisten wie Theodor Nöldeke und Ignaz Goldziher diese Sprachen nicht bearbeiten konnten, weil sie ihnen noch nicht zugänglich waren, aber es sei ihm unbegreiflich, dass diese Texte von heutigen Orientalisten immer noch nicht berücksichtigt würden.⁶⁷

Aufgrund der linguistischen Sachlage kommt Kerr zu der Feststellung, „dass in dem – nach der muslimischen Tradition – Kerngebiet des Islams, d.h. in Mekka und Medina, zur Zeit des Propheten Muhammad, kein klassisches Arabisch gesprochen wurde, wohl aber eine südarabische Sprache“.⁶⁸ Das Problem dieser These ist freilich, dass es um Mekka und Medina so gut wie keine Inschriften aus der Frühzeit des Islams gibt, die hier Klärung bieten könnten. Der Sprachwissenschaftler befürchtet, dass zahlreiche Inschriften in altsüdarabischer Schrift während zahlreicher Umbauprojekte in Mekka

61 Ebd., S. 549 f.

62 Ebd., S. 550.

63 Robert M. Kerr: „Von der aramäischen Lesekultur zur arabischen Schreibkultur. Kann die semitische Epigraphik etwas über die Entstehung des Korans erzählen?“, in: *Die Entstehung einer Weltreligion I. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam*, Inarah Bd. 5, Schiler: Berlin/Tübingen 2010, S. (354-376) 357.

64 Ebd., S. 361 f.

65 Ebd., S. 363.

66 Ebd.

67 Ebd., S. 364.

68 Ebd.

in den achtziger und neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts zerstört worden sein könnten. Gleichwohl kommt Kerr zu der Überzeugung: „Wenn seine [Muhammads] Offenbarungen hier verschriftlicht worden wären, dann hätte man die altsüdarabische Schrift verwendet.“⁶⁹

Umgekehrt gebe es Hinweise darauf, dass sich die Arabisch sprechenden Araber nördlich der arabischen Halbinsel nicht der altsüdarabischen Schrift bedienten, sondern vielmehr jener Schriftarten, die im Norden üblich waren. So habe es in Syrien sogar eine unter christlichen Arabern übliche Tradition gegeben, wonach das Arabische mit griechischen Buchstaben geschrieben wurde. In Aleppo ist der Psalm 78 in *arabischer* Sprache, aber *griechischer* Schrift gefunden worden.⁷⁰ Robert Kerr vermutet indes, dass diese Schreibweise wohl nur jenen Arabern vorbehalten blieb, die der byzantinischen Orthodoxie anhängen, während sich die Mehrheit der in *Arabia Petraea* lebenden Araber eher der syrisch-aramäischen Schriftsprache bedienten. Zu diesen Arabern gehörten nach Kerr vor allem jene, die das nabatäische, das palmyrenische und das haträische Arabisch sprachen. Darum ist es für Kerr klar, „dass das ‚arabische Alphabet‘ aus einer dieser mittellaramäischen Schriftarten hervorgegangen ist“, ⁷¹ obwohl die genaue Vorlage für die arabische Schrift „nicht eindeutig festzustellen“ sei⁷² und es noch nicht endgültig geklärt werden kann, ob sich die arabische Schrift aus der nabatäischen, der syrischen oder der haträischen Schrift entwickelt habe.

69 Ebd.

70 Ebd., S. 366.

71 Ebd., S. 369.

72 Ebd., siehe Fußnote 27.

Appendix IV: Erläuterungen zum Judentum

Im Kapitel über das Judentum als dem möglichen geistesgeschichtlichen Hintergrund für die koranische Gemeinschaft habe ich vor allem solche jüdischen Lehren beschrieben, die typischerweise auch im Koran vorkommen. Ich möchte hier noch andere Hinweise zum jüdischen Gedankengut präsentieren, aber zuvor noch die Frage stellen, welche weiteren Gruppierungen neben den – von den Kirchenvätern als *Ebioniten* bezeichneten – Juden wir noch kennen, die eventuell ebenfalls als möglicher „Nährboden“ und sozioreligiöser Hintergrund für die Entstehung der islamischen Gemeinschaft in Frage kommen könnten.

Nach Walter Bauer und Georg Strecker handelt es sich beim Judentum um ein von „Komplexität“ und „Mannigfaltigkeit“ geprägtes Phänomen.¹ „Die vereinfachende, dogmatisch bestimmte Einordnung des Judentums als einer der ‚Großkirche‘ geschlossen gegenüberstehenden Häresie wird den komplexen Verhältnissen im nomistischen Judentum nicht gerecht ... Nicht nur die heidenchristliche Situation ist durch eine ‚erhebliche Vielgestaltigkeit‘ geprägt, sondern das gleiche ist für das Judentum zu behaupten.“² Die jüdische Komplexität zeigt sich sowohl in einer geographischen, ethnischen und theologischen Vielfalt. Nach Strecker (im Anschluss an Bauer) findet sich das Judentum

... sowohl im palästinischen als auch im hellenistischen Raum und ist mannigfachen Einflüssen unterworfen. Das hellenistische Judentum stellt keine geschlossene Einheit dar, der Übergang zwischen Judentum und Heidenchristentum ist fließend, wie die Übernahme heidnisch-christlicher Formen durch Juden und auch die Judaisierung von Christen aus dem heidnischen Bereich zeigen ... Und inwieweit lässt sich eine Grenze zwischen palästinischem und hellenistischem Judentum sicher ziehen? Hinzu kommt das Problem der genetischen Definition: Bezeichnet man die Christen jüdischer Herkunft als Juden, so ist zu fragen, welche Kriterien hierfür vorliegen. Zu beachten ist auch

1 Georg Strecker: „Zum Problem des Judentums“, in: Walter Bauer: *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. Zweite, durchgesehene Auflage mit einem Nachtrag herausgegeben von Georg Strecker (Beiträge zur Historischen Theologie, hg. v. Gerhard Ebeling, Bd. 10), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1964, S. (245-287), S. 286.

2 Ebd., S. 286 f.

das traditionsgeschichtliche Verhältnis, etwa zwischen den späteren Judenchristen und der Jerusalemer Urgemeinde bzw. dem neutestamentlichen Judenchristentum.“³

Man könnte auch fragen, wie lange sich welche judenchristlichen Gruppierungen noch in welcher Region halten können, ohne sich dem orthodoxen Christentum zu beugen. Auch wenn ihre Zeugnisse im Laufe der Jahrhunderte immer spärlicher wurden, wird man judenchristliche Gruppen in den unter sasanidischer Herrschaft stehenden Gebieten noch länger finden als in den Regionen unter römisch-byzantinischer Dominanz. In jedem Fall gab es noch lange eine ethnische, geographische und theologische Vielgestaltigkeit dessen, was man unter dem Begriff „Judenchristentum“ subsumieren könnte. An Gruppierungen und Sekten fehlte es gewiss nicht, denkt man etwa an

- die *jüdischen* Sekten der Pharisäer, Sadduzäer, Essener, Masbothäer oder der ihnen ähnlichen Samaritaner und Karäer (auch als Karaiten und Ananiten bekannt), für die nur der *Tanach* verbindlich war;
- die *judenchristlichen* Gruppen der Nazoräer (oder Nazarener), Ebioniten, Dositheaner, Symmachianer usw.
- die *gnostisch-christlichen* Sekten der Elchasaiten, Mandäer, Sabäer, Valentianer, Ophiten (oder Naassener), Paulikianer (oder Paulizianer, die das Kreuz als Symbol ablehnten), Karpokratianer (bzw. Marcellianer), Kerinthianer (Nachfolger des Cerinthus), oder Marcioniten;
- die *synkretistischen* Gruppen der Hypsistarier, Simonianer, Sethianer, Satornilianer, Manichäer usw.;

Der Koran selbst kennt neben dem „Volk des Buches“ (*ahl al-kitāb*) noch Gruppen wie die Nazarener (*naṣārā*), die Sabäer (*ṣābi'īna*)⁴ und die Magier (*mağūsa*)⁵.

Mit den zuletzt erwähnten Magiern (*mağūsa*) sind unzweifelhaft Angehörige der zoroastrischen Religion gemeint, die fast ausschließlich auf dem Gebiet des Irans vorzufinden waren. Zwar wurden im Zoroastrismus mit den *mağūsa* in erster Linie die zoroastrischen Priester bezeichnet, doch hat man den Begriff gerade im arabischen und koranischen Sprachgebrauch offenbar auf alle Angehörige des Zoroastrismus ausgeweitet, was zweifellos eine ungenaue Verallgemeinerung darstellt. Die zoroastrischen Priester gehörten einer speziellen vererbbaaren Priesterkaste medischer Herkunft an und wurden bei allen religiösen Zeremonien und Opferriten hinzugezogen, selbst wenn es sich um nicht-zoroastrische Zeremonien handelte.⁶ Die Tatsache, dass die arabische Variante des

3 Ebd., S. 247.

4 Sure 2,62; 5,69; 22,17.

5 Sure 22,17.

6 Robert Charles Zaehner: *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, G.P. Putnam's Sons: New York 1961, S. 21 u. 166.

Wortes ein angehängtes *-a* aufweist, dürfte seine syro-aramäische Herkunft (ܡܓܘܨܐ = *mġūšā*) verraten.

1 Nazarener, Nazoräer, Mandäer und Elchasaiten

Unter den *Nazarenern* werden im Allgemeinen die *Christen* verstanden – in Anlehnung vielleicht an den aus *Nazareth* stammenden Jesus: *Iesous o Nazoraios* (Luk 18,37: Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος). In Apg 22,5 bezieht sich der Ausdruck *Nazoraion* offenbar auf die Mitglieder dieser neuen christlichen Sekte, die sich als Nachfolger Jesu verstanden; und es muss angenommen werden, dass die koranische Verwendung von *našārā* in diesem Sinne zu verstehen ist, auch wenn sich aus jener frühen Christengemeinde in Jerusalem später noch die spezielle Sekte der *Nazarener* entwickelte, die von mehreren späteren Kirchenvätern, darunter Epiphanius (315–403), als eine judenchristliche Sekte verketzert wurde.⁷

Viele dieser judenchristlichen *Nazoräer* flohen vermutlich schon vor 70 n. Chr. aus Jerusalem in die ostjordanische Region Perea, offenbar um sich vor Juden und Römern zu schützen: vor fanatischen jüdischen Rebellen, die gegen alles aufbegehrten, was nicht rein jüdisch war, und vor den Römern, weil diese, von den jüdischen Rebellen gereizt und aufgestachelt, drauf und dran waren, Jerusalem zu zerstören und die heilige Stadt den Juden zu entreißen. Wir müssen annehmen, dass diese nach Osten abgewanderten nazoräischen Christen ihre judenchristliche Theologie, ihre ursprüngliche Christologie und ihr konservatives Gesetzesverständnis weitgehend beibehielten, was der Grund gewesen sein dürfte, dass sie später von den griechischen Kirchenvätern als Ketzer verschrien wurden.

Es ist durchaus wahrscheinlich, dass viele dieser Auswanderer später über das Ostjordangebiet noch bis nach Syrien und ins Zweistromland, ja sogar bis nach Persien weiterwanderten, wo einige ihrer Splittergruppen bald als *Mandäer* auftauchen; denn gemäß der mandäischen Tradition gehen die *Mandäer* auf die *Nazarener/Nasoräer* zurück, die aus Jerusalem geflohen sein sollen.⁸ Das mandäische Werk *Haran Gawaita* knüpft allerdings auch eine Verbindung zu Johannes dem Täufer (*Yahya ibn Zakariyya*), der als großer Lehrmeister verehrt wurde, und so wundert es nicht, dass rituelle Waschungen im fließenden Wasser zu den Praktiken der Mandäer gehörten.⁹ Eine umgangssprachliche Bezeichnung für die heute noch lebenden Mandäer ist *Subba*, was – nach Judah Segal¹⁰ – mit dem Taufakt zusammenhängen könnte, so dass man die Mandäer auch als Sabäer bezeichnet hat.¹¹ Manche dieser *as-Subba* haben sich in der Vergangenheit den Touristen

7 Allerdings gibt es hier das Problem, dass das griech. *z* nicht unbedingt dem semit. *š* entspricht.

8 Vgl. Karen L. King: *What is Gnosticism*, Harvard Univ. Press: Cambridge, Mass. 2003, S. 140.

9 *The Haran Gawaita and the Baptism of Hibil-Ziwa, The Mandaic Text Reproduced Together with Translation, Notes, and Commentary* by E[thel] S[tefana] Drower, Citta del Vaticano: Rom 1953. Vgl. auch: <http://gnosis.org/library/haran.htm> (Stand: April 2015).

10 Vgl. Judah Ben Zion Segal: *The Sabian Mysteries. The Planet Cult of Ancient Harran*, Bacon: London 1963.

11 Siehe: <http://www.farvardyn.com/mandaeen1.php> (Stand: Aug. 2012).

gerne als „Johannes-Christen“ vorgestellt, doch ist das inzwischen längst – nicht zuletzt aus Sicherheitsgründen – aus der Mode gekommen.¹² Der Begriff trifft auch nur teilweise zu, denn wiewohl die Mandäer den Täufer verehrten, hielten sie Jesus für einen Verräter, weil er angeblich den wahren Glauben aufgeweicht habe.¹³

Könnte es sein, dass diese kritische Haltung gegenüber dem Wanderprediger aus Nazareth damit zusammenhing, dass die Mandäer ursprünglich Nachfolger von Johannes dem Täufer waren¹⁴ und deshalb weder mit der Lehre Jesu, wie er sie selbst verkündigte, noch mit der Lehre, wie sie die nachösterlichen Christen verbreiteten, einverstanden waren? Nach mandäischer Lehre soll Jesus aber ebenso ein *Nasurai* gewesen sein wie Johannes. Diese Bezeichnung dürfte mit ziemlicher Sicherheit auf das hebräische נָזִיר (*nazir* = Asket) bzw. נָזַר (*nazar* = abtrennen, sich enthalten, sich weihen) zurückzuführen sein und auf Num 6,1-21 hinweisen, wo dieser Ausdruck mehrfach vorkommt und denjenigen meint, der sich Jahweh durch ein Gelübde in besonderer Weise weiht und darum ein enthaltsames Leben lebt, keinen Alkohol trinkt und sein Haupthaar nicht schert. Obwohl diese Beschreibung eines *Nazareners* oder *Nazoräers*¹⁵ auf Johannes den Täufer zweifellos zutraf, trifft sie nur eingeschränkt auf Jesus zu, der sich zwar – das dürfte historisch feststehen – von Johannes taufen ließ und deshalb auch als *Nazoräer* angesehen werden könnte; der aber selbst niemanden taufte und zudem noch seine eigene Jüngerschar um sich scharte. Obwohl Jesus ganz eigene Wege ging und kein Johannes-Jünger im strengen Sinne war, wurde er gleichwohl als *Nazoräer* oder *Nazarener* betitelt, so dass auch die Nachfolger Jesu als *Nazoräer* bezeichnet wurden (Acta 24,5), und zwar nicht nur von den Juden (sogar bis auf den heutigen Tag!), sondern auch vom Koran, der damit einmal mehr seine Nähe zum jüdisch-aramäischen Sprachgebrauch durchblicken lässt!

Nach Ethel S. Drower (1879–1972)¹⁶ sollen die Mandäer, die, wie angedeutet, auch als *as-Subba* bekannt wurden, identisch sein mit den im 9. Buch des *Fihrist* von Al-Nadim (10. Jh.)¹⁷ erwähnten *al-Mughtasilah*, den Selbstwaschenden. Denn nach dem *Fihrist* soll Mani, der Begründer des Manichäismus, in der Täufersekte der *Mughtasilah* großgeworden sein, die von *al-Chasich*, besser bekannt als *Elchasai*, ins Leben gerufen wurde, womit wir eine Brücke zu den *Elchasaiten* schlagen. Diese Verknüpfung zwischen *Mandäer* und *Elchasaiten* wird bestätigt durch den *Kölner Mani-Kodex*, in dem ausdrücklich steht, dass

12 Ebd.

13 Ebd.

14 Dieser Auffassung war schon Oscar Cullmann, worauf Schoeps hinwies, der dies jedoch in Frage stellte: Hans Joachim Schoeps: *Theologie und Geschichte des Judentums*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1949, S. 164.

15 Als jesuanischer Beiname kommt der Ausdruck Nazarener nur im Markus- und im Lukas-Evangelium vor; der Ausdruck Nazoräer hingegen nur im Matthäus- und Johannes-Evangelium. Hier liegen offenbar zwei unterschiedliche Traditionsstränge vor.

16 Ethel Stefana Drower: *The Secret Adam. A Study of Nasoraean Gnosis*, Oxford University Press: London 1960, S. IX.

17 *Kitāb al-Fihrist*, mit Anmerkungen hg. v. Gustav Flügel, in 2 Bd., Vogel: Leipzig 1872.

Alchasaïos der Gründer der Baptistengemeinde gewesen sei, in welcher Mani bis zu seinem 24. Jahr gelebt habe.¹⁸ Allerdings besteht Unklarheit darüber, ob wir es bei dieser elchasaitischen Täufersekte mit einer monolithischen Gruppe zu tun haben oder mit einer pluralen, sich mehrfach aufspaltenden Bewegung, aus der später u.a. die Mandäer hervorgingen.¹⁹

Es sollte hier noch nachgetragen werden, dass im späteren mandäischen Verständnis ein *Nasurai* nicht mehr als Asket betrachtet wurde, sondern vielmehr als ein religiöser Weiser, der sich darin auskannte, Heilungen an Leib und Seele zu vollziehen, und darum als Träger „geheimen Wissens“ angesehen wurde, was in der aramäischen Sprache mit dem Begriff *nasuray* bezeichnet wurde.²⁰ Nach Drower werden diejenigen Sabäer, die „geheimes“ Wissen besitzen, als *Našuraiia* (*Nasoräer* oder – so man das *š* als *z* ausspricht – *Nazoräer*) bezeichnet. Die Laien hingegen werden *Mandäer* genannt, von *Mandaiia* = *Gnostiker*. Der Ausdruck *manda* ist das aramäische Äquivalent von griech. *gnosis* („Erkenntnis“) und steht offenbar in enger sachlicher Verbindung zu *nasuray*, dem „geheimen Wissen“ der Mandäer.²¹ Die *Našuraiia*²² beachteten alle rituellen Reinheitsgebote und verstanden die geheimen Lehren, strebten gleichwohl nach dem noch unerreichten Ziel der (buddhistisch beeinflussten?) „Erleuchtung“, die *Nasirutha* genannt wird.²³ Mandäische Geheimschriften sind nicht für Außenseiter bestimmt, sondern nur ganz wenigen Würdigen vorbehalten. Nach dem Studium der einschlägigen Literatur resumierte Drower über die Mandäer:

Only as manuscript after manuscript is studied does a picture gradually form of an ancient theosophy true to the type we call Gnostic ... This theosophy was hybrid. It embraced the star-knowledge and wisdom of Babylon and Egypt, the dualism of Iranian sages and Plato, the high speculation of the Greeks, and the stem morality of Jewry and its book of books. Deeper roots may have reached yet farther east.²⁴

Zu den Glaubenslehren der Mandäer gehörten (nach Drower) u.a. folgende Merkmale:

- Eine oberste formlose Wesenheit, welche die Erschaffung einem Erschaffer (oder deren zwei) überlässt;
- Ein dualistisches Weltbild mit Vater und Mutter, Himmel und Erde, Geist und Materie, Licht und Finsternis, Rechts und Links usw.;

18 Reinhold Merkelbach: *Philologica. Ausgewählte Schriften*, B.G.Teuber: Stuttgart/Leipzig 1997, S. 399.

19 Ebd. S. 400 ff.

20 Siehe: <http://www.farvardyn.com/mandaeen1.php> (Stand: Aug. 2012).

21 Siehe: http://en.wikipedia.org/wiki/Haran_Gawaitha (Stand: Aug. 2012).

22 Für eine ausführliche Diskussion zu dem Begriff „Nazarener“ siehe vor allem: [http://en.wikipedia.org/wiki/Nazarene_\(title\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Nazarene_(title)) (Stand Aug. 2012).

23 Drower: *The Secret Adam*, a. a. O., S. IX.

24 Ebd., S. X-XI.

- Die Seele gilt als gefangen, exiliert, von der formlosen Wesenheit herkommend und zu ihr zurückkehrend;
- Planeten und Sterne beeinflussen menschliche Schicksale;
- Ein erlösender Geist, welcher den Seelen auf ihrer Reise zum Reich des Lichts beisteht;
- Rituelle Sakramente, die der Seele helfen, sich von der Materie zu befreien.²⁵

Es wird somit klar, dass der Mandäismus, der sich ja an der Schnittstelle von Mesopotamien zu Persien verortete, nicht nur vom zoroastrischen Dualismus geprägt ist, sondern auch von gnostischem Gedankengut und sogar von den westlichen Ausläufern des Buddhismus. Die Mandäer glaubten übrigens, dass ihre Vorfahren, nachdem sie von Jerusalem geflohen waren, sich zwischenzeitlich in Harran ansiedelten, bevor sie in den Irak weiterwanderten. Diese Tradition wird auch von dem Namen einer ihrer Schriften gestützt, dem *Haran Gawaita*,²⁶ das offenbar nach der Stadt Harran in Nordsyrien (heute: Süd-Türkei) benannt ist. Harran begegnet uns bekanntlich im biblischen Genesis-Buch, gemäß dem die Familie Abrahams nach ihrem Auszug aus Ur eine zeitlang dort gewohnt haben soll (Gen 11,31).

Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen, sollte erwähnt werden, dass die im Koran erwähnten الصَّابِئِينَ (*aṣ-ṣābi'īna*) natürlich nichts mit den Sabäern von Saba in Südwestarabien (Jemen) zu tun haben. Vermutlich haben wir es bei diesen Sabiern mit den alten Heiden aus Harran zu tun.

In einer etymologisch-historischen Studie des *Nazoräer*-Begriffs vertritt Simon Mimouni²⁷ die folgende Auffassung: Im orientalischen Westen unter römischer Herrschaft (Palästina, Syrien) soll dieser Begriff in einer frühen Phase auf die jüdisch-christliche Gemeinschaft verwiesen haben. Im orientalischen Osten indes, also auf iranischem Boden, soll der Begriff *Nazoräer* vor allem mit jenen Gruppen verbunden worden sein, wie sie uns als Elchasaiten (und später Mandäer, füge ich hinzu) bekannt geworden sind. Im Laufe der Zeit habe sich der Begriff dann allerdings dahingehend gewandelt, dass er von Aramäisch sprechenden Christen in ihrer Literatur als Selbstbezeichnung verwendet wurde, von woher seine Verwendung im islamisch-koranischen Sprachgebrauch zu begreifen sei.²⁸

Gregory Dix hat die Auffassung vertreten, dass sich die judenchristliche Gemeinde in Jerusalem und Judäa aufgrund der historischen Ereignisse um das Jahr 70 n. Chr. nach ihrer Flucht in die Gegend östlich des Jordans im Wesentlichen in zwei Gruppen aufteilte: in die *Ebioniten* und die *Nazoräer/Naṣaräer*. Beide judenchristlichen Gruppen waren konservativ, antitrinitarisch und gesetzstreu mit dem Unterschied, dass sich die Ebioniten von den Heidenchristen abgesondert hätten, weil sie die Beachtung der jüdischen Gesetze

25 Ebd., S. XVI.

26 *The Haran Gawaita and the Baptism of Hibil-Ziwa, The Mandaic Text Reproduced Together with Translation, Notes, and Commentary by E. S. Drower*, Citta del Vaticano: Rom 1953. Vgl. auch: <http://gnosis.org/library/haran.htm> (Stand: April 2015).

27 Simon C. Mimouni: „Les Nazoréens. Recherche étymologique et historique“, in: *Revue Biblique* [R.B.] 1998 – T. 105-2, S. 208-262.

28 Ebd., S. 261.

– darunter die Beschneidung – für heilsnotwendig hielten (Acta 15,1 und Gal 2,4-5 legen Zeugnis von dieser Gruppe ab), während die größere Gruppe der *Nazoräer*/*Naṣaräer* weiterhin Gemeinschaft mit den Heidenchristen gepflegt haben soll, denen sie die Einhaltung jüdischer Reinheitsgebote nicht zur Pflicht auferlegen wollte. Über Letztere schreibt Dix:

These perpetuated the name by which the Jewish Christians had been scornfully known in Jerusalem since the beginning, and they remained faithful to the position of S. Peter, S. Paul and S. James, observing circumcision and as much of the Law as was still feasible for themselves as an hereditary obligation, but making no attempt to demand its observance from the Gentile Churches, with whom they remained in full communion.²⁹

Aus alledem ergibt sich, dass die im jüdisch-aramäischen Raum gebräuchliche Bezeichnung *Nazoräer*/*Naṣaräer* für die Christen im Osten – in Jordanien, Syrien, Mesopotamien und Persien – weiterhin in Gebrauch blieb, und zwar wohl auch deshalb, weil man sich vor allem in der Zeit, in der sich das Sasanidenreich und das Römische Reich als Erzfeinde gegenüber standen, gegen die großkirchlichen *χριστιανους* (aram. *kristyānē*) abgrenzen wollte und musste. Insofern gab es die im Osten einheimischen *Nazoräer*/*Naṣaräer* als auch die aus Syrien deportierten *kristyānē*. Zeitweilig gab es eine Art Doppelstruktur, wobei ein Bischof für die einheimischen *Nazoräer*/*Naṣaräer* zuständig war und ein anderer Bischof für die zugewanderten bzw. deportierten *kristyānē*.

2 Das Judenchristentum der Frühzeit

Das Urchristentum war eine auf dem syrisch-palästinischen Boden gewachsene orientalische Religion, die an einen lebendigen Gott glaubte, der aber für das Verständnis hellenistisch denkender Griechen in philosophischen Kategorien vermittelt werden musste, die dem orientalischen Denken im Wesentlichen fremd waren und blieben. Die christliche Religion entstand in Judäa, und die ersten Christen waren ausschließlich jüdische Christen. Die neue Religion breitete sich schnell nach Syrien und ebenso schnell nach Griechenland und ins Römische Reich aus. Es gab zahlreiche Juden, die Christen wurden, und später noch sehr viel mehr Griechen oder „Heiden“, die sich zum Christentum bekannten. Ist man sich des großen Grabens zwischen dem syrisch-orientalischen und dem hellenistisch-römischen Weltverständnis bewusst,³⁰ so muss man sich nicht darüber wundern, dass es zwischen Judenchristen und griechisch-römischen Christen erhebliche Auseinandersetzungen gab, welche die Existenz und Entwicklung des frühen Christentums gefährdeten und maßgeblich

29 Dom Gregory Dix: *Jew and Greek. A Study in the Primitive Church*, Dacre Press: London 1953, S. 65.

30 Siehe dazu Gregory Dix: *Jew and Greek. A Study in the Primitive Church*, Dacre Press: London 1953.

prägten. Wie wir sehen werden, haben sich diese unterschiedlichen Denkmodelle bis in die heutige Zeit erhalten und beschäftigen noch heute die große Weltpolitik.³¹

Für ein historisches Verständnis der judenchristlichen Ideologie, von der ich meine, dass sie mit hoher Wahrscheinlichkeit auch den Islam mitgeprägt hat, ist es nützlich, sich der Entwicklung der ersten christlichen Jahrzehnte bewusst zu werden.

Bereits im ersten Jahrzehnt nach dem Tode Jesu (ca. 30–40 n. Chr.) hatte sich der Glaube an Jesus als den Messias herausgebildet, noch nicht jedoch die Lehre von Jesu Präexistenz, von der Inkarnation (Menschwerdung Gottes) oder von der Trinität. Mit dem Glauben an Jesus als dem Messias verbanden insbesondere die jüdischen Christen eschatologische Erwartungen im Hinblick auf ein zu errichtendes Gottesreich sowie die Vorstellung eines die Tora auslegenden (und ihr vielleicht sogar übergeordneten) *Novus Moses*. Gott JHWH, den Jesus als „Vater“ anzubeten gelehrt hatte, wurde als der Gott der jüdischen Schrift und damit als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs angebetet. Wichtig ist: Die Messiasgläubigen des ersten Jahrzehnts waren vorwiegend Juden – in ethnischer wie auch in religiöser Hinsicht. Der neue Messiasglaube verstand sich nicht als neue Religion, sondern sah sich in ununterbrochener Kontinuität mit dem – und als Ergänzung zum – bisherigen Judentum.

Das zweite Jahrzehnt (40–50 n. Chr.) war ein turbulentes. In Jerusalem gab es immer wieder Spannungen zwischen Römern und Juden. Kaiser Caligula, der sich von den Juden nicht ausreichend respektiert fühlte, befahl die Errichtung seiner eigenen Statue im Jerusalemer Tempel, was König Herodes Agrippa gerade noch zu verhindern wusste. Auch für die Judenchristen mussten diese Auseinandersetzungen bedrohlich wirken. Die Jerusalemer Gemeinde hatte eine Missionstätigkeit begonnen, die dazu führte, dass es bereits um das Jahr 40 im syrischen Antiochien eine christliche Kirche gab, die zwar zunächst vorwiegend aus Judenchristen bestand (da die frühe Missionstätigkeit fast ausschließlich unter Juden stattfand), aber zunehmend auch aus Heidenchristen. Diese Heidenchristen dürften sich in der Anfangszeit vor allem aus den so genannten „Gottesfürchtigen“ rekrutiert haben, die regelmäßig als Nicht-Juden die Synagogen frequentierten und die man auch gerne als „Heiden“ bezeichnete.

Die sich zum Messiasglauben bekennenden Juden sahen sich ganz in der Tradition des von Jesus selbst tradierten, gepredigten und praktizierten Judentums. Er selbst hatte sich offenbar nur dazu berufen gefühlt, seine Frohbotschaft ausschließlich den Juden zu predigen.³² Jesus vertrat auch die ewige Gültigkeit des jüdischen Gesetzes,³³ das er aber im

31 Samuel P. Huntington: *Der Kampf der Kulturen (The Clash of Civilizations). Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, Europaverlag: München/Wien 1997.

32 Siehe dazu Mk 7,37: „Jesus aber sprach zu ihr [der nicht-jüdischen Frau aus Tyrus]: Lass zuvor die Kinder [d.h. die Juden] satt werden; es ist nicht fein, dass man den Kindern ihr Brot nehme und werfe es vor die Hunde [d.h. vor die Heiden].“

33 Siehe Mt 5,18: „Denn wahrlich ich sage euch: Bis Himmel und Erde vergehen, wird nicht vergehen der kleinste Buchstabe noch ein Tüpfelchen vom Gesetz.“

Liebesgebot zusammenfasst,³⁴ und er war *den Beschnittenen ein Beschnittener*, wie sogar Paulus zugestand, der seinerseits die Beschneidung gering achtete.³⁵ Als Paulus, der Jude und ehemalige Pharisäer, sich später dafür einsetzte, den Heidenchristen die Beschneidung nicht zur Auflage zu machen, sah er sich immerhin genötigt, sich auf eine „Offenbarung“ von eben jenem Messias zu berufen.³⁶ Doch hat sich selbst Paulus bei seinen anfänglichen Missionsbemühungen zunächst ausschließlich auf die jüdischen Synagogen konzentriert. Gleichwohl gab es in Antiochien bereits heidnische Christen, die mit den jüdischen Christen Tischgemeinschaft pflegten, ohne selbst beschnitten zu sein. Antiochien war ein Ort, an dem sich die beiden Welten – die jüdisch-syrische und die hellenistische – einigermaßen ungezwungen begegneten und Umgang miteinander pflegten.

Für strenge Juden war es normalerweise unmöglich, sich mit Unbeschnittenen an einen Tisch zu setzen.³⁷ Mit einem Unbeschnittenen Tischgemeinschaft zu pflegen, machte einen Juden „unrein“, so dass er sich von allen sozialen und häuslichen Kontakten mit Seinesgleichen ausgeschlossen sah.³⁸ Umgekehrt war es für einen Griechen oder Römer, selbst wenn er mit dem Monotheismus oder der Ethik der Synagoge sympathisierte, normalerweise eine Unmöglichkeit, sich um des Glaubens willen beschneiden zu lassen, auch wenn dies verschiedentlich vorkam. Insofern stellte die Tischgemeinschaft zwischen Heiden und Juden, aber auch zwischen Heidenchristen und Judenchristen, ein großes Problem dar. (Bei den Samaritern hingegen, die auch die Beschneidung praktizierten und die bei den Juden unbeliebt waren, weil sie nur die Tora – die fünf Bücher Moses –, nicht aber die Prophetenbücher akzeptierten, stellte sich dieses Problem nicht in gleicher Schärfe.) Wie heikel das Beschneidungsproblem für die neue messianische Bewegung war, zeigte sich etwa darin, dass Paulus seinen mit ihm reisenden Mitarbeiter Timotheus „um der Juden willen“ beschneiden ließ, weil er bei seinen Missionsreisen und seinen Besuchen in den Synagogen der Diaspora keinen Anstoß erregen wollte.³⁹ Aber: Die christliche Kirche (in Jerusalem oder anderswo) hat zu keiner Zeit den Heidenchristen die Beschneidung zur Auflage gemacht. Auch als Paulus mit seinem – in diesem Fall noch unbeschnittenen – christlichen Bruder Titus nach Jerusalem kam, wurde dieser nicht genötigt, sich der Zirkumzision zu unterwerfen. Vielmehr beschloss die Jerusalemer Gemeinde (um 45 bis 49 n. Chr.), und zwar auf ausdrückliche Empfehlung des Jesus-Bruders Jakobus, den Heidenchristen keine anderen Auflagen zu machen, als „dass sie sich enthalten sollen von

34 Siehe dazu bspw. Joachim Jeremias: *Neutestamentliche Theologie. Teil I: Die Verkündigung Jesu*, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn: Gütersloh 1979, S. 204 ff.

35 Siehe Röm 15,8: „Ich sage: Der Messias ist ein Diener der Beschneidung (περιτομῆς) geworden um der Wahrheit Gottes willen und um die Verheißungen der Väter zu bestätigen.“

36 Siehe Gal 1,12: „Denn ich habe es von keinem Menschen empfangen noch [von irgend jemandem] gelernt, sondern durch eine Offenbarung (ἀποκαλύψεως) Jesu Christi.“

37 Apg 11,3.

38 Dix: *Jew and Greek*, a. a. O., S. 34.

39 Apg 16,1-3.

Befleckung durch Götzen und von Unzucht und vom Ersticken und vom Blut“.⁴⁰ Dieser wichtigen Entscheidung gingen allerdings erhebliche Streitigkeiten und Diskussionen („da man aber lange gestritten hatte“⁴¹) um die (Un)Verbindlichkeit der jüdischen Beschneidung für die aus dem Heidentum gewonnenen Christen voraus. Mit der von diesem „Jerusalemener Apostelkonzil“ getroffenen Entscheidung ging ein wichtiges und weitreichendes Signal für die junge Kirche aus. Im Verständnis des Paulus und auch nach Auskunft der Apostelgeschichte ging es bei dieser Entscheidung aber nicht nur um die (Un-)Verbindlichkeit der Beschneidung, sondern auch darum, das jüdische Gesetz nicht länger als unabdingbare Voraussetzung für das Seelenheil anzusehen. Nach Lukas soll sogar Petrus beim Apostelkonzil die folgenden Worte gesagt haben:

*Was versucht ihr denn nun Gott dadurch, dass ihr ein Joch auf der Jünger Hälse legt, welches weder unsre Väter noch wir haben tragen können? Vielmehr glauben wir [die jüdischen Christen], **durch die Gnade** des Herrn Jesus selig zu werden, gleicherweise wie auch sie [die Heidenchristen]. (Apg 15,10-11)*

Während Paulus beim Apostelkonzil selbst zugegen war und sein Bericht (Gal 2,1-10) als ein Augenzeugenbericht zu werten ist (auch wenn er subjektiv durch die Brille des Paulus gefärbt sein dürfte), könnte man den Bericht des Lukas (Apg 15,1-35) für eine Deutung aus der Sicht der späteren – vorwiegend heidenchristlichen – Kirche halten, in der sich die Ideen des Paulus bereits weitgehend durchgesetzt hatten. Jedenfalls legen beide Berichte (Gal und Apg) nahe, dass das jüdische Gesetz seine *heilsnotwendige* Verbindlichkeit für die junge christliche Gemeinde endgültig verloren hatte!

Zwar gab es immer noch judenchristliche (ebionitische) Gruppen, welche die Beschneidung und andere religiöse Verordnungen weiterhin als verbindlich ansahen und auch den Heidenchristen als heilsnotwendig auferlegen wollten,⁴² doch gab die Entscheidung der Jerusalemener Brüder dem Paulus und anderen Missionaren endlich die uneingeschränkte Freiheit, nunmehr gezielt auch Nicht-Juden zum Messiasglauben zu bekehren, ohne ihnen Auflagen zu machen, die sie nicht erfüllen konnten. Mit der Entscheidung von Jerusalem, die der Gemeinde zu Antiochien per Brief zugestellt wurde, ist, nach Gregory Dix, ein entscheidener *Turning Point*⁴³ erreicht worden, der das Tor für die Heidenmission weit öffnete.

Im dritten Jahrzehnt nach dem Tode Jesu (50–60 n. Chr.) erleben wir deshalb eine erstaunliche Ausbreitung des Christentums weit über Syrien hinaus in die hellenistische Welt hinein. Schon vor Ablauf der dritten Dekade fand man Christen überall im Römischen Reich. Dix weist darauf hin, dass es keineswegs allein die Bemühungen des Paulus waren, welche diese Expansion vorantrieben, sondern dass wir hier von einem „vast movement of

40 Apg 15,20.

41 Apg 15,7.

42 Vgl. Apg 15,5 und Gal 2,4.

43 Dix: *Jew and Greek*, a. a. O., S. 48.

Christian expansion ... penetrating the whole Mediterranean world“⁴⁴ ausgehen müssen, von einer „half-organised, half-spontaneous army of Christian missionaries“,⁴⁵ welche die christliche Mission in jenem Jahrzehnt vorantrieb. Dennoch spielte Paulus dabei eine wichtige Rolle, wurde er doch sozusagen zum Aushängeschild der christlichen Heidenmission, zumal er auch der einzige war, der von diesem großen missionarischen *leap* des Christentums quasi „in mid-air“ (Dix) zu berichten wusste. „Everything else was written in its present form after that ‘leap’ had been made.“⁴⁶

Die Ausbreitung des Christentums schon zur Zeit der Apostel kann nur als phänomenal bezeichnet werden. Nur zehn Jahre nach dem Tod Jesu gab es Kirchen in Alexandrien und Antiochien.⁴⁷ Bald darauf gab es (Haus-)Kirchen in Syrien, Mesopotamien und im ganzen Römischen Reich. Nach Eusebios soll Petrus in Pontus, Galatien, Bithynien und Kappadozien gepredigt, Thomas in Persien und Andreas in Skythien missioniert haben und Johannes in Asien aktiv gewesen sein.⁴⁸ Die Missionsreisen des Paulus sind uns aus dem Neuen Testament bestens bekannt. Das Christentum konnte sich im Römischen Reich schon deshalb leicht ausbreiten, weil das *Imperium Romanum* ein hervorragendes Straßensystem aufwies, das seinesgleichen nicht kannte. Das römische Transportsystem reichte vom Atlantik bis zum Euphrat, von England bis zum Nil.⁴⁹ „In many ways, travel was easier in that era than it is today.“⁵⁰

Das Ende des *apostolischen Zeitalters* und der Beginn der *post-apostolischen Ära* (auch *sub-apostolisches Zeitalter* genannt) wird von einigen Forschern mit dem Datum 70 n. Chr. markiert,⁵¹ auch wenn einige Apostel erst später starben und viele neutestamentlichen Bücher erst nach 70 geschrieben wurden. Mit diesem entscheidenden Jahr 70 n. Chr., in dem Jerusalem von den Römern eingenommen und der jüdische Tempel ein für allemal zerstört wurde (und bis heute bleibt), verlor die christliche Kirche ihr strategisches Zentrum, so dass sich der ekklesiastische Schwerpunkt fortan nach Antiochien und später nach Alexandrien und Byzanz verlagerte. Anstelle des ehemaligen Jerusalems bauten die Römer die Stadt *Aelia Capitalina*, und anstelle des jüdischen Tempels errichteten sie einen Jupiter-Tempel.

44 Ebd., S. 52.

45 Ebd., S. 53.

46 Ebd., S. 56.

47 Ed Stetzer: „The Missionary Strategy of the Early Church (70–135CE)“, siehe unter: www.newchurches.com (Stand: Sept. 2012); Stetzer beruft sich auf: Michael Green: *Evangelism in the Early Church*, Eerdmans: Grand Rapids 1970, S. 13.

48 *The Ecclesiastical History of Eusebius Pamphilus*, transl. from the Original, with an Introduction by Christian Frederick Crusé, 10th Edition, Thomas N. Stanford: New York 1856, Book 3, Chapter 1: „The Parts of the World in Which the Apostles Preached“, S. 82.

49 Stetzer: „The Missionary Strategy“, a. a. O., S. 9.

50 Ebd., S. 10.

51 Ebd., S. 2; Vgl. Leonard Goppelt: *Apostolic and Post-Apostolic Times*, hg. von Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf, 1st English ed., A. and C. Black Ltd: London 1970, S. 108.

Die Informationen, die wir über die aus Jerusalem und Judäa ausgewanderten Juden und Judenchristen haben, sind äußerst spärlich; die ersten Jahre nach der Zerstörung Jerusalems liegen, was diese Christuszgläubigen angeht, weitgehend im Dunkeln; denn sofern die aus Jerusalem und Judäa geflohenen Christen die turbulenten Zeiten als Flüchtlinge überlebten, hatten sie offenbar Wichtigeres zu tun, als über diese Epoche Berichte oder Briefe zu schreiben. Aber möglicherweise gibt es doch noch einen authentischen Bericht, der aus der Sicht der Judenchristen an die schrecklichen Ereignisse in Jerusalem erinnert, nämlich den folgenden Korantext:

Die Koransure 59 (*al-Ḥaṣr*) könnte durchaus an die Flucht und Vertreibung der Judenchristen aus Jerusalem erinnern. Der Begriff *al-Ḥaṣr* in Vers 2 – ein Hapax Legomenon, das der Sure den Namen gab – ist mit “Versammlung” übersetzt worden. Es ist m.E. durchaus denkbar, dass sich dieser Ausdruck auf den jüdischen Aufstand in Jerusalem bezieht, der sich nicht nur gegen die Römer, sondern zuvor sogar gegen die jüdischen Oberen richtete. Hier ist von den „Ungläubigen unter den Schriftbesitzern“ die Rede (Vers 2), womit die große Mehrheit der Juden gemeint sein könnte, die sich nicht zum Messias bekannt hatten und die (historisch von den Römern und heilsgeschichtlich von Allah) „aus ihren Wohnungen vertrieben“ (V. 2) wurden. „Sie glaubten, dass ihre Burgen sie vor Allāh schützen würden.“ (V. 2) Diese „Burgen“ könnten die stark befestigten Hügel Jerusalems bezeichnen.⁵² „Sie verwüsteten ihre Häuser mit ihren eigenen Händen.“ (V. 2) Es ist historisch belegt, dass die militanten Juden große Teile Jerusalems selbst in Schutt und Asche legten, weil die Oberen der Juden sich teilweise mit den Römern verbunden hatten.⁵³ Nach Sure 59 hat Allāh für diese Ungläubigen die „Verbannung angeordnet“ (V. 3), was ein Hinweis auf die Flucht und Vertreibung der Juden aus Jerusalem und ganz Judäa sein könnte, die nach Jordanien, Syrien und Mesopotamien flohen. „Dies, weil sie sich gegen Allāh und Seinen Gesandten aufgelehnt hatten. Denn wenn sich jemand gegen Allāh auflehnt, ist Allāh fürwahr streng im Strafen.“ (V. 4-5) Hier könnte die Enttäuschung der Judenchristen über die ungläubigen Juden zum Ausdruck gekommen sein, die Jesus als Messias abgelehnt hatten; gleichzeitig schwingt aber auch Genugtuung darüber mit, dass Gott jenen ungläubigen Juden mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels eine verdiente Strafe angedeihen ließ. Die Judenchristen profitierten teilweise von der Zerstörung und nahmen Güter mit, ohne dafür „Pferde noch Kamele einzusetzen“ (V. 6). Das, was sie mitnahmen, „gehört Allāh und Seinem Gesandten und der nahen Verwandtschaft, den Waisen und den Armen und dem Reisenden, damit es nicht nur unter den Reichen von euch die Runde macht ... [sondern es gehört] auch den Armen unter den *al-muḥağirīna*“ (V. 7-8). Hier scheint zum Ausdruck zu kommen, dass alles Hab und Gut unter den (ebionitischen) Judenchristen aufgeteilt wurde und – wie bei den Essenern – in den gemeinschaftlichen Besitz überging. „Sie sind die Wahrhaftigen“ (V. 8) Denn „wer vor seiner eigenen Habsucht bewahrt ist – denen ergeht es wohl“ (V. 9). Die ebionitischen Judenchristen verschrieben sich der Armut und teilten, was sie hatten, mit

52 Vgl. dazu: Flavius Josephus: *Geschichte des Jüdischen Krieges*, übers. v. Heinrich Clementz, Fourier Verlag: Wiesbaden 1900, Buch 5, Kap. 4, Abs. 1, S. 488.

53 Ebd., Buch 2, Kap. 17.

den Armen. Doch auch von „Heuchlern“ ist in dieser Sure die Rede (V. 11). Als Heuchler werden die bezeichnet, die zwar vorgeben zu glauben (in diesem Fall an den Messias Jesus), sich aber nicht brüderlich verhalten. Könnte es sein, dass damit jene Christen gemeint sind, die zwar versprochen hatten, ihren judäo-christlichen Glaubensbrüdern zu helfen, die sich aber, als es schließlich genau darauf ankam, nicht mehr um die bedürftigen Flüchtlinge kümmerten, sondern diese sich selbst überließen? „Das Ende beider [der Ungläubigen und der Heuchler] wird sein, dass sie ewig im Feuer sein werden; denn das ist der Lohn der Übeltäter.“ (V. 17) Könnte es also sein, dass diese Sure ursprünglich an die Zerstörung Jerusalems und Flucht der Judenchristen aus Jerusalem und Judäa erinnerte?

3 Noch einmal: Das „Siegel der Propheten“

Das „Siegel“ oder „Zeichen“ ist ein wichtiges alttestamentliches Motiv. Das Passahfest (als Gedenken an den Exodus aus Ägypten) sollten die Kinder Israels wie „ein Zeichen auf deiner Hand und ein Zeichen der Erinnerung zwischen deinen Augen“ begehen, „damit das Gesetz [die *Tora*] JHWHs in deinem Mund sei; denn mit starker Hand hat dich JHWH aus Ägypten herausgeführt“ (Ex 13,9). Und nach Ex 28,36 sollte man für den Hohenpriester Aaron ein goldenes Stirnblatt anfertigen, auf dem der Schriftzug „Heilig dem Herrn [JHWH]“ eingraviert wurde. Wie der Koran ist auch die jüdische Bibel voll von den „Zeichen“ JHWHs, mit deren Hilfe Gott sein Volk an seine Erlösungstaten und an das ihnen geoffenbarte Gesetz erinnerte. Das Zeichen war zugleich ein Signal dafür, dass diejenigen, die es trugen, zu JHWH gehörten und seinen Schutz genossen. In Ezechiels Heimsuchungs-Vision befiehlt JHWH einem von sechs Männern, der in Leinwand gekleidet und mit einem Schreibzeug ausgestattet war: „Geh durch die Stadt Jerusalem und zeichne mit einem Zeichen (*taw*) an der Stirn die Leute, die da seufzen und jammern über alle Gräuel, die darin geschehen.“ (Ez 9,4) Den anderen Männern der Vision wird gesagt: „Erschlagt Alte, Jünglinge, Jungfrauen, Kinder und Frauen, schlagt alle tot; *aber die das Zeichen an sich haben, von denen sollt ihr keinen anrühren.*“ (Vers 6)

Dieser Text Ez 9,4 könnte den die Katastrophe von 70 n. Chr. überlebenden Judenchristen im Ohr geklungen haben, welche die Gräuel zahlreicher (aus ihrer Sicht, unbekehrter) Juden in Jerusalem miterlebt hatten, über die schließlich das Unheil in Gestalt der Römer hereinbrach. Gleichwohl haben Christen – wie könnte es anders sein?! – dem Text vor allem eine christologische Deutung gegeben. Tertullian bezieht Ez 9,4 ausdrücklich auf das Leiden der Christen, die, wie Christus gelitten hatte, auch selbst leiden würden, und dann lüftet der Kirchenvater auch das christologische Geheimnis dieses „Zeichens“:

Der griechische Buchstabe Tau ist nämlich unser T, eine Art von Kreuz, welches sich, wie er dadurch andeutete, auf unseren Stirnen befinden würde, im wahren katholischen Jerusalem,

in welchem die Brüder Christi, d. h. die Kinder Gottes, Gott, ihrem Vater, Lob darbringen werden ...⁵⁴

Diese Aussage Tertullians wird verständlich, wenn wir wissen, dass in Ez 9,4 für das „Zeichen“, mit denen die Treuen gekennzeichnet werden, das hebräische Wort תָּו (*taw/tau*=Zeichen) verwendet wurde; dieses *taw* ist wiederum identisch mit dem letzten Buchstaben des hebräischen Alphabetes, dem *taw/tau*. Der hebräische Buchstabe *taw/tau* wird genauso ausgesprochen wie der griechische Buchstabe T (= *tau*). Dieses T wurde von Tertullian als das Kreuz Christi verstanden.

Wir hören auch, dass die Essener – Ez 9,4 auf sich beziehend – ihren Novizen das Kreuz (also das *tau*) als Zeichen ihrer Zugehörigkeit auf die Stirn zeichneten, ähnlich wie sich Christen heute auf der Brust bekreuzigen (mit vier punktuellen Berührungen).⁵⁵ In einigen der Rollen vom Toten Meer (die Qumran-Gemeinschaft steht offenbar in großer Nähe zu den Essenern) finden wir zuweilen vier Punkte an Stelle des Gottesnamens JHWH.⁵⁶ Wenn wir die letzten beiden Hinweise zusammenfügen, würde das auf die Stirn gezeichnete Siegel-Zeichen für das Tetragramm des Gottesnamens JHWH stehen; womit bekundet wurde, dass der Novize nur dem Herrn gehört und nun auch zu jenen Getreuen gerechnet wird, die Ihm treu ergeben sind und „seufzen und jammern über alle Gräuel, die [in Jerusalem] geschehen“ (Ez 9,4). Nun stellt der hebräische Buchstabe ת (*taw/tau*) kein echtes Kreuz dar. Dies tut indes der althebräische (phönizische) Buchstabe *taw/tau*, der die Form + oder x hatte. Im frühen Althebräischen hatte jeder Buchstabe zugleich eine Bildbedeutung. Beispiele: Der Name des ersten Buchstabens (*alef* für A) leitete sich von der stilisierten Darstellung eines Stierkopfes mit zwei Hörnern her; das Wort für „Rind“ war *alef*. Der Name des zweiten Buchstabens (*beth* für B) leitete sich von der stilisierten Darstellung eines Hauses ab; das Wort für „Haus“ war *beth*. Der Name des letzten Buchstabens im Alphabet (*taw/tau* für T) leitete sich von der stilisierten Darstellung eines Zeichens ab; das Wort für „Zeichen“ war *taw/tau* und wurde wie ein Zeichen geschrieben, nämlich + oder x.⁵⁷

54 Quintus Sept[imius] Flor[ens] Tertullianus: *The Five Books of Quintus Sept. Flor. Terullianus against Marcion*, translated by Peter Holmes (Anti-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325, edited by the Rev. Alexander Roberts and James Donaldson, Vol. VII: Tertullian Against Marcion), Clark: Edinburgh 1878, Buch 3, Kapitel 22, S. 166.

55 Jean Daniélou: *The Dead Seas Scrolls and Primitive Christianity*, Helicon Press: Baltimore/Maryland 1958, S. 105-107. (Original: Jean Daniélou: *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*, ed. de l'Orante, Paris 1957, rééd. en 1995); vgl. auch: Daniélou: *Jewish Christianity*, a. a. O., S. 330. Vgl. auch: <http://justus.anglican.org/resources/bio/243.html> (Stand: April 2015).

56 Vgl. Emanuel Tov: *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert*, Brill: Leiden (2004), S. 206 f. Vgl. auch: Wikipedia (english), s.v. „Tetragrammaton“ (Stand April 2015); und: <http://justus.anglican.org/resources/bio/243.html> (Stand: April 2015).

57 Siehe dazu beispielsweise: http://www.ancient-hebrew.org/28_chart.html (Stand: April 2015).

Wie im Zitat von Tertullian aufgezeigt, wurde der Buchstabe T (*taw/tau*) mit dem Kreuz Christi und damit mit Christus selbst identifiziert. So wie das *taw/tau* im hebräischen Alphabet ganz am Ende der Buchstabenreihe stand, so stand Christus, der Herr, der Messias, ganz am Ende der Prophetenreihe. Darum wurde das, was der Herr des Alten Testaments (nämlich JHWH) von sich sagte, nämlich dass er „der Erste und der Letzte“ sei (Jes 44,6; 48,12), auf den Messias Jesus übertragen: „Ich bin der Erste und der Letzte“ (Apk 1,17). Und aus dem hebräischen „Ich bin das Aleph und das Tau“ wurde das griechische „Ich bin das Alpha und das Omega“ (Apk 1,8). Wenn es nun in Jes 44,6 heißt: „Ich bin der Erste und ich bin der Letzte, und außer mir ist kein Gott“, so steht hier in der griech. LXX für „der Letzte“ ein *μετα ταυτα* (*meta tauta* heißt wörtlich: „nach diesen Dingen“), und dieses *meta tauta* finden wir in Apk 4,1 gleich zweimal wortwörtlich wiedergegeben: „Nach diesen Dingen (*μετα ταυτα*) sah ich eine Tür, die sich auftat, und hörte eine Stimme wie eine Posaune, die sprach: ich will dir zeigen, was nach diesen Dingen (*μετα ταυτα*) geschehen wird.“

Es darf vermutet werden, dass die Gepflogenheit, das Kreuz (als Symbol für JHWH) auf die Stirn der Novizen zu zeichnen, von den Essenern über die Täufergemeinde des Johannes zu den ebionitischen Judenchristen überging, die dieses Zeichen auf der Stirn aber bald nur noch mit Jesus, dem Messias, in Verbindung brachten, mit dem die Reihe der Propheten endgültig versiegelt wurde. Die Markierung/Bekreuzigung/Versiegelung brachte man dann sowohl mit dem Kreuz Christi in Verbindung, an das Jesus genagelt wurde (das T oder *tau*), als auch mit dem Buchstaben X, dem Anfangsbuchstaben für *Χριστος* = Christus. Dieser *Χριστος* war der Erste und der Letzte, das Siegel der Propheten, der Gesalbte, der Messias, der Christus, der Muhammad. Und die mit ihm Versiegelten gehörten dem Herrn. Das griechische Wort *σφραγίζειν* (=versiegeln) wurde als „bekreuzigen“ verstanden, was zusammen mit der Wassertaufe oder Öltaufe („Salbung“) die Aufnahme des Novizen in die Glaubensgemeinschaft be- und versiegelte.⁵⁸

4 Trauben als Symbol für den Messias

Der judenchristlich geprägte Barnabasbrief enthält (in Kap. XII,1-2) einen interessanten Hinweis auf ein brisantes christologisches Symbol:

In gleicher Weise kennzeichnet er [der Herr?] weiter auch das Kreuz in einem anderen Propheten mit den Worten: ‚Und wann soll sich dies vollenden? Es spricht der Herr: Wenn ein Holz sich neigt und (wieder) erhebt, und wenn von dem Holze Blut träufelt.‘ (Da) hast du wieder (ein Wort) über das Kreuz und über den, der gekreuzigt werden sollte.⁵⁹

58 Vgl. dazu beispielsweise: Richard Adelbert Lipsius: *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Bd. I, Schwatschke & Sohn: Braunschweig 1883, S. 332-334.

59 *Der Barnabasbrief*, erklärt von Hans Windisch (Die Apostolischen Väter, Bd. III), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1920, Kap. 12, 1-2, S. 369.

Was hat es mit dem Blut auf sich, das aus einem sich neigenden Holz träufelt? Jean Daniélou hat darauf hingewiesen, dass es hier einen Bezug zum 4. *Esrabuch* gebe, wo es in Kap. 5,5 heißt: „Und Blut wird vom Holz tropfen ...“ Daniélou erwähnt dann einen Hinweis von Gregor von Nyssa in seinem 2. *Buch über das Leben des Moses*, wo es in Vers 270 heißt: „Moses looked to the cluster of grapes which for us was suspended and shed blood again by the wood prepared [as he made] water to gush from the rock.“⁶⁰ Hier wird eine Verbindung zu 4. Mose 13,23 hergestellt, wo es heißt: „Und sie kamen bis an den Bach Eschkol und schnitten dort eine Rebe ab mit einer Weintraube und trugen sie zu zweien und auf einer Stange ... Der Ort heißt Bach Eschkol (=Traubenbach) nach der Traube, die die Kinder Israel dort abgeschnitten hatten.“

Dazu Daniélou: „The bunch of grapes hanging from the wood, and with the juice dropping from it, was in fact an ancient symbol of Christ on the Cross.“⁶¹ Daniélou zitiert dann Hippolyt mit den Worten: „Since he himself, hanging (=κρεμασθεις) from the wood, was grape and bunch, he who, pierced in the side, made blood and water gush forth (αιμα σταξας) ...“⁶²

Die Weintraube hatte in frühchristlichen Kreisen aber noch eine sehr wichtige heilsgeschichtliche Bedeutung. Die alttestamentliche Grundlage dafür war Jes 65,8 f.:

So spricht JHWH: Wie wenn noch eine Weinbeere⁶³ in einer Weintraube gefunden wird und einer zum andern sagt: „Zerstöre nicht die Traube, denn es ist [noch] Segen darin!“, so will ich um meiner [erwählten] Knechte willen nicht alle vernichten. Ich werde aus Jakob Samen wachsen lassen und aus Juda einen Erben meines heiligen Berges [wachsen lassen]; meine Auserwählten sollten ihn besitzen und meine Knechte dort wohnen.“

Diesen Text deutet der als der *Persische Weise* bekannt gewordene *Aphrahat* im 4. Jh. so: „Die Traube ist das Volk Israel, der innewohnende Segen ist der König Christus.“⁶⁴ Dabei steht *Christus* (syr. *mšīḥā*) hier allerdings für den kosmischen Christus, der sich zuerst in Adam offenbarte und von diesem über viele Generationen bis auf Jesus weitergegeben wurde. „Von Anfang an ist diese Beere in Adam, dem Erstgeborenen aller, bewahrt worden. Auch nachdem er sündigte, wurde der Same der Gerechten aus ihm bewahrt.“⁶⁵ Über Seth und dessen Nachkommen wurde dieser *Same der Gerechten* bis auf Noah weitergegeben,

60 Siehe: http://www.lectio-divina.org/index.cfm?fuseaction=feature.display&feature_id=115

61 Daniélou: *Jewish Christianity*, a. a. O., S. 104.

62 Ebd.

63 Nach dem Tanach müsste man das hebräische Wort התירוש (hetirusch) mit Wein übersetzen; doch basiert die nun folgende frühchristliche Textdeutung auf der LXX, wo das entsprechende griechische Wort mit Weinperle im Sinne von Weinbeere zu übersetzen wäre.

64 Aphrahat: „Über die Beere“, in: *Unterweisungen (Demonstrationes) II* (Fontes Christiani), Herder: Freiburg u.a. 1991, S. 541.

65 Ebd.

und von Noah bis Abraham. Mal ist hier von dem *Samen (der Gerechten)*, mal vom *Segen (der Gerechten)* die Rede. Die Begriffe meinen aber im Wesentlichen dasselbe. Der *Segen* wurde von Generation zu Generation weitergegeben, selbst dann, wenn einige der Samenträger sündigten. „Wegen des Segens wurde sein Same bewahrt“ heißt es dann.⁶⁶ Bei der Wegführung der Juden ging der Segen nach Babylon, bei ihrer Rückkehr wieder in die Heimat. „Als der Segen von Babel nach Jerusalem wich, hörte das Reich der Babylonier zu bestehen auf.“⁶⁷ Schließlich kam der Same/Segen auf Jesus und zwar – nach Aphrahat – auf drei Wegen:

Von Josef empfing er [Jesus] den Namen der Vaterschaft, von Johannes [dem Täufer] den Namen des Priestertums, von Maria zog er den Leib an und empfing den Namen der Geburt. Nach 62 Wochen wurde Christus geboren und getötet (vgl. Dan 9,26): Die Segensbeere wurde der Traube entnommen und die ganze Traube dem Verderben übergeben, der Weinberg, zerstört und ohne Bauer, ließ Dornen wachsen und bittere Früchte (vgl. Jes 5,2), der Weinstock wurde zerstört, der Rebzweig herausgerissen.⁶⁸

Die Analogie ist bedeutsam: In Jesus kam der Segen (der Same, die Beere) endgültig zur Ruhe, und danach verließ der Segen (der Same, die Beere) das Judentum, um sich durch ihn, Christus, auf die Welt zu legen:

Nach der Tötung des Königs Christus wurde Jerusalem zerstört und auch nie wieder besiedelt, und bis zur Vollendung der festgesetzten Fristen bleibt es in der Zerstörung (Dan 9,27). Die Beere wurde der Traube entnommen, die Traube dem Verderben preisgegeben, das Volk der Gnade entledigt. Von Jesus strömte der Segen auf die Völker. Denn er sprach zu den Juden: „Das Reich Gottes wird euch genommen und dem Volk gegeben, das Früchte bringt“ (Mt 21,43)⁶⁹

Die Traube ist also ein heilsgeschichtliches Symbol des ewigen göttlichen Segens, der von Adam bis auf Christus weitergegeben wurde, in ihm zu seiner endgültigen Bestimmung kam und durch ihn sich auf die Völker der Welt ausbreitete, so sie ihn denn als den messianischen Träger des göttlichen Segens anerkennen.

In diesem Zusammenhang dürfte es kein Zufall sein, dass im Innern des Jerusalemer Felsendoms, bei dem es ja um die rechte Christologie geht, Weinreben und Trauben abgebildet sind, die vermutlich die oben beschriebene heilsgeschichtliche Christologie implizieren. Wir dürfen annehmen, dass diese Christologie des persischen Weisen den arabischen Christen des 7. Jh.s nicht unbekannt war, wissen wir doch, dass der Araberbischof Georgios, der von 686 bis zu seinem Tod im Jahr 724 amtierte, ein hervorragender Kenner der Schriften Aphrahats war.

66 Ebd., S. 545.

67 Ebd., S. 549.

68 Ebd., S. 550.

69 Ebd., S. 557.

Die Weinrebe/Weintraube ist somit ein mehrdimensionales christliches Symbol: Es steht für den Tod Christi, für die Eucharistie, die an diesen Tod erinnert, für den ewigen Segen, der in Jesus zu seinem Ziel gekommen ist, für die Verwerfung des Judentums und die potenzielle Teilhabe der Welt am Segen der Gerechten. Die Traube ist darüber hinaus aber auch noch ein Symbol für das zukünftige Paradies, in dem den Seligen Trauben versprochen werden. So schreibt Ephraem der Syrer: „Wer sich hienieden des Weines enthalten hat, nach ihm sehnen sich die Weinreben des Paradieses. Jede von ihnen reicht ihm eine herabhängende Traube.“⁷⁰ Christoph Luxenberg hat, wie oben bereits erläutert, die These aufgestellt, dass es sich bei den im Koran angeblich gemeinten *Paradiesjungfrauen* um eine Missdeutung der dort vorkommenden *hūrīs* handelt, die keine jungfräulichen Schönheiten darstellen, sondern paradiesische Weintrauben (Sure 56,22-23: „Und *huris*, hellen Perlen gleich“).⁷¹



Ausschnitt aus der Verzierung im Innern des Jerusalemer Felsendoms: Weinstock mit Trauben.

70 Zitiert nach Edmund Beck: „Eine christliche Parallele zu den Paradiesjungfrauen des Korans?“, in: *Orientalia Christiana Periodica* XIV (1948), S. (398-405) 398.

71 Christoph Luxenberg: *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, a. a. O., S. 256 ff.

Appendix V:

Die Entwicklung der Kirche im Osten

Die Entstehung des Islams wird man m.E. wohl nur voll erfassen können, führt man sich die Geschichte der christlichen Kirche im Orient und vor allem auf dem Boden und im Grenzgebiet des Sasanidenreiches vor Augen.

Die Christianisierung Persiens ging offenbar nicht von Antiochien, jener Hochburg des orthodoxen Christentums, sondern von Edessa¹ aus, einem der wichtigsten Zentren des syrischen Christentums.² Neben Edessa war offenbar auch Arbela, eine antike Stadt 400 km südöstlich von Edessa, ein wichtiges missionarisches Zentrum, von dem aus die christliche Mission nach Osten hin betrieben wurde.³ Obwohl das Christentum sich im Perserreich großflächig ausbreitete, war es ihm nie vergönnt, dort zur Staatsreligion zu werden, wie dies im Römisch-Byzantinischen Reich der Fall war. Dazu war der Zoroastrismus im Perserreich zu tief verwurzelt. Auch die persische Hauptstadt Ktesiphon wurde praktisch nie vollständig christianisiert.⁴ Das hatte zur Folge, dass sich die christliche Gemeinde des Ostens – anders als ihre Schwester im Westen – zu keiner Zeit der Unterstützung des Königs der Könige sicher sein konnte, sondern – im Gegenteil – oft durch diesen bedroht sah.

Ein einschneidendes Ereignis war es, als 311 unter Kaiser Konstantin das Toleranzedikt unterschrieben wurde, das den Christen im Römischen Reich Religionsfreiheit gewährte. Konstantin beendete eine Reihe von römischen Christenverfolgungen, die mit dem Tod des sagenumwobenen Sharbil⁵ von Edessa begann und mit dem Martyrium von Habib 309 in Edessa endete, wo offenbar die letzte römische Verfolgung stattgefunden hatte. Solange

1 Für einen Hintergrund zu Edessa, vgl. u.a.: Steven K. Ross: *Roman Edessa. Politics and Culture on the Eastern Fringes of the Roman Empire, 114–242 CE*, Routledge: London/New York 2001.

2 William A. Wigram: *An Introduction to the History of the Assyrian Church or the Church of the Sassanid Persian Empire 100–640 A.D.*, Society for Promotion of Christian Knowledge: New York 1910, S. 26.

3 Vgl. Samuel Hugh Moffett: *A History of Christianity in Asia*, Vol. I: *Beginnings to 1500*, Orbis: Maryknoll, N.Y. 1992/1998, S. 70ff.

4 Wigram: *Assyrian Church*, a. a. O., S. 40.

5 Vgl. Lutz Greisinger: „Šarbēl: Göttin, Priester, Märtyrer – einige Probleme der spätantiken Religionsgeschichte Nordmesopotamiens“, in: *Vom Nil an die Saale. Festschrift für Arafat Mustafa zum 65. Geburtstag am 23. Februar 2005*, hg. v. Armenuhi Drost-Abgarjan, Jens

die Christen noch von Rom verfolgt wurden, erschienen sie den Persern unverdächtig. „As long as Roman emperors considered Christians to be enemies of Rome, Persian emperors were inclined to regard them as friends of Persia.”⁶ Das alles änderte sich jedoch mit dem Toleranzedikt. Schrieb später Bischof Jakob von Sarug (451–521) vom Ende der römischen Verfolgungen:

Then ceased the sacrifices and in the congregations there was peace. The sword was sheathed, nor Christians any more laid waste. With Sharbil it began, with Habib ended in our land. From that time until now, not one has it slain: since he was burned, Constantine, the chief of victors, reigns; and now the Cross the emperor's diadem surmounts, and is set upon his head.⁷

Was den Christen im Römischen Reich ein Segen war, wurde den Christen im Sasanidenreich jedoch zum Fluch. Dazu trug Konstantin ungewollt selbst bei, als er 315 wohlmeinend an Schapur II. schrieb:

I rejoice to hear that the fairest provinces of Persia are adorned with ... Christians ... Since you are so powerful and pious, I commend them to your care, and leave them in your protection.⁸

Konstantin, der sich als Protektor der Christen verstand, sorgte sich um die Christen jenseits der Grenzen des Römischen Reiches. Doch was gut gemeint war, hatte den gegenteiligen Effekt und der Schahinschah fragte sich offenbar, ob er sich mit den Christen in Persien wohl eine „fünfte Kolonne“ eingehandelt hatte. Sobald Konstantin gegen Schapur zu Felde zog, gerieten persische Christen jedenfalls unter Generalverdacht. Hatte es die ostsyrische Kirche schon schwer, sich gegen den staatlich sanktionierten Zoroastrismus zu behaupten, so musste sie sich nun auch noch des möglichen Vorwurfs der Komplizenschaft mit Rom erwehren. Und so gänzlich unbegründet war der Vorwurf nicht, denn die Christen in Persien verspürten keine große Neigung, auf der Seite des Sasanidenherrschers gegen das christlich gewordene Rom zu Felde zu ziehen.⁹ So kam es, dass die ostsyrische Kirche eher ein Schattendasein führte.

Auch war die Ostkirche durch den über Jahrhunderte sich hinziehenden Konflikt zwischen dem Sasanidenreich und dem Römischen Reich daran gehindert, regelmäßi-

Kotjatko-Reeb u. Jürgen Tubach (Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 42/06), Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt: Halle, Saale 2008, S. 127-147.

6 Moffett: Christianity in Asia, a. a. O., S. 138.

7 „Oration on Habib the Martyr composed by Mar Jacob“, in W. Cureton: *Ancient Syriac Documents, relative to the earliest establishment of Christianity in Edessa and the neighbouring countries, from the year after our Lord's Ascension to the beginning of the fourth century*, Williams and Norgate: London 1864, S. (86-96) 95 f.; auch zitiert in: Moffatt: Christianity in Asia, a. a. O., S. 138.

8 Theodoret: *Ecclesiastical History*, 1, 24; zitiert nach: Moffatt: Christianity in Asia, a. a. O., ebd.

9 Gemäß den Acts of the Martyrs wurde den Christen vorgeworfen, „to refuse to go out to war with the Shah-in-Shah“. Vgl. Moffatt: *Christianity in Asia*, a. a. O., S. 142.

gen Kontakt zur byzantinischen Kirche zu halten. So kam es beispielsweise, dass die persische Kirche lange Zeit nichts vom Konzil von Nizäa (325) erfuhr oder von den theologisch-christologischen Diskussionen, die schon lange vor Nizäa im Gange waren und auch noch lange danach andauerten.¹⁰ Die persische Kirche war noch nicht einmal nach Nizäa eingeladen worden, denn dem römischen Kaiser ging es vermutlich weniger um den kirchlichen Konsens als um den Zusammenhalt des Römischen Reiches, den er bedroht sah. Und wer ausgeschlossen blieb, konnte und wollte sich auch nicht um einen (christologischen) Kompromiss bemühen. Ca. 15 Jahre nach dem Konzil gebraucht beispielsweise der persische Weise Aphrahat noch eine Sprache, die eine völlige Unkenntnis der nizänischen Kontroverse offenbart.¹¹ Auch wurde die Ostkirche von der Westkirche nicht aufgefordert, die Beschlüsse von Nizäa zu akzeptieren. Es dauerte noch fünfundachtzig Jahre nach Nicäa, bis die ostsyrische Kirche (beim ersten persischen Konzil von Ktesiphon, auch bekannt als die Isaak-Synode) die nizänischen Beschlüsse – zumindest formal – anerkannte.¹² Eine solche formale Anerkennung bedeutete jedoch keineswegs, dass dem auch die Volkschristen im Perserreich zustimmten.

Während der römische Kaiser sich oft als Schutzherr *aller* Christen verstand, sah sich die persische Christenheit – zumindest seit der Herrschaftsübernahme durch die Sasaniden – veranlasst, dem sasanidischen König ihre Treue unter Beweis zu stellen. Ein zu enger Kontakt mit den byzantinischen Christen war da eher verdächtig. Die persische Kirche war also schon aus politischen Gründen gezwungen, einen Sonderweg einzuschlagen. „Der Glaubwürdigkeit vor dem Großkönig war der Alleingang zwar dienlich, beschnitt aber die Möglichkeiten für eine intensive Zusammenarbeit mit dem Westen. So ist es zu verstehen, dass die Perserkirche neben Missionsbemühungen in Süd- und Ostarabien und Südindien ihren Blick nach Osten richtete“, schreibt Wassilios Klein.¹³ Weil das Christentum im Römischen Reich auch offiziell zur Staatsreligion erhoben wurde,¹⁴ waren die Christen im Osten den persischen Herren verdächtig und hatten einen schweren Stand. Unter Sappor II. mussten sie sogar eine doppelte Steuer bezahlen, als Beitrag zu den Kriegskosten gegen Rom.¹⁵

10 Wigram: *Assyrian Church*, a. a. O., S. 57.

11 Ebd.

12 Ebd.

13 Wassilios Klein: „Die ostsyrische Mission“, in: *Einleitung in die Missionsgeschichte, Tradition, Situation und Dynamik des Christentums*, hrsg. v. Karl Müller u. Werner Ustorf (Theologische Wissenschaft 18), Stuttgart: Kohlhammer 1995 S. (121-130) 121; vgl. auch: <http://www.christian-orient.eu/?p=76> (Stand: Sept. 2015);

14 Das Dekret Cunctos Populos, mit dem der oströmische Kaiser Theodosius I. (347–395) und der weströmische Kaiser Valentinian II. (371-392) das Christentum am 27. Februar 380 zur Staatsreligion erklärte, gab dem Christentum nicht nur eine Sonderstellung im Römischen Reich, sondern verlangte von allen anderen den Übertritt zu Christentum. Wer dies nicht tat, wurde als Ketzer für wahnsinnig erklärt.

15 Wigram: *Assyrian Church*, a. a. O., S. 63.

In die lange Regierungszeit Schapur II. (Šāpūr II., 309–379) fällt die wohl größte persische Christenverfolgung. Die Tradition spricht von einer vierzigjährigen Verfolgung, die von 339 bis 379 dauerte. Zu einer besonderen Gefahr für das Sasanidenreich wurde ausgerechnet der vom christlichen Glauben abgefallene Kaiser Julian, der nach seiner Machtübernahme 361 einen Großangriff gegen die Sasaniden initiierte. Doch er verschätzte sich. Es kam – aus römischer Sicht – zur Katastrophe. Nach der Schlacht von Maranga 363 wurde Julian überrascht und von einem Speer getroffen. Der sterbende Kaiser soll – nach den Historikern Theodoret und Sozomen – ausgerufen haben. „Gesiegt hast du, o Galiläer.“¹⁶ Diese Vorgänge waren freilich nicht dazu geeignet, das Wohlwollen des Sasanidenkönigs für die in seinem Herrschaftsgebiet lebenden Christen zu erhöhen. Die Verfolgungen sollen noch bis 401 andauert haben, und der Kirchenhistoriker Sozomen vermutet, dass ihnen an die 200.000 persische Christen zum Opfer gefallen seien.¹⁷

Das Christentum im Osten war missionarisch orientiert. Persien war ein großes und ausgedehntes Reich. Außerdem gab es das Wegenetz der Seidenstraße, so dass die ost-syrischen Missionare auch bald nach Zentralasien gelangten. Es war eine polyglotte und multireligiöse Welt, in der die Christen ihren Glauben zu etablieren suchten. Dass sie dabei zuweilen auch synkretistischen Einflüssen ausgesetzt waren, muss nicht verwundern. Die Handelsmetropole Merw entlang der Seidenstraße besaß schon im 4. Jh. eine christliche Gemeinde, und Christen gab es auch in Herat und Samarkand. Im Perserreich selbst war es ihnen über weite Strecken jedoch verboten, offen zu missionieren. Sie durften alte, zerstörte Kirchen wiederherstellen, aber keine neuen bauen.¹⁸

Nach William Wigram hat sich das ostsyrische Christentum offenbar am schnellsten unter denen verbreitet, die von den Sasaniden bei ihren Eroberungen aus den römischen Gebieten entführt wurden. Umgekehrt trugen diese aus den römischen Gebieten entführten Christen, darunter zahlreiche Handwerker und Künstler, ihrerseits dazu bei, dass sich der christliche Glaube im Perserreich weiter ausbreitete.¹⁹ Doch je zahlreicher die persischen Christen wurden, umso mehr wurden sie von den Zoroastern beargwöhnt; und um einer Verfolgung vorzubeugen, verbündeten sich die ostsyrischen Bischöfe zuweilen mit den sasanidischen Herrschern, damit diese ihnen nicht gefährlich werden konnten. „Orientals are always inclined to think that they can call up the devil to do their work, and then cheat him and avoid paying his fees“, so Wigram etwas suffisant.²⁰

Einerseits gab es Bestrebungen persischer Christen, sich mit der Römischen Kirche zu verständigen und zu versöhnen, andererseits gab es, vor allem nach Zeiten der Christenverfolgung, Bestrebungen der persischen Kirche, sich zu verselbständigen und autonom zu werden. Lagen Rom und Persien im Krieg – und das war leider oft der Fall – gerieten die persischen Christen in Bedrängnis. Gab es Frieden, erfreuten sie sich relativer Ruhe.

16 Moffett: *Christianity in Asia*, a. a. O., S. 143.

17 Ebd.

18 Wigram: *Assyrian Church*, a. a. O., S. 89.

19 Ebd., S. 106 f.

20 Ebd., S. 110.

Doch Friedenszeiten schweigen und haben keine Geschichte. In Friedenszeiten gab es immer wieder Versuche der Annäherung zwischen östlichen und römischen Christen; doch eine mögliche „Verwestlichung“ der persischen Kirche beschwor regelmäßig auch ihre Verfolgung herauf.

Drei östliche Synoden waren es, die den Prozess der Verselbständigung der persischen Kirche vorantrieben. Bei der *Synode von Ktesiphon* (410) wurde zwar das Nicänum angenommen, aber auch die Unabhängigkeit der Ostkirche eingeläutet, und erstmals wurde der Bischof von Ktesephon vom König der Könige höchstpersönlich ernannt. Bei der *Synode von Jaballaha* (420) gab es weitere Versuche der Annäherung an die Westkirche, doch setzten schon bald darauf neue Christenverfolgung unter sasanidischer Herrschaft ein, so dass sich die persischen Christen (die sich nicht *Christen*, sondern vermutlich *Nazoräer* oder *Msihoye* nannten) genötigt sahen, 424 ein weiteres Konzil (die *Synode von Dadischo*) einzuberufen, um ihre Stellung zur Römischen Kirche ein für allemal zu klären. Um nicht die Aufmerksamkeit des Schahinschahs zu wecken, wurde das Konzil an einem unscheinbaren Ort abgehalten, der mit „Markabta der Araber“ angegeben wird. Vertreter aus dem römisch-byzantinischen Westen waren diesmal weder erwünscht noch zugegen. Es wurde der weitreichende Beschluss gefasst, den Katholikos von Seleucia-Ktesiphon als den alleinigen Patriarchen der persischen Kirche anzuerkennen. Er sollte für die östliche Kirche fortan die höchste Instanz sein, womit die Kirche des Ostens endlich autokephal wurde. Niemand sollte das Recht haben, eine kirchliche Instanz im Westen anzurufen.²¹ Mit der Unabhängigkeit des Patriarchen ging also auch die weitgehende Unabhängigkeit der persischen Kirche einher. Das Konzil „declared the ‚Church of the East‘ to be absolutely independent.”²² Mit dieser Unabhängigkeitserklärung, deren Ziel es war, dem Verdacht der verschwörenden Verbrüderung mit dem Westen und damit auch der sasanidischen Verfolgung zu entgehen, vollzog das Konzil aber nur *de jure*, was bereits *de facto* Realität war. Eine völlige Loslösung von der westlichen Kirche sollte diese Unabhängigkeitserklärung jedoch nicht sein. „This was not an act of schism, as some have interpreted it. The declaration of Markabta was a declaration of independent equality, not of ecclesiastical separation. Doctrinally the church was still united, East and West, by the creed of Nicaea. Ecclesiastically, it was still one, bound together by common acceptance of the rules of the church councils.”²³

Obwohl die Ostkirche sich trotz ihrer weitgehenden Unabhängigkeit der Westkirche anzunähern versuchte, kam es immer wieder zu christologischen Auseinandersetzungen zwischen Ost und West, die schließlich zu einem tiefen Bruch führten. Auslöser dafür war vor allem Nestorius, Schüler des antiochenischen Theodor von Mopsuestia (350–428), der – nicht zuletzt wegen seiner rhetorischen Fähigkeiten – zum höchsten Amt der Kirche neben dem Papst in Rom berufen wurde: zum Patriarchen in Konstantinopel. Nachdem Nestorius dort in sein Amt eingeführt worden war, fand er Christen vor, die Maria als

21 Ebd., S. 124.

22 Wigram: *Assyrian Church*, a. a. O., S. 124.

23 Moffett: *Christianity in Asia*, a. a. O., S. 162.

„Mutter Gottes“ bezeichneten, und andere Christen, die diese Bezeichnung ablehnten. Nestorius schlug deshalb einen Kompromiss vor:

When I came here, I found a dispute among the members of the church, some of whom were calling the Blessed Virgin Mother of God, while others were calling her Mother of men. Gathering both parties together, I suggested that she should be called Mother of Christ, a term which represented both God and man, as it is used in the gospels.²⁴

Cyril, der Patriarch von Alexandria, war alarmiert, als er das hörte, sah die Gottheit Christi infrage gestellt und verurteilte Nestorius. Die antiochenische Kirche reagierte prompt und verdammt ihrerseits Cyril von Alexandria. Der christologische Streit verschärfte sich, so dass Kaiser Theodosius II. im Jahr 431 das *Konzil von Ephesus* einberufen musste. Nicht nur der Patriarch von Antiochia war auf der Seite des Nestorius, sondern auch der Kaiser. Als sich die Ankunft Johannes' von Antiochia verzögerte, eröffnete Cyril, der 50 seiner Bischöfe mitgebracht hatte, kurzerhand das Konzil, ohne auf die Ankunft der antiochenischen Delegation zu warten. Weil die Situation außer Kontrolle zu geraten schien, entfernte der Kaiser beide, Cyril und Nestorius (der auch nicht erschienen war), von ihren Posten. Doch Cyril gelang es, sich wieder zurück an die Macht zu bringen. Nestorius akzeptierte die Demütigung, ging ins Exil und starb 451, just in dem Jahr, als das bedeutende *Konzil von Chalzedon* einberufen wurde, von dem man hoffte, dass es den christologischen Streit endlich beilegen würde. Hätte Nestorius noch gelebt, er hätte Grund zur Freude gehabt, denn Chalzedon bekräftigte die „zwei Naturen“ Christi „in einer Person“ (griech. *hypostasis*, lat. *persona*). Die alexandrinische Position wurde verurteilt.

Doch der Graben zwischen der Griechischen Kirche und ihren östlichen Gegnern war immer noch tief und schier unüberbrückbar. An gegenseitigen Vorwürfen und Verketzerungen mangelte es nicht. Dabei verzerrte und karikierte man üblicherweise die Positionen des Gegners, so dass dieser jeweils beschwor, das ihm Vorgeworfene überhaupt nicht zu lehren. „Each [side] denied holding the views that the other attributed to him, and anathemized what he insisted that the other side *must* hold.”²⁵ Dabei ging es keineswegs nur um theologische Spitzfindigkeiten oder christologische Nuancen; es ging auch nicht mehr um Kompromissbereitschaft und Verständigung, sondern vielmehr um Abgrenzung und eine eigene Identitätsfindung. „They [the Orientals] wanted to differ from them. On the other hand, the Greeks did not want to agree with them, but to subdue them.”²⁶ Beide Seiten beharrten auf ihren Positionen; und da halfen offenbar auch keine christologischen Klimmzüge und formalphilologischen Kompromisse.

Die chalzedonische Kontroverse war in erster Linie eine inner-römische, die einmal mehr das Imperium zu spalten drohte. Statt dass Chalzedon aber zur Lösung beitrug,

24 Nestorius in einem Brief an Johannes von Antiochia im Dezember 430, in einer Sammlung früher Fragmente mit dem Titel: *Nestoriana*, Cambridge University Press: Cambridge 1912, S. 29; zitiert nach Moffatt, *Christianity in Asia*, a. a. O., S. 173.

25 Wigram: *Assyrian Church*, a. a. O., S. 132.

26 Ebd., S. 133.

vertiefte es die Gräben nur noch weiter. Das alles hätte die Ostkirche eigentlich nicht tangieren müssen, „had it not been for its historic attachment to Edessa as its mother church. Edessa was now firmly Roman, and this was the connection that finally drew the Persian church into the controversy and fatefully drove the Christians of Persia into separation from the church of the West”.²⁷ In Edessa tobte der christologische Streit. Hier bemühten sich drei theologische Richtungen um die Vorherrschaft: die chalzedonische (melkitische), die monophysitische (jakobinische) und die diaphysitische (nestorianische). Dabei hatten die Nestorianer die schlechtesten Karten. Zweimal wurden sie aus der Stadt verwiesen: erstmals im Jahr 449 und nochmals im Jahr 457. Weil die berühmte theologische Schule von Edessa in monophysitischer Hand war, erregte dies den Argwohn des römischen Kaisers, der sie 489 schließlich auflösen ließ. Das wiederum war die große Chance für Erzbischof Baršaumā (*Bar Šawmā*), nun seine eigene theologische Schule in Nisibis, diese aber im Sinne des Nestorianismus und der Zweinaturenlehre, zu eröffnen.²⁸ Eine ohnehin schon stark isolierte Kirche manövrierte sich durch solcherlei Entscheidungen aber noch mehr ins Abseits. Gleichwohl: Die Schule in Nisibis war sehr missionarisch orientiert, und von hier aus sollten in den nächsten zwei Jahrhundert große missionarische Erfolge in Asien (und sogar bis nach China) ausgehen.

Die Bemühungen der Ostkirche um größere Eigenständigkeit hinderten die zoroastrischen Sasaniden nicht daran, die Messiasgläubigen zu verfolgen. Unter Jazdegerd II. hatte eine neue Hetzjagd auf Christen eingesetzt, und 448 gab es ein großes Massaker, das von den Christen in Kirkūk (früher *Karka d'Beth Slokh*) bis heute erinnert wird.²⁹ Selbst das christliche Armenien – die erste große Nation, die sich zum Christentum bekehrt hatte (wenn man die kleinen Königtümer Edessa und Adiabene vernachlässigt), – wurde zwischenzeitlich gezwungen, den Zoroastrismus anzunehmen.

Hinzu kamen eigene innerkirchliche Streitigkeiten der Ostkirche. Der Patriarch Barbowai von Seuleucis/Ktesiphon wurde von Baršaumā, dem Erzbischof von Nisibis, bitter angefeindet. Als Barbowai einmal einen Brief an römische Bischöfe schickte, die er um Unterstützung bat, wurde sein Brief abgefangen und Baršaumā zugeleitet. In seinem Brief soll Barbowai von „dem *verdamnten* Königreich“ (Persien) geschrieben haben. Es bleibt bis heute unklar, ob dies ein nur ein Schreibfehler war oder eine Injurie, denn mit einem zusätzlichen Buchstaben wäre daraus „ein *erhabenes* Königreich“ geworden. Der sinistre Baršaumā hatte gleichwohl nichts Eiligeres zu tun, als diesen dubiosen Brief dem König der Könige (Pīrūz/Peroz, reg. 459–484) zur Kenntnis zu bringen, der – überaus erbost – Barbowai an dessen Ringfinger aufhing, bis dieser starb. Baršaumā überredete den König der Könige, alle (Rom-getreuen) *Christen* in Persien zu Häretikern zu erklären und nur solche Messiasgläubigen gewähren zu lassen, welche die nestorianische Position befürwor-

27 Moffett: *Christianity in Asia*, a. a. O., S. 186.

28 Wigram: *Assyrian Church*, a. a. O., S. 166.

29 Ebd., S. 138 f.

teten. Weil dem Schahinschah dieser Vorschlag gefiel, ließ er ihn mit Hilfe seiner Soldaten konsequent durchsetzen. Danach waren alle assyrischen Messiasgläubigen Nestorianer.³⁰

Um seinen Triumph voll auszukosten und seine nestorianische Theologie zu festigen, berief Barṣaumā 484 in Bēt Lapaṭ ein Konzil ein, dessen Schlusserklärung uns zwar nicht vorliegt, das aber einige Entscheidungen traf, die den Bruch mit der Römischen Kirche endgültig machen sollten. Es wurde entschieden, dass Bischöfe und Priester heiraten dürften; auch wurden die theologischen Positionen des Nestorius und einiger anderer ostsyrischer Theologen (Theodore, Diodore, Ibas) bestätigt und bekräftigt.³¹ Das bedeutete, dass die monophysitische Christologie verketzert, die diaphysitische (d.h. nestorianische) hingegen sanktioniert wurde. Barṣaumā hatte sich mit diesem Konzil gut positioniert, um sich anschließend von Schah Pīrūz (Peroz) zum Patriarchen ernennen zu lassen. Doch Pīrūz kam bei einem Gefecht gegen die Hephthaliten bei Herat ums Leben, und sein Nachfolger Balaš ernannte stattdessen einen gewissen Acacius zum Patriarchen.³²

Kurz darauf folgte ein Mini-Konzil in Bēt Adrai, das der eigenwillige Barṣaumā nicht besuchte mit der wohl fadenscheinigen Begründung, arabische Stämme würden gegenwärtig Überfälle gegen seine Stadt Nisibis durchführen. Sein Entschuldigungsbrief im Wortlaut:

For two years we have been having plague and famine, and now the Tu'an Arabs have been on the raid, plundering round Nisibis and across the Roman border; and the Romans, with their Arabs, the Tai'ans, are threatening reprisals ... I cannot possibly come to any council now, in spite of your request and the King's order.³³

Dieser Brief lässt durchblicken, dass es bereits im 5. Jh. hoch im Norden Syriens³⁴ *arabische* Stämme gab, die – vermutlich als Halbnomaden – hin und wieder Überfälle auf befestigte Städte wagten, um Beute zu machen. Diese erprobten Krieger ließen sich jedoch auch gerne in den Dienst der jeweiligen Königshäuser stellen, wenn sie auf diese Weise einen guten Sold bekamen.

Die 486 n. Chr. stattfindende kleine Synode von Bēt Adrai (auch als Synode des Acacius bekannt) beschäftigte sich einmal mehr mit strittigen christologischen Fragen. Dass wir gegen Ende des 5. Jh.s noch immer keine Einigkeit hinsichtlich der Natur Christi vorfinden, nicht einmal innerhalb der Ostkirche (!), zeigt, wie brisant und umstritten die Christologie immer noch war. Was man im Wesentlichen akzeptierte, war die griechische Lehre von den drei *Hypostasen* der einen Gottheit, welche die Ostkirche mit dem aramäischen Begriff *qnūmi* zu übersetzen versuchte, der soviel wie „Selbst“, „Natur“ oder „Existenz“ bedeutete. Doch trotz der Annahme dieser Hypostasen-Idee beharrte man emphatisch auf

30 Ebd., S. 154.

31 Hirmis Aboona: *Assyrians, Kurds and Ottomans. Intercommunal Relations on the Periphery of the Ottoman Empire*, Cambria Press: Amherst, N.Y., 2008, S. 57.

32 Wigram: *Assyrian Church*, a. a. O., S. 160f.

33 Ebd., S. 162-63.

34 Nisibis liegt heute auf türkischem Territorium und ist unter dem Namen Nusaybin bekannt.

dem Glauben an die zwei Naturen Christi, um sich so ausdrücklich gegen die Einnaturenlehre der Monophysiten Antiochiens abzugrenzen, deren Position die persische Kirche im Wesentlichen mit der orthodoxen-chalzedonischen Position verwechselte.³⁵

Und noch eine weitreichende Entscheidung wurde 486 getroffen: christliche Laien, Priester und sogar Bischöfe sollten gemäß dem „dritten Kanon“ dieser Synode in Zukunft heiraten dürfen. Damit wirkte man nicht nur dem Hang der Ostkirche zum strengen, asketischen Leben entgegen, sondern wollte wohl auch dem Spott der zoroastrischen Perser entgegen, die kein Verständnis für das christliche Zölibat-Gebot aufbrachten. Doch was dazu dienen sollte, die Akzeptanz unter den Persern zu erhöhen, musste notgedrungen den Bruch mit der Kirche des Westens endgültig besiegeln. „Whatever the reasons may have been, the third canon was a distinct and recognized break with the church order of the West, and because of this the Synod of Acacius and the year 486 are sometimes described as marking the final break of the church of Persia with the rest of Christendom.”³⁶

Dabei hätten sich die offiziellen christologischen Positionen durchaus für einen formalen Kompromiss geeignet. So war Patriarch Acacius zu seiner Zeit eigens nach Konstantinopel gereist und hatte dort die chalzedonischen Lehren formal akzeptiert. Er tat dies, als in Konstantinopel vom oströmischen Kaiser Zenon die Kompromissformel des *Henoticons* vorübergehend (482) Gültigkeit besaß, mit dem sich Patriarch Acacius meinte arrangieren zu können. Doch bald darauf wurde Acacius von Babaeus (Babowai) abgelöst, dem der Großkönig Zamasp dank eines eigens dafür erlassenen Dekrets erlaubte, 497 ein weiteres Konzil abzuhalten. Den assyrischen Christen ging es dabei weniger um christologische Feinheiten als darum, die formale Trennung von Rom/Konstantinopel weiter zu konsolidieren, damit sie während der römisch-persischen Kriege nicht länger als Rom-freundlich verfolgt würden.

Babaeus' Nachfolger wurde Šila, und 540 folgte der ehemalige Zoroastrier Mar Aba auf dem Stuhl des Patriarchen. Von ihm heißt es, dass er das Neue Testament in die syrische Sprache übersetzte. Patriarch Aba, der zeitweise in Konstantinopel studiert hatte, wollte einmal mehr eine Versöhnung mit der römischen Kirche herbeiführen und veranlasste seine Bischöfe, das Bekenntnis von Chalzedon zu akzeptieren, wozu diese sich aber nur im Sinne seiner Deutung durch den ostsyrischen Theologen Theodor von Mopsuestia durchringen konnten.³⁷ Solche neuerlichen Annäherungsversuche gegenüber der orthodoxen Kirche setzten die Ostkirche aber wieder der Gefahr aus, in den Verdacht der Rom-Treue zu geraten.

Auch wenn das persische Christentum keine Staatsreligion war, hatte es inzwischen doch eine Bedeutung erlangt, die den Schahinschah bewog, den obersten Kirchenführer regelmäßig persönlich einsetzen zu wollen. Diese Gepflogenheit diente beiderseitigen Interessen. Der König der Könige konnte sich auf diese Weise der Loyalität der Ostkirche versichern, während die Kirche mit diesem Zugeständnis die Hoffnung verband, keiner Verfolgung ausgesetzt zu werden, sobald der sasanidische Herrscher wieder einmal gegen

35 Wigram: *Assyrian Church*, a. a. O., S. 164.

36 Moffett: *Christianity in Asia*, a. a. O., S. 199.

37 Wigram: *Assyrian Church*, a. a. O., S. 191.

Rom zu Felde zog – was Schah Chosrau I. denn auch tat, als er 540 Antiochien eroberte und damit einen 22jährigen Krieg mit Rom entfachte. Bis zu 290.000 Menschen sollen in jener Auseinandersetzung nach Persien deportiert worden sein.

Auch der von Schah Hormizd (IV) eingesetzte Patriarch von Ktesiphon, Ischo-Jab I. (*Īšō‘jahb I.*, Patriarch 582–595), unternahm einen Versuch, sich den byzantinischen Positionen anzunähern. Wigram berichtet davon, dass Mauricius (Maurikios), der Kaiser, Ischo-Jab eine Audienz gewährt haben soll, bei der er seinen Besucher aus dem Osten gefragt habe: „What is your faith in the Persian Church? Since the time of the Council of Chalcedon, we have heard nothing whatever about you.”³⁸ Ischo-Jab soll daraufhin kraft seiner eigenen Autorität, kurzerhand ein Glaubensbekenntnis aufgeschrieben haben, das sich aus Sicht der Patriarchen von Konstantinopel und Antiochien als erstaunlich orthodox erwiesen haben soll.³⁹ Es wäre wohl eine gute Grundlage für eine Annäherung gewesen, wenn sich die Römische Kirche nicht zu einem recht unsensiblen Akt hätte hinreißen lassen, der die persische Kirche einmal mehr vor den Kopf stoßen musste: Hatte das Konzil von Chalzedon den von der persischen Kirche in hohem Ansehen gehaltenen Theodor von Mopsuestia noch von der Häresie freigesprochen, so erfuhr die Ostkirche jetzt davon, dass die Orthodoxe Kirche eben diesen Theodor von Mopsuestia posthum verdammt hatte. Die Kirche des Ostens zeigte sich verärgert und nahm forthin eine reaktionäre Haltung ein. Obwohl sich die persische Kirchenführung kurz zuvor zu christologischen Positionen durchgerungen hatte, die beinahe identisch mit denjenigen von Konstantinopel waren, beschloss das nun von Ischo-Jab einberufene Konzil, Theodor von Mopsuestia, der ja durchaus theologisch-christologische Schwächen aufwies, fortan ganz und gar in Ehren zu halten, ja für unfehlbar zu erklären. Die Ostkirche verstand sich als losgelöst von Konstantinopel. „The patriarch died in 596 while on a visit to the Court of Khirta, the residence of the Arab sub-King Naaman, who was a Christian. There had been a Bishop among the Arabs for many years...”, so Wigram.⁴⁰

Der letzte Hinweis zeigt einmal mehr, dass es nicht nur marodierende, plündernde arabische Nomadenvölker gab, sondern seit vielen Jahren auch sesshafte und halbsesshafte christliche Araber, die sogar von arabischen Bischöfen angeführt wurden. Wigram berichtet auch von christlichen Arabern im Süden des Irak.⁴¹ Dass sie sich nicht *χριστιανοί* nannten, liegt auf der Hand; vermutlich nannten sie sich *an-naṣārā* oder *al-mschihoye*, (vielleicht auch *el-ebīona* oder *al-ḥanīfīya* oder gar *al-mu’minun* bzw. *al-muslimun*?). Wir wissen es leider nicht, denn schriftlich überliefert haben diese Araber uns offenbar wenig.

Die meisten der einfachen arabischen Nomadenvölker werden wohl kaum mitbekommen haben, welche sophistischen Diskussionen ihre obersten Kirchenführer über christologische Nuancierungen führten, um vielleicht doch noch zu einem konziliaren Kompromiss zu kommen. Ihnen dürfte klar gewesen sein: Jesus, der Messias, war nicht einer von drei

38 Ebd., S.216.

39 Ebd.

40 Ebd., S.221.

41 Ebd., S.238.

Göttern, sondern normal gezeugt, ein Mensch, ein Gesandter und Prophet, der im Grunde nur bestätigt und besiegelt hatte, was anderen Propheten schon vor ihm gepredigt hatten. Dieser Messias war der letzte und endgültige der Propheten.

Während sich ein schlichter Nestorianismus im ganzen Sasanidenreich ausbreitete und sich das chalzedonische Christentum in großen Teilen des Römischen Reiches etabliert hatte, gab es freilich am Rande des Imperiums, gleichsam „zwischen den Fronten“, noch den tief verwurzelten Monophysitismus, eine Art „Zwischenchristologie“, keine orthodoxe Trinitätslehre und kein reiner Nestorianismus. Diese „Einnaturenlehre“ war zeitweise ebenso gut etabliert wie die Orthodoxie im Westen und der Nestorianismus im Osten. Einer ihrer typischen Vertreter war im 6. Jh. der Mönch Jacobus Baradaeus, der vom syrischen Antiochien bis zur persischen Grenze landauf landab monophysitische Kirchen gründete, Bischöfe weihte und Menschen taufte, die – geht man von heutigen ethnischen Verhältnissen aus – als „Araber“ zu bezeichnen wären. *Jacobiten* nannte man die Monophysiten, die sich in großen Teilen Syriens, aber auch in Armenien und sogar in Ägypten ausgebreitet hatten. „In Egypt“, schreibt Wigram, „Monophysitism had become a national faith, and even emperors did not wish to stir up a hornet's nest by interfering with it.“⁴²

Zu Beginn des 7. Jh.s geriet die Ostkirche in eine schwere Krise, die als Hintergrund für die Entstehung des Islams von Bedeutung sein mag. Weil Sabr-Išu, der betagte Patriarch der nestorianischen Kirche, sich zur Ruhe setzen wollte, wurde es notwendig, einen neuen Patriarchen zu ernennen. Dazu trat im Jahr 604 ein kirchliches Ernennungskonzil zusammen, um Chosrau II., dem König der Könige, einen geeigneten Vorschlag zu unterbreiten. Den von Sabr-Išu bevorzugten Kandidaten goutierte allerdings niemand. Der König der Könige hatte seinerseits signalisiert, am liebsten einen gewissen Gregor, ehemals Bischof von Nisibis, zum Patriarchen ernennen zu wollen. Leider konnten sich die kirchlichen Wahlmänner auch für diesen Anwärter nicht erwärmen. Doch gab es da noch einen zweiten Gregor, einen Professor an der theologischen Hochschule von Seleucin-Ktesiphon, von dem man immerhin wusste, dass die Königin ihn gerne im Amt sähe. Der kirchliche Ernennungsausschuss entschied sich für Gregor, den Professor, und votierte gegen Gregor, den unbeliebten Bischof, in der Hoffnung, der Schahinschah würde aufgrund der Namensgleichheit diesen Vorschlag absegnen. Doch der Sasanidenherrscher fühlte sich hintergangen, war überaus erbost und akzeptierte die Wahl des Professors nur widerwillig und auch das nur, nachdem man sich für „die Verwechslung“ entschuldigt hatte, dabei andeutend, dass der vom Wahlausschuss vorgeschlagene Gregor doch immerhin von der Königin bevorzugt werde. Der verstimmte Chosrau II. schwörte, dass es nach diesem falschen Gregor keinen weiteren Nachfolger mehr geben würde. „Patriarch he is and Patriarch he shall be – but never again do I allow another election.“⁴³ Unglücklicherweise für die Ostkirche sollten sich die Bedenken des Schahs leider bestätigen: Der falsche Gregor machte sich alsbald nicht nur beim König der Könige, sondern auch beim Kirchenvolk unbeliebt, häufte er doch allerlei Güter an, so dass zahlreiche Klagen den Hof Chosraus

42 Ebd., S. 240 f.

43 Ebd., S. 247.

II. erreichten und man sogar offen um Gregors Absetzung bat. Indes blieb der Herrscher stur: „Ihr habt ihn gewählt. Jetzt müsst ihr ihn ertragen. Ihr habt nichts anderes verdient.“⁴⁴

Es folgte eines der schlimmsten Kapitel der Ostkirche. Als Gregor schon nach vier Jahren (608) plötzlich starb, erinnerte sich Chosrau II. an seine eigenen Worte und machte keinerlei Anstalten, den Patriarchenstuhl neu zu besetzen, zumal er Wichtigeres im Sinn hatte: Er begann seine groß angelegten Feldzüge gen Westen, nicht um Beute zu machen, sondern um sich Palästina und Syrien anzueignen und dort eigene Residenzen zu errichten. Die Zeit schien günstig. Byzanz war geschwächt und sah sich nicht in der Lage, dagegen zu halten. Es gab kaum römischen Widerstand. Noch 608 wurden Edessa und Hierapolis eingenommen, 609 Erzerum, 610 sogar Antiochien! „All power seemed to have gone from the Empire.“⁴⁵

Aber gleichwohl musste der Patriarchenstuhl doch besetzt werden. Die nestorianische Kirche wollte wie üblich ihr Ernennungskonzil abhalten, bekam aber einen sinistren Plan des Königs der Könige zu Gehör. Am Sasanidenhof gab es des Königs Leibarzt, einen gewissen Gabriel von Singar, auch als Drustbedh bekannt, von dem man wusste, dass er der monophysitischen Kirche angehörte, die im Sasanidenreich allerdings nur eine Minderheit darstellte. Diesen beabsichtigte Chosrau II. – so jedenfalls ging das unbestätigte Gerücht – zum Patriarchen zu ernennen. Ein Monophysit auf dem Stuhl des nestorianischen Patriarchen?! Eine größere Schande hätte Chosrau II. der Ostkirche nicht antun können. Um zu prüfen, was hinter den Gerüchten stand, schickte die Kirche eine Delegation an den Hof. Man wollte die Lage auskundschaften und eigene Interessen vortragen. Doch die Antwort war ebenso ernüchternd wie alarmierend: „Before allowing you to make any choice, we must see whether your faith is the correct Christianity or not.“⁴⁶ Es sollte eine öffentliche Diskussion zwischen den beiden konkurrierenden Kirchen des Orients geben – vor einem Herrscher, der selbst Zoroastrier war! Welche Schmach! Wigram beschreibt sie mit diesen Worten:

Both sides prepared for the struggle, neither realizing in the very least, as far as we can see, that they were presenting perhaps the most melancholy and unedifying spectacle in the whole mournful history of oriental Christianity. Two varieties of Christians, disputing publicly about the sublimest mysteries of their common faith, not for truth's sake but frankly for controversial victory. The umpire a Zoroastrian, who dispised both *melets*⁴⁷ about equally (regarding both as the allies of his enemy), and who was no doubt delighted to get the two objectionable parties together, and set them fighting.⁴⁸

44 Ebd., S. 249.

45 Ebd., S. 252.

46 Ebd., S. 255.

47 *Melet* ist das von Wigram eingeführte türkischsprachige Etikett für die unter orientalischen Monarchen lebenden Kirchen, die sich, um des reinen Überlebens willen, nichtchristlichen Herrscherhäusern andienten und von diesen oft zu demütigenden Zugeständnissen gezwungen wurden – teilweise bis auf den heutigen Tag.

48 Wigram: *Assyrian Church*, a. a. O., S. 255.

Als die beiden Gruppen sich vor dem König einfanden, bekräftigten die Nestorianer, dass Christus zwei *Qnumi* besaß, wie es auf aramäisch hieß, oder zwei Hypostasen, wie die Griechen sagten, aber nur ein *parsopa*; also zwei Naturen in einer Person. Die Gegenreaktion kam in Form von drei gezielten Fragen der Monophysiten, die den Zweck hatten, die Nestorianer zu diskreditieren und zu verhöhnen:

1. Ist Maria Gottesmutter oder nur Menschenmutter?
2. Welche der beiden streitenden Kirchen ist die ältere und welche hat sich von welcher abgespalten?
3. Gab es vor Nestorius jemanden, der von zwei Naturen (*qnumi*) gesprochen hatte?

Es gab nun eine unerquickliche Debatte, die weder um Wahrheit noch um Kompromiss, sondern nur um Schmähung und Herabsetzung bemüht war. Die beiden Seiten standen sich unversöhnlich gegenüber. Eine Klärung blieb aus. Das Patriarchat wurde nicht besetzt; zwanzig Jahre lang – bis zu Chosraus Tod im Jahr 628!⁴⁹ Für Wigram, „this was no passing episode, however disgraceful, but was the epitome of the history of oriental Christianity“.⁵⁰ Erst seit dieser öffentlichen Disputation sprach man fortan von *Jakobiten* und *Nestorianern*.⁵¹

Eine weiteres Exempel für die peinliche Selbstzerfleischung der östlichen Christen wurde kurz darauf demonstriert, als der königliche Leibarzt Gabriel das wichtige Kloster *Mar Sergius* bei Bēt Lapat in eine jakobitisch-monophysitische Einrichtung umwandeln wollte. Als er auf den allerheftigsten Widerstand der Nestorianer stieß, ließ sich Dr. Gabriel zum Schlimmsten hinreißen, das man gegen seine eigenen Glaubensbrüder ins Feld führen konnte: Er beschuldigte Giwergis, den Leiter des Klosters, der Apostasie vom Zoroastrismus. Im Orient galt die Apostasie offenbar schon damals als eine unverzeihliche Sünde, die mit schwerer Strafe, wenn nicht gar mit dem Tod geahndet werden sollte.⁵² Von Religionsfreiheit keine Spur. Giwergis wurde gefangengenommen, gab die Apostasie zu, blieb eineinhalb Jahre im Gefängnis, bevor man ihn vor die Wahl stellte, vor die Christen im Orient zuweilen auch noch heute gestellt werden: dem Christentum abzuschwören oder zu sterben. Giwergis jedenfalls zog das Märtyrium vor und wurde gekreuzigt.⁵³

Unterdessen gingen die sasanidischen Feldzüge gen Westen weiter. Es reihte sich ein militärischer Erfolg an den anderen. Das Römische Imperium hatte dem Ansturm wenig entgegen zu setzen. 614 eroberte der Sasanidenkönig Jerusalem, okkupierte dann Chalzedon und stand sogar kurz vor Konstantinopel. Chosrau II. forderte Kaiser Heraclius auf, seinen Thron aufzugeben und Zoroastrier zu werden. Diese Aufforderung schließlich

49 Ebd., S. 256. (Der 628 ernannte Patriarch war Išu-Yahb II.)

50 Ebd.

51 Ebd., S. 262.

52 Vgl. Frank Griffel: *Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Gazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen*, Brill: Leiden/Boston/Köln 2000.

53 Wigram: *Assyrian Church*, a. a. O., S. 259.

alarmierte den Kaiser aufs Höchste, so dass er sich für eine Gegenoffensive rüstete, im Jahre 622 seinen erfolgreichen Feldzug begann und die ersten Triumphe feierte, um dann Jerusalem zurückzuerobern, die besetzten Gebiete zu befreien und Chosrau II. den Garaus zu machen. Der Sieg des Heraclius über Chosrau II. bedeutete das Ende der Sasaniden. Der Eroberungszug des sasanidischen Regenten war bitter gerächt worden. Das Ende seiner Herrschaft war gekommen. Der Tod des Schahinschas im Jahre 628 besiegelte den unwiderruflichen Untergang des Sasanidenreiches, der persische Zoroastrismus hatte seinen Protektor verloren, und mit dem 622 begonnenen Feldzug begann dann auch ein neues Zeitalter und eine neue Zeitrechnung. Ab diesem Zeitpunkt sprach man nicht mehr vom „Jahr der Griechen“, sondern berechnete „das Jahr der Araber“. Die Sasanidendynastie kam bald zu ihrem Ende, die Römer zogen sich mit ihren erschöpften Soldaten weit zurück, und in deren hinterlassenem Vakuum formierte sich eine neue Herrschaft: die der in diesem Territorium schon seit vielen Jahren beheimateten kriegserprobten Araber – vor allem Ghassaniden und Lachmididen.

Nicht nur die Araber waren genötigt, sich neu zu formieren, auch die Christen mussten sich neu aufstellen. Für die Zeit der römischen Gegenoffensive zwischen 622 und 628 erfährt man von der Ostkirche wenig bis gar nichts. Wie bei den Bürgerkriegswirren des modernen Syrien von 2012-2016 werden auch im 7. Jh. die damaligen Christen besorgt abgewartet haben, wer am Ende die Oberhand gewinnen würde: Für diese Zeitspanne gilt: „There is no Church history to record.“⁵⁴ Nach Abschluss der Kämpfe jedoch war die Ostkirche so präsent wie eh und je, allerdings mit der Einschränkung, dass sich nun auch die Monophysiten im neuen (irakischen) Herrschaftsbereich fest etabliert hatten. Beide Konfessionen bildeten in Persien eine Realität, und nach dem Tode Chosraus II. konnten die beiden Kirchen (Dyophysiten nach zwei Jahrzehnten Pause und Monophysiten erstmals) einen nationalen Patriarchen installieren. Die Nestorianer blieben jedoch in der Mehrzahl. „The Persian Church unlike the nation, enjoyed a time of peace and revival. The patriarchate was restored. Churches flourished. And Persian missionaries won converts in Arabia, established a Christian hierarchy in India, and successfully carried the gospel to the edge of Asia in the east.“⁵⁵ Um 650 n. Chr. hatte die Ostkirche in Persien neben ihrem Patriarchen noch Metropolen und 96 Bischöfe.⁵⁶ Der neue ostsyrische Patriarch Īšō‘jahb II. (628–643) besuchte den Kaiser in Konstantinopel und etablierte das erste Metropolitanat der indischen Kirche. Unter seiner Führung wurden zahlreiche turkmenische Völker bekehrt und eine erfolgreiche Mission unter Chinesen durchgeführt, so dass die

54 Wigram: *Assyrian Church*, a. a. O., S. 262.

55 Moffett: *Christianity in Asia*, a. a. O., S. 254.

56 William G. Young: *Patriarch, Shah and Caliph. A Study of the Relationships of the Church of the East with the Sassanid Empire and the Early Caliphates up to 820 A.D. with special Reference to available translated Syriac Sources* (Christian Study Centre Series 8), Christian Study Center: Rawalpindi, Pakistan 1974, S. 37-47; zitiert nach: Moffett: *Christianity in Asia*, a. a. O., S. 255.

Ostkirche noch eine wahrhaft große Kirche wurde. Īṣḏ‘jahb II. soll auch erfolgreich mit den Arabern verhandelt haben.⁵⁷

Von einer arabisch-islamischen Unterdrückung hören wir in dieser Zeit nichts. Es wurden weiterhin Kirchen gebaut und Gottesdienste abgehalten. Von einer neuen Religion namens Islam sagen uns die christlichen Quellen nichts. Vielmehr ist anzunehmen, dass viele urbanen Araber diesseits und jenseits des Euphrats Christen waren – wenn sie nicht ihren traditionellen Stammesreligionen angehörten, vor allem in ländlichen Gegenden.

Was diese kurze – recht unvollständige – historische Übersicht zeigt, ist das dichte Beziehungsgeflecht nicht nur zwischen Politik und Religion, sondern auch zwischen Geschichte und Theologie. Die politische und geographische Distanz zwischen den großen Herrschaftsgebieten ließ auch die Kirchen samt ihren Theologien, Christologien, Soteriologien und ihrer rituellen Praxis auseinanderdriften. Ob die Kirche des Westens und die Kirche des Ostens sich näher hätten kommen können, wenn sie nicht durch die jahrhunderlangen Feindseligkeiten zweier Weltreiche getrennt gewesen wären, muss dahingestellt bleiben; denn es waren ja nicht nur politische Interessen und geographische Begrenzungen – namentlich der Euphrat als römisch-persische Grenze –, sondern auch Gräben der Sprachen, Kulturen und Denkmuster, welche die Kirchen in Ost und West auf Distanz hielten.

Dieser Überblick lässt auch erkennen, dass sich im Sasanidenreich antitrinitarische Tendenzen sehr viel länger haben halten können als im byzantinisch dominierten westlichen Teil des Orients. Ob sich in den (von Byzantinern bzw. Sasaniden) beherrschten Gebieten auch messianische Enklaven bis ins 7. Jh. erhalten haben, die noch einer judaeo-christlich geprägten Theologie und Christologie anhängen, können wir nicht mit Sicherheit nachweisen. Was man aber mit Überzeugung sagen kann ist, dass der Koran eine Theologie und Christologie vertritt, die weitgehend identisch ist mit den Vorstellungen der judenchristlichen Gruppierungen, wie wir sie aus der frühchristlichen Literatur kennengelernt haben und wie sie beispielsweise in der *Diadascalia Apostolorum* noch lange Zeit nachwirkte. Dass diese judenchristlich geprägte koranische Theologie offenbar auch von animistisch-beduinischen Vorstellungen durchsetzt war, muss auch nicht verwundern. Und dieser Koran wurde schließlich zum Fundament des Islams.

57 Moffett: *Christianity in Asia*, a. a. O., S. 255-57.

Appendix VI: Der christologische Streit

Um den politischen und religiösen Zustand am Vorabend des Islams richtig einordnen zu können, möchte ich in Fortführung des vorigen Abschnitts hier zusätzlich noch einmal in aller Kürze die vereinfacht dargestellte Entwicklung und den Zustand des Christentums im Orient bis zum Ende des 7. Jh.s – aber mit besonderer Berücksichtigung des christologischen Streits – skizzieren, den gut zu verstehen ich für wichtig halte, um die Entstehung des Islams besser nachvollziehen zu können.

Arius (ca. 260–336) hatte die Geschöpflichkeit Christi betont. „Es gab eine Zeit, da er nicht war“, schrieb er. Der Sohn sei ein Geschöpf Gottes; „Sohn“ galt als eine Metapher für die zweite Hypostase (Verwirklichungsweise) des *einen* Gottes. Um die Welt zu erschaffen, rief Gott das *Wort*, den *Logos* ins Leben (auch *Weisheit* und *Sohn* genannt), mit dessen Hilfe er die Welt entstehen ließ.¹ Doch diese Position des Arius war auf dem Konzil von Nicäa verworfen worden. Fortan betonte nahezu die gesamte Christenheit, dass der in Jesus inkarnierte *Logos* bereits „von Ewigkeit“ her beim Vater war. Daraus ergab sich schließlich das trinitarische Bekenntnis der großen Mehrheit der Christen zu dem *einen* Gott in den *drei* Personen (oder besser: Hypostasen), nämlich Vater, Sohn und Heiliger Geist. Obwohl Arius aus Alexandria (vielleicht sogar aus Libyen) stammte, reflektierte seine Theologie die Stimmung vieler Christen des Orients.

Theodor von Mopsuestia (ca. 350–428) entwickelte dann später seine Zweinaturenlehre, den *Dyophysitismus*: Die beiden Naturen Christi (die göttliche und die menschliche) waren für ihn in einer einzigen Person unvermischt vereint. Von seinen Gegnern wurde diese Position allerdings als „Trennungstheologie“ verschmäht, weil diese zwei Naturen als zwei *Hypostasen* (Verwirklichungsweisen) angesehen wurden. Einen „doppelten Christus“ dürfe es aber nicht geben, meinten sie.

Eutyches (ca. 378–454) – und in seinem Gefolge *Dioskoros* (Patriarch von Alexandria von 444–451) – hatte die *eine* (gott-menschliche) Natur Christi betont und damit den *Monophysitismus* (die Einnaturenlehre) begründet. Nach Ansicht der Gegner dieser Anschauung wurde die Menschlichkeit Christi dabei allerdings vernachlässigt, was zuweilen auch zu einem Doketismus innerhalb des Monophysitismus führte, gemäß dem Christus nur *scheinbar* als Mensch auf Erden wandelte und auch nur *scheinbar* gekreuzigt wurde.

1 Vgl. Rowan Williams: *Arius. Heresy and Tradition*, Eerdmans Publishing: Grand Rapids 2002, S. 98 ff.; Erstveröffentlichung bei: Darton, Llongman and Todd: London 1987.

Kyrrill, Patriarch von Alexandria zwischen 412 und 444, betonte gegen den *Dyophysitismus* (die Zweinaturenlehre) und gegen den *Monophysitismus* (die Einnaturenlehre), dass die beiden Naturen Christi in einer einzigen *Hypostase* vereint seien, womit er den *Miaphysitismus* begründet (der zuweilen auch *Diplophysitismus* genannt wird, je nachdem, ob man eher die *Einheit* der Natur Christi oder den *Doppel-Charakter* der Christus-Hypostase betonte). Heute wird der Miaphysitismus (Diplophysitismus) weitgehend mit dem Monophysitismus gleichgestellt, weil die zwei Naturen Christi als Einheit in Christus bzw. in der zweiten Hypostase der Dreieinigkeit gedacht werden. Heutige Monophysiten wie die Syrisch-Orthodoxe Kirche bevorzugen als Selbstbezeichnung lieber den Begriff *Miaphysitismus*.

Nestorius, Patriarch von Konstantinopel zwischen 428 und 431, bekräftigte noch einmal die reine Zweinaturenlehre, indem er Maria, der Mutter Jesu, den landläufigen Titel *theotokos* („Gottesgebärerin“) verweigerte und ihr stattdessen den Titel *christotokos* zusprach, da sie nach seiner Auffassung nur die Mutter des fleischgewordenen Christus sein konnte und nicht die „Mutter Gottes“.

Der vehemente Streit um diese zwei Naturen Christi sollte immer wieder die Einheit der Christenheit und des Römischen Reiches bedrohen, weshalb zur Vereinheitlichung dieser Frage wiederholt wichtige Kirchenkonzilien abgehalten wurden:

- Beim ersten *Konzil von Nicäa* (325) wurde der Arianismus abgewehrt und der *eine* Gott in *drei* Personen bekräftigt.
- Beim ersten *Konzil von Konstantinopel* (381) wurde die Zweinaturenlehre (der *Dyophysitismus*) abgewehrt, weil diese zwei Naturen offenbar mit zwei Hypostasen gleichgesetzt zu werden drohten.
- Beim ersten *Konzil von Ephesus* (431) wurde die Lehre des Nestorius abgewehrt und Maria als „Gottesgebärerin“ bekräftigt. Nestorianische Christen des Ostens anerkannten deshalb nur die ersten beiden Konzilien und verweigerten allen nachfolgenden Synoden ihre Zustimmung.
- Beim zweiten *Konzil von Ephesus* (449) plädierte Dioskoros nachdrücklich für seine monophysitisch/miaphysitische Position. Weil diese Position zwei Jahre später vom Konzil von Chalcedon jedoch verworfen wurde, hat die Römische Kirche dieses Treffen später nicht als ökumenisches Konzil anerkannt, sondern als „Räubersynode“ gebrandmarkt.
- Beim wichtigen *Konzil von Chalcedon* (451) wurde der *Monophysitismus* ebenso wie der *Dyophysitismus* abgewehrt und ein abgewandelter *Miaphysitismus* bzw. eine gemäßigte Zweinaturenlehre als orthodoxe Position festgeschrieben („zwei Naturen, unvermischt, unverwandelt, ungetrennt, ungesondert in *einer* Hypostase“). Monophysitische Christen verweigerten Chalcedon ihre Zustimmung und anerkannten nur die ersten drei Konzilien (Nicäa 325, Konstantinopel 381 und Ephesus 431). Obwohl das Konzil von Chalcedon ein ernstgemeinter Versuch war, die unterschiedlichen Positionen zu vereinen, um die Einheit der Kirche wiederherzustellen, spaltete es die Christenheit wie nie zuvor, verstanden sich die Christen danach doch entweder als Befürworter oder Gegner des chalzedonischen Bekenntnisses. Damit gab es nicht nur eine Aufspaltung

zwischen der orthodox-byzantinischen Kirche und der Persischen Kirche, sondern es drohte nun auch ein großes Schisma zwischen der orthodox-byzantinischen Kirche (den Chalzedon-Befürwortern) und der westsyrischen Kirche (den monophysitischen Chalzedon-Gegnern).

- Das mehr als ein Jh. später von Kaiser Justinian einberufene zweite *Konzil von Konstantinopel* (553) versuchte, wenigstens die Kluft zwischen der chalzedonischen und der monophysitischen Position zu überbrücken, indem es sich einerseits noch einmal deutlich gegen extreme nestorianisch-dyophysitische Positionen abgrenzte und andererseits der monophysitischen Position annäherte. Doch der emotionale Graben zwischen den Chalzedon-Befürwortern und Chalzedon-Gegnern war zu tief, als dass man ihn zu diesem Zeitpunkt noch hätte überwinden können. Man wird sagen müssen, dass dieser Graben auch kein rein theologischer mehr war, sondern dass er die grundsätzliche weltanschaulich-ethnische Verschiedenheit zwischen dem griechisch-römischen Denken und dem syrisch-orientalischen Denken offenlegte und zementierte.

Kaiser Heraclius unternahm im 7. Jh. bekanntlich noch zwei weitere Versuche, die orientalischen Chalzedon-Gegner mit der Reichskirche zu versöhnen. Unter seinem Patriarchen Sergios entwickelte er zunächst den *Monoenergetismus*, also die These, dass es zwar zwei Naturen Christi, aber nur *eine Wirkkraft* (*mia energeia*) gebe. Mit dieser Kompromissformel gelang es Heraclius, wenigstens Armenien wieder mit der Reichskirche zu versöhnen. Die syrischen Monophysiten hingegen blieben unüberzeugt und unversöhnlich.

Deshalb unternahm Heraclius dann noch einen weiteren Einheitsversuch. Mit der Verabschiedung der kaiserlichen *Ekthesis* von 638 gab Heraclius den weitgehend erfolglosen Monoenergetismus wieder auf und propagierte stattdessen einen *Monothelismus*, der für die zwei Naturen Christi nur *einen Willen* postulierte. Doch auch dieser Versuch der theologischen Einigung scheiterte, und zwar nicht nur, weil der kaiserliche Einfluss im syrischen Raum inzwischen (durch die Sasanidenherrschaft) wirkungslos war, sondern auch, weil die nachfolgenden Päpste in Rom diesen *Monothelismus* verwarfen.

Militärisch hatte Heraclius große Erfolge zu verzeichnen. Theologisch (bzw. christologisch) jedoch war Heraclius gründlich gescheitert, denn statt die abtrünnigen Christen des Orients wiederzugewinnen, spaltete er auch noch die Chalzedon-Befürworter in zwei Gruppen auf: in die Sympathisanten des *Monothelismus* und in deren Gegner.

Auf dem dritten Konzil von Konstantinopel (680/81) wurde der Monothelismus verworfen und der *Dyothelismus* als offizielle chalzedonensische Position zur Verpflichtung gemacht, nämlich die Auffassung, dass den zwei Naturen Christi zwei Willen entsprachen, wobei freilich der menschliche dem göttlichen Willen untergeordnet war.

Die christologische Situation blieb verfahren, die Christenheit zerstritten. Es gab im Wesentlichen vier unterschiedliche christologische Positionen, die sich nach Wolfgang Hage folgendermaßen aufteilten:

Chalzedonensisch und dyotheletisch zugleich waren die alten byzantinischen Patriarchate Alexandria, Antiochia und Jerusalem, chalzedonisch und monothelisch die Kirche der

Maroniten; miaphysitisch waren die Kirchen der Kopten, Syrer und Armenier, und östlich der ehemals byzantinisch-persischen Grenze gab es die apostolisch-ostkirchlichen Ostsyrer mit ihrem antiochenisch-dyophysitischen Bekenntnis.²

Diesem christologischen Chaos sahen sich nun die Araber gegenüber, die sich anschickten, nach der Schwächung des Sasanidenreiches und dem weitgehenden (freiwilligen oder unfreiwilligen) Rückzug der byzantinischen Truppen die Macht zu übernehmen.

Neben den hier erwähnten Kirchengruppen mag es in den östlichen Gebieten (vor allem jenseits des Euphrats) zudem noch kleinere, wenig beachtete messianische Gruppierungen gegeben haben, deren ideologische Vorfahren einst aus Palästina, Judäa und Syrien ausgewandert, vertrieben oder deportiert worden waren, die nicht einmal Paulus als Apostel anerkannten – wenn sie ihn denn überhaupt kannten. Sie hatten sich vermutlich von allen christologischen Auseinandersetzungen ferngehalten oder hatten davon – aufgrund ihrer geographischen und theologischen Ferne und Isolation – kaum Kenntnis. Für diese judenchristlich geprägten Gruppen,³ die durchaus innerhalb oder am Rande der in Syrien und Mesopotamien etablierten Kirchen zu verorten sind, war Jesus lediglich der Messias, der Prophet und Apostel, nicht jedoch der Sohn Gottes oder gar Gott selbst. Für lateinische, griechische und aramäische Konzepte und Begriffe wie *ousia*, *hypostasis*, *qnumi* oder *prosopon* dürften sie wenig Verständnis gehabt haben. Diese Gruppen dürften als Häretiker weitgehend in den Untergrund abgetaucht sein, zumal es seit Schapur II. (309–379) immer wieder zu schweren Christenverfolgungen gekommen war, oder innerhalb etablierter Kirchen eine Art Schattendasein geführt haben. Schlagkräftige Zeugnisse haben wir von diesen Gruppierungen, wenn es sie denn tatsächlich im 7. Jh. noch gegeben hat, leider nicht. Was wir freilich haben, ist ein Koran, der Zeugnis ablegt von einer antitrinitarischen, judenchristlich orientierten, zuweilen doketisch gefärbten Christologie, die in Jesus einen Gesandten und Propheten sieht, der sich selbst zu einem streng monotheistischen Gott bekennt.

Nicht nur vielen heutigen Christen müssen diese unterschiedlichen christologischen Positionen von damals haarspalterisch und unverständlich erscheinen; auch den an jenen Streitigkeiten kaum beteiligten damaligen arabischen Christen (und erst recht den arabischen Nicht-Christen) mussten die – auf, aus ihrer Sicht, spitzfindigen Nuancierungen basierenden – gegenseitigen Verdammungen und Verfluchungen zwischen orthodoxen Reichschristen, westsyrischen Monophysiten und ostsyrischen Nestorianern gänzlich abstrus, unergründlich, rätselhaft und widersinnig vorgekommen sein. Vielen Christen des Ostens mussten die von der griechisch-hellenistischen Philosophie geprägten christologischen Streitigkeiten unverständlich bleiben.

They [the Orientals] never really grasped the theological philosophy of the West; and one of the causes of the separation was really this – that an oriental doing his theological thinking

2 Wolfgang Hage: *Das orientalische Christentum*, Kohlhammer: Stuttgart 2007, S. 41.

3 Die frühe christliche Mission in Persien hatte sich auf das seit der „Babylonischen Gefangenschaft“ im Land stark vertretene Judentum stützen können. Siehe ebd., S. 272.

in Greek terms is David in Saul's armour. Saul's armour may be very good for Saul, but other weapons serve another better.⁴

Die kulturellen und christologischen Unterschiede zwischen „griechischen“ (europäischen) Christen und orientalischen (syrisch-arabischen) Christen lassen sich vielleicht an den Bekenntnisformeln ablesen, wenn man die Schlichtheit einiger Bekenntnisformeln, wie sie in der Ostkirche (und dann auch im Islam) gängig waren, mit den sophistischen, abgehobenen und immer wieder sich in Nuancen verzweigenden Credo der Europäer vergleicht. Dazu ein paar Beispiele.

In seiner Unterweisung über die Beere, aus der wir weiter oben (am Ende von Appendix IV zum Judenchristentum) schon zitierten, schrieb der persische Weise Aphrahat (erste Hälfte des 4. Jh. n. Chr.) an einer Stelle:

Die Hauptsache aller guten Werke ist das, was vor Gott erforderlich ist, dass man nämlich glaubt, dass Gott einer ist, und zusammen mit dem Glauben die Gebote hält.⁵

Und dann gibt er an anderer Stelle ein kurzes, knappes Credo aus:

Nur das eine wissen wir: „Einer ist Gott, einer sein Gesalbter, einer der Geist, ein Glaube und eine Taufe. Mehr als dies frommt uns nicht zu sagen.“⁶

Hier besticht die Schlichtheit und Einfachheit dieses theologischen Bekenntnisses. Eines Tages erhielt Aphrahat den Brief eines befreundeten Mönches, der ihn um eine Glaubensunterweisung zu seinem Bekenntnis bat, das dieser Mönch wie folgt wiedergibt:

Allein ich glaube nämlich ganz fest,
dass Gott einer ist,
der Himmel und Erde gemacht hat von Anbeginn,
der die Welt geschmückt hat mit seinen Einrichtungen,
der den Menschen gemacht hat in seinem Bild,
der das Opfer Abels annahm,
der Henoch entrückte wegen des Wohlgefallens an ihm,
der Noach verbarg (in der Arche) wegen seiner Gerechtigkeit,
der Abraham erwählte wegen seines Glaubens,
der mit Mose sprach wegen seiner Demut
und der schließlich seinen Messias in die Welt gesandt hat.⁷

Nach einer längeren Erläuterung trägt Aphrahat diesem befreundeten Mönch sein eigenes Bekenntnis vor, das sich von dem des Freundes aber nur wenig unterscheidet:

4 Wigram: *Assyrian Church*, a. a. O., S. 266.

5 Aphrahat: „Über die Beere“, in: *Unterweisungen (Demonstrationes)* II, Fontes Christiani/Herder: Freiburg u. a. 1991, S. 572.

6 Ebd., S. 570.

7 Aphrahat: *Unterweisungen (Demonstrationes)*, a. a. O., S. 78.

Dies ist nämlich der Glaube:
 Dass man glaubt an Gott, den Herrn des Alls,
 der gemacht hat Himmel und Erde und Meere und alles, was darinnen,
 der Adam gemacht hat in seinem Bild,
 der die Weisung dem Mose gegeben hat,
 der von seinem Geist in die Propheten gesandt hat,
 und ferner seinen Messias in die Welt gesandt hat,
 und dass man glaubt an die Wiederbelebung der Toten,
 und dass man darüber hinaus auch glaubt an das Sakrament der Taufe.
 Dies ist der Glaube der Kirche Gottes.⁸

Geschrieben wurden diese Bekenntnisse um das Jahr 350 n. Chr. Beiden gemeinsam ist ihre Kürze und Schlichtheit. Dazu fällt auf, dass nur die großen Propheten der Tora erwähnt werden, nicht jedoch die übrigen *nabii* der Prophetenbücher und Weisheitsbücher des Alten Testaments. Der Glaube an den *einen* Gott wird vorausgesetzt. Als Letzter in der Reihe der Propheten wird der genannt, der als Messias in die Welt *gesandt* ist. Der *Geist* wird nur bei Aphrahat erwähnt, aber er wird nicht als trinitarische Gottheit, sondern als jener Geist (Sophia, Logos) verstanden, der allen Propheten gegeben wurde. Neben den großen Gestalten der Tora, die allesamt dasselbe weissagten, zählt dann neben dem Bekenntnis zum Messias nur noch der Glaube an die Auferstehung und die Praxis der Taufe. Die Schlichtheit dieser Bekenntnisse ist nicht weit entfernt von einer judenchristlichen bzw. einer koranischen Theologie und Christologie.

Eine Vereinfachung stellt die Christologie des Korans dar. Auch im Koran wird Jesus häufig in die Kette der großen Propheten eingereiht. Er wird ans Ende der alttestamentlichen Prophetenkette gestellt, deren Aufzählung im Koran nicht einheitlich ist. Meist werden aufgezählt: Noah, Abraham, Isaak (Ismael), Jakob und Mose, zuweilen auch Lot, Aaron, Elia, Jona, Hiob, David, Salomo, eventuell noch die neutestamentlichen Zacharias und Johannes (der Täufer). Die späteren Propheten (Jesaja, Jeremia, Hezekiel, Daniel, die zwölf kleinen Propheten) erwähnt der Koran nicht und folgt hier der von den (ebionitischen) Judenchristen vorgegebenen Abgrenzung. Aus den koranischen Propheten-Aufzählungen folgert Bertram Schmitz:

In dieser Reihe wird Jesus den anderen Propheten gleichgeordnet und mit ihnen in eine Reihe gestellt. Da es sich vom Gesprächsgang her um eine Auseinandersetzung mit Juden und Christen handelt, trifft diese Einordnung beide Religionsgemeinschaften: Gegenüber den Juden betont sie, dass Jesus ein Prophet *gewesen sei* (und damit nicht ignoriert werden könne), den [orthodoxen] Christen gegenüber, dass Jesus *ein Prophet* (und kein Gottessohn oder gar Gott selbst) gewesen sei.⁹

8 Ebd., S. 96.

9 Bertram Schmitz: „Das Spannungsverhältnis zwischen Judentum und Christentum als Grundlage des Entstehungsprozesses des Islams in der Interpretation von Vers 124 bis 141 der zweiten Sure“, in: Tilman Nagel (Hg.): *Der Koran und sein religiöses und kulturelles Umfeld*, Oldenbourg: München 2010, S. (217-238) 234.

Nun geht der Koran über diese bloße Prophetenrolle Jesu durchaus noch hinaus und belegt Jesus mit mehreren christologischen Titeln. In Sure 19,34 (Mariensure) heißt es: „Das ist Jesus, der Sohn Marias, das Wort der Wahrheit (*quwḷal-ḥaqqī*).“ Ähnlich Sure 4,171 f., ein Text, der sich auch im Jerusalemer Felsendom wiederfindet: „Jesus, Sohn der Maria, ist nur [ein antitrinitarisches „nur“!] der Gesandte Allāhs und Sein Wort (*kalima*), das er Maria entboten hat, und Sein Geist (*rūḥu*). Darum glaubt an Allāh und seinen Gesandten [Jesus] und sagt nicht: Drei ... Der Messias wird es nicht verschmähen, Gottes Knecht zu sein.“ Hier wird Jesus mit dem *Wort*, also mit dem alttestamentlichen *Dawar* (dem griechischen *Logos* und dem aramäischen *Memra*), dann mit der alttestamentl. *rūaḥ* Gottes, dem Heiligen Geist, gleichgestellt; und dazu erhält er die Titel *Messias* und *Gottesknecht*. Das alles hebt ihn aus der bloßen Prophetenrolle heraus. Sure 3,45 sagt dann noch: „Damals, als die Engel [der Engel Gabriel wird hier zum Plural] sprachen: O Maria, Gott verkündet dir ein Wort (*kalima*) von sich. Sein Name sei Christus Jesus, Sohn der Maria.“ Der Engel Gabriel, der Maria erschien, steht im judenchristlichen und koranischen Verständnis für den Geist (Gottes), mittels dem Maria das *Wort* (griech. *logos*, syr. *melta* oder *memra*) verkündigt wurde, das Wort nämlich, das in ihr lebendig werden sollte und das sie schließlich gebären würde. Der Plural (die Engel) könnte sich dadurch erklären, dass hier der Erzengel Gabriel (die *Ruach*) und der Erzengel Michael (der *Logos*) zusammenwirkten. Das alles macht Jesus zu einem weit über die übrigen Propheten hinausragenden, verehrungswürdigen Gesandten Allāhs. In seinem Fall hängt der Geist Gottes aufs Engste mit seiner Zeugung zusammen.

Diese Geistzeugung Jesu veranschaulicht der Koran in 66,12 recht bildhaft: „Desgleichen [ein weiteres Beispiel] von Maria, der Tochter Amrams, die ihre Scham hütete; da hauchten wir von unserem Geist in [diese] hinein (*fa-naḫachnā fīhi min rūḥinā*).“ Ähnlich Sure 21,91: „Und ihr, die ihre Scham hütete, hauchten wir in sie [die Scham] von unserem Geist (*fa-naḫachnā fīha min rūḥinā*) und machten sie und ihren Sohn zu einem Zeichen für die Weltenbewohner.“ Diese Formulierungen sind wortgleich jenen Stellen im Koran, wo von der Erschaffung des Menschen die Rede ist: „Und wenn ich ihn [aus Lehm] geformt und meinen Geist in ihn eingehaucht habe...“ (*naḫachtu fīhi min rūḥi*) (Sure 38,72; vgl. auch 15,29). Dieser Hinweis ist deshalb wichtig, weil eine Geistzeugung Jesu – fälschlicherweise – seine Gottessohnschaft signalisieren könnte. Dieser Klippe galt es aber auszuweichen. Zwar wird die wundersame Geistzeugung Jesu nicht in Frage gestellt, doch soll sie eher im Sinne einer allgemeinen Geistzeugung des Menschen verstanden werden. Versteht man die Zeugung Jesu durch Gottes Geist also im gleichen Sinne wie die Geistzeugung Adams, so muss der Verdacht einer „Gottessohnschaft“ Jesu gar nicht erst aufkommen. Nach Karl-Friedrich Pohlmann scheint man jedoch

wenn nicht schon bei der Konzipierung von 66,12 und 21,91, so doch späterhin die Gefahr gesehen zu haben, man könne solche Aussagen beim Lesen oder Rezitieren auch als Hinweis auf eine Gottessohnschaft (analog zu Lk 1,35) missverstehen. Denn in allen weiteren Textfolgen zum Thema „Maria und die jungfräuliche Geburt Jesu“ wird entweder auf die Vorstellung vom „Einhauchen des Geistes Gottes in Maria“ nicht mehr Bezug genommen

(vgl. 19,16-21; 5,110) oder jeglicher Hinweis auf Gottes Geist oder den heiligen Geist gänzlich vermieden (vgl. 19,34-36; 3,42-51).¹⁰

In Sure 19,17 wird darum ein anderes Bild gezeichnet: „Da sandten Wir unseren Geist zu ihr (*fa-arsalnā ilaihā rūḥanā*). Er stellte sich ihr als wohlgestaltetes menschliches Wesen dar [der sprach]: Ich bin der Gesandte deines Herrn, um dir einen lauterer Knaben zu schenken.“ Es bleibt also bei der Mitwirkung des Geistes, aber ohne, dass er in direkten Kontakt mit Maria (und ihrer Scham) kommt. Pohlmann weiter: „Die Aussagen vom Einhauchen des Geistes Gottes in Maria bzw. in ihre Scham in 21,91 und 66,12 sind im koranischen Textgut singulär; sie stehen in unverkennbar großer Näher zu [orthodox-] christlichen Aussagen über Marias jungfräuliche Geburt Jesu ...“¹¹ In offenbar später konzipierten Textfolgen zu Marias jungfräulicher Geburt Jesu (vgl. 19,16ff; ferner 5,110) wird also noch nicht auf den Geist, wohl aber auf seine Einhauchung in Maria und ihre Scham verzichtet. „Schließlich taucht in noch späteren Texten über Marias jungfräuliche Geburt Jesu wie 19,34ff und 3,42ff keinerlei Hinweis mehr auf Gottes Geist auf.“¹² In Sure 3,42-51 beispielsweise wird ein ganz neuer Akzent gesetzt. Nach der bangen Frage Marias an die (!) Engel: „Mein Herr, wie soll mir ein Sohn werden, wo mich kein Mann berührt hat?“, spricht (der!) Engel: „So ist Allāh: Er schafft, was er will. Wenn er etwas beschließt, sagt er nur: Es sei! Und es ist.“ (Vers 47) Vor diesem Hintergrund wird auch Vers 45 besser verständlich: „O Maria, Allāh gibt dir eine gute Nachricht durch ein *Wort* (*kalimatin*) von Ihm: sein Name soll sein der Messias, Jesus, Sohn Marias, geehrt in dieser und in jener Welt, einer der Gottnahen.“

Hier wird deutlich: Der Geist (also auch der Engel) ist allenfalls Verkündiger, aber nicht an der Zeugung beteiligt. Die jungfräuliche Zeugung wird allein durch das Schöpferwort Allāhs bewirkt. Das wird noch einmal in 3,59 unterstrichen: „Jesus ist vor Allāh wie Adam. Er erschuf ihn aus Erde, dann sprach Er zu ihm: Sei!, und er war.“ Dazu noch einmal Pohlmann:

Mit seiner in Sure 3 ziemlich am Anfang verklammerten Version will der Verfasser die richtige Lesart für alle weiteren Aussagen über Maria und Jesus vorgeben. Insofern ist sein Text zugleich ein in redaktioneller Absicht konzipiertes Textprodukt, das er [ein Redaktor? KB] auf das ihm zugängliche koranische Textgut bezogen buchkonzeptionell durchdacht in Sure 3 platziert hat.¹³

Wir haben es also innerhalb des Korans mit ganz unterschiedlichen Akzentsetzungen hinsichtlich der Geistzeugung Jesu zu tun. Diese verschiedenartigen Gewichtungen spie-

10 Karl-Friedrich Pohlmann: *Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibeldwissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2012, S. 173.

11 Ebd., S. 175.

12 Ebd.

13 Ebd., S. 193.

geln sukzessive Reflexionen wider, die angesichts jahrhundertelanger christologischer Auseinandersetzungen über die trinitarische Gottessohnschaft offenbar mehrere Stadien durchlaufen haben. Es sollte, „je länger je mehr durch als koranisch ausgewiesene Klarstellungen ausgeschlossen werden, dass mit diesem Vorstellungskomplex ‚Maria und die jungfräuliche Geburt Jesu‘ Jesus in eine exklusive Nähe zu Gott gerückt werde bzw. dass damit der Gedanke einer Gottessohnschaft verbunden sein könne“, so Pohlmann.¹⁴

Dass diese unterschiedlichen christologischen Zugänge nicht von einer einzelnen Person verantwortet sein können, liegt für Pohlmann darum auf der Hand. Diese Textverhältnisse und -entwicklungen und „das daraus ablesbare Verfasserprofil sprechen eindeutig dagegen, hier Mohammed selbst als Autor zu veranschlagen oder an einen Verfasser zu denken, der im Zusammenwirken mit Mohammed agiert hätte“.¹⁵ Vielmehr müssen wir hier zeitlich versetzte Strömungen in Rechnung stellen, die auf historische und kirchenpolitische Ereignisse zu reagieren suchten.

War die jungfräuliche Geisteszeugung für die judenchristlichen Gemeinden in Jerusalem und später in Jordanien und Mesopotamien zunächst noch eine Selbstverständlichkeit, so musste sie später – nach den vielen Auseinandersetzungen um die Gottheit bzw. Gottessohnschaft Christi – von den ostsyrischen (und dann wohl auch arabischen) Messiasgläubigen zumindest so modifiziert bzw. präzisiert werden, dass man sich gegen monophysitische und chalzedonische Christologien und trinitarische Konstrukte gebührend abgrenzen konnte.

In diesem Zusammenhang wäre zu fragen, wie antitrinitarische Vorstellungen aus dem syrisch-aramäischen (bzw. persischen) Raum in das Gedankengut arabischer Messiasgläubiger überging. Als eine der Schlüsselfiguren für diesen Transfer könnte der Araberbischof Georgios (Bischof von 686 bis 724) gelten, von dem wir annehmen dürfen, dass er die ihm anvertrauten Araber nach seinem eigenen Überzeugungsstand unterrichtete.¹⁶ Georgios war ein vorzüglicher Kenner des persischen Weisen Aphrahat, aber noch mehr des von ihm hochverehrten Ephraem, dem Syrer, den er stets als den „seligen mar Ephräm“ bezeichnete.¹⁷ Ephraem scheint eine unangefochtene Stellung in Georgios' theologischem Kosmos eingenommen zu haben. Von Aphrahat und Ephraem wissen wir, dass sie die Einheit und Einzigkeit Gottes sehr betonten. Nach Ephraem ist Gott der einzige „aus sich selbst heraus Seiende (*ityā*)“, in Anlehnung an Ex 3,14, wo sich Jahwe dem Mose als „der Seiende“ (*'hyeh*) offenbarte:

Er offenbarte seinen Namen gegenüber Mose. Er bezeichnete sich selbst als ‚der Seiende‘. Dies ist der Name für die göttliche Wesenheit *itūtā*. Niemals hat er einen anderen unter diesem Namen bezeichnet, (auch wenn er) andere mit anderen Namen ansprach. Durch diesen

14 Ebd., S. 185.

15 Ebd., S. 184.

16 Vgl. „Brief des Araberbischofs Georgios“, in: Aphrahat: *Unterweisungen (Demonstrationes)* II, Fontes Christiani/Herder: Freiburg u.a. 1991, S. 581 ff.

17 Ebd., S. 584, 586 u. 588.

besonderen Namen, welchen er aussparte, machte er klar, dass er alleine der ‚aus sich selbst heraus Seiende‘ ist.¹⁸

Von Christus hingegen glaubte er, dass er nicht der aus sich selbst heraus Seiende war, sondern dass er geboren sei. „Für Ephraem selbst wie für seinen Schüler steht daher fest: Gott ist einer, ursprunglos und Urgrund allen Seins.“¹⁹

In diesem Zusammenhang sei denn Sure 112 zitiert, die diesen Gedanken zu reflektieren scheint:

*Sprich (Rezitiere?):
Er ist Allāh, der Einzige;
Allāh, der Unabhängige und allein Anzubetende.
Er zeugt nicht und ward nicht gezeugt;
Und keiner ist ihm gleich.*

Hier wird in schlichter Form ein monotheistisches Bekenntnis formuliert, das die Einzigkeit und Alleinigkeit Allāhs propagiert – womit die Beigesellung durch einen trinitarischen Sohn oder einen dreieinigen Geist implizit abgelehnt wird. Die Formulierung „er zeugt nicht und ward nicht gezeugt“ und „keiner ist ihm gleich“ hebt sich deutlich von der nicänischen Bekenntnisformel ab, in der von Christus gesagt wird: „Wahrer Gott aus wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater“ (θεον αληθινον εκ θεου αληθινου, γεννηθέντα, ου ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί).

Man könnte nun fragen, was das alles mit dem Islam und mit Muhammad zu tun habe. Man könnte ins Feld führen, dass man Muhammad – anders als Jesus – keine zwei Naturen (eine menschliche und eine göttliche) zugeschrieben habe, aus der man dann seine Präexistenz bei Gott hätte ableiten können. Aber genau dies ist durchaus der Fall. Auch Muhammad wird in der *Sīra* und in anderen, späteren Überlieferungen eine Präexistenz zugewiesen, wie schon Henri Lammens zu berichten wusste:

The preexistence of the soul of Muhammad is a favorite dogma of the Tradition, accepted as a belief by the *sira*, but of Platonic and Gnostic origin. Both have taken the idea and read it into certain texts which they have badly understood, where Allah says to the faithful: “We have sent you a *light*.”²⁰ This term was taken up later and applied to the living person of the Prophet. Hence his body emitted luminous waves, rendering him visible in the thickest darkness. One night this miraculous light enabled Aisha to find a needle she had lost. The person of Muhammad “produced no shadow. His radiance outshone the rays of the sun and dimmed the light of the blazing torch.” As an intense source of light, he also saw behind

18 Ephraem: *Hymni contra haereses*, 53,12 (1,204; 2,183 Beck); zitiert nach: ebd., S. 91, Fußnote 345.

19 Christian Lange: „Einleitung“ zu: Ephraem der Syrer: *Kommentar zum Diatessaron I* (Fontes Christiani), Brepols: Turnhout 2008, S. (9-119) 92.

20 Lammens ist sich allerdings bewusst, dass sich die Koranstellen (3,186; 515; 4,176; 35,24; 64,8), in denen dieses „Licht“ erwähnt wird, vor allem auf den Koran beziehen.

his back. He saw by day as by night. Better still, he possessed a physical eye, planted in the middle of his back, or between his shoulders – one is not quite sure where – and his clothes did not prevent the light from passing through.”²¹ Such an example shows the fertility, the strange logic, and the legendary style of the Tradition, doggedly pursuing a word, although interpreted wrongly.²²

Ein Beispiel für Muhammads Präexistenz findet sich etwa an der Stelle in der *Sīra*, wo die himmlischen Dschinn den Satänen auf den unteren Himmelsphären das Kommen Muhammads verraten und die Satane nichts Schlechteres zu tun haben, als dies den heidnischen Wahrsagern zu verraten, die – zusammen mit jüdischen Rabbinern und christlichen Mönchen – nun die Ankunft des Propheten verkündigen.²³

Zum weiteren Verständnis der oft recht schlicht anmutenden koranischen Theologie wird man noch einmal in Rechnung stellen müssen, dass die ursprünglichen arabischen Gläubigen Mitte bis Ende des 7. Jh.s n. Chr. weitgehend abgekoppelt waren von den hochchristologischen Diskussionen der Bischöfe und theologischen Gelehrten. Man könnte aber fragen: Handelte es sich bei diesen arabischen Gläubigen um solche, die von judenchristlichen Gemeinden und deren antitrinitarischem Gedankengut beeinflusst waren? Oder eher um solche, die von christlichen Missionaren wie Georgios bekehrt wurden, die eine eher schlichte, aber gleichwohl auch eine de facto antitrinitarische Christologie vertraten? Wir wissen es nicht sicher. In jedem Fall dürften die ersten arabischen Messiasgläubigen (ob Nomaden oder Sesshafte) von einer größeren theologischen Schlichtheit geprägt gewesen sein als die vielen theologischen Mönche und Gelehrte der syrisc-orthodoxen oder nestorianischen Kirchen. Die meisten Araber dürften ihren Glauben „ohne städtische Gelehrsamkeit“ ausgelebt haben.²⁴ Da diese Redewendung des Araberbischofs Georgios dem (theologisch durchaus bewanderten) persischen Weisen Aphrahat galt, wird man annehmen dürfen, dass sie umso mehr auf die vielen, des Lesens noch unkundigen arabischen Christen zutraf, denen Georgios seine christlichen Botschaften übermittelt hatte. Wir dürfen also von den meisten der arabischen Messiasgläubigen erwarten, dass sie im Wesentlichen ein von Georgios (oder von anderen Missionaren) geprägtes Christentum rezipierten, das antitrinitarische Züge trug, wenngleich in einer etwas schlichteren, volkstümlicheren Form – etwa so, wie wir es inhaltlich im Koran vorfinden. Wer von den größtenteils analphabetischen Arabern und Beduinen sollte schon die Unterschiede zwischen einem gemäßigten und einem extremen Dyophysitismus, zwischen Diplophysitismus

21 Quellenangabe nach H. Lammens: Ibn al-Jawzi, *Wafa*, p. 32a; idem, Talqih (ms. Air effendi, Constantinople), II, p. 3a; Anonymous, *Sira* (Berlin, no. 9602), p. 155a; al-Barizi (Berlin, no. 2569), p. 81bK Maqrizi, *Imta*, III; Sibṭ ibn al-Jawzi, *Mirat at az-zaman*, II (ms. Kuprulu, Constantinople), p. 149b.

22 Henri Lammens: „The Koran and Tradition. How the Life of Muhammad Was Composed“, in: Ibn Warraq (Hg.): *The Quest for the Historical Muhammad*, Prometheus: Amherst, N.Y. 2000, S. 171 f.

23 A. Guillaume (Hg.): *The Life of Muhammad*, a. a. O., S. 90.

24 „Brief des Araberbischofs Georgios“, in: Aphrahat: *Unterweisungen* II, a. a. O., S. 596.

und Monophysitismus oder zwischen Monotheletismus und Dyotheletismus verstehen, zumal die entsprechenden Konzilsdokumente und theologischen Abhandlungen ja nicht in arabischer Sprache, sondern nur in Griechisch und allenfalls noch Syrisch vorlagen?

So ist es verständlich, wenn unter den späteren arabischen Messiasgläubigen (*mu'minun*), als sie mehr und mehr die Macht in Palästina, Syrien und in Mesopotamien übernahmen, der Wunsch aufkam, diesen gordischen Knoten mit einem mächtigen Hieb zu durchschlagen und eine Christologie zu entwerfen, die ebenso schlicht wie überzeugend war und der das einfache Volk ohne mühevollen Klimmzüge und Verrenkungen zustimmen konnte. Dies gelang denn auch in Gestalt der Felsendom-Inschrift in Jerusalem.

Appendix VII:

Der göttliche Messias – eine jüdische Vorstellung?

Die koranische Christologie bekräftigt, und zwar gegen die chalzedonischen und monophysitischen Positionen¹, dass Jesus weder als „Gottessohn“ noch „Gott“ im Sinne einer trinitarischen Gottheit anzusehen sei, sondern nur als Gesandter und Prophet, als Knecht Gottes, als Sohn der Maria, auch als „Wort“ (arab. *kalim*, griech. *logos*) sowie als Messias (*al-masih*) betrachtet werden darf.

Diese Ablehnung der Gottheit Jesu bzw. seiner Gottessohnschaft wird wohl in der Tradition eines judenchristlichen Messiasglaubens gesehen werden müssen, der Jesus zwar als Messias (= griech. *Christos*) verstand, nicht jedoch als Gottessohn innerhalb einer göttlichen Dreieinigkeit. Allenfalls haben Judenchristen diese „Gottessohnschaft“ im adoptionistischen Sinne verstanden, also metaphorisch, nicht ontologisch.

Es gehört seit zwei Jahrtausenden zu den Denkvoraussetzungen sowohl des Christentums als auch des Judentums, dass es mit der christlichen Erhebung Jesu zum Messias und zum Gottessohn zu einem schweren Bruch zwischen Judentum und Christentum gekommen ist, der die beiden Religionen weit auseinandertrieb. Mit der Vergöttlichung des Messias, so diese Prämisse, hätten Christen etwas gänzlich Neues eingeführt, das die Juden in keiner Weise (und die Judenchristen nur teilweise) nachvollziehen konnten. Anstößig war den Juden nicht nur die Tatsache, dass Christen ihren Jesus zum Messias erhoben, sondern auch, dass sie ihn darüber hinaus auch noch vergöttlichten. Seit rund zweitausend Jahren sehen viele Juden in der christlichen Trinitätslehre und in der Gottessohnschaft Christi eine Untergrabung des strengen jüdischen Monotheismus. Und Judenchristen – also Juden, die Jesus als Messias anerkannten, – und arabische Muslime sind den Juden in der Ablehnung dieser Dreieinigkeitslehre gefolgt.

1 Eine jüdische Perspektive

Nun hat aber jüngst der Religionsphilosoph Daniel Boyarin (*1946) diese Prämisse hinterfragt und aufgezeigt, dass die zentralen Vorstellungen des Neuen Testaments bereits

1 und wohl auch gegen die spätere offizielle nestorianische Position

vorchristlich gewesen seien.² Nicht nur die Vorstellung eines Messias komme aus dem Judentum, sondern auch die Botschaft vom Gottessohn, der von Ewigkeit her göttlich war, der Mensch wurde, der leiden musste, der erhöht werden sollte und am Ende der Tage als Richter in den Wolken des Himmels erscheinen würde, entstamme dem breiten Spektrum jüdischer Glaubensvorstellungen, so Boyarin. Das Überraschende an dieser Auffassung ist nicht nur ihre Gegensätzlichkeit zum Mainstream bisheriger (christlicher und jüdischer) Denkvoraussetzungen, sondern auch, dass der an der University of California, Berkeley, lehrende Boyarin orthodoxer (amerikanisch-israelischer) Jude ist. Die christliche Theologie hat ja wiederholt sehr viel von jüdischen Theologen über deren Sichtweise auf die neutestamentlichen Evangelien lernen können, wenn man beispielsweise an Schalom Ben-Chorin oder Pinchas Lapide denkt.

Boyarin beansprucht aufzeigen zu können, dass nicht nur *Jesus von Nazareth* ein Jude war, sondern dass auch der *Christus* – also der göttliche Messias – ein Jude gewesen sei.³

Viele Israeliten der Zeit Jesu erwarteten einen Messias, der göttlich wäre und auf die Erde in Gestalt eines Menschen käme. Daher waren die grundlegenden Gedanken, aus denen sowohl die Trinität als auch die Inkarnation erwuchs, in eben jener Welt vorhanden, in die Jesus hinein geboren und in der zuerst über ihn in den Evangelien des Markus und des Johannes geschrieben wurde.⁴

Die Vorstellung eines *göttlichen* Messias war zwar nicht unumstritten, aber gleichwohl eine im Judentum verbreitete Auffassung, so Boyarin. Insofern sei es auch nicht abwegig gewesen, dass diejenigen Juden, die in Jesus den ersehnten Messias sahen, ohne weiteres auch seine Göttlichkeit annehmen konnten. „Viele antike Juden nahmen Jesus einfach als Gott an, und sie taten das, weil ihre Vorstellungen und Erwartungen sie dahin geführt hatten.“⁵

Es war, nach Boyarin, für viele Juden auch kein Problem, zugleich jüdisch und christlich zu sein, weil die Unterscheidung zwischen den Religionen zu jenem Zeitpunkt überhaupt noch nicht im Bewusstsein der Menschen war. Die Bedeutung einer „Religion“ im Sinne einer von anderen „Religionen“ abzugrenzenden Glaubensgemeinschaft war noch nicht geboren. Diese Bedeutung gibt es erst seit etwa 200 Jahren und war dem antiken Menschen fremd.

Eigentlich gab es überhaupt kein Judentum, noch gab es das Christentum. Genau genommen war die Idee „einer Religion“, d.h. *eine* von einer Anzahl von Religionen, der man zugehörig war oder nicht, noch nicht auf die Bühne getreten und sollte es für Jahrhunderte nicht tun

2 Daniel Boyarin: *Die jüdischen Evangelien. Die Geschichte des jüdischen Christus*, Ergon: Würzburg 2015; Originalausgabe: ders.: *The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ*, The New Press: New York 2012.

3 Ebd., S. 29.

4 Ebd., S. 29 f.

5 Ebd., S. 30.

... Worüber sprechen wir also? Wir sprechen nicht über eine eigenständige Institution, eine abgesonderte Sphäre der „Religion“, noch weniger über einen „Glauben“ für Juden. Wir sprechen über den Komplex von Ritualen und anderen Praktiken, Glaubensüberzeugungen und Werten, Geschichte und politischen Loyalitäten, der das Zugehörigkeitsgefühl zum Volk Israel ausmachte, nicht über eine Religion, die Judentum genannt wird.⁶

Es liegt nahe, die von manchen Juden und von vielen Christen behauptete „Göttlichkeit des Messias“ mit der Vorstellung der „Gottessohnschaft“ in Verbindung zu bringen. So jedenfalls ist es heute vielen geläufig, die Jesus, den Christus (also den Messias) als „Gottes Sohn“ entweder akzeptieren oder ablehnen. Umgekehrt wurde die oft auf Jesus angewandte Bezeichnung „Menschensohn“ gerne als Ausdruck des Menschseins Jesu verstanden. Die chalzedonische Trinitätslehre besagte ja, dass Jesus zugleich Gott und Mensch in einer Person sei, und viele haben es so gesehen, dass sich der Begriff „Gottessohn“ auf seine Göttlichkeit und der Ausdruck „Menschensohn“ auf seine Menschlichkeit bezöge. Boyarin zeigt aber auf, dass es genau umgekehrt war: Die Gottessohnschaft beinhaltet das Menschsein des Messias, der Menschensohn impliziert seine Göttlichkeit. „Dies erscheint als ein Paradox: der Name Gottes wird für Jesu menschliche Natur gebraucht, der Name des ‚Menschen‘ für seine göttliche Natur.“⁷ Warum das so ist, wird nun zu erläutern sein.

2 Der Messias, der Sohn Gottes

Der *Messias*-Gedanke geht auf die Praxis zurück, gemäß der die in der Geschichte Israels zum König auserkorenen Kandidaten (man könnte sie „Kronprinzen“ nennen) für ihr Amt buchstäblich mit Öl „gesalbt“ wurden, d.h. es wurde ihnen rituell Öl über ihr Haupt gegossen, so bei Saul (1Sam 10,1), David (1Sam 16,3), Salomo (1Kön 1,34), Jehu (1Kön 19,16), Joasch (2Kön 11,12) und Jehoahaz (2Kön 23,30).

Der auf diese Weise zum König gesalbte und inthronisierte Kandidat wurde bei der Inaugurationszeremonie symbolisch als „Sohn Gottes“ adoptiert, so wie es im 2. und 110. Psalm feierlich zum Ausdruck kommt:

*„Ich aber habe meinen König eingesetzt auf meinem heiligen Berg Zion.“
Kundtun will ich den Ratschluss JHWHs. Er hat zu mir gesagt:
„Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt.“ (Ps 2,6 f.)*

*JHWH sprach zu meinem Herrn:
„Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße mache.“
JHWH wird das Zepter deiner Macht ausstrecken aus Zion.
„Herrsche mitten unter deinen Feinden!“*

6 Ebd., S. 28.

7 Ebd., S. 46.

*Wenn du dein Heer aufbietest, wird dir dein Volk willig folgen in heiligem Schmuck.“
(Ps 110,1-3)*

Der zum König „Gesalbte“ (hebr. *Messias* bzw. *Mašiah*) wird also symbolisch als Sohn Gottes „gezeugt“ und ebenso metaphorisch zur Rechten Gottes auf einem zweiten Thron inthronisiert. Der so Gesalbte/Messias „bedeutet in der Hebräischen Bibel durchweg einen historisch wirklich regierenden, menschlichen König Israels“.⁸ Das änderte sich allerdings, nachdem im 6. Jh. v. Chr. das Königreich Judäa und die Stadt Jerusalem zerstört wurden, die davidische Erbfolge unterging und der letzte davidische König Zedekia von Nebukadnezar gefangen genommen, gefesselt, nach Babylonien entführt, dann geblendet wurde und in Gefangenschaft zu Tode kam. Fortan betete das jüdische Volk für einen neuen *Mašiah*, einen neuen Gesalbten, einen neuen „König David“, einen neuen jüdischen König in einem eigenen, unabhängigen Königreich. Vor allem in der Zeit der römischen Okkupation wurde die Sehnsucht nach einem eigenen jüdischen König sehr virulent und war unter Juden weit verbreitet. Wenn Jesus – etwa im Markusevangelium 1,1 – als „Jesus Christus, Sohn Gottes“ bezeichnet wird, dann steht „Sohn Gottes“ zunächst für nichts anderes als für den menschlichen Messias, für den zum neuen König gesalbten und zu inthronisierenden Menschen.

3 Der „Menschensohn“ von Daniel 7

Anders steht es allerdings mit dem Titel „Menschensohn“, der in den Evangelien häufig auf Jesus bezogen bzw. von diesem offenbar für sich selbst in Anspruch genommen wurde. Es muss hier gleichwohl eingeräumt werden, dass es – vom heutigen historisch-kritischen Standpunkt aus – als nicht gesichert gelten kann, dass der historische Jesus den Titel „Menschensohn“ tatsächlich für sich reklamiert hat. Sicher ist, dass er von den Evangelisten so dargestellt wird, als habe er dies. Ob es sich jedoch um eine historische Selbstbezeichnung – mit entsprechendem eschatologischen Anspruch – oder um eine spätere Zuschreibung handelt, ist strittig. Ich selbst bin überzeugt, dass Jesus zwar häufig vom zukünftigen, endzeitlichen Menschensohn (als dem Messias) gesprochen hat, sich selbst aber nicht als diesen gesehen und mit diesem identifiziert hat.

Der Begriff „Menschensohn“ ist – wie in diesem Buch bereits kurz ausgeführt – in Verbindung mit dem apokalyptischen Text von Daniel 7 zu sehen, wo der Prophet Daniel über eine Vision berichtet:

Und ich sah, wie Throne aufgestellt wurden, und einer, der uralte war, setzte sich. Sein Kleid war weiß wie Schnee und das Haar auf seinem Haupt rein wie Wolle; Feuerflammen waren sein Thron und dessen Räder loderndes Feuer ... Ich sah in diesem Gesicht in der Nacht, und siehe, es kam einer mit den Wolken des Himmels

8 Ebd., S. 44.

wie eines Menschen Sohn und gelangte zu dem, der uralte war, und wurde vor ihm gebracht. Der gab ihm Macht, Ehre und Reich, dass ihm alle Völker und Leute aus so vielen verschiedenen Sprachen dienen sollten. Seine Macht ist ewig und vergeht nicht, und sein Reich hat kein Ende. (Dan 7,9.13 f.)

Das erste, was zu diesem „wie eines Menschen Sohn“ zu sagen ist, ist dass der aramäische Begriff „Menschensohn“ (*bar anaš*) nichts anderes meint als „Mensch“. Das zweite ist, dass der hier zu dem Alten Kommende zwar das Aussehen „wie eines“ Menschen(ohn) hat, er aber gleichwohl als „göttlich“ dargestellt wird. Das dritte ist, dass er sehr viel jünger ist als der Alte mit dem schneeweißen Haar. Das vierte, dass er im Himmel auf einem der (beiden) göttlichen Throne Platz nehmen darf und dass er, fünftens, entsprechend mit Macht und Herrschaft ausgestattet wird. Schließlich heißt es sechstens, dass „sein Reich“ nicht vergehen wird.

Zwar wird diese Erlösergestalt hier nicht explizit als Messias bezeichnet, doch kann man leicht erkennen, warum der Menschensohn von Dan 7 später mit dem Messias, dem ersehnten kommenden König identifiziert wurde, da er sozusagen das königlich-göttliche Zepter trägt und einem Reich vorsteht, das uns später in den Evangelien als das „Gottesreich“ (die *Βασιλεία τοῦ Θεοῦ*) begegnet, von dem sowohl Johannes der Täufer als auch Jesus von Nazareth predigten. „An einem gewissen Punkt mischten sich diese Traditionen in den jüdischen Vorstellungen mit der Erwartung einer Rückkehr eines davidischen Königs; und die Idee eines göttlich-menschlichen Messias war geboren.“⁹

Allerdings: Dass der erwartete messianische König als göttlich angesehen wurde, war im Judentum keineswegs unumstritten. Es gab offenbar solche, die nur einen menschlichen König erwarteten, und andere, die sich einen göttlichen Erlöser erhofften.

Es gab viele Varianten der Traditionen rund um diese Gestalt in den Evangelien selbst und in anderen frühen jüdischen Texten. Einige Juden hatten diesen Erlöser als einen Menschen erwartet, der zu göttlichem Stand erhoben worden sei, während andere eine Gottheit erwarteten, die auf die Erde kommen und menschliche Gestalt annehmen sollte; einige an Jesus Glaubende meinten, der Christus wäre als ein gewöhnlicher Mensch geboren und zu göttlichem Stand erhoben worden, während andere glaubten, er sei eine Gottheit gewesen, die auf Erden gekommen sei. Auf die eine oder andere Art gelangen wir zu einer zweifachen Gottheit (doubled godhead) und einer menschlich-göttlichen Kombination als der erwartete Erlöser. Die Verbindungen zwischen den älteren Ideen vor Jesus hinsichtlich des Messias/Christus und jenen, die Jesus für sich beanspruchen sollte [oder die ihm von der Urgemeinde zugeschrieben wurden, K.B.], sind somit in der Tat sehr eng.¹⁰

Es ist somit nicht verwunderlich, dass es nicht nur unter Juden unterschiedliche Auffassungen hinsichtlich der Göttlichkeit des Messias gab, sondern dass es auch unter denen, die in Jesus diesen bereits Gekommenen Messias sahen, recht unterschiedliche Betrachtungsweisen

9 Ebd., S. 47.

10 Ebd., S. 48.

gab: Die einen betonten die Göttlichkeit Jesu, die anderen seine Menschlichkeit. Die einen legten Wert darauf, dass der messianische Jesus zuvor aus dem Himmels herabkam (als *Logos*, als *Sophia* bzw. als *Kalim*, als *Hikma*) während die anderen die Erhöhung nach seinem Weggang betonten (als Auferstehung, Erhöhung, Himmelfahrt). Da gab es solche, die die volle Menschlichkeit Jesu uneingeschränkt bejahten wie seine uneingeschränkte Göttlichkeit; diese glaubten, dass Jesus als Mensch tatsächlich physisch am Kreuz starb. Da gab es andere, die überzeugt waren, dass der aus dem Himmel herabgesandte göttliche Messias nur „wie eines Mensch Sohn“ erschien, ohne wirklich Mensch zu sein oder zu werden. Sie meinten, dass Gott ihn erhöhte und im Himmel inthronisierte, ohne dass er tatsächlich physisch-real am Kreuz starb und dass dies den Menschen nur so erschienen sei (siehe dazu die entsprechende koranische Auffassung von der Kreuzigung).

Nun zeigt die Auslegungsgeschichte von Daniel 7, dass der dort erwähnte Menschensohn häufig nicht als der vorhergesagte Messias, sondern als das Volk Israel identifiziert wurde. Und sowohl jüdische als auch moderne christliche Ausleger haben vermutet, dass die Messianität Jesu bzw. sein Titel als „Menschensohn“ in diese Passage hineingedeutet worden seien. Die eigentliche Intention des Textes bezöge sich jedenfalls auf das Gottesvolk. Die Gründe für diesen wichtigen Einwand finden wir in Vers 17 des siebten Kapitels:

Aber das Reich und die Macht und die Gewalt über die Königreiche unter dem ganzen Himmel wird dem Volk der Heiligen des Höchsten gegeben werden, dessen Reich ewig ist, und alle Mächte werden ihm dienen und gehorchen.

Aufgrund dieses Textes hat man den zum Alten kommenden und neben ihm inthronisierten „Menschensohn“ nicht zu unrecht mit dem Volk Israel ineingesetzt. Somit wäre der Menschensohn eine kollektive Gestalt. Dazu meint Boyarin: „Beide Seiten dieses Arguments sind richtig.“¹¹ Und es überrascht ihn nicht, wenn die Ausleger sich über diesen Text gestritten haben. Aber die Antwort für dieses Rätsel liegt Boyarin zufolge darin,

... dass der Autor des Danielbuches, der Daniels Vision selbst aus einer Zeit vor ihm [d.h. dem Autor des Danielbuches] (übernommen) hatte, das alte Zeugnis eines Gottes, der (nicht einzig, sondern) ein Mehr-als-ein-einziger-Gott war, unterdrücken wollte, indem er dazu eine Allegorie benutzte. In diesem Sinn war die theologische Kontroverse, die wir zwischen Juden und Christen existierend glaubten, bereits eine innerjüdische lange vor Jesus.¹²

Boyarin ist überzeugt, dass die alte Vorstellung mit den zwei Göttern (einem alten und einem jungen Gott) letztlich auf die alte kanaanitische Tradition zurückgeführt werden muss, wonach der in der hebräischen Bibel häufig erwähnte Gott 'El als die allgemein-kanaanitische Hochgottheit anzusehen ist, während JHWH als Gottheit einer kleinen Gruppe von Südkanaanitern, den Hebräern, verehrt wurde, ganz ähnlich wie für die Nordkanaaniter 'El

11 Ebd., S. 53.

12 Ebd., S. 53 f.

der Hochgott und Ba'al der Stammesgott war. 'El war also der übergeordnete Himmelsgott, JHWH bzw. Ba'al waren die jeweiligen Kriegsgötter für die südlichen bzw. nördlichen Kanaaniterstämme. „Als die [südlichen] Gruppen verschmolzen und als Israel auftraten, wurde JHWH, die israelitische Version von Ba'al, dem 'El als dem Hochgott assimiliert, und ihre Eigenschaften verschmolzen ...“¹³ Für Boyarin war 'El ursprünglich ein ferner, transzendenter Gott, der das Verlangen nach einem Gott weckte, der den Menschen näher ist. „Ein Gott, der uns richtet, verlangt fast unvermeidlich einen Gott, der für uns kämpft und uns verteidigt (so lange der zweite Gott dem ersten vollständig untergeordnet ist, ist das Prinzip des Monotheismus nicht verletzt).“¹⁴ Und von dieser Vorstellung sei es freilich nicht weit bis zu jener, die wir in den Evangelien vorfinden. „Ich finde es plausibel“, so Boyarin, „dass diese hochbedeutsame Stelle ein Anhaltspunkt für eine religiöse Tradition ist, die die Vorstellung einer Vatergottheit und einer Sohnesgottheit entstehen ließ, die wir in den Evangelien finden.“¹⁵

Dass es gegen diese binitarische Auffassung aber immer wieder Bedenken gab, muss auch nicht verwundern. Boyarin sieht in der apokalyptischen Vision von Dan 7 einerseits einen Überrest dieser binitarischen Vorstellung von zwei Göttern, andererseits aber auch den Versuch (nämlich in Vers 17), diesen als anstößig empfundenen Bitheismus dadurch aufzulösen, dass der jüngere Gott später (also z. Zt. der Fertigstellung des Buches Daniel) metaphorisch als das kollektive Israel gedeutet wurde.

Gleichwohl ist die Vision von Dan 7 von vielen Juden als eine Prophezeiung für den Messias, also für den kommenden Menschensohn, aufgefasst worden. Und weil diese messianische Menschensohn-Vorstellung für einige Juden auf Jesus zutraf, den sie für den gekommenen Messias hielten, lag die Idee nicht fern, Jesus für einen *göttlichen* Messias zu halten. Dass aus diesem Bitheismus im Laufe der ersten christlichen Jahrhunderte ein Tritheismus (genauer: eine Dreieinigkeit unter Einschluss des Heiligen Geistes) wurde, ist weidlich bekannt. In den christologischen Kontroversen wurde dann darüber gestritten, in welcher Weise er – der jesuanische Christus – schon vor seinem Erdenleben als Gottheit existierte (bzw. nach seinem Tod wieder als Gottheit in den Himmel zurückkehrte). Im Wesentlichen ging es bei diesem Streit aber vor allem darum zu fragen, ob Jesus göttlich von Geburt (bzw. bei seiner Geburt) war oder erst von Gott als „Gottessohn“ adoptiert wurde (ähnlich den Königen Israels). Jedenfalls ist der Jude Boyarin davon überzeugt, dass die Gottheit des Messias nicht erst eine Innovation des späteren Christentums gewesen sei, sondern dass bereits die jüdische Messiaserwartung mit der Göttlichkeit dieses Messias verknüpft war. „Die Gründe dafür, dass viele Juden zu glauben begannen, dass Jesus göttlich wäre, lagen darin, dass sie bereits erwarteten, dass der Messias/Christus ein Gott-Mensch sein würde. *Diese Erwartung war ein wesentlicher Bestandteil der jüdischen Tradition.*“¹⁶ (Hervorhebung durch Boyarin)

13 Ebd., S. 57.

14 Ebd., S. 55.

15 Ebd.

16 Ebd., S. 65.

4 Der Menschensohn im 1. Henoch

Die Idee eines göttlichen, im Himmel inthronisierten Wesens in menschlicher Gestalt finden wir auch in einigen außerbiblischen Quellen. In dem Drama *Exagoge* des jüdischen Tragödiendichters Ezechiel (der Tragiker, 2. Jh. v. Chr.) lesen wir von Mose folgende Zeilen:

Es schien (mir) auf dem Gipfel des Sinai ein Thron,
 ein gewaltiger, zu stehen, der reichte bis in des Himmels Falten;
 auf dem saß ein vornehmer Mann
 mit einem Diadem und einem großen Zepter in der Hand,
 der viel Glück bedeutenden (linken). Mit der Rechten aber
 gab er mir einen Wink, und ich trat vor den Thron.
 Das Zepter aber übergab er mir, und auf dem hohen Thron
 ließ er mich Platz nehmen, und er übergab mir das Königsdiadem
 und weicht selbst vom Thron.¹⁷

Ezechiel, der jüdische Tragödiendichter, lebte im 2. Jh. v. Chr. vermutlich in Alexandrien und schrieb in griechischer Sprache. Auch wenn wir diesen Text als eine im jambischen Trimeter geschriebene Dichtkunst erkennen, war es jedenfalls nicht anstößig, Mose so darzustellen, dass er auf dem göttlichen Thron Platz nehmen durfte, Gott für ihn seinen Platz sogar räumte, um ihm das Symbol der Macht und Herrschaft zu übergeben. Mose, der gen Himmel auffuhr und dessen Grab deshalb niemand je zu sehen bekam, wird also zu einer göttlichen Figur. Wie nennen diesen Vorgang Apotheose. Der umgekehrte Vorgang, nämlich die Theophanie oder die Inkarnation, sollte sich vollziehen, indem der göttliche Messias wieder Mensch werden würde. Zwar ist hier weder vom Messias noch vom Menschensohn die Rede, aber das Bild eines Menschen (in diesem Fall Mose), der auf dem göttlichen Herrscherstuhl inthronisiert wird, verträgt sich gut mit Dan 7. Es sei auch daran erinnert, dass wir in Deut 18,15 die Weissagung Moses finden: „Einen Propheten wie mich wird JHWH, dein Gott, dir erwecken ...“ Obwohl auch hier nicht vom Messias oder vom Menschensohn, sondern vom Propheten Mose gesprochen wird, ist diese Stelle doch immer wieder mit dem Kommen eines neuen Messias oder eines neuen Mose in Verbindung gebracht worden.

Eine weitere Quelle, in der nun allerdings explizit wieder vom „Menschensohn“ die Rede ist, liegt uns in den „Bilderreden Henochs“ vor, die sich im 1. Buch Henoch befinden, das wiederum aus fünf Teilbüchern besteht, wovon die Bilderreden das zweite darstellen. Das 1. Buch Henoch hat Eingang in den biblischen Kanon der äthiopischen Kirche gefunden. Teile des Buches sind in aramäischer, hebräischer, griechischer, syrischer und koptischer Sprache erhalten. Die Bilderreden werden ins 1. Jh. n. Chr. datiert. In ihnen wird wiederholt eine Gestalt „wie ein Menschensohn“ (also „wie ein Mensch“) erwähnt,

17 Ernst Vogt (Hg.): *Tragiker Ezechiel*, in: *Jüdische Schriften aus hellenisch-römischer Zeit* (JSRZ), Bd. IV Poetischer Schriften, Lfg. 3, Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 1983, S. (113-133) 124. Vgl. auch: Howard Jacobson: *The Exagoge of Ezekiel*, Cambridge University Press: Cambridge 1983, S. 55.

der als Erlösgestalt beschrieben wird und der sich letztlich in Henoch inkarniert. In den Bilderreden heißt es in Kapitel 46:

Und ich sah dort (einen), der ein Haupt der Tage (= betagtes Haupt) hatte, und sein Haupt (war) wie Wolle so weiß, und bei ihm (war) ein anderer, dessen Gestalt (face) wie das Aussehen eines Menschen (war), und sein Angesicht voller Güte wie (das) von einem der heiligen Engel. Und ich fragte einen der Engel [den Friedensengel/ the angel of peace], den, der mit mir ging und mir alle Geheimnisse zeigte, nach jenem Menschensohn, wer er sei, woher er stamme (und) weshalb er zu [mit/with] dem Haupt der Tage ginge. Und er antwortete und sprach zu mir: „Dies ist der Menschensohn, der die Gerechtigkeit hat ...“. (Hen 46,1-3)¹⁸

Etwas später, in Kapitel 48, lesen wir noch mehr über diesen Menschensohn:

*Und in dieser Stunde wurde jener Menschensohn in Gegenwart des Herrn der Geister genannt und sein Name vor dem Haupt der Tage. Und bevor die Sonne und die beiden (Tierkreis-)Zeichen [constellations] geschaffen wurden, bevor die Sterne des Himmels geschaffen wurden, ist sein Name vor dem Herrn der Geister genannt. Und er wird für die Gerechten ein Stab sein, damit sie sich auf ihn stützen und nicht fallen, und er wird das Licht der Völker und die Hoffnung derer sein, die in ihrem Herzen Kummer haben. Alle, die auf dem Festland wohnen, werden vor ihm niederfallen und (ihn) anbeten, und sie werden preisen, rühmen und lobsingend den Namen des Herren [der Geister/of the spirits]. Und darum ist er erwählt worden und verborgen vor ihm [in seiner Gegenwart/in his presence], ehe der Äon geschaffen wurde, und bis in Ewigkeit (wird er sein). Und die Weisheit des Herrn der Geister hat ihn offenbart den Heiligen und Gerechten, denn er hat das Los der Gerechten bewahrt, weil sie diese Welt [age] der Ungerechtigkeit gehasst und abgewiesen haben ... Und in jenen Tagen werden die Könige der Erde und die Mächtigen, die das Festland besitzen, niedergeschlagenen Angesichts sein ... Und ich werde sie in die Hand meiner Auserwählten übergeben: Wie Stroh im Feuer und wie Blei im Wasser – so werden sie brennen vor dem Angesicht der Heiligen und untergehen vor dem Angesicht der Gerechten, und es wird keine Spur von ihnen zu finden sein. Und am Tage ihrer Bedrängnis wird Ruhe auf Erden werden, und sie werden vor ihnen fallen und sich nicht wieder erheben, und niemand wird dasein, der sie mit seiner Hand nimmt und aufrichtet, denn **sie haben den Herrn der Geister und seinen Gesalbten verleugnet**. Und der Name des Herrn der Geister sei gepriesen. (Hen 48,2-10)¹⁹*

18 Englischer Text von: George W. E. Nickelsburg und James C. VanderKam, transl. and eds., *1 Enoch: A New Translation, based on the Hermeneia commentary*, Fortress Press: Minneapolis 2004, S. 59 f. Deutsche Übersetzung durch Armin Wolf, siehe: Daniel Boyarin: *Die jüdischen Evangelien*, a.a.O., S. 84.

19 Boyarin: *Die jüdischen Evangelien*, a.a.O., S. 86 f. (Hervorhebung durch mich).

In diesem Text wird uns der Menschensohn vorgestellt als einer, der bereits war, bevor die Planeten und die Sterne geschaffen wurden. In Kapitel 69 heißt es dann:

Und er setzte sich auf den Thron der Herrlichkeit, und die Summe des Gerichts [whole judgement] wurde ihm, dem Menschensohn, übergeben; und er lässt die Sünder und die, die die Welt verführt haben, verschwinden und vertilgen von der Oberfläche der Erde ... Und von nun an wird nichts (mehr) dasein, was verdorben ist, denn der Menschensohn ist erschienen, und er hat sich auf den Thron der Herrlichkeit gesetzt, und alles Böse wird vor seinem Angesicht verschwinden und vergehen, und sie werden sprechen zu jenem Menschensohn, und er wird mächtig sein vor dem Herrn der Geister. (Hen 69,26-29)²⁰

Dazu schreibt Boyarin: „Es fällt schwer, sich der Schlussfolgerung zu entziehen, dass der Menschensohn tatsächlich gleichsam eine zweite Person Gottes ist.“²¹ Wenn wir diese Texte im 1. Hen neben Dan 7 stellen, so ist klar, dass es sich auch bei Dan 7 in erster Linie nicht um eine kollektive Symbolik für das Volk Israel handelt, sondern um jenen göttlichen Zweitgott, der zusammen oder neben dem Alten auf seinem eigenen Thron sitzt, der Menschengestalt trägt, der alle Macht und Herrschaft zugesprochen bekommt und letztlich als Weltenrichter über die irdischen Mächte richtet.

Im Hauptteil der Bilderreden wird der präexistente Menschensohn noch nicht mit Henoch identifiziert. In den Kapiteln 70-72 hingegen wird Henoch zum Menschensohn. „Er wird Gott.“²²

Und danach geschah es, (dass) sein (= Henochs) Name bei Lebzeiten erhoben wurde zu jenem Menschensohn und zu dem Herrn der Geister, von denen hinweg, die auf dem Festland wohnen. Und er wurde auf [den] Wagen [Plural] des Geistes erhoben, und sein Name verschwand unter ihnen. (Hen 70,3)²³

In diesem Zusammenhang ist natürlich auch an Gen 5,24 zu erinnern, wo es heißt, dass „Henoch mit Gott wandelte, und er ward nicht mehr gesehen“. Boyarin dazu: „Henoch wurde erhöht und mit dem Menschensohn verschmolzen, der präexistente göttliche Erlöser und himmlische Messias, den wir bereits getroffen haben.“²⁴ Die Wurzeln dieser Apotheose (Gottwerdung) Henochs scheinen weit in die alte Tradition der jüdischen Religionsgeschichte zurückzureichen. Diese Tradition zeigt auch, dass es sehr wohl Juden gab, „die glaubten, dass ein Mensch Gott wurde (oder dass Gott ein Mensch wurde)“.²⁵ Mit

20 Ebd., S. 88.

21 Ebd.

22 Ebd., S. 89.

23 Ebd.

24 Ebd., S. 90.

25 Ebd., S. 91.

diesen Erläuterungen hofft Boyarin, „die Grundzüge eines schicksalhaften Augenblicks in der jüdischen Religionsgeschichte offenzulegen, u. zw. desjenigen, in dem die Lehre des Messias als einer inkarnierten Person *und* als eines erhöhten Menschen gebildet wurde“.²⁶ Es folgt daraus, dass, wenn Jesus als präexistenter und inkarnierter *Menschensohn* (bei Johannes als *Logos*) dargestellt wird und wenn er nach seinem Tod als Erhöhter wiederum neben Gott seinen angestammten Platz einnimmt (wie Christen in ihrem Credo bekennen: „Er sitzt zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters.“), so haben wir es mit einem alten jüdischen Motiv zu tun, das die Gottheit des Menschensohn-Messias nicht leugnet, sondern voraussetzt. Dazu Boyarin:

Ebenso wie der Menschensohn in den Bilderreden eine präexistente göttliche Gestalt ist, die die Würde des zweiten göttlichen Thrones innehat und mit allen Privilegien und der Macht des Einen wie ein Menschensohn bei Daniel ausgestattet ist: so ist es auch der präexistente Menschensohn, der hinter den Evangelien steht.²⁷

Die komplexe, zweifache Geschichte des Menschensohns war schon in der vor-jesuanischen jüdischen Spekulation vorbereitet und zur Zeit seines Lebens (weiterhin) vorhanden: Sie schloss bereits beide Elemente des Menschensohns ein: das Element des präexistenten, transzendenten Messias und das Element des menschlichen Wesens, das die Verkörperung dieses Messias auf Erden sein würde und erhöht sowie mit ihm verschmelzen würde. Auf diese Weise wurde der Christus geboren.²⁸

Alle Elemente der Christologie sind sodann im Wesentlichen in den Bilderreden vorhanden. Wir haben eine präexistente himmlische Gestalt (identifiziert auch mit der Weisheit), die der Menschensohn ist. Wir haben ein irdisches Wesen (life), einen menschlichen Weisen, der am Ende des irdischen Laufs als der präexistente und immerfort herrschende Menschensohn inthronisiert wird ... Da es keinen Grund gibt zu denken, dass einer dieser beiden Texte den anderen beeinflusst hat, bieten sie beide zusammen einen starken Beweis für das Zusammenfließen der Vorstellungen über den menschlichen Messias spätestens zum 1. Jh. n. Chr. und wahrscheinlich früher.²⁹

Boyarin führt zum Schluss auch noch Passagen aus 4. Esra an, die nicht ganz so aussagekräftig sind wie die Bilderreden im 1. Hen, die aber seine Thesen zusätzlich untermauern. Und dann kommt er zu einer Bemerkung, die mir für die allgemeine Bedeutung derartiger Texte besonders wichtig erscheint. Er schreibt: „Texte sind keine Religionen (ebenso wenig wie eine Landkarte eine Landschaft ist),³⁰ aber sie sind Anzeichen der Religion, Spitzen der Eisberge, die auf gewaltige religiöse Veränderungen und Ausformungen unter der Oberfläche hinweisen, oder: vielleicht besser gesagt, oberirdische Knoten eines unterirdischen

26 Ebd.

27 Ebd., S. 94 f.

28 Ebd., S. 97.

29 Ebd., S. 97 f.

30 Vgl. dazu: Jonathan Zittel Smith: *Maps is not Territory. Studies in the History of Religions*, University of Chicago Press: Chicago 1978.

Wurzelsystems, die auf die Form der Wurzeln schließen lassen. Das Gelände war sicher so uneben und vielfältig, wie ein irdisches Gelände sein kann.“³¹ Und er resümiert dann: „Es gibt nichts in der Lehre des Christus, was neu ist, außer der Ausrufung *dieses* Menschen als Menschensohn.“³²

5 Der leidende Messias

Es gehört fast zu den Selbstverständlichkeiten moderner Bibelauslegung, dass die Vorstellung des messianischen Leidens erst nach dem Tode Jesu aufkam, und zwar als Erklärung des Unerklärlichen, als eine *ex eventu* Deutung des unerwarteten Todes Jesu, als eine christliche Apologie.³³ Die nachösterliche Gemeinde fand die Antwort: „Musste nicht Christus solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen?“ (Luk 24,26; vgl. auch 24,46) Die verzweifelte Frage, warum Gott es zuließ, dass der Messias-Jesus getötet wurde, konnte – im Nachhinein – nur so beantwortet werden, „dass es der Wille Gottes und der Wille des Messias selbst waren, dass er gezeißelt, verspottet und gekreuzigt würde“.³⁴ Dafür fand man in Jesaja 53 denn auch sehr schnell die entsprechenden Weissagungen vom „leidenden Gottesknecht“. Dort lasen die vom Tod Jesu enttäuschten Messiasgläubigen die folgenden Worte:

Fürwahr, er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen. Wir aber hielten ihn für den, der geplagt und von Gott geschlagen und gemartert wäre. Aber er ist um unserer Missetat willen verwundet und um unserer Sünde willen zerschlagen. Die Strafe liegt auf ihm, auf dass wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilt. Wir gingen alle in die Irre wie Schafe, ein jeder sah auf seinen Weg. Aber JHWH warf unser aller Sünde auf ihn. Als er gemartert wurde, litt er doch willig und tat seinen Mund nicht auf wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird; und wie ein Schaf, das verstummt vor seinem Scherer, tat er seinen Mund nicht auf ... Denn er ist aus dem Lande der Lebendigen weggerissen, da er für die Missetat meines Volkes geplagt war ... wiewohl er niemand Unrecht getan hat und kein Betrug in seinem Munde gewesen ist. (Jes 53,4-9)

Diese Passage eignete sich, so die gängige Deutung, vorzüglich als *ex eventu* Erklärung für den scheinbar sinnlosen Tod desjenigen, den sich einige seiner Jünger als Messias, d.h. als König des kommenden Gottesreiches, erhofft hatten. Warum der Messias Jesus – statt

31 Boyarin: *Die jüdischen Evangelien*, a.a.O., S. 102.

32 Ebd., S. 103.

33 Vgl. dazu bsplw. Joseph Klausner: “The Jewish and Christian Messiah”, in: ders.: *The Messianic Idea in Israel, from the Beginning to the Completion of the Mishnah*, transl. [from the 3rd Hebrew edition by] W. F. Stinespring, Macmillan: New York 1955, S. 519-539. Nachdruck: ULAN Press: Lexington, KY 2013.

34 Boyarin: *Die jüdischen Evangelien*, a.a.O., S. 126.

eine Rebellion anzuzetteln und ein jüdisches Reich zu etablieren – gefangen genommen, gemartert und getötet worden war, vermochte die Jesaja-Stelle zu erklären. Sie beinhaltet zwar keinen expliziten Hinweis auf den Messias, bietet sich aber für eine Umdeutung des scheinbar sinnlosen Todes Jesu an, nämlich als eines von Gott geplanten Sühnetodes für die Schuld der Menschen. Der Text begründet nicht nur das Leiden des Messias, sondern auch seine Sündlosigkeit und seinen Sühnetod. Es wird aber bis heute – von Juden ebenso wie von modernen christlichen Theologen – argumentiert, dass diese Verbindung zwischen dem Tod Jesu und dem leidenden Gottesknecht von Jes 53 erst im Nachhinein konstruiert worden sei, obwohl es keineswegs der ursprünglichen Messiasvorstellung entsprochen habe, dass der Messias leiden und sterben sollte. Dazu allerdings Boyarin:

Diese zum Gemeinplatz gewordene Auffassung muss entschieden zurückgewiesen werden. Der Gedanke des gedemütigten und leidenden Messias war innerhalb des Judentums vor der Ankunft Jesu keineswegs fremdartig, und er blieb in der folgenden Zeit unter den Juden durchaus geläufig – sogar bis in die frühe Neuzeit ... Es scheint, dass Juden keinerlei Schwierigkeiten mit dem Verständnis eines Messias hatten, der stellvertretend leiden würde, um die Welt zu erlösen.³⁵

Boyarin will nicht in Abrede stellen, dass Jesus und seine Anhänger nichts zur Geschichte des leidenden und sterbenden Messias beigetragen haben könnten, aber er betont nachdrücklich, dass diese Idee „sich vollständig innerhalb des Geistes und der hermeneutischen Methode des alten Judentums bewegte und kein skandalöses Abrücken von ihm war“.³⁶ Hätten die Juden den leidenden Messias für anstößig empfunden, wäre auch nicht zu erklären, warum „die Rabbinen des Talmunds und Midraschs nur wenige Jahrhunderte später keinerlei Schwierigkeiten hatten, das stellvertretende Leiden des Messias zu beschreiben oder ihn in Jesaja 53 zu entdecken, genau wie die Anhänger Jesu es taten“.³⁷ Eine sorgfältige Analyse neutestamentlicher Texte in Verbindung mit alttestamentlichen Vorstellungen über den Messias und den Menschensohn lässt Boyarin zu der Schlussfolgerung kommen: „Die Vorstellung des Leidens des Menschensohnes ist alles andere als ein wesensfremder Import in das Judentum; sie ist seine ureigene Bestimmung.“³⁸ Der leidende Messias, der für unsere Sünden büßt, sei eine wohlbekannte Vorstellung im Laufe der jüdischen Religionsgeschichte gewesen. Wir finden sie im antiken, im mittelalterlichen und noch im frühneuzeitlichen Judentum. Diese Idee blieb eine jüdische – „lange nachdem das Christentum sich in der Spätantike wirklich abgetrennt hatte“.³⁹ Eine Reihe von jüdischen Auslegern hat den Gottesknecht von Jes 53 auf den Messias bezogen. Eine antike Quelle, die Boyarin zitiert und die aus dem 4. Jh. n. Chr. stammen soll, ist diese:

³⁵ Ebd., S. 127 f.

³⁶ Ebd., S. 128.

³⁷ Ebd., S. 128 f.

³⁸ Ebd., S. 138.

³⁹ Ebd., S. 139.

Rabbi Jose Hagelili sagte: Geh hin und lerne das Verdienst des Königs Messias und den Lohn der Gerechten von dem Ersten Adam. Denn ihm ward nur *ein* Du-sollst-nicht-Gebot gegeben, und er übertrat es. Siehe, mit wie vielen Tode(sfälle)n er und seine Nachkommen und die Nachkommen seiner Nachkommen bestraft wurden bis zum Ende aller Generationen. Nun, welche der Eigenschaften Gottes ist größer als die andere, das Maß der Gnade oder das Maß der Vergeltung? Verkünde, dass das Maß der Güte das größere ist und das Maß der Vergeltung das mindere! ... Und der König Messias fastet und leidet für die Sünder, wie es heißt: „Er wurde mit Krankheit geschlagen um unserer Sünden willen usw.“ (Jes 53,5), um wieviel mehr wird er rechtfertigen alle Generationen, wie es heißt: „Und der Herr suchte an ihm heim die Sünde aller“ (Jes 53,6).⁴⁰

Laut Boyarin gab es auch mehrere mittelalterliche jüdische Kommentatoren, die den Jesaja-Text auf den Messias anwenden; und auch der frühneuzeitliche Kabbalist Rabbi Mose Alshech – „ebenfalls ein unbescholtener ‚orthodoxer‘ rabbinischer Lehrer“⁴¹ – äußert sich entsprechend, wenn er schreibt: „Ich sollte außerdem anmerken, dass unsere Rabbis einstimmig die Meinung bejahen und bestätigen, dass der Prophet [Jesaja] vom König Messias spricht, und wir selbst hängen derselben Ansicht an.“⁴² Allerdings gibt es auch hiervon abweichende Meinungen, und es haben „weder das Judentum noch die Juden jemals mit *einer* Stimme in dieser (hermeneutischen) theologischen Frage gesprochen“.⁴³

Boyarin befasst sich in seinem Buch auch mit dem Verhältnis des historischen Jesus zur Tora bzw. zu den Speise- und Reinheitsgeboten. Boyarin zeigt auf, dass Jesus zwar spezielle Auffassungen der Pharisäer über die Reinheitsgebote kritisierte und ablehnte, Jesus selbst aber koscher gelebt habe und sich auch darin als ein überzeugter Jude erwiesen habe. Für nähere Einzelheiten verweise ich Leserinnen und Leser auf Boyarins Buch.

Hier ging es mir vor allem darum, die weitgehende Kontinuität zwischen jüdischen Messias-Vorstellungen und christlichen Messias-Deutungen aufzuzeigen. Religionen fallen nun mal nicht vom Himmel. Die christliche Religion entstand auf dem reichen Nährboden jüdischer Messias-Erwartungen. Ohne diesen jüdischen Hintergrund hätte es kaum zur Erhebung Jesu zum – göttlichen – Messias kommen können. Ähnliches wird man aber auch über die Entstehung des Islams und seines Propheten sagen müssen. Ohne die als „Messias“ (Christus) verehrte Gestalt Jesu, des Sohnes der Maria, der nicht nur als „Menschensohn“, sondern auch als „Gottessohn“ verehrt wurde, hätten auch der Islam und sein Prophet nicht entstehen können.

40 Zur nicht ganz unumstrittenen Quellenangabe siehe die ausführliche Fußnote 22, ebd., S. 143.

41 Ebd., S. 145.

42 Adolf Neubauer (Hg.): *The Fifty-Third Chapter of Isaiah According to the Jewish Interpreters*, Vol. I: Texts, James Parker: Oxford/London u. T.O. Weigel: Leipzig 1877, S. 258.

43 Boyarin: *Die jüdischen Evangelien*, a.a.O., S. 145.

Appendix VIII: Das Zeugnis der Numismatik

Zu den zeitgenössischen Befunden der Frühzeit des Islams gehören zweifellos Münzen des 7. Jh.s. Münzen sind schon deshalb von hohem historischem Wert, weil sie oft datiert sind, ihre Herkunft durch den eingedruckten Prägungsort bekannt ist und sie uns durch die auf ihnen abgebildeten Figuren und Aufschriften wertvolle Informationen über geschichtliche Zusammenhänge liefern.

Bevor die Araber ihre eigenen Münzen prägten, hatten Byzanz und das Sasanidenreich eigene Münzen herausgegeben, auf denen etwa Kaiser Heraclius oder der Sasanidenherrscher Chosrau II. abgebildet waren. Doch spätestens ab ca. 650 n. Chr. sind uns arabische Münzen bekannt. Auf den ältesten dieser Münzen finden wir meist kein Herstellungsjahr und auch kaum Herrscherbilder, wohl aber die Namen der Orte, in denen sie geprägt wurden. Die ersten arabischen Münzen auf syrischem Territorium ähneln offenbar noch sehr den byzantinischen, behielten teilweise christliche Motive bei und enthielten noch keine Hinweise auf den Propheten Muhammad. Deshalb nennt man die Münzen dieser Interimszeit (etwa bis zur Zeit Mu'āwiyas und 'Abd al-Maliks) *transitional* oder auch *pre-Muhammadan*.¹ Während dieser Übergangszeit nahmen sich diverse Städte in Syrien und Palästina offenbar das Recht heraus, ihre eigenen Münzen zu prägen, weil es offensichtlich keine zentrale Münzregelung gab. Dazu meinen Nevo/Koren:

We recall that after the Persian interlude, Byzantium did not return to al-Šām in more than a token sense, but gradually established the border at Antioch. Day-to-day administration of a town and the surrounding territory subordinate to it was in the hands of the Rūmī municipal élite – the *patrikioi* and their supporters – and they were encouraged to be independent. The (Monophysite) church clergy and administration also had a considerable degree of influence.²

Waren die Münzen der frühen arabischen Zeit oft noch mit *griechischer* Aufschrift versehen, so wurden erst spätere Münzen in *arabischer* Sprache geprägt. Einige der byzantinischen Münzen, die weiterhin im Umlauf blieben, wurden arabisch überschrieben. Es ist verständlich, dass man mit Hilfe der Sprache die Identität der Hersteller dokumentieren

1 Der Ausdruck Muhammadan meint hier nicht etwa Muslim oder muslimisch, sondern steht für die auf islamischen Münzen später so häufig antreffenden epigraphischen Hinweise auf den Propheten Muhammad.

2 Nevo/Koren: *Crossroads to Islam*, a. a. O., S. 148.

wollte. Während die frühesten Münzen Hinweise auf eine Regionalisierung geben (weil diverse Städte ihre eigenen Münzen prägten), belegen die späteren Münzen eine größere zentralistische Kohärenz als noch während der Interimsperiode.

Legen wir das numismatische Zeugnis zugrunde, so ist, nach Nevo/Koren, zu schlussfolgern, dass Mu'āwīya ausschließlich nordsyrische Städte kontrollierte, jedoch noch nicht die palästinischen. Erst in der Zeit 'Abd al-Maliks „were coins minted over a wider area“,³ also auch in Zentral-Palästina, in Jerusalem, in Amman usw. „In fact, only under 'Abd al-Malik were coins minted in any of the five northern provinces“,⁴ nämlich in al-Jazīrah (Nord-Mesopotamien), Armenien (Kaukasus), Mosul, Arran und Azarbaidschan.

Aber nicht nur Byzanz, sondern auch das zusammengebrochene Sasanidenreich hinterließ ein Machtvakuum, in das die Araber hineinstoßen konnten. Mit dem Tod Yazdegerd III. im Jahr 651 n. Chr. in der Nähe der Stadt Merw, schien das Sasanidenreich endgültig an sein Ende gekommen.⁵ In jenem Merw war es denn auch, wo 651 die ersten persischen Münzen mit arabischer Schriftprägung hergestellt wurden.⁶ Zwischen 651 und 662 erscheint der Schriftzug *bism Allāh* auf den arabisch-sasanidischen Münzen an verschiedenen Prägestellen des früheren sasanidischen Reiches. Aber noch sind darauf keine Herrscher abgebildet oder erwähnt. Erst ab 660 tragen Münzen die Namen von Ziyād Sufyān, Samurrah b. Sufyānī und 'Abdallah b. Ziyād. Ab 662 erscheint erstmalig der Name Mu'āwīya auf den Münzen und danach derjenige von 'Abd al-Malik. Nevo/Koren kommen zu dem Schluss:

As far as numismatics can tell the story, it was Mu'āwīyah who, while still governor of Syria, conquered the Sassanian realm ... The epigraphy of the contemporary coins, then, provides no evidence to corroborate the version of history in the Traditional Account, namely that 'Uṭmān conquered the Sassanian realm. Neither 'Uṭmān nor any of the earlier commanders and governors are mentioned. This silence regarding the names of early commanders fits in much better with our suggestion that until Mu'āwīyah there was nobody to mention. Until A.H. 41/661 the Arabs operated as *foederati*. After the battle of Ṣiffīn, Mu'āwīyah was recognized as the unified ruler of the whole area, and his name then appears on the coins. In fact Mu'āwīyah, whose name is known from coins, inscriptions (one in Arabic and one in Greek), and written sources such as Sebeos, John Phenek, and the *Life* of Maximus the Confessor, is the first historical Arab ruler to be fully archaeologically and epigraphically attested.⁷

Datierte Münzen mit der Nennung Mu'āwīyas sind offenbar nur aus der Münzstätte Dārābgird in Südpersien bekannt.⁸ Die früheste *datierte* Münze (Jahresangabe: 41=663) des neuen

3 Ebd., S. 151.

4 Ebd.

5 Yazdegerds Sohn Peroz III (Pīrūz) konnte noch nach China flüchten, hatte aber keine Chance mehr, auf den Thron zurückzukehren.

6 Nevo/Koren: *Crossroads to Islam*, a. a. O., S. 153.

7 Ebd., S. 153 f.; Hervorhebung im letzten Satz durch mich.

8 Volker Popp: „Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen“, in: Karl-Heinz Ohlig/Gerd-R. Puin (Hg.): *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Schiler: Berlin 2005, S. 30.

arabischen Herrschaftsbereiches ist in der Tradition des Sasanidenreiches geschrieben und weist den Namen Mu'āwiya in der Schreibweise *MAAWIA* auf. Mu'āwiya wird auf diesen Münzen als *Amīr-i wḡwyshnyk'n* bezeichnet, was John Walker als *Commander of the Faithful* (= arab. *amīr al-mu'minīn*) übersetzt.⁹

Nach islamischer Tradition gehörte Mu'āwiya dem Stamm der Koraischiten an und konvertierte zum Islam, kurz nachdem Muhammad Mekka erobert hatte. Er soll auf Seiten der Muslime gegen Byzanz gekämpft haben und Muhammads Schwager und Schreiber gewesen sein. Angesichts der vielen fiktiven Überlieferungsberichte scheint hier doch eine Portion Skepsis geboten. Handelt es sich bei diesen Angaben womöglich auch um eine spätere Rückprojektion (des 8./9. Jahrhunderts), bei der einem erstmals auf iranischem Gebiet erscheinenden arabischen Herrscher nachträglich südarabische Wurzeln verliehen wurden? Immerhin ist Mu'āwiya der erste arabische Kalif, von dem wir aufgrund der Numismatik davon ausgehen können, dass er Damaskus zu seiner Residenz machte, wohl um von dort seine Angriffe auf das byzantinische Reich zu starten. Offenbar verstand sich Mu'āwiya als rechtmäßiger Nachfolger nicht nur der Sasaniden, sondern auch der Byzantiner, die sich weitgehend aus Syrien und Palästina zurückgezogen hatten.

An Ambitionen fehlte es ihm nicht, und nach Jahren der Vorbereitung wollte er sogar das Unmögliche wagen: die Einnahme der byzantinischen Metropole. Konstantinopel galt als „die Hauptstadt der Welt“ und eine Inbesitznahme dieser Stadt war gleichbedeutend mit der Weltherrschaft.¹⁰ Statt einer Eroberung vom Land her versuchte er es mit Hilfe seiner Flotte, doch die stärkste Festung der damaligen Welt¹¹ hielt allen Versuchen, sie zwischen 674 und 678 zu erobern, stand. Im Jahre 674 musste Mu'āwiya vor Konstantinopel die erste schwere Niederlage einstecken. Es folgten weitere, die schließlich zum endgültigen Abzug der Araber führten. Das Jahr 674 n. Chr. fällt in das 53. Jahr nach den Arabern. Mit dieser Jahreszahl sind die frühesten Münzen datiert, auf denen in Pahlavi-Schrift *'Abdallāh Amīr-i Wurroyishnigān* erwähnt wird, den Volker Popp mit *'Abd Allāh ibn al-Zubair von Dārābgird* identifiziert.¹² „Vom Jahr 53 nach den Arabern bis zum Jahr 60 nach den Arabern [= ca. 683] haben sich Münzen mit der Erwähnung *'Abd Allāhs in Dārābgird* gefunden.“¹³ Auf den Prägungen des 60. und 61. Jahres nach den Arabern (= 81) findet sich die Inschrift „APDLMLIK AMIR-i-Wurroyishnikān“, womit der hier sich verewigende ostarabische Herrscher den Titel Mu'āwiyas aneignet. „Man kann daher im Falle Mu'āwiyas und seiner beiden Nachfolger davon ausgehen, dass sie

9 John Walker: *A Catalogue of the Arab-Sassanian Coins*, British Museum: London 1941, S. 26.

10 Hans-Wilhelm Haussig: *Byzantinische Geschichte*, Kohlhammer: Stuttgart 1969, S. 71.

11 Eine Beschreibung der nahezu unüberwindbaren Dreifachbefestigung der Stadt befindet sich bei: Mark Whittow: *The Making of Byzantium, 600 -1025*, University of California Press: Berkeley/Los Angeles 1996, S. 98-102.

12 Volker Popp: „Von Ugarit nach Sāmarrā. Eine archäologische Reise auf den Spuren Ernst Herzfelds“, in: Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Schiler: Berlin 2007, S. 65.

13 Ebd.

in Dārābgird ihr Amt antraten und in der Tradition der sasanidischen Herrscher auf den Münzen erwähnt werden.¹⁴ Gehen wir allein von der Numismatik aus, müssten wir die Herkunft Mu'āwiyas nicht in Südarabien, sondern in Persien zu verorten haben. Gleiches würde auch für 'Abd al-Malik gelten, der von 685 bis 705 herrschte und u.a. für den Bau des Felsendoms in Jerusalem verantwortlich war.

Nach Popp belegt eine Münzprägung aus dem Jahr 75 nach den Arabern (= 696 n. Chr.), dass 'Abd al-Malik aus der Stadt Merw im heutigen Turkmenistan stamme. Popp erklärt dazu:

„Die Inschrift dieser Münze aus Mār w nennt 'Abd al-Malik ohne den Titel des Amīr-i-wurroyishnigān als APD'LMLIK-I-MRWānān. Dies ist die Art und Weise, wie ein Provinzherrscher auf den arabo-sasanidischen Münzen genannt wird. Als Oberherr trägt er im ehemals sasanidischen Osten den Titel Amīr-i-wurroyishnigān, wird aber dann nur mit seinem Namen genannt, der Geschlechtername MRWānān wird nicht erwähnt. Beim Namen von 'Abd al-Maliks Sippe handelt es sich um eine Bildung aus MRW (die Stadt und Oase Marw) + Genitiv ān + Plural ān, d.h.: Die zu Marw gehörigen Leute, oder 'Abd al-Malik, von der Sippe der Leute aus Marw“.¹⁵

Popp zieht daraus die Schlussfolgerung: „Die Traditionsliteratur lässt ihm einen Vater namens Marwān zuwachsen, da sie die persische Form ‚MRW'n'n' nicht mehr als solche erkennt und sie stattdessen arabisch zu lesen versucht. Derart gelesen, wird eine Abstammung nach einem ‚MRW'n' unterstellt.“¹⁶ (Ähnliches vermutet Popp auch in Bezug auf den späteren Marwan II.) Der Ort Merw am Unterlauf des Flusses Murgab im Nordosten des damaligen Persien (heute Turkmenistan), eine bedeutende Station auf der Seidenstraße, war seit ca. 524 n. Chr. Sitz eines Erzbistums.¹⁷ Der letzte Sasanidenherrscher (Yazdegerd III.) soll nach Merw geflohen sein, wo er 651 ermordet wurde.

Dass auch 'Abd al-Malik sich als rechtmäßiger Nachfolger nicht nur der Sasanidenherrscher, sondern auch des byzantinischen Herrscherhauses verstand, können wir der Tatsache entnehmen, dass er selbst Goldmünzen zu prägen begann, ein Vorrecht, das zuvor nur dem byzantinischen Kaiser zustand. Im Jahr 74 nach den Arabern (695 n. Chr.) prägte er eine Münze, auf dessen Vorderseite, nach Popp, „die syrisch-orientalische Darstellung der apokalyptischen Konzeption Jesu mit dem Flammenschwert“ zu sehen war, auf der Rückseite, so Popp, „die Darstellung der Yegar Shadutha“ (gemeint: das Steinmal als Symbol der Landnahme (vgl. Gen 31,47)).¹⁸

Mit 'Abd al-Malik verbinden wir auch Münzen, auf denen der Name *Muhammad* erscheint. Die frühesten dieser Münzen enthalten den Propheten-Namen in *persischer*

14 Ebd., S. 66.

15 Ebd., S. 71.

16 Ebd., S. 150.

17 Klaus Wetzels: *Kirchengeschichte Asiens*, Verlag für Theologie und Religionswissenschaft: Nürnberg 22010, S. 77.

18 Popp: „Von Ugarit nach Sāmarrā“, a. a. O., S. 103.

Schreibung: *MHMT*.¹⁹ Einige der Münzen 'Abd al-Maliks mit der Legende *MHMT* wurden in Dārābğird im Südwesten Persiens geprägt. Der Variantenreichtum dieser Münzen ergibt sich offenbar aus der Nachahmung verschiedener sasanidischer Vorbilder. Es sind zudem Kupfermünzen publiziert worden, bei denen *Muḥammad* als Münz-Motto erscheint. „Sie zeigen auf der Vorderseite eine stehende Herrscherfigur, mit dem Kreuz bekrönt, welche ein Langkreuz in der Hand hält.“²⁰ Die Wertangabe zeigt ein kapitäles M, das für 40 Nummia steht. „Die Wertangabe trägt ebenfalls ein Kreuz.“²¹ Wir haben also Münzen aus Persien, geprägt unter der Herrschaft 'Abd al-Maliks, mit dem Namen *Muḥammad* in mittelpersisch und in arabischer Sprache. Die Frage ist: Wieso sind arabisch-persische Münzen mit dem Namen *Muḥammad* zugleich mit dem christlichen Symbol des Kreuzes geschmückt? Könnte es sein, dass dieser *MHMT* nichts mit einem arabischen Propheten aus Mekka zu tun hat, sondern mit der auch im Felsendom auftauchenden Messias-Gestalt?

Aus der traditionellen Münzstätte *Bisḥapur* in Südwest-Persien stammt eine auf das Jahr 66 der arabischen Ära (687 n. Chr.) datierte arabo-sasanidische Münze, die, nach der Lesart Volker Popp, die Randinschrift *Bismi 'llahi muḥammad[un] rasūlu 'llah* trägt, wobei Popp das *muḥammad[un]* hier nicht als Eigenname versteht, sondern als gerundive Verbform im Sinne von: „Im Namen Gottes ist *gepriesen* der Gesandte (Apostel) Gottes.“²² Diese Randinschrift könnte zugleich der früheste Nachweis einer Verbindung zwischen *muhammad(un)* und *rasūl* sein. Diese Verknüpfung findet sich bald darauf auch im Felsendom wieder. Ob *MHMT* hier als Eigenname (aber unüblicherweise dann ohne Vaterangabe) oder (wie Popp meint) als gerundives Verb in Verbindung mit dem Titel *Rasūl* zu verstehen ist, darauf sind wir bereits im Zusammenhang mit der Felsendom-Inschrift eingegangen. Dort wie hier dürfte ein Gerundivum sich schnell – und vielleicht mit Absicht – zunächst zu einem Epitheton und dann zu einer Art Eigennamen verwandelt haben (ähnlich wie das Gerundivum *Christos* sich rasch zum „Nachnamen“ von Jesus wandelte).

Von merkwürdiger Besonderheit sind auch Kupfermünzen aus Palästina, die links neben der Inschrift *lā ilaha illā 'llah waḥdahu* einen siebenarmigen Leuchter zeigen.²³ Dies deutet auf eine monotheistische Theologie hin, die im Arabisch-sprachigen Raum festen Fuß gefasst hat. Es würde zu einer judaeo-christlichen oder einer ganz neuen arabischen „Gemeinschaft der Gläubigen“ passen, die einen strengen Monotheismus zu propagieren suchte. Auf anderen Münzen erscheint nicht ein siebenarmiger, sondern nur ein fünfarmiger Leuchter. Während Münzen mit dem siebenarmigen Leuchter *Muḥammad* nicht erwähnen, erscheint der Titel *Muḥammad* auf den Münzen mit dem fünfarmigen Leuchter.²⁴

19 Heinrich Nützel: *Katalog der orientalischen Münzen*, I, Berlin 1898, no. 93, Taf. II, erwähnt auch bei Walker: *Catalogue I*, S. 124, pl. XXXXVII, no. 8.

20 Popp: „Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen“, a.a.O., S.64.

21 Ebd., S. 65.

22 Ebd., S. 75.

23 Ebd., S. 85.

24 Ebd., S. 88.

Dass die gegen die byzantinische Orthodoxie propagierte Einzigkeit Gottes nicht nur in persischer, aramäischer und arabischer Sprache, sondern sogar in lateinischer Sprache geprägt wurde, zeigen Münzen, wie wir sie z. Zt. 'Abd al-Maliks oder kurz danach (85/87 der arabischen Ära = 707/709 n. Chr.) in Nordafrika finden. Nicht nur von Syrien, sondern auch von Alexandria ausgehend hatte sich (lange Zeit vor dem Islam) arianisches, anti-byzantinisches Gedankengut verbreitet. Auf diesen Münzen lesen wir Texte, die hier nicht abgekürzt, sondern ausgeschrieben wiedergegeben werden: NON EST DEUS NISI UNUS CUI NON EST ALIUS SIMILIS („Es gibt keinen Gott außer dem Einen, dem kein anderer gleich ist“).²⁵ Wir finden dort sogar die *Bism 'llah*-Formel auf Lateinisch: IN NOMINE DOMINI MISERICORDIS SOLIDUS FERITUS IN AFRICA INDICTIONE III; oder diese: IN NOMINE DOMINI NON DEUS NISI DEUS SOLUS NON DEUS SIMILIS („Im Namen des Herrn, es gibt keinen Gott außer dem Einen Gott, dem niemand gleicht“). Der Name *Muḥammad* taucht hier nicht auf. Gleichwohl legen diese Münzen nahe, dass die darauf geprägten antitrinitarischen Formeln, wie sie für den Islam typisch wurden, hier im Umfeld einer monophysitischen Christologie ihren Niederschlag und möglicherweise sogar ihren Ursprung finden.²⁶

Große Verwirrung stiftete eine rechteckige Münze aus Palästina, die Sir Alexander S. Kirkbridge (1897–1978) offenbar in Gerasa/Jerash ausgrub und 1947 veröffentlichte.²⁷ Auf der Vorderseite zeigt sie eine Figur mit einem Kreuz (ein christlicher Herrscher?), auf der Rückseite unterhalb der Wertangabe (=40 Nummia) die Inschrift: *muḥammad(un)*. Sasanidischer Tradition folgend, verläuft die Angabe der Münzstätte von oben nach unten und wird als „Amman“ gelesen. Aber viel wichtiger: Es dürfte die erste westarabische Münze mit der Aufschrift *muḥammad(un)* sein, und die Münze verwirrt vor allem deshalb, weil *muḥammad(un)* hier mit einem Kreuz gekoppelt ist.

Nach Popp taucht der Personennamen *Muḥammad* als Name eines arabischen Amirs zum ersten Mal im Jahr 67 nach den Arabern (688 n.Chr.) in Harat, Persien auf. „Ein früheres Datum ist für den Gebrauch des Personennamen Muhammad inschriftlich nicht belegt.“²⁸ Allerdings verweist Popp auch auf iranische Münzen des Jahres 66 (687 n. Chr.), auf denen *muḥammad(un)* als *rasul* erwähnt wird.²⁹ Auf dem Avers-Rand einer Silbermünze findet sich die arabische Inschrift: *bi-sm(i)llāh muḥammad(un) rasûl(u)llāh* („Im Namen Gottes, Muhammad ist der Gesandte Gottes“, oder: Im Namen Gottes, gepriesen [sei] Gottes Gesandter“).

25 Ebd., S. 93.

26 Ebd., S. 94-96.

27 Alexander S. Kirkbridge: „Coins of the Byzantine-Arab Transition Period“, in: *The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, Vol. 13, Jerusalem (1948), S. (59-63) 62, No. 62, Pl. XXVI, John Walker: *A Catalogue of the Arab-Sassanian Coins*, Catalogue II, S. 52, ASK 6 (ohne Abb.); für eine Abbildung s.: Popp: „Von Ugarit nach Sāmarrā“, a. a. O., S. 80.

28 Popp: „Von Ugarit nach Sāmarrā“, a. a. O., S. 81.

29 Ebd., S. 83.

Bei dem Begriff *rasul* ist zu beachten, dass diese Bezeichnung im islamischen Kontext gewöhnlich mit dem deutschen Wort „Gesandter“ wiedergegeben wird, in einem christlichen Zusammenhang aber mit „Apostel“ wiederzugeben wäre, was zwar dasselbe bedeutet, aber auf den griechischen Titel zurückgeht, der den Jüngern Jesu gegeben wurde und den auch Paulus für sich in Anspruch nahm. In jedem Fall scheinen diese Münzen nahezulegen, dass nicht nur die Herkunft von *Mu'āwiya* und *'Abd al-Malik* in Persien zu verorten wäre, sondern auch der Name *Muhammad*. Wenn dem tatsächlich so ist, wäre zu fragen: Gab es im persischen Hochland eine nennenswerte Anzahl von Arabern? Oder wie ist der Ursprung solcher muhammadanischen Münzen zu erklären? Jedenfalls erschienen die ersten Münzen mit dem Namen *muḥammad* offenbar allesamt auf der persischen Straße von Chuzistan nach Chorasān. Entlang dieser Route lag auch die Münzstätte GRM-KR-MAN (Kirmān). Hier wurde im Jahr 70 nach den Arabern auch eine Silbermünze mit der mittelpersischen Inschrift MHMT PGTAMI Y DAT geprägt, was nach Popp soviel bedeutet wie: „Muhammad (oder: gepriesen/erwählt) ist der Träger des Logos von Gott“.³⁰ Dass der *Logos* als christologischer Titel gedeutet werden kann, muss nicht näher erläutert werden. Auf dem Avers-Rand findet sich die zusätzliche arabische Inschrift: *bi-sm(i)llāh(i) walī 'l-'amr* („Im Namen Gottes ist er Stellvertreter im Befehl“). Auf einer Variante dieser Prägung liest man die Randschrift *bi-sm(i)llāh(i) walī 'llāh* („Im Namen Gottes ist er der Stellvertreter Gottes“).³¹ Der arabische Muhammad wurde wohl zu keiner Zeit als „Stellvertreter Allāhs“ tituliert, aber auf Christus hätte dieser Titel durchaus zutreffen können.

Aus Harran in Nordsyrien (heute: Süd-Türkei) stammt eine Münze aus der Zeit 'Abd al-Maliks, auf deren Vorderseite eine Figur mit Flammenmandorla und Flammenschwert zu sehen ist samt der Inschrift *muḥammad(un)* sowie der Name der Münzstätte (Harran). Auf der Rückseite erscheint das staatstragende Symbol der *Yegar Sahadutha*, die Darstellung des Steins mit einem Stufenkreuz (dessen Arme sich nach oben zum Kreis verbinden), rechts davon nochmals die Inschrift *muḥammad(un)* und links davon ein Monogramm mit einem Rhomboiden. Popp vermutet in der Figur den eschatologischen Jesus,³² Andreas Goetze hingegen sieht darin eine Darstellung des Herrschers als Wächter.³³

Auch in Palästina finden sich Münzen mit einer (stehenden) Figur mit einem Flammenschwert, welche die Bezeichnung *Khal(i)fat Allāh* tragen. Man hat diese Darstellung als *Standing Caliph* (Stehender Kalif) bezeichnet und auf 'Abd al-Malik bezogen, zu dessen Zeit diese Münzen geprägt wurden. Popp hält es für unwahrscheinlich, dass 'Abd al-Malik hier als „Stellvertreter Gottes“ bezeichnet wird und glaubt stattdessen, dass der Mann mit dem flammenden Schwert niemand anders als Jesus sei, der hier als „Stellver-

30 Ebd., S. 82.

31 Ebd.

32 Ebd., S. 83.

33 Andreas Goetze: *Religion fällt nicht vom Himmel. Die ersten Jahrhunderte des Islams*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2012, S. 402.

treter Gottes“ bezeichnet wird.³⁴ Popp verweist in diesem Zusammenhang auf die syrische Danielapokalypse, in der es heißt:

Dann wird Christus der König kommen in großer Herrlichkeit, sein Name ist vor der Sonne und vor dem Mond seiner Herrschaft und sein Königreich.³⁵ Mit ihm werden die Aufrichtigen und Gerechten kommen. Sie werden erscheinen in heiligen Wolken am Anfang der Offenbarung seines Kommens, *wie ein Kämpfer und wie ein Krieger, ein Mächtiger in der Schlacht* (Hervorhebung durch mich).³⁶

Aus meiner Sicht dürfte sich Popp hier irren, da – wie ich weiter oben dargelegt habe – sich nicht nur ‘Abd al-Malik tatsächlich als „Stellvertreter Gottes“ auf Erden verstanden hat, sondern im Grunde alle umayyadischen (und wohl auch abbasidischen) Kalifen.

Im Zusammenhang mit dem auf diversen Münzen erscheinenden „Stellvertreter Gottes“ (*Khalifat Allah*) mit dem flammenden Schwert könnte allerdings der seit den 60er Jahren nach den Arabern auf persischen Münzen anzutreffende *muhammad*, der zuweilen auch als *rasul(u)llah* (als Apostel, Gesandter) tituiert wird, eine christologische Bedeutung haben, zumal parallel dazu auch Münzen mit der Inschrift ‘*abd Allāh*, also „Knecht Gottes“ oder „Gottesknecht“, erscheinen. Es ist dies ein Titel, der nach guter christlicher Tradition Jesus zugesprochen wurde. Die Bezeichnung „Knecht Gottes“ oder „Knecht Jahwehs“ war ursprünglich ein alttestamentlicher Titel, der auf diverse alttestamentliche Gestalten, später auch auf das Volk Israel angewandt, von Christen jedoch vor allem auf Jesus übertragen wurde. Jesus wird als der leidende und hernach erhöhte Gottesknecht betrachtet (siehe Jes 52,13 in Verbindung mit Jes 53,3-5), und im Neuen Testament heißt es explizit von ihm, dass er sich nicht zu schade war, „Knechtsgestalt“ anzunehmen (Phil 2,7). Münzinschriften mit dem Titel ‘*abd Allāh* finden wir vor allem im iranischen Raum, und sie treten schon relativ früh auf. John Walker hat Münzen mit der Inschrift ‘*abd Allāh* zu einer Gruppe zusammengefasst, deren Herkunft wie folgt angegeben wird:

- Zaranj, Hauptort von Sīstān, Jahr 41 nach den Arabern;
- Al-Shīrajān, im Osten von Darabjird in Kirmān, Jahr 50 nach den Arabern;
- Darabjird, ehemalige Sassanidenresidenz in der Persis, Jahr 41 nach den Arabern;
- Bischâpûr in der Persis, Jahr 42 (?) u. 44 nach den Arabern;
- Nahr-Tirâ in Khuzistân, Jahr 20 (?) u. 48 nach den Arabern;
- Nihâvand (Mâh al-Basra) im Jibal, Jahr 41 nach den Arabern.³⁷

Allerdings wäre es m.E. abwegig, Münzen mit dem Titel ‘*abd Allāh* allesamt auf Jesus als den Gottesknecht anzuwenden; vielmehr beziehen sie sich oft auf die Prägeherren, die sich

34 Popp, „Von Ugarit nach Sāmarrā“, a. a. O., S. 131.

35 Das könnte auf Christi Präexistenz verweisen.

36 Zitiert nach Popp: „Von Ugarit nach Sāmarrā“, a. a. O., S. 130.

37 Ebd., S. 78; siehe auch: J. Walker: *Catalogue I*, a. a. O., S. xlvi.

mit diesem Titel als Diener Gottes (und damit vielleicht auch als Christen?) auswiesen. Die Bezeichnung *‘abd Allāh* findet sich noch nicht auf den Münzen sasanidischer Herrscher, die sich lieber als „König der Könige“ bezeichneten,³⁸ sondern erst auf den Münzen arabischer Herrscher. Wenn sich arabische Herrscher als Diener oder Knechte Gottes (*‘abd Allāh*) betitelten, dürften sie dies vielleicht in Anlehnung an christliche byzantinische Kaiser getan haben, die dies ebenso pflegten. Auf einer Münze des Kaisers Justinian II. findet sich auf der Vorderseite eine Darstellung Christi in syrischer Tradition mit langem Haar und Bart, im Hintergrund die Andeutung des Kreuzes. Auf der Rückseite erkennen wir die Darstellung des Kaisers als *Servus Christi* mit dem Steinmal und kreuzförmigen Zepter in der Hand.³⁹ Die Bezeichnung „Gottesknecht“, ob nun auf Jesus selbst oder auf die ihn bekennenden Herrscher bezogen, wird man in jedem Fall wohl eher als einen *christlichen* Titel zu verstehen haben.

Wir haben gelernt, dass einige der ersten arabischen Münzen zur Zeit Mu‘āwiyas Kreuze trugen – selbst in Fällen, wenn darauf die Bezeichnung *muḥammad* zu finden war, weshalb die Vermutung nicht völlig abwegig ist, *muḥammad* könne ursprünglich ein jesuanischer Titel gewesen sein. Nach Mu‘āwīya allerdings verschwanden die Kreuze weitgehend von den Münzen, zumal das Kreuz mehr und mit dem feindlichen Byzanz identifiziert wurde. Nach Mu‘āwīya „findet sich dort, wo sich auf früheren arabischen Münzen das Kreuz auf der Wertbezeichnung M befand oder das Monogramm von Herakleios, anstelle des Kreuzes das Zeichen der Palme“.⁴⁰ Popp glaubt allerdings, dass auch die Palme für die Geburt des Messias stand und dass für ‘Abd al-Malik dieses Symbol größere Bedeutung erlangte als das Kreuz und der Tod Jesu.

38 Z.B.: Auf einer Silberdrachme aus den Jahren 241–272 betitelt sich Schapur I. als „Anbeter Mazdas, König der Könige des Irans, Abkömmling der Götter“. Siehe: <http://www.artarena.force9.co.uk/pcoins.htm> (Stand April 2012).

39 Popp: „Von Ugarit nach Sāmarrā“, a. a. O., S. 102. Auf dem Konzil von Trullum von 682 war beschlossen worden, Christus nicht mehr als Lamm Gottes, sondern nur noch in seiner menschlichen Gestalt abzubilden, siehe ebd.

40 Ebd., S. 95.

„Es kommt aber die Zeit,
dass, wer euch tötet, meinen wird,
er tue Allāh einen Dienst damit;
und das werden sie tun,
weil sie weder meinen Vater [Allāh]
noch mich kennen.“
(Joh 16,2-3)

‘Īsā ibn Maryam,
Prophet, Gesandter, Knecht Gottes, Messias

Literaturverzeichnis

- ABEL, Armand: *Le Roman d'Alexandre, légendaire medieval* (Collections Lebègue et Nationale, 112), Office de Publicité: Bruxelles 1955.
- ABGARIAN, G[evorg]. V. (Ed.): *Pamut' iwn Sebeosi*, Yerevan 1979.
- ABGARIAN, Gevorg V.: "Remarques sur l'histoire de Sébéos", in: *Revue des Études Anciennes* [REA] 1 (1964), S. 203-215.
- ABOONA, Hirmis: *Assyrians, Kurds and Ottomans. Intercommunal Relations on the Periphery of the Ottoman Empire*, Cambria Press: Amherst, N.Y., 2008.
- ADAM, Alfred: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2 Bde, Bd. I: *Die Zeit der Alten Kirche*, Evangelische Verlagsanstalt: Berlin 1970; = dsgl.: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn: Gütersloh 1965.
- ADAM, Alfred: „Manichäismus“, in: *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen* (Handbuch der Orientalistik, hg. v. B. Spuler. Erste Abteilung: Der Nahe und der Mittlere Osten, Bd. 8: *Religion*), E.J. Brill: Leiden/Köln 1961, S. 102-119.
- AHMAD, Kassim: *Hadith. A Re-evaluation*, translated from the Malay original by Syed Akbar Ali (Monotheist Productions International: Tucson, Arizona / Universal Unity: Freemont, California 1997); siehe Online Ressource unter: <http://www.islam-and-muslims.com/Hadith-Re-Evaluation-Kassim-Ahmad.pdf> (Stand Febr. 2013).
- AHMAD, Hadhrat Mirza Masroor: „Vorwort zur ersten Auflage“, in: *Der Heilige Qur-ān*, Verlag der Islam: Frankfurt/Main 1954/2009.
- ALI, Muhammad Mohar: *Sīrat al-Nabī and the Orientalists. With special Reference to the Writings of William Muir, D. S. Margoliouth and W. Montgomery Watt*, King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'ān: Madinah 1417/1997.
- AL-'ALWĀNĪ, Tāhā Jābir: *Uṣūl al-fiqh al-Islāmī: Source Methodology in Islamic Jurisprudence*. Translated by Yusuf Talal DeLorenzo, International Institute of Islamic Thought: Herndon/VA 1990.
- AL-'ASQALĀNĪ, Ibn Hagar: *Ta'rif ahl al-at-taqdīs bi-marātib al-mawsūfīn bi-t-tadlīs*, hg. von 'Abd al-Gaffār S. al-Bandārī und Muhammad A. 'Abd al-'Azīz, Beirut 1407/1987.
- AMMANN, Ludwig: *Die Geburt des Islam. Historische Innovation durch Offenbarung* (Essener kulturwissenschaftliche Vorträge 12), Wallstein Verlag: Göttingen 2001. ²2001 = La nascita dell'Islam (Intersezioni 304) Il mulino: Bologna 2006.
- ANDRAE, Tor [Julius Efraim]: „Die legenden von der berufung Muḥammeds“, in: *Le Monde Oriental. Archives pour l'histoire et l'ethnographie, les langues et littératures, religions et traditions de l'Europe orientale*. Tidskrift för Öst-Europas ock Åsiens historia ock etnografi, språk ock litteraturer, religioner ock folkdiktning 6 (1912), S. 5-18.
- ANDRAE, Tor [Julius Efraim]: *Mohammed. Sein Leben und Glaube*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1932. Repr. Georg Olms: Hildesheim – New York 1977. Lynx-Verlag: Gauting 2002 = *Mohammed. The Man and His Faith*. Translated by Theophil Menzel, George Allen & Unwin: London 1936. Repr. 1956 = dsgl. Charles Scribner: New York 1936. Books for Libraries Press: Freeport, N.Y. 1971 = dsgl. Harper torchbooks, TB62. The Cloister library, Harper Brothers: New York 1960 = dsgl. Dover Publ.: Mineola, NY 2000 = dsgl. (Routledge Library Editions:

- Islam 1) Routledge: London – New York 2008 = *Muhammed. Hans liv och hans tro* (Natur och kultur: Stockholm 1930. 1967) = *Mahomet. Sa vie et sa doctrine*. Traduit de l'Allemand par Jean Gaudefroy-Demombynes. Préface de Maurice Gaudefroy-Demombynes (Librairie d'Amerique et d'Orient, Adrien Maisonneuve: Paris 1945. = dsgl. (Initiation à l'Islam 2) Librairie d'Amerique et d'Orient, Adrien Maisonneuve Jean Maisonneuve succ.: Paris 1984 = *Maometto. La sua vita e la sua fede*. Traduzione italiana di Francesco Gabrieli (G. Laterza e Figli: Bari 1934. Repr. 1981) = *Mahoma, su vida y su religión*. Traducción del alemán por José Gaos (Biblioteca de la Revista de Occidente) Revista de Occidente, cop.: Madrid 1933. 1943 > *Mahoma (su vida - su fe)* [traductor, José Gaos] (El libro de Bolsillo Sección Humanidades 9) Alianza Editorial: Madrid 1966. 1980. 1987. 1994.
- ANDRAE, Tor [Julius Efraim]: „Der Ursprung des Islams und das Christentum“, in: *Kyrkohistorisk Årsskrift* 23 (1923), S. 149-206; 24 (1924), S. 213-292 und 25 (1925), S. 45-112 = *Der Ursprung des Islams und das Christentum* (Almquist & Wiksell Boktr.-A.-B. in Kommission: Uppsala och Stockholm 1926) S. 1-58 [=149-206] u. S. 59-138 [=213-292] und S. 139-206 [45-112] {= separat ersch., mit Register} = *Les origines de l'Islam et le christianisme*, traduit de l'Allemand par Jules Roche (Initiation à l'Islam 8) Librairie d'Amerique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve: Paris 1955.
- ANTHONY, Sean W.: „Muhammad, the Keys to Paradise, and the Doctrina Iacobi. A Late Antique Puzzle“, in: *Der Islam* 92,2 (2014), S. 243-265.
- ANWANDER, Anton: *Die Religionen der Menschheit*, Herder: Freiburg ²1949 = Antonio Anwander: *La religione e le religioni. Sintesi cristiana di storia delle religioni* [Traducione dal tedesco di Piero Rossano] (Multiformis sapientia 2), Edizioni Paoline: Alba 1956 = Antoine Anwander: *Les Religions de l'humanité*. Traduit d'après la 2. ed. par Pierre Jundt (Bibliothèque historique), Payot: Paris 1955 = *Die Religionen der Menschheit. Einführung in Wesen und Geschichte der ausserchristlichen Gottesvorstellungen. Nebst einem religionsgeschichtlichen Lesebuch*, Herder & Co.: Freiburg im Breisgau 1927.
- APHRAHAT: *Demonstrationes = Unterweisungen*. Aus dem Syrischen übersetzt und eingeleitet von Peter Bruns (Frontes Christini. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, Band 5 /1 u. 2) Herder: Freiburg/Basel/Wien/Barcelona/Rom/New York 1991.
- APPLEBY, Joyce, Lynn Hunt und Margaret Jacob: *Telling the Truth about History*, W.W. Norton & Company: New York/London 1995.
- The Armenian History attributed to Sebeos*, translated, with notes, by R.W. Thomson, historical commentary by James Howard-Johnston, Part I Translation and Notes, Liverpool Univ. Press: Liverpool 1999.
- ARMSTRONG, Karen: *Die Achsenzeit. Vom Ursprung der Weltreligionen*, Siedler: München 2006.
- ARMSTRONG, Karen: *Muhammad. Religionsstifter und Staatsmann*. Aus dem Englischen von Hedda Pänke, Diederichs Verlag: München 1993 = dsgl. (Heyne-Bücher 19. Heyne-Sachbuch, Nr. 380) Heyne: München 1995 = *Muhammad. A Western Attempt to Understand Islam*, Gollancz: London 1991 = *Muhammad. A Biography of the Prophet*, Harper: San Francisco 1992. Orion: London 2002 = *Muhammad. Prophet for our Time* (Eminent Lives series), HarperPress: London 2006. Atlas Books/HarperCollins; New York, NY 2006.
- ARNDT, William F. and F. Wilbur Gingrich: *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, A translation and adaptation of Walter Bauer's Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, fourth revised and augmented edition 1952, University of Chicago Press: Chicago/Cambridge University Press: Cambridge/University of Toronto Press: Toronto 1957.
- The Ascension of Isaiah*, translated from the Ethiopic version, which, together with the new Greek fragment, the Latin versions and the Latin translation of the Slavonic, is here published in full, ed. with introduction, notes and indices by R. H. Charles, Adam and Charles Black: London 1900.

- ASLAN, Reza: *Kein Gott außer Gott. Der Glaube der Muslime von Muhammad bis zur Gegenwart*, C.H. Beck: München 2006.
- ASSMANN, Aleida: „Geschichte und Gedächtnis: Drei Formen von Geschichtsschreibung“, in: Blum, Johnstone, Marksches (Hg.): *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch* (Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne anlässlich des 100. Geburtstages Gerhard von Rads [1901-1971], Heidelberg, 18-21. Oktober 2001), Lit Verlag: Münster 2005, S. 175-197.
- AVERROES: *Die entscheidende Abhandlung oder die Bestimmung des Zusammenhangs zwischen religiösem Gesetz und Philosophie. Die Untersuchung über die Methoden der Beweise, im Rahmen der religiösen Glaubenssätze*, aus d. Arabischen übers. u. hg. von Patric O. Schaerer, Reclam: Stuttgart 2010.
- AVI-YONAH, M[ichael]: *The Jews of Palestine. A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest* (Blackwell Classical Studies), Basil Blackwell: Oxford 1976.
- AVNER, Rina: “The Dome of the Rock in Light of the Development of Concentric Martyria in Jerusalem: Architecture and architectual Iconography”, in: *Muqarnas: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World* 27 (2010), S. 31-44; abrufbar auch unter: archnet.org.
- AL-BAGDĀDĪ, Abū Bakr Aḥmad b. ‘Alī al-Hatīb: Ta’rīh Baġdād, 14 Bde., Beirut o. D.
- AL-BALĀDHURĪ, Aḥmad b. Yahyā: *Kitāb futūḥ al-buldān*, ed. M. J. de Goeje, Brill: Leiden 1866.
- BANGERT, Kurt: *Die Wirklichkeit Gottes. Wie wir im 21. Jahrhundert an Gott glauben können*, philia: Bad Nauheim 2012. ²2015.
- BANGERT, Kurt: *Und sie dreht sich doch! 50 Antworten auf die Frage, wie alles begann*, Theiss Verlag/Wiss. Buchges.: Darmstadt 2015.
- BARLEY, Nigel: *Traumatische Tropen. Notizen aus meiner Lehmhütte*, Klett-Cotta/dtv: München 1986/1999.
- Der Barnabasbrief*, erklärt von Hans Windisch (Die Apostolischen Väter, Bd. III), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1920.
- BARNETT, Richard David and M. Falkner: *The Sculptures of Aššur-Nasir-Apli II (883–859 B.C.), Tiglath-Pileser III (745–727 B.C.), Esarhaddon (681–699 B.C.) from the Central and South-West Palaces at Nimrud*, Trustees of British Museum: London 1962.
- BARNSTONE, Willis, and Marvin Meyer (ed.): *The Gnostic Bible*, Shambhala: Boston/London 2003.
- BARRACLOUGH, Geoffrey: *History in a Changing World*, Basil Blackwell & Mott: London 1955.
- BASHEAR, Suliman: “Abraham’s Sacrifice of His Son and Related Issues”, in: *Der Islam*, 67 (1990), S. 243-277.
- BASHEAR, Suliman: “Quran 2:114 and Jerusalem”, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies [BSOAS]* (1989), S. 215-238.
- BAUER, Walter: *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Beiträge zur historischen Theologie 10), hg. v. Georg Strecker, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen ²1964.
- BAUER, Walter: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* von Walter Bauer. 6., völlig neu bearbeitete Auflage im Institut für neutestamentliche Textforschung/Münster unter besonderer Mitwirkung von Victor Reichmann herausgegeben von Kurt Aland und Barbara Aland, Walter de Gruyter: Berlin/New York [²1928]. ⁶1988 = *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian literature*. 3rd edition revised and edited by Frederick William Danker, University of Chicago Press: Chicago/London 2000 = *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian literature*. A translation and adaptation of the fourth revised and augmented edition of Walter Bauer’s Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur by William F[redrick] Arndt and F[elix] Wilbur Gingrich, University of Chicago Press: Chicago 1957. ²1979 = Walter Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. Durchgesehener Nachdruck der 5., verbesserten und stark vermehrten Auflage, Walter de Gruyter: Berlin – New York

- 1971 = dsgl. Alfred Töpelmann: Berlin 1963 = dsgl. ebd. ⁵1957 = dsgl. ebd. ⁴1952 = dsgl. Alfred Töpelmann: Berlin ³1937 = Walter Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. 2. völlig neu gearbeitete Auflage zu E. Preuschens vollständigem griechisch-deutschen Handwörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Alfred Töpelmann: Giessen ²1928 = Erwin [Friedrich Ferdinand Wilhelm] Preuschen, *Vollständiges griechisch-deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Alfred Töpelmann: Gießen 1910.
- BAUM, Wilhelm: *Schirin. Christin – Königin – Liebesmythos. Eine spätantike Frauengestalt – historische Realität und literarische Wirkung*, Kitab-Verlag: Klagenfurt 2003.
- BAUMSTARK, A[nton]: „Jüdischer und christlicher Gebetstypus im Koran“, in: *Der Islam* xvi, 1927, S. 229-248.
- BAUSCHKE, Martin: *Der Freund Gottes. Abraham im Islam*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2014.
- BEARD, Charles Beard: *Eine ökonomische Interpretation der amerikanischen Verfassung*, Suhrkamp: Frankfurt/Main 1974.
- BECK, Daniel A.: „Maccabees, not Mekka: The Biblical Subtext of Sūrat al-Fil“, abrufbar unter: academia.edu.
- BECK, Daniel A.: „The Annunciation of Sūrat al-Qadr: Celebrating the Incarnation of the Deity“, zugänglich unter: academia.edu.
- BECK, Edmund: „Eine christliche Parallele zu den Paradiesjungfrauen des Korans?“, in: *Orientalia Christiana Periodica* XIV (1948), S. 398-405.
- BECKER, Carl L. Becker: „Detachment and the Writing of History“, *Atlantic Monthly* (Oct. 1910), S. 524-536.
- BECKER, Carl Heinrich: „Matters of Principle Concerning Lammens's Sira Studies“, übersetzt ins Englische von G.A. Wells, in: Ibn Warraq (Hg.): *The Quest for the Historical Muhammad*, Prometheus: Amherst/N.Y. 2000, S. 330-336; Erstveröffentlichung in: *Der Islam*, Bd. 4, 1913, S. 263-269.
- BECKER C[arl] H[einrich]: „Der Islam als Problem“, in: *Der Islam, Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, hg. v. Carl Heinrich Becker, Karl J. Trübner: Straßburg; später de Gruyter: Berlin, I (1910), S. 1-21; Nachdr. in: *Islamstudien*, I, Leipzig 1924, S. 1-23.
- BECKER, Eve-Marie (Hg.): *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Bd. 129), Walter de Gruyter: Berlin/New York 2005.
- BECKER, Eve-Marie: „Historiographieforschung und Evangelienforschung“, in: Eve-Marie Becker (Hg.): *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Bd. 129), Walter de Gruyter: Berlin/New York 2005, S. 1-17.
- BELL, Richard: *The Qur'ān*, Bd. II, Edinburgh 1939.
- BERG, Herbert (Hg.): *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, Brill: Leiden 2003.
- BERG, Herbert: *The Development of Exegesis in Early Islam. The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, Routledge Curzon Press: London 1999/2000.
- BERGMANN, Axel: *Die ‚Grundbedeutung‘ des lateinischen Wortes Religion*, Diagonal-Verlag: Marburg 1998.
- BERGMANN, Axel: *Untersuchungen zur Geschichte und Vorgeschichte der lateinischen Vokabel religion*, Mag.-Arb Universität: Marburg 1984.
- BERGSTRÄSSER, Gotthelf: „Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer kritischen Koran Ausgabe“, in: *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* [ZDMG], 84 (1930), S. 82-83.

- BERNHARD, P. Ludger: *Die Chronologie der syrischen Handschriften. Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland* (Supplementband 14), Steiner: Wiesbaden 1969.
- BERNHEIM, Ernst: *Lehrbuch der historischen Methode*, 3. u. 4. Aufl., Duncker u. Humblot: Leipzig 1903. =
- BERNHEIM, Ernst: *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*. Mit Nachweis der wichtigsten Quellen und Hilfsmittel zum Studium der Geschichte, Verlag von Duncker & Humblot: Leipzig [1889]. ⁵1908 = dsgl. ebd. München/Leipzig 1914) = dsgl. Salzwasser Verlag: Paderborn 2012 = dsgl. I.II (Burt Franklin Research & Source Works Series 21. Selected Essays in history, economics & social science 175), Burt Franklin: New York 1960. Repr.1970.
- BEYER, Klaus: *The Aramaic Language. Its Distribution and Subdivisions*, translated from the German by John Healey, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1986. = ders.: *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, Bd. 1, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1984.
- Bibellexikon*, unter: www.bibelwissenschaft.de [gedrucktes Bibellexikon verwenden: Biblisch-historisches Handwörterbuch]
- Biblisch-historisches Handwörterbuch BHH*
- Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*: www.kirchenlexikon.de
- BIRNSTIEL, Daniel: „Illibration or Incarnation? A critical assessment of Christoph Luxenberg's alleged Christmas liturgy in surah 97“, preprint edition [zu erscheinen in: Kurnaz et al. (Hg.): *Horizonte der Koranexegese und Koranwissenschaften* (Arbeitstitel)].
- BIRNSTIEL, Daniel: „Kein Prophet namens Muhammad?“, 2007; siehe unter: http://de.qantara.de/wcsite.php?wc_c=3699 (Stand: Nov. 2012)
- BISCHOF, Norbert: *Das Kraftfeld der Mythen. Signale aus der Zeit, in der wir die Welt erschaffen haben*, Piper: München 1998/2004.
- BLACHÈRE, Régis: *Le problème de Mahomet. Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam*. Presse universitaires de France: Paris 1952.
- BLASS, Friedrich und Albert Debrunner: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, bearbeitet von Friedrich Rehkopf, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen ¹⁸2001.
- BLOIS, François de: „Naṣrānī (Ναζωραῖος) and ḥanīf (ἐθνικός): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam.“ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65 (2002), S. 1-30.
- BLOIS, François de: „Review of Christoph Luxenberg: Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache“, in: *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 5, Issue 1, 2003, S. 92-97.
- BLUM, Erhard: „Historiographie oder Dichtung? Zur Eigenart alttestamentlicher Geschichtsüberlieferung“, in: Erhard Blum, William Johnstone, Christoph Marksches (Hg.): *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch* (Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne anlässlich des 100. Geburtstages Gerhard von Rads [1901-1971], Heidelberg, 18-21. Oktober 2001), Lit Verlag: Münster 2005, S. 66-86.
- BLUM, Erhard, William Johnstone, Christoph Marksches (Hg.): *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch* (Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne anlässlich des 100. Geburtstages Gerhard von Rads [1901-1971], Heidelberg, 18-21. Oktober 2001), Lit Verlag: Münster 2005.
- BOBZIN, Hartmut: *Mohammed* (Beck'sche Reihe 2144. C.H. Beck Wissen), C.H. Beck: München 2000. ²2002. ³2006. ⁴2011 = *Maometto*. Trad. di Lorenzo Lilli. Ed. italiana a cura di Roberto Tottoli (Einaudi tascabili 972. Religion), Einaudi: Torino 2002 = *Mahoma* (Acento historia) Acento: Madrid 2003 = *Muhamed* [Prijevod: Sabine Marić] (Biblioteka Znanost u džepu) Nakl. Jesenski i Turk: Zagreb 2006.
- BONWETSCH, G. Nathanael (Hg.): *Die Bücher der Geheimnisse Henochs. Das sogenannte slawische Henochbuch* [2. Henochbuch] (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen

- Literatur, hg. v. Adolf von Harnack u. Carl Schmidt, 3. Reihe 14. Bd. Heft 2), Hin-rich'sche Buchhandlung: Leipzig 1922.
- The Book of the Secrets of Enoch*, transl. from the Slavonic by W. R. Morfill, Clarendon Press: Oxford 1896.
- BOTHMER, Hans-Casper Graf von, Karl-Heinz Ohlig und Rüdiger Puin: „Neue Wege der Koran-forschung“, unter: http://www.uni-saarland.de/fileadmin/user_upload/Campus/Forschung/forschungsmagazin/1999/1/Neue_Wege.pdf (Stand: Nov. 2011).
- BÖTTTRICH, Christfried: „*Die Vögel des Himmels haben ihn begraben*“. *Überlieferungen zu Abels Bestattung und zur Ätiologie des Grabes*, Vandenhoeck & Rupprecht: Göttingen 1995.
- BÖWERING, Gerhard: „Recent Research on the Construction of the Qurʾān“, in: Gabriel Said Reynolds (Hg.): *The Qurʾān in Its Historical Context*, Routledge: London/New York 2008, S. 70-87.
- BOWERSOCK, G[len] W[arren]: „A Roman Perspective on the Bar Kochba War“, in: William Scott Green (Hg.): *Approaches to Ancient Judaism*, vol. 2, Scholars Press: Chico CA 1980, S. 131-141.
- BOX, G.H. (Hg.): *Apocalypse of Abraham and Ascension of Isaiah. Translations of Early Documents* (Translations of Early Documents, Series I: Palestinian Jewish Texts: Pre-Rabbinic), Society for Promoting Christian Knowledge: London 1918. ²1919.
- BOYARIN, Daniel: *Die jüdischen Evangelien. Die Geschichte des jüdischen Christus*, Ergon Verlag: Würzburg 2015; Originalausgabe: ders.: *The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ*, The New Press: New York 2012.
- BRETTLER, Marc Zvi: *The Creation of History in Ancient Israel*, Routledge: London/New York: 1995.
- BROCK, Sebastian Paul: *A brief Outline of Syriac Literature* (Mōrān ʾEthʾō 9), St. Ephrem Ecumenical Research Institute (SEERI): Kottayam 2009.
- BROCK, Sebastian P.: *The Bible in the Syriac Tradition*, St. Ephrem Ecumenical Research Institute (SEERI): Kottayam o.D.
- BROCK, Sebastian P.: „Guidi's Chronicle“, in: *Encyclopaedia Iranica*, Vol. XI, Fasc. 4, S. 383.
- BROCK, Sebastian P. (Hg.): *The Hidden Pearl. The Syrian Orthodox Church and its Ancient Aramic Heritage*, with the assistance of David G.K. Taylor, Vol. I-IV, Trans World Film: Roma 2001.
- BROCK, Sebastian P.: *Spirituality in the Syriac Tradition* (Mōrān ʾEthʾō 2), St. Ephrem Ecumenical Research Institute (SEERI): Kottayam 2005.
- BROCK, Sebastian P.: *Syriac Historical Writing. A Survey of the Main Sources*, Oriental Institute: Oxford UK (o.D.).
- BROCK, Sebastian P.: „Syriac Views of Emergent Islam“, in: J.Y.N. Boll (Hg.): *Studies on the First Century of Islamic Society*, Southern Illinois University Press: Carbondale, Ill. 1982.
- Brockhaus Enzyklopädie*, Bd. 13, F.A.Brockhaus: Leipzig 2006.
- BROER, Ingo (in Verbindung mit Hans-Ulrich Weidemann): *Einleitung in das Neue Testament*, Echter Verlag: Würzburg 2006/³2010.
- BROOKS, E[rnest] W[alter] and J[ean] B[aptist] Chabot (Hg./Übers.): *Eliae metropolitae Nisibeni opus chronologicum*, Part 2, E Typogra-pheo Reipublicae: Paris 1909.
- BROWN, Daniel W.: *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge University Press: Cambridge 1996.
- BROWN, Jonathan: *The Canonization of al-Bukhari and Muslim. The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon* (Islam History and Civilization, Vol. 69), Brill: Leiden/Boston 2007.
- BRUCE, F[rederick F][Fyvie]: *The New Testament Documents: Are They Reliable?* 5th edition, Eerdmans Publishing: Grand Rapids, and Intervarsity Press: Leicester 1943/⁶1981.
- BRUCH, Rüdiger vom, und Rainer A. Müller (Hg.): *Historikerlexikon. Von der Antike bis zum 20. Jahrhundert*, München 1991.
- BRÜNNOW, Rudolf-Ernst und August [Hermann Wilhelm Gustav] Fischer: *Arabische Chrestomathie aus Prosaschriftstellern* (Porta Linguarum Orientalium, Neue Serie 17), Otto Harrassowitz: Wiesbaden ⁷1988.

- Die Bücher der Geheimnisse Henochs. Das sogenannte slavische Henochbuch*, hg. v. G. Nathanael Bonwetsch (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, hg. v. Adolf von Harnack u. Carl Schmidt, 3. Reihe 14. Bd. Heft 2), Hinrich'sche Buchhandlung: Leipzig 1922. = dsgl.: *The Book of the Secrets of Enoch*, transl. from the Slavonic by W. R. Morfill, Clarendon Press: Oxford 1896.
- BUDGE, Ernest A. Wallis: "A Discourse composed by Mār Jacob upon Alexander, the believing king, and upon the gate which he made against Āgōg and Māgōg", in: ders.: *The History of Alexander the Great, being the Syriac version of the Pseudo-Callisthenes*, Cambridge University Press: Cambridge 1889, S. 163-200.
- BUDGE, Ernest A. Wallis (ed.): *The History of Alexander the Great, being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes*, edited from five manuscripts with an English translation and notes by Ernest A. Wallis Budge, Cambridge University Press: Cambridge 1889, repr. Amsterdam 1976.
- AL-BUḤĀRĪ, Ṣaḥīḥ: *Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad*. Ausgewählt, aus dem Arabischen übersetzt und herausgegeben von Dieter Ferchl, Reclam: Stuttgart 1991/2001.
- BUHL, Frants [Peder William]: *Das Leben Mohammeds*. Deutsch von Hans Heinrich Schaefer, Quelle & Meyer: Leipzig 1930. Quelle & Meyer: Heidelberg ²1955. ³1961 / Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt ³1961. = ders.: *Muhammeds Liv. Med en Indledning om Forholdene i Arabien for Muhammeds Optraeden*, Gyldendalske Boghandels Forlag (F. Hegel): København 1903.
- BUHL, Frants: „Muhammad“, in: *Encyclopedia of Islam*, hg. v. P. Bearman u.a., Brill: Leiden 1955-2005, S. 650a.
- BULTMANN, Rudolf: „Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung“, in: ders.: *Offenbarung und Heilsgeschehen*, Albert Lempp Verlag: München 1941, S. 27-69.
- BULTMANN, Rudolf: *Neues Testament und christliche Existenz*, Mohr Siebeck: Tübingen 2002.
- BULTMANN, Rudolf: *Offenbarung und Heilsgeschehen*, Albert Lempp Verlag: München 1941.
- BURGMEYER, Christoph (Hg.): *Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe*, Schiler: Berlin 2007.
- BURKETT, F[rançis] C[rawford]: *Early Christianity outside the Roman Empire*, Two Lectures delivered at Trinity College, Dublin, Cambridge University Press: Cambridge 1899.
- BURTON, John: *An Introduction to the Hadith*, Edinburgh University Press: Edinburgh 1994/2001.
- BURTON, John: "Notes towards a fresh Perspective on the Islamic Sunna", in: *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies* 11, London (1984), S. 3-17; Nachdruck in: Harald Motzki: *Hadith. Origins and Development*, Ashgate Publishing: Aldershot/Burlington 2004, S. 39-53.
- BURTON, John: *The Collection of the Qur'ān*, Cambridge University Press: Cambridge 1977.
- AL-BUSTĪ, Muḥammad Ibn Ḥibbān: *I. at-Tiqāt*, hg. v. M. 'Abdalmu'id Hān u.a., I-IX, Haidarabad 1973-1983.
- CAETANI, L[eone]: *Annali dell'Islam*, Vol. 1 u. 2, Ulrico Hoepli: Milan, 1905/1907.
- CAIRD, George Bradford: *The Apostolic Age*, Gerald Duckworth & Co. Ltd.: London 1955.
- CAMPENHAUSEN, Hans von: *Die griechischen Kirchenväter*, Kohlhammer: Stuttgart 1956.
- CANCIK, H[ubert]: „Mythische und historische Wahrheit. Interpretationen zu Texten der hethitischen, biblischen und griechischen Historiographie“, *Stuttgarter Bibelstudien* 48: Stuttgart 1970.
- CARR, Edward Hallett: *What is History?*, Macmillan/St. Martin's Press: London/New York 1961. 1962. Random House: New York 1961. 1967 = Edward Hallett Carr: *Was ist Geschichte?* (Urbanbücher 67), W. Kohlhammer: Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1963. ⁶1981.
- CASEY, Robert Pierce (Hg.): *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria* (Studies and Documents 1), Christophers: London 1934. Vgl. auch: <http://gnosis.org/library/excr.htm> (Stand 10. Juni 2015).
- Catholic Encyclopedia. An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church*, Appleton: New York 1909; vgl. auch: *Catholic Encyclopedia*, unter: www.newadvent.org

- CHABOT J[ean] B[aptiste] (ed./trans.): *Chronique de Michel le Syrien*, Ernest Leroux: Paris 1899
- CHABOT, J[ean] B[aptiste]: *Incerti Auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum Vulgo Dictum* (part II, CSCO, vol. 104), Louvain 1933, repr. 1952.
- CHARLES, R. H. (Hg.): *The Ascension of Isaiah*, translated from the Ethiopic version, which, together with the new Greek fragment, the Latin versions and the Latin translation of the Slavonic, is here published in full, ed. with introduction, notes and indices by R. H. Charles, Adam and Charles Black: London 1900.
- CHARLES, R. H. (Hg.): *The Book of Jubilees or The Little Genesis*, translated from the Editor's Ethiopic Text and edited, with introduction, notes, and indices by R.H. Chaleres, Adam and Charles Black: London 1902.
- CHASE, Frederic H.: „Introduction“ to Saint John of Damascus: *Writings*, translated by Frederic H. Chase (The Fathers of the Church, Vol. 37), Fathers of the Church: New York 1958.
- CHERAGH Ali, Moulavi: *A Critical Exposition of the Popular "Jihad" Showing that all the Wars of Mohammad were Defensive; and that Aggressive War, or Compulsory Conversion, is not Allowed in the Koran*, with Appendices proving that the Word "jihad" does not exegetically mean "warfare" and that slavery is not sanctioned by the Prophet of Islam, Thacker, Spink and Co.: Calcutta 1885.
- CHERAGH Ali, Moulavi: *The Proposed Political, Legal, and Social Reforms in the Ottoman Empire and other Mohammadan States*, Education Society's Press: Byculla (Bombay) 1883.
- The Chronicle of Seert. Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq*, Oxford University Press: Oxford 2013.
- CIANCAGLINI, Claudia A.: "The Syriac Version of the Alexander Romance", in: *La Muséon. Revues d'Études Orientales* (Tome114, Fasc. 1-2), Louvain-la-Neuve 2001, S. 121-140.
- ÇINAR, Hüseyin İlker: *Die Religionen der Araber vor und in der frühislamischen Zeit* (Arabisch-islamische Welt in Tradition und Moderne 5) Harrassowitz Verlag: Wiesbaden 2007.
- The Clementine Homilies* (Ante-Nicene Christian Library, ed. Alexander Roberts, Vol. VII), Clerk: Edinburgh 1870.
- COLLINGWOOD, R[obin] G[eorge]: *The Idea of History*, Oxford University Press: Oxford/New York [1946] 1993.
- COLPE, Carsten: *Das Siegel des Propheten*, Institut Kirche und Judentum: Berlin 2007.
- A Compendious Syriac Dictionary*, hg. von J[essie] Payne Smith, Clarendon Press: Oxford, 1903. founded upon the Thesaurus Syriacus of R[obert] Payne Smith, Clarendon Press/Oxford University Press: Oxford 1903 [1896-1903]. Repr. ebd. ²1957. ³1967. ⁴1976. ⁵1979. ⁶1985. ⁷1988. ⁸1990. ⁹1994. Repr. Kottayam [o.O. und J.]. Repr. Eisenbrauns: Winona Lake, Indiana 1998. Repr. Wipf and Stock: Eugene, Ore. 1999.
- CONRAD, Lawrence: "Qur'ānic Studies: A Historian's Perspective", in: Manfred S. Kropp (Hg.): *Results of contemporary research on the Qur'ān. The question of a historio-critical text of the Qur'ān*, Ergon Verlag: Würzburg 2007, S. 9-15.
- COOK, Michael: *Early Muslim Dogma. A Source-Critical Study*, Cambridge University Press: Cambridge 1981.
- COOK, Michael: *Muhammad*, Oxford University Press: Oxford 1983.
- COOK, Michael: *The Koran. A Very Short Introduction*. Oxford University Press: Oxford 2000.
- CORRIENTE, Federico: "On a Proposal for a 'Syro-Aramaic' Reading of the Qur'ān", in: *Collectanea Christiana Orientalia* 1 (2003), S. 305-314; siehe auch: <http://www.uco.es/investiga/grupos/hum380/collectanea/sites/default/files/BibliographicalNote.pdf> (Stand: Nov. 2011).
- COULSON, N[oe]l J.: *A History of Islamic Law*, University Press: Edinburgh 1964.
- CRAWFORD, Peter: *The War of the Three Gods. Romans, Persians, and the Rise of Islam*, Skyhorse Publishing: New York 2014; Erstveröffentlichung bei Pen & Sword: South Yorkshire 2013.
- CROCE, Benedetto: *History as the Story of Liberty*, George Allan & Unwin.: London 1941.

- CRONE, Patricia: "Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm", in: Dies: *From Kavād to al-ghazali. Religion, law and Political Thought in the Near East, c. 600-1100*, Ashgate: Aldershot 2005.
- CRONE, Patricia: *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton University Press: Princeton 1987.
- CRONE, Patricia: *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge University Press: Cambridge 1980.
- CRONE, Patricia und Michael Cook: *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge University Press: Cambridge 1977.
- CRONE, Patricia und Martin Hinds: *God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge University Press: Cambridge 1986/2003.
- CROWN, A.D.: "The Samaritan Diaspora to the End of the Byzantine Era", in: *Australian Journal of Biblical Archeology*, 1974-5, S. 107-123.
- CULLMANN, Oscar: *Die Christologie des Neuen Testaments*, Mohr-Siebeck: Tübingen 1957; = ders.: *The Christology of the New Testament*, Revised Edition, translated by Shirley C. Guthrie and Charles A. M. Hall (The New Testament Library), The Westminster Press: Philadelphia PA 1959. 1963.
- DALMAN, Gustav H.: *Aramäisches-Neuhebräisches Wörterbuch – zu Targum, Talmud und Midrasch*, Kauffmann: Frankfurt/Main 1922.
- DANA, H.E.: *A Manual Grammar of the Greek New Testament*, Macmillan: Toronto 1927.
- DANIÉLOU, Jean: *The Dead Seas Scrolls and Primitive Christianity*, Helicon Press: Baltimore/Maryland 1958, S. 105-107. Original: Jean Daniélou: *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*, ed. de l'Orante, Paris 1957, rééd. en 1995.
- DANIÉLOU, Jean: *The Theology of Jewish Christianity*, (The Development of Christian Doctrine before the Council of Nicaea Vol. 1), Darton, Longman & Todd: London 1964. = ders.: *Théologie du Judéo-Christianisme* (Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée 1), Desclée: Paris 1958, repr. 1964.
- DARYAEE, Touraj: "Shapur II", in: *Encyclopaedia Iranica*, hg. v. Ehsan Yarshater, Routledge: New York 1996.
- "De SS. Septem Dormienetibus", in: *Acta Sanctorum* (Thomus Sextus), Victorem Palmé: Paris/Rom 1868.
- DENFFER, Ahmad v.: *Wallfahrt nach Mekka. Das Wichtigste über umra und hadsch*, Islamische Gemeinschaft in Deutschland: München 1987.
- DENNET, D.C.: *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge, Mass. 1950.
- DERMENGHEM, Emile: *Muhamad and the Islamic Tradition*, Harper & Brothers: New York/London 1958. Original: ders.: *Mahomet et la tradition islamique*, Edition du Seuil: Paris 1955.
- DESTRO, Adriano und Mauro Pesce: "The Heavenly Journey in Paul: Tradition of a Jewish Apocalyptic Literary Genre or Cultural Practice in a Hellenistic-Roman Context?", in: Thomas G. Casey and Justin Taylor (eds.): *Paul's Jewish Matrix*, Gregorian and Biblical Press 2011, S. 167-200.
- DIBELIUS, Martin: „Der erste christliche Historiker“, in: ders.: *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments [FRLANT] Bd. 60), Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1951/1968, S. 108-119.
- DIBELIUS, Martin: *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Mohr (Siebeck): Tübingen 1919.
- DICKENSON, Eerik: *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism. The Taqdim of Ibn Abi hatim al-Razi*, Islamic History and Civilization Studies and Texts, Vol. 38, Brill: Leiden/Boston/Köln 2001.
- DICKENSON, Erik: "Translator's Introduction", in: Ibn al-Šalāh al-Shahrazūrī: *An Introduction to the Science of the Ḥadīth (Kitāb Ma'rifat anwā' 'ilm al-ḥadīth)*, Garnet Publishing: Reading 2005.
- Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* [DACL], ed. F. Cabrol und H. Leclercq, I, Paris 1903.

- Dictionary of the Holy Qur'ān. Arabic Words – English Meanings*, by 'Abdul Mannān 'Omar, NOOR Foundation: Hockessin/Rheinfelden 2008.
- Didache – or The Teaching of the Twelve Apostles*, Charles H. Hoole, Nutt: London 1894.
- DIX, Dom Gregory: *Jew and Greek. A Study in the Primitive Church*, Dacre Press: London 1953.
- DOBBERAHN, Friedrich Erich: „Muhammad oder Christus? Zur Luxenberg'schen Neudeutung der Küfī-Inschriften von 72h (=691/692 n.Chr.) im Felsendom zu Jerusalem“, unter: <http://hanif.de/download/Dobberahn.pdf> (Stand Mai 2012).
- Doctrina Addai. De Imagine Edessena – Die Abgarlegende. Das Christusbild von Edessa*, übersetzt und eingeleitet von Martin Illert (Fontes Christiani, Bd. 45) Griechisch, Lateinisch, Deutsch, Brepols & Publishers: Turnhout 2007. = dsgl. *The Doctrine of Addai, the Apostle*, Now First Edited in a Complete Form in the Original Syriac, with an English Translation and Notes, by George Phillips, Trübner & Co.: London 1876 = dsgl. With Introduction and Commentary by Harvey J. Martin, Church of Living Truth: 2002; *The Teaching of Addai*, translated by George Howard (Society of Biblical Literature. Texts and Translations 16/Early Christian Literature Series 4) Scholars Press: [Chico, Calif.] 1981; = dsgl. *Histoire du roi Abgar et de Jésus. Présentation et traduction du texte syriaque intégral de La Doctrine d'Addaï* par Alain Desreumaux et en appendices, Traduction d'une version grecque par Andrew Palmer, Traduction d'une version éthiopienne par Robert Beylot (Apocryphes) Brepols: Turnhout 1993.
- „Doctrina Jacobi nuper baptizati“, in: G. Dagron und V. Déroche: *Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle*, Travaux et Mémoires 11 (1991), S. 17-248 (griechischer Text mit französischer Übersetzung).
- DÖLGER, Franz Joseph: *Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum*, Münster 1925.
- DONNER, Fred McGraw: *The Early Islamic Conquests*, Princeton University Press: Princeton NJ 1981.
- DONNER, Fred M[cGraw]: *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*, The Belknap Press of Harvard University Press: Cambridge, MA/London, England 2010.
- DONNER, Fred M[cGraw]: *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Darwin Press: Princeton, N.J. 1998.
- DONNER, Fred M[cGraw]: „The Qur'ān in Recent Scholarship. Challenges and desiderata“, in: Gabriel Said Reynolds (Hg.): *The Qur'ān in Its Historical Context*, Routledge: London/New York 2008, S. 29-50.
- DORRA-HADDAD, Joseph: „Coran, predication nazaréenne“, in: *Proche-Orient Chrétienne*, vol. 23 (1973), S. 148-155.
- DRIJVERS, Han J[an]W[illem]: „The Gospel of the Twelve Apostles: A Syria Apocalypse from the Early Islamic Period“, in: Ders.: *History and Religion in late Antique Syria*, Aldershot, U.K./Brookfield, U.S. 1994.
- DROST-ABGARJAN, Armenuhi, Jens Kotjatko-Reeb und Jürgen Tubach (Hg.): *Vom Nil an die Saale. Festschrift für Arafā Mustafa zum 65. Geburtstag am 28. Februar 2005* (Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 42/06), Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt: Halle, Saale 2008.
- DROWER, Ethel Stefana: *The Haran Gawaita and the Baptism of Hibil-Ziwa*, The Mandaic Text Reproduced Together with Translation, Notes, and Commentary by E. S. Drower, Citta del Vaticano: Rom 1953.
- DROWER, Ethel Stefana: *The Secret Adam. A Study of Nasoraean Gnosis*, Oxford University Press: London 1960.
- DUBLER, C.E. und U. Quarella: „Der Vertrag von Hudaibiyā (März 628) als Wendepunkt in der Geschichte des frühen Islam“, in: *Arabische Studien* 21 (1967), 62-81.
- DUNDES, Alan: *Fables of the Ancients? Folklore in the Qur'an*, Rowman & Littlefield: Lanham, Md. 2003.
- DUNDES, Alan: „Foreword“, in: John Miles Foley: *The Theory of Oral Composition*, Indiana University Press: Bloomington/Indianapolis 1988, S. IX-XI.

- DÜNZL, Franz: *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche*, Herder. Freiburg/Basel/Wien 2006.
- DURI, A. A. [ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dūrī]: „Al-Zuhrī. A study on the beginning of the history writing in Islam”, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* [BSOAS] 19, (1957), S. 1-12.
- DURI, A.A. [ʿAbd al-ʿAzīz ad-Dūrī]: *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*, ed. and transl. by L[awrance] I. Conrad u. einer Introduction von Fred M. Donner (Modern Classics in Near Eastern Studies – Princeton Legacy Library), Princeton University Press: Princeton 1983.
- DURKHEIM, Émile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Suhrkamp: Berlin 2005.
- DYE, Guillaume: „Ginnen, Dämonen und Ketzerei: Bemerkungen über Q 72:1-15 und einige koranische Themen“, Vortrag am 26.09.2013 beim 32. Deutschen Orientalistentag, Münster.
- DYE, Guillaume: “La nuit du Destin et la nuit de la Nativité”, in: Guillaume Dye u. Fabien Nobilio (Hg.): *Figures bibliques in Islam*, E.M.E & InterCommunications: Brussels 2011, S. 107-169.
- The Ecclesiastical History of Eusebius Pamphilus*, transl. from the Original, with an Introduction by Christian Frederick Crusé, 10th Edition, Thomas N. Stanford: New York 1856.
- EHLERT, Trude: “Muhammad”, in: *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Bd. VII, E.J.Brill: Leiden/New York 1993, S. 360-387.
- EICHRODT, Walther: *Theologie des Alten Testaments*, Bde. I-III, J.C. Hinrichs’schen Buchhandlung: Leipzig 1933.
- Ein altes Syrisches Alexanderlied*, übersetzt von P. Pius Zingerle, Rudolf M. Rohrer: Brünn 1882.
- EISENSTADT, S[hmuel] N[oah]: *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt*, Frankfurt/Main 1987.
- ELIADE, Mircea: *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Suhrkamp: Berlin 1975.
- Encyclopaedia Britannica*, 15th Edition, Encyclopaedia Britannica Inc.: ohne Ortsangabe, 1976.
- Encyclopaedia of Islam*, New Edition, E. J. Brill: Leiden: London 1960-2007.
- Encyclopaedia of the Qurʿān*, hg. v. Jane Dammen McAuliffe, 5 Vol., Brill Acad. Publ.: Washington 2001-2006.
- Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, Bde. I-IV, E.J. Brill: Leiden 1913–1938.
- Enzyklopaedie des Islam*, unter: www.eslam.de
- Encyclopaedia of Islam (E.J. Brill’s first encyclopaedia of Islam)*, E.J. Brill: Leiden 1913-1936.
- EPHRAEM der Syrer: *Kommentar zum Diatessaron*, übersetzt und eingeleitet von Christian Lange (Fontes Christiani, Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, Bde. 54/1 u. 2), Brepols & Publishers: Turnhout 2008.
- [EPIPHANIUS]: *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, Books II and III. De Fide, translated by Frank Williams, Brill: Leiden 1987, 1997, 2002.
- Epiphanius – Ancoratus und Panarion* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Bd. I „Epiphanius“), hg. v. Karl Holl, Hinrich’sche Buchhandlung: Leipzig 1915.
- Epistola Apostolorum, nach dem äthiopischen und koptischen Texte*, hg. von Hugo Duensing, A. Marcus und E. Weber’s Verlag: Bonn 1925.
- EṢFAHĀNĪ, Ḥamza: *Ta’riḫ seni moluk al-arṣ wa’l-anbiā’*, Pers. tr. J. So’ār as Tāriḫ-e payāmbarān va šāhān, Tehran 1988.
- EUSEBIUS: *Eusebius’ Kirchengeschichte. Zum erstenmal vollständig übersetzt mit Anmerkungen und dem Leben des Verfassers von August Cloß*, Verlag der fr. Brodhag’schen Buchhandlung: Stuttgart 1839. = Eusebius von Caesarea: *Kirchengeschichte*, hg. u. eingeleitet von Heinrich Kraft. Übersetzung von Philipp Haeuser (1932), durchgesehen von Hans Arnim Gärtner, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1997, unveränd. Nachdruck der 3. Aufl. 1989; vgl. auch: *Eusebius von Cäsarea. Ausgewählte Schriften*, aus dem Griechischen übersetzt von P. Johannes Maria Pfäffisch und Andreas Bigelmair (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Bd. 9), Verlag der Jos. Kösel’schen Buchhandlung: München 1913, Buch II:56; vgl. auch: Eusebius von Caesarea: *De*

- Vita Constantini. Über das Leben Konstantins*, übersetzt und kommentiert von Horst Schneider, eingeleitet von Bruno Bleckmann, *Fontes Christiani* 83, Brepols: Turnhout 2007, Buch II:56; Vgl. auch: Eusebios: *Über das Leben des glückseligen Kaisers Konstantin*, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Paul Dräger, *Bibliotheca Classicorum* 1, Utopica: Oberhaid ²2007.
- EVANS, Craig A.: "The Jewish Christian Gospel Tradition", in: Oskar Skarsaune and Reidar Hvalvik (Hg.): *Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries*, Hendrickson Publishers: Peabody MA 2007, S. 241-277.
- EVANS, Richard J.: *In Defense of History*, W.W. Norton & Company, Inc.: New York 1997/1999.
- AL-FAJŪMI, Sa'adja b. Jūsuf: *Kitāb al-Amānāt wa'l-'itiqādāt*, hg. v. S. Landauer, Brill: Leiden 1880.
- FARTACEK, Gebhard: *Unheil durch Dämonen? Geschichten und Diskurse über das Wirken der Ġinn. Eine sozialanthropologische Spurensuche in Syrien*, Böhlau: Wien/Köln/Weimar 2010.
- FERCHL, Dieter (Hg.): *Sahih Al-Buhari: Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad*, Reclam: Stuttgart 1991.
- FLEMMING, Joh. und L. Rademacher (Hg.): *Das Buch Henoch*, hg. im Auftrag der Kirchenväter-Commission der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften v. Joh. Flemming u. L. Rademacher, Hinrich'sche Buchhandlung: Leipzig 1901.
- FOLEY, John Miles: *The Theory of Oral Composition*, Indiana University Press: Bloomington, Ind. 1988.
- The Forbidden Books of the New Testament. The Suppressed Gospels and Epistles of the original New Testament of Jesus the Christ and other Portions of the Ancient Holy Scriptures*. Now extant, attributed to His Apostles, and their Disciples, and venerated by the Primitive Christian Churches during the first four centuries, but since, after violent disputations forbidden by the Bishops of the Nicene Council, in the reign of the Emperor Constantine and omitted from the Catholic and Protestant editions of the New Testament, by its compilers, translated from the original tongues, with historical references to their authenticity, by Archbishop [William] Wake and other learned Divines, WingSpan Classics 2009.
- FOSTER, John: *The Church in T'ang Dynasty*, Society for Promoting Christian Knowledge: London 1939.
- FRAENKEL, Siegmund: *Die aramäischen Fremdwörter*, Brill: Leiden 1886.
- „Fragmente von Euhemerus“ in: Diodorus Siculus: *Bibliotheca Historica* (Die Fragmente der Griechischen Historiker [FGH] I, hg. von Felix Jacoby), S. 303-308.
- FREND, William H.C.: *The Early Church*, P. B. Lippincott: Philadelphia 1984.
- FÜCK, Johann: *Arabiya. Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte*, Akademie Verlag: Berlin 1950.
- FÜCK, Johann: *Muhammad Ibn Ishāq. Literaturhistorische Untersuchungen*, Dissertation, Frankfurt/M. 1925.
- FÜCK, Johann: „Die Religion des sunnitischen Islams“, in: *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen* (Handbuch der Orientalistik, hg. v. B. Spuler. Erste Abteilung: Der Nahe und der Mittlere Osten, Bd. 8: *Religion*), E.J. Brill: Leiden/Köln 1961, S. 405-448.
- FUNK, Franciscus Xaverius (Hg.): *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Vol. 1-2, Libraria Ferdinandi Schoeningh: Paderbornae 1905.
- GEIGER, Abraham: *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, M. W. Kaufmann: Leipzig ²1902.
- GERHARDT, Volker: *Der Sinn des Sinns – Versuch über das Göttliche*, C. H. Beck: München 2015
- GESE, Hartmut: „Die Frage des Weltbildes“, in: ders.: *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, Chr. Kaiser: München 1977, S. 202-222.
- GESENIUS, Wilhelm: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, bearb. v. Frants Buhl, F.C.W. Vogel: Leipzig ¹⁶1915.
- GESENIUS, Wilhelm: *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, Eerdmans: Grand Rapids 1949/¹¹1974.

- GIBB, Hamilton Alexander Rosskeen: *Modern Trends in Islam*, University of Chicago Press: Chicago 1945.
- GILLIOT, Claude: „Das jüdischchristliche Umfeld bei der Entstehung des Koran und dessen Bedeutung für die islamische Korankommentierung. Christen und Christentum in der frühen islamischen Exegese des Koran“, in: Lothar Gall und Dietmar Willoweit: *Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts*, Oldenbourg: München 2011, S. 61-74.
- GILLIOT, Claude: „Reconsidering the Authorship of the Qurʾān. Is the Qurʾān partly the fruit of a progressive and collective work?, in: Gabriel Said Reynolds (Hg.): *The Qurʾān in Its Historical Context*, Routledge: London/New York 2008, S. 88-108.
- GILLIOT, Claude: „Une Réconstruction Critique du Coran ou Comment en Finir avec les Merveilles de la Lampe DʼAladin“, in: Manfred S. Kropp (Hg.): *Results of contemporary research on the Qurʾān. The question of a historio-critical text of the Qurʾān*, Ergon: Würzburg 2007, S. 33-137.
- GILLIOT, Claude: „Nochmals: Hieß der Prophet Muḥammad?“, in: Markus Groß u. Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Die Entstehung einer Weltreligion II. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam*, Inārah. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran Bd. 6), Schiler: Berlin/Tübingen 2011/2012, S. 53-95.
- GILLIOT, Claude: „Reconsidering the Authorship of the Qurʾān. Is the Qurʾān partly the fruit of a progressive and collective work?, in: Gabriel Said Reynolds (Hg.): *The Qurʾān in Its Historical Context*, Routledge: London/New York 2008, S. 88-108.
- GINZBERG, Louis: „Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Literatur“, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* [MGWJ] Heft 2 (1899), S. 61-75.
- GINZBERG, Louis: *The Legends of the Jews*, 1909; siehe unter: <http://www.sacred-texts.com/jud/loj/index.htm> (Stand: Feb. 2013).
- Global Terrorism Index 2015. Measuring and Understanding the Impact of Terrorism*, Institute for Economics and Peace: Sydney, New York and Mexico City 2015.
- GOBILLLOT, Geneviève: „Die ‚Legenden der Alten‘ im Koran. Die Erzählung von den Schläfern in der Höhle und der Alexander-Roman anhand von Sure 18“, in: Markus Groß und Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Die Entstehung einer Weltreligion. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam*, II, Schiler: Berlin/Tübingen 2012, S. 661-708.
- GOETZE, Andreas: *Religion fällt nicht vom Himmel. Die ersten Jahrhunderte des Islams*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2012.
- GOLDEN, Peter B.: *An Introduction to the History of the Turkic Peoples. Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*, Harrassowitz: Wiesbaden 1992.
- GOLDZIEHER, Ignaz: *Mohammed and Islam*, Yale Univ. Press: New Haven/Humphrey Milford: London/Univ. Press: Oxford 1917.
- GOLDZIEHER, Ignaz: *Muhammedanische Studien*, 2 Bde., Max Niemeyer: Halle a.d.S. 1889/1990. = ders.: *Muslim Studies*, hg. v. S.M. Stern, translated by C.R. Barber and S.M. Stern, with a major introduction by Hamid Dabashi, Aldine Transaction: London 2006.
- GOLDZIEHER, Ignaz: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Brill: Leiden 1920.
- GOLDZIEHER, Ignaz: „Du sens propre des expressions Ombre de Dieu, Khalife de Dieu pour désigner les chefs dans lʼIslam“, in: *Revue de l'Histoire des Religions*, 35 (1897), S. 331-338.
- GOLDZIEHER, Ignaz: „Islamisme et Parsisme“, in: *Revue de l'Histoire des Religions* 43 (1901), S. 1-29.
- GOLDZIEHER, Ignaz: „Neu gelesen: Islam und Parsismus“, in: Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Schiler: Tübingen 2007, Inarah Bd. 2, S. 415-440. Originaltitel dieses im Jahr 1900 an der Sorbonne gehaltenen Vortrags bei der allgemeinen Sitzung des ersten Internationalen Kongresses für Religionsgeschichte lautete „Islamisme et Parsisme“, ursprünglich abgedruckt in: *Actes du premier Congrès international d'histoires de religions* (1900), S. 119-147 sowie in: *Revue de l'Histoire des Religions* 43 (1901), S. 1-29.

- GOLDZIHNER, Ignaz: „Über den Einfluss des Buddhismus auf den Islam“, in: Markus Groß u. Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Vom Koran zum Islam. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran*, Inarah Bd. 4, Schiler: Tübingen 2009, S. 322-346; Übersetzung von Markus Groß dieses von Goldziher am 30. März 1903 vor der Ungarischen Akademie der Wissenschaften gehaltenen Festvortrags zu Ehren des ungarischen Tibet-Forschers Sándor Csoma Körösi.
- GOLDZIHNER, Ignaz: „The Principles of Law in Islam“, in: Henry S. Williams (Hg.): *The Historians' History of the World*, Hooper and Jackson: New York 1908, S. 294-304.
- GOODY, Jack (Hg.): *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge University Press: Cambridge 1968.
- GOODY, Jack und Ian Watt: „The consequences of literacy“, in: Jack Goody (Hg.): *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge University Press: Cambridge 1968, S. 27-84.
- GOODY, Jack (Hg.): *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge University Press: Cambridge 1968.
- GOPAL, Jaya: *Gabriels Einflüsterungen. Eine historisch-kritische Bestandsaufnahme des Islam*, Ahriman-Verlag: Freiburg 2004-2008.
- GOPPELT, Leonard: *Apostolic and Post-Apostolic Times*, hrg. von Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf, 1st English ed., A. and C. Black Ltd: London 1970.
- GORDON, Cyrus H.: *Ugaritic Manual*, Pontificum Institutum Biblicum: Rom 1955.
- GÖRKE, Andreas und Gregor Schoeler: *Die ältesten Berichte über das Leben Muḥammads. Das Korpus 'Urwa ibn az-Zubair* (Studies in Late Antiquity and Early Islam 24), Darwin Press: Princeton, N.J. 2008.
- GÖRKE, Andreas: „The Historical Tradition about Al-Hudaybiya: A Study of 'Urwa b. al-Zubayr's Account“, in: *The Biography of Muḥammad. The Issue of the Sources*. Edited by Harald Motzki (Islamic History and Civilization 32) E.J. Brill: Leiden/Boston/Köln 2000, S. 240-275.
- GRABAR, Oleg: *The Dome of the Rock*, Harvard University Press: Cambridge, Mass. 2006.
- GRABAR, Oleg: *The Shape of the Holy. Early Islamic Jerusalem*, Princeton Univ. Press: Princeton NJ 1996.
- GRAF, Georg: *Die arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra, Bischofs von Ḥarrān (ca. 740–820)*. Literarhistorische Untersuchungen und Übersetzung (Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, Bd. X, Heft 3 u. 4), Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh: Paderborn 1910.
- GREEN, Michael: *Evangelism in the Early Church*, Eerdmans: Grand Rapids 1970.
- GREISINGER, Lutz: „Šarbēl: Göttin, Priester, Märtyrer – einige Probleme der spätantiken Religionsgeschichte Nordmesopotamiens“, in: *Vom Nil an die Saale. Festschrift für Arafa Mustafa zum 65. Geburtstag am 23. Februar 2005*, hg. v. Armenuhi Drost-Abgarjan, Jens Kotjatko-Reeb u. Jürgen Tubach (Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 42/06), Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt: Halle, Saale 2008, S. 127-147.
- GREISINGER, Lutz, Claudia Rammelt u. Jürgen Tubach (Hg.): *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit. Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West*, Ergon Verlag: Würzburg 2009.
- GRIFFEL, Frank: *Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Gazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen*, Brill: Leiden/Boston/Köln 2000.
- GRIFFITH, Sidney H[arrison]: *The Bible in Arabic. The Scriptures of the 'People of the Book' in the Language of Islam*, Princeton University Press: Princeton/Oxford 2013.
- GRIFFITH, Sidney Harrison: „Christian Lore and the Arabic Qur'ān. The 'Companions of the Cave' in *Sūrat al-Kahf* and in Syriac Christian tradition“, in: Gabriel Said Reynolds (Hg.): *The Qur'ān in Its Historical Context*, Routledge: London/New York 2008, S. 109-137.
- GRIFFITH, Sidney Harrison: *Syriac Writers on Muslims and the Religious Challenge of Islam* (Mōrān 'Eth'ō 7), St. Ephrem Ecumenical Research Institute (SEERI): Kottayam 1995.
- GRIFFITH, Sidney Harrison: „Theodore Abū Qurrah's Arabic tract on the Christian practices of venerating images“, in: *Journal of the American Oriental Society*, 105 (1985), S. 53-73.

- Grégoire, Henri: "Mahomet et la monophysitisme", in: Charles Diehl (Hg.): *Mélanges Charles Diehl*, Librairie Ernest Leroux: Paris 1930, *Études sur l'histoire et sur l'art de Byzance*, Bd. I, S. 107-119.
- GROSS, Markus: „Buddhistische Einflüsse im frühen Islam?“, in: Markus Groß u. Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte* (Inārah. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran Bd. 3), Schiler: Berlin 2008, S. 220-274.
- GROSS, Markus: „Die erfundenen arabischen Relativpronomen. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Klassisch-Arabischen“, in: Markus Groß und Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Die Entstehung einer Weltreligion II. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam* (Inārah. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran Bd. 6), Schiler: Berlin/Tübingen 2011, S. 441-552.
- GROSS, Markus: „Neue Wege der Koranforschung aus vergleichender sprach- und kulturwissenschaftlicher Sicht“, in: Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Schiler: Berlin 2007, S. 457-639.
- GROSS, Markus: „Frühislam und Buddhismus. Neue Indizien“, in: Markus Groß und Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Vom Koran zum Islam* (Inārah. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran, Bd. 4), Schiler: Berlin 2009, S. 347-396.
- GROSS, Markus und Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte* (Inārah. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran, Bd. 3), Schiler: Berlin 2008.
- GROSS, Markus und Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Vom Koran zum Islam* (Inārah. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran, Bd. 4), Schiler: Berlin 2009.
- GROSS, Markus und Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Die Entstehung einer Weltreligion I. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam I* (Inārah. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran, Bd. 5), Schiler: Berlin/Tübingen 2010.
- GROSS, Markus und Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Die Entstehung einer Weltreligion II. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam II* (Inārah. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran, Bd. 6), Schiler: Berlin/Tübingen 2011.
- GROSS, Markus und Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Die Entstehung einer Weltreligion III. Die heilige Stadt Mekka – eine literarische Fiktion* (Inārah. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran, Bd. 7), Schiler: Berlin/Tübingen 2014.
- „Grundgesetz einer Sekten-Gemeinschaft“ (Gemeinderegel IQS), in: Michael Wise, Martin Abegg Jr. und Edward Cook: *Die Schriftrollen von Qumran*, hg. v. Alfred Läpple, Pattloch/Weltbild: Augsburg 1997, Kol. X, S. 156.
- GRUNEBaum, Gustave E[dmund] von: *Classical Islam: A History 600-1258*, Allen & Unwin: London 1970.
- GRUNEBaum, Gustave E[dmund] von: "The Cultural Function of the Dream as Illustrated by Classical Islam", in: Gustave E[dmund] von Grunebaum and Roger Caillois (Hg.): *The Dream and Human Societies*, University of California Press: Berkeley 1966, S. 3-23.
- GRUNEBaum, Gustave E[dmund] von, and Roger Caillois (Hg.): *The Dream and Human Societies*, University of California Press: Berkeley/Los Angeles; Cambridge University Press: London/U.K. 1966.
- GUIDI, Ignazio: *Testi Orientali Inediti sopra I Sette Dormienti di Efeso*, Tipografia della Reale Accademia dei Lincei: Roma 1885.
- GUILLAUME, Alfred (Hg.): *The Life of Muhammad. A Translation of Iṣḥāq's Sīrat Rasūl Allāh*, Oxford University Press: Oxford 1955/1967.
- GUILLAUME, Alfred: "Introduction", in: *The Life of Muhammad. A Translation of Iṣḥāq's Sīrat Rasūl Allāh*, with an Introduction and Notes by A. Guillaume, Oxford University Press: Oxford 1955/1967.
- GUILLAUME, Alfred: *The Traditions of Islam. An Introduction to the study of the Hadith Literature*, Oxford University Press (Clarendon Press): Oxford u.a. 1924; = dsgl. Khayats: Beirut 1966.
- GÜNTHER, Sebastian: "Fictional Narration and Imagination within an Authoritative Framework. Towards a new understanding of Ḥadīth", in: Mustafa Shah (Hg.): *The Ḥadīth. Articulating the*

- Beliefs and Constructs of Classical Islam. Critical Concepts in Islamic Studies*, Routledge: London/New York 2010, Vol. IV, S. 34-68; Nachdruck aus: Stefan Leder (Hg.): *Story-Telling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature*, Otto Harrassowitz: Wiesbaden 1998, S. 433-471.
- GÜNTHER, Sebastian: "Modern Literary Theory Applied to Classical Arabic Texts", in: Mustafa Shah (Hg.): *The Ḥadīth. Articulating the Beliefs and Constructs of Classical Islam. Critical Concepts in Islamic Studies*, Routledge: London/New York 2010, Vo. IV, S. 28-33; Nachdruck aus: Verena Klemm und Beatrice Grundler (Hg.): *Understanding Near Eastern Literatures*, Otto Harrassowitz: Wiesbaden 2000, S. 171-176.
- GUTMANN, Joseph (Hg.): *The Temple of Solomon. Archaeological Fact and Medieval Tradition in Christian, Islamic and Jewish Art*, Scholars Press: Missoula MT 1976.
- GÜZELMANSUR, Timo (Hg.): *Hat Jesus Muhammad angekündigt? Der Paraklet des Johannesevangeliums und seine koranische Bedeutung*, Pustet: Regensburg 2012.
- HAGE, Wolfgang: *Das orientalische Christentum*, Kohlhammer: Stuttgart 2007.
- HAINTHALER, Thersia: *Christliche Araber vor dem Islam*, Peeters: Leuven 2007.
- HAJJAJI-JARRAH, Soraya M.: "The enchantment of reading: sound, meaning, and expression in sūrat al-ʿādiyāt", in: Colin Turner (ed.): *The Koran: Critical Concepts in Islamic Studies*, 4 volumes, Routledge: New York 2004, Vol. III (Art. 38), S. 358-380; zuvor erschienen in: Issa J. Boullata: *Literary Structures of Religious Meaning*, Routledge: Abingdon/New York 2000, S. 228-254.
- HALM, Heinz: *Der Islam. Geschichte und Gegenwart*, C.H. Beck: München 2007.
- HALPERN, Baruch: „Biblical versus Greek Historiography: A Comparison“, in: Blum, Johnstone, Marksches (Hg.): *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch* (Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“ anlässlich des 100. Geburtstages Gerhard von Rads [1901-1971], Heidelberg, 18-21. Oktober 2001), Lit Verlag: Münster 2005, S. 101-127.
- Handbuch der Ostkirchenkunde*, hg. von Wilhelm Nyssen, Hans-Joachim Schulz und Paul Wierz, Bde. I u. II, Patmos Verlag: Düsseldorf 1984 u. 1989; neu erarbeitete Ausgabe des 1971 von Ende von Ivánka, Julius Tyciak und Paul Wierz begründeten Handbuchs der Ostkirchenkunde.
- The Haran Gawaita and the Baptism of Hibil-Ziwa*, The Mandaic Text Reproduced Together with Translation, Notes, and Commentary by E[thel] S[tefana] Drower, Citta del Vaticano: Rom 1953.
- HARLAN, David: „Intellectual History and the Return of Literature“, in: *American Historical Review*, Bd. 94 (June 1989), S. 581-609.
- HARLAN, David: *The Degradation of American History*, University of Chicago Press: Chicago 1997.
- HARNACK, Adolph: *The Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, Vol. 1, Books for Libraries Press: New York 1972.
- HARRIS, J. Rendel (Hg.): *The Gospel of the twelve Apostles, together with the Apocalypses of each one of them*, ed. from the syriac Ms. with a Translation and Introduction by J. Rendel Harris, Cambridge 1900.
- HASSELHOFF, Görg K. und Michael Meyer-Blanck (Hgg.): *Krieg der Zeichen? Zur Interaktion von Religion, Politik und Kultur* (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft, Bd. 1), Ergon: Würzburg 2006.
- HAUSSIEG, Hans-Wilhelm: *Byzantinische Geschichte*, Kohlhammer: Stuttgart 1969.
- HAWTING, Gerald R.: *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661-750*, Croom Helm: London/Sydney 1986; repr. Routledge: Milton/New York 2000.
- HAWTING, Gerald R.: [Muhammad Is Not the Father of Any of Your Men: The Making of the Last Prophet, by David Powers, Univ. of Pennsylv. Press: Philadelphia PA 2009], in: *Islamic Law and Society* 18 (2011), Brill: Leiden, S. 116-130
- HAWTING, Gerald R.: "The Origins of the Muslim Sanctuary at Mecca", in: G.H.A. Juynboll (Hg.): *Studies on the First Century of Islamic Society*, Southern Illinois University Press: Carbondale, IL 1983, S. 24-47.

- HEILER, Friedrich: *Die Religionen der Menschheit – in Vergangenheit und Gegenwart*, Reclam Verlag: Stuttgart 1959.
- Der Heilige Qur'ān*, Verlag Der Islam: Frankfurt/M. 2009.
- HEINRICHS, Wolfhart: *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*. Bd. 5: *Orientalisches Mittelalter*, Aula: Wiesbaden 1990.
- HERODOT: *The Histories*, siehe unter: www.perseus.tufts.edu (Stand Febr. 2013).
- HICK, John: *Gott und seine vielen Namen*, Verlag Otto Lembeck: Frankfurt/Main ²2002 = *God has many Names*, The Westminster Press: Philadelphia 1982.
- HIDAL, Sten: "Evidence for Jewish Believers in the Syriac Fathers", in: Oskar Skarsaune and Reidar Hvalvik (Hg.): *Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries*, Hendrickson Publishers: Peabody MA 2007.
- HIENZ, Justin Paul: "The Origins of Muslim Prayer: Sixth and Seventh Century Religious Influences on the Salāt Ritual", M.A. Thesis, University of Missouri-Colombia, 2008.
- Histoires d'Aboudemmeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient*, Textes syriaques inédits publ., trad. et annotés par Francois Nau, Paris 1905.
- Histoire d'Heraclius par l'évêque Sébéos*, trad. de l'arménien et annoté par F. Macler, Imprimerie nationale: Paris 1904.
- Historikerlexikon. Von der Antike bis zum 20. Jahrhundert* (Beck'sche Reihe), C.H. Beck: München 1991.
- HOFFMANN, David u. a.: *Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna*. Hebräischer Text mit Punktation, deutscher Übersetzung und Erklärung. Berlin 1887 ff., Neuauflage: Basel ³1968.
- HOFMANN, Murad: „Vorwort“, in: *Der Koran: arabisch – deutsch*. Aus dem Arabischen von Max Henning. Überarbeitet und herausgegeben von Murad Wilfried Hofmann, Diederichs Verlag/Random House: München 2001. ⁷2011. Übersetzung von Max Henning erstmals erschienen 1901 bei Reclam in Leipzig.
- HOLLAND, Tom: *In the Shadow of the Sword. The Birth of Islam and the Rise of the Global Arab Empire*. Anchor Books/Random House: New York 2013; zuerst veröffentlicht in U.K. bei Little, Brown, einer Division von Hachette U.K., London, und danach als Hardcover in den U.S.A. bei Doubleday, eine Division von Random House, Inc.: New York 2012.
- The Holy Qur'ān*. Translated by Abdulla Yusuf Ali (Wordsworth Classics of World Literature), Wordsworth: Hertfordshire 2000.
- The Holy Qur'ān. Arabic Text and English Translation*, by Maulawī Sher 'Alī, The Nusrat Jehan Project Raswan: Pakistan (n.d.).
- HOPKINS, Simon: „Review of Christoph Luxenberg, *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 28 (2003), S. 377-380; siehe auch: http://www.christoph-heger.de/Simon_Hopkins_%27Review_of_Christoph_Luxenberg%27_JSAI_28_2003_gek.PDF (Stand: Nov. 2011).
- HÖRMANN, Werner (Hg.): *Gnosis. Das Buch der verborgenen Evangelien*, herausgegeben und übersetzt von Werner Hörmann, Pattlock Verlag (Weltbild): Augsburg 1990.
- HOROVITZ, Josef: „Alter und Ursprung des Isnād“, in: *Der Islam*, Bd. 8 (1918), S. 39-47.
- HOROVITZ, Josef: „Biblische Nachwirkungen in der Sira“, in: *Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, 12 (1922), S. 184-189.
- HOROVITZ, Josef: *Koranische Untersuchungen* (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients 4) Walter de Gruyter & Co.: Berlin u. Leipzig 1926.
- HOROVITZ, Josef: "The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors", I-IV, in: *Islamic Culture*, 1 (1927), S. 535-559; 2 (1928), S. 22-50, 164-182 und 495-526 = *The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors*, ed. by Lawrence I. Conrad (Studies in Late Antiquity and Early Islam 11), Darwin Press: Princeton, NJ 2002.

- HOURLANI, Albert: *A History of the Arab Peoples*, with a new introduction and afterword by Malise Ruthven, Faber and Faber: London 1991 (2002, 2013).
- HOUTMAN, Cornelis: *Der Himmel im Alten Testament: Israels Weltbild und Weltanschauung*, Brill: Leiden 1993.
- HOWARD-JOHNSTON, James: *Witnesses to a World Crisis. Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*, Oxford University press: Oxford 2010.
- HOYLAND, Robert G.: *Arabia and the Arabs. From the Bronze Age to the coming of Islam*, Routledge: London/New York 2001.
- HOYLAND, Robert G.: *In God's Path. The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire*, Oxford University Press: Oxford/New York 2015.
- HOYLAND, Robert G.: *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Studies in Late Antiquity and Early Islam), Darwin Press: Princeton NJ 1997.
- HUMPHREYS, R. Stephen: *Mu'awiya ibn Abi Sufyan. From Arabia to Empire* (Makers of the Muslim World), Oneworld: Oxford 2009.
- HUNTINGTON, Samuel P.: *Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, Europaverlag: München/Wien 1996.
- HURBANIĆ, Martin: "The Eastern Roman Empire and the Avar Khaganate in the Years 622–624 AD", in: *Acta Ant. Hung.* 51 (2011), S. 315–328.
- IBN ADĪ, Abū Aḥmad 'Abdallāh: *al-Kamil fī du afa al-rijal*, 7 vol., Dar al-Fikr: Beirut 1405/1985.
- IBN HAZM, Abū Muhammad 'Alī: *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*, Bd. 1., hg. von Ahmad Shākir, Maṭb'a al-Imām, Kairo o. Datum.
- IBN ISHĀQ: *The Life of Muhammad*. A Translation of Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh, with Introduction and Notes by A. Guillaume, Oxford University Press: Oxford 1955/1967.
- IBN ISHĀQ: *Das Leben des Propheten*, Edition Erdmann, hg. von Gernot Rotter, Spohr Verlag: Kanderndorf 1999.
- IBN ISHĀQ: *Kitāb as-Siyar wal-mağāzī*, ed. S. Zakkār, Beirut 1978.
- IBN AN-NADĪM: *The Fihrist of al-Nadīm. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, by Bayard Dodge, editor and translator, I,II (Records of civilization. Sources and Studies 83) Columbia University Press: New York/London 1970 = *The Fihrist. A 10th century AD survey of Islamic culture*. Abū 'l-Faraj Muḥammad ibn Ishāq al-Nadīm. Edited and translated by Bayard Dodge (Great Books of the Islamic World series) Great Books of the Islamic World, Inc.: Chicago/Distributed by KAZI Publications 1998.
- IBN AL-RAWANDI: "Origins of Islam: A Critical Look at the Sources", in: Ibn Warraq: *The Quest for the Historical Muhammad*, Prometheus Books: Amherst, N.Y. 2000, S. 89-124.
- IBN ŠABBA ('Umar): *Ta'riḥ al-Madīna al-munawwara*, éd. Fahīm Muḥammad Šaltūt, IV tomes : La Mecque 1979.
- IBN SA'D, Muhammad: *K. at-Tabaqāt al-kabīr. Biographien Muhammads, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230*. Bde. I-IX, hg. von Eduard Sachau, E.J. Brill: Leiden 1905-1940.
- IBN AL-ŠALĀH al-Shahrazūrī: *An Introduction to the Science of the Ḥadīth (Kitāb Ma'rifaṭ anwā' 'ilm al-ḥadīth)* (Great Books of Islamic Civilization), Garnet Publishing: Reading 2005.
- IBN WARRAQ (Hg.): *Christmas in the Koran. Luxenberg, Syriac, and the Near Eastern and Judeo-Christian Background of Islam*, Prometheus Books: Amherst, NY 2014.
- IBN WARRAQ (Hg.): *The Quest for the Historical Muhammad*, Prometheus Books: Amherst/N.Y. 2000.
- IBN WARRAQ: "Studies on Muhammad and the Rise of Islam: A Critical Survey", in: ders. (Hg.): *The Quest for the Historical Muhammad*, Prometheus Books: Amherst/N.Y. 2000, S. 15-88.
- IBN WARRAQ: *What the Koran really says. Language, Text and Commentary*, Prometheus Books: Amherst/New York 2002.

- IBN WARRAQ: *Warum ich kein Muslim bin*. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Abu Lahab Al-Adjnabi, Matthes & Seitz Verlagsgesellschaft: Berlin 2004. ²2007 = *Why I am not a Muslim*, Prometheus Books: Amherst, N.Y. 1995. 2003. 2010 = *Derfor er jeg ikke muslim*, Lindhardt og Ringhof: København 2004. ³2004. Gyldendals Bogklubber: København 2004. = *Por qué no soy musulmán* [Traducción de Susanna Rodríguez-Vida] (Reflexiones) Ediciones del Bronce/Planeta: Barcelona 2003 = *Islām va musalmānī*, Washington 2000.
- IBN WARRAQ: „Virgins? What Virgins?“, in: *The Guardian*, 12. Jan. 2002.
- IMBERT, Frédéric: „Califes, princes et poètes [compagnons] dans les graffiti de début de l’Islam“, in: *Graffiti, Writing and Street Art in the Arab World* (Romano-Arabica XV), Editura universităţii din bucureşti: Bukarest 2015, S. 59-78.
- IMBERT, Frédéric: „Islam des pierres: l’expression de la foi dans les graffiti arabes des premiers siècles“, in: *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 129 (Juli 2011); auch online abrufbar unter: <http://remmm.revues.org/7067>
- IRENAEUS von Lyon: *Epideixis – Adversus Haereses* (= Darlegung der Apostolischen Verkündigung – Gegen die Häresien) Bd. I, hg. von Norbert Brox (Reihe: Fontes Christiani), Herder: Freiburg i. B. 1993.
- [IRENAEUS]: *Against Heresies. Five Books of S. Irenaeus Bishop of Lyon*, transl. by John Keble, Parker/Rivingtons: London/Oxford/Cambridge 1872.
- [IRENAEUS]: *Des Heiligen Irenäus Schrift zum Erweise der Apostolischen Verkündigung*, mit Nachwort, Anmerkungen u. Quellenliste von Adolf Harnack, Hinrich’sche Buchhandlung: Leipzig 1908.
- AL-İŞFAHÂNÎ, Abu l-Faraj: *Kitāb al-Aghānī* [Būlāq 1285/1868], 20 vols, Maqātil al-Tālibiyyīn, ed. Aḥmad Ṣaqr, Cairo 1949.
- Itinerary from Bordeaux. ‘The Bordeaux Pilgrim’*, transl. by Aubrey Stewart, Palestine Pilgrim’s Text Society: London 1887.
- JACKSON, A.V. William: “Weighing the soul in the balance after death, an Indian as well Iranian idea“, in: *Actes du Xe Congrès des Orientalistes*, Genf 1894, Deuxième partie, I.
- JACOBSON, Howard: *The Exagoge of Ezekiel*, Cambridge University Press: Cambridge 1983.
- AL-JAHIZ, Abu ‘Uthman ‘Amr b. Bahr al-Fuqaymi al-Basri: “Risala fi Bani Umayya (=Risala fi l-nabita)“, French transl. Ch. Pellat, in: *Annales de l’Institut des Études Orientales* [AIEOr], Alger (1952).
- JAKOB von Edessa: “Scholion zu 1 Könige 14,21ff“, in: Mār Jacob (Bishop of Edessa): *Scholia on Passages on the Old Testament*, now first edited in the original Syriac, with an English translation and Notes by George Phillips, Williams and Norgate: London/Edinburgh 1864.
- [JAKOB von Sarug]: “Oration on Habib the Martyr composed by Mar Jacob“, in W. Cureton: *Ancient Syriac Documents*, relative to the earliest establishment of Christianity in Edessa and the neighbouring countries, from the year after our Lord’s Ascension to the beginning of the fourth century, Williams and Norgate: London 1864, S. 86-96.
- JANSEN, Hans: *Mohammed. Eine Biographie*, C.H.Beck: München 2008.
- JAPHET, Sara: „Chronicles: a History“, in: Erhard Blum, William Johnstone, Christoph Marksches (Hg.): *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch* (Beiträge des Symposiums ‚Das Alte Testament und die Kultur der Moderne‘ anlässlich des 100. Geburtstages Gerhard von Rads [1901-1971], Heidelberg, 18.-21. Oktober 2001), Lit Verlag: Münster 2005. S. 129-146.
- JARRAR, Maher: “*Sīrat ahl al-Kisā* – Early Shī‘ī Sources on the Biography of the Prophet“, in: *The Biography of Muḥammad. The Issue of the Sources*. Edited by Harald Motzki (Islamic History and Civilization 32), E.J. Brill: Leiden/Boston/Köln 2000, S. 98-153.
- JASPERS, Karl: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Fischer/Piper: München/Frankfurt 1955.
- JEFFEREY, Arthur: *The Foreign Vocabulary of the Qur‘ān*, Oriental Institute: Baroda 1938.
- JENNI, Ernst und Claus Westermann: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Chr. Kaiser Verlag München/Theologischer Verlag Zürich 1976.

- JENSEN, P[eter Christian Albrecht]: „Das Leben Muhammeds und die David-Sage“, in: *Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, 12, H.1-2 (1921).
- JEREMIAS, Joachim: *Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn: Gütersloh ³1979.
- JEREMIAS, Joachim: *Unbekannte Jesusworte*, Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh ²1990.
- The Jewish Encyclopedia. A descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*, Vol. I-XII, Funk and Wagnalls Company: New York / London 1901-1906. Vgl. auch: <http://jewishencyclopedia.com>
- SAINT JOHN OF DAMASCUS: *Writings*, translated by Frederic H. Chase, Jr. (The Fathers of the Church, ed. by Hermigeld Dressler), The Catholic University of America Press: Washington D.C. 1958, repr. 1970/1981, short repr. 1999. Als Quelle für den dt. Text siehe auch: <http://antifo.wordpress.com/2009/03/24/kritik-von-st-johannes-von-damaskus-am-islam/> (Stand: Jan. 2013). Als Quelle für den griechischen Text: Bonifatius Kotter (Hg.): *Die Schriften des Johannes von Damaskos* (Patristische Texte und Studien Bd. 12), Bd. IV: *Liber de haeresibus. Opera polemica*, Walter de Gruyter: Berlin/New York 1981.
- JOHN OF DARA: *Commentary on the Eucharist*, translated from Syriac by Baby Varghese (Mōrān ʿEth’ō 12), St Ephrem Ecumenical Research Institute (SEERI): Kottayam 1999.
- JONAS, Hans: *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*, Verlag der Weltreligionen/Insel Verlag: Frankfurt/Leipzig 1999.
- JONES, J[ohn] M[arsden] B[eaumont]: “The Chronology of the *Maghāzī* – A Textual Survey”, in: *Bulletin of the School of Oriental and Asian Studies [BSOAS]*, 19, 1957, S. 244-280.
- JOSEPHUS, Flavius: *Geschichte des Jüdischen Krieges*, übers. und mit Einleitung und Anmerkungen versehen v. Heinrich Clementz, Otto Hendel: Halle 1900 [Reprint: Fourier Verlag: Wiesbaden.
- AL-JURJANI, Ibn Adi: *al-Kamil fi du afa al-rijal*, 7 vol., Dar al-Fikr, Beirut 1985.
- JUSTINUS [der Märtyrer]: *Dialog mit dem Juden Tryphon*, hg. von Katharina Greschat und Michael Tilly (Bibliothek der Kirchenväter) MarixVerlag: Wiesbaden 2005. Vgl. auch: Justin der Märtyrer: *Dialog mit dem Juden Trypho (Dialogus cum Tryphone)* 47.2 unter: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel100-46.htm> (Stand: 09. Juni 2015).
- JUYNBOLL, Gautier H.A.: “Early Islamic Society as Reflected in its Use of Isnāds”, in: *Le Muséon*, 107 (1944), S. 151-194.
- JUYNBOLL, Gautier H.A.: *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*, Brill: Leiden 2007.
- JUYNBOLL, Gautier H.A.: *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth*, Cambridge University Press: Cambridge 1983.
- JUYNBOLL, Gautier H.A.: “Some Isnād-Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Women-Demeaning Sayings from Ḥadīth Literature”, in: Harald Motzki (Hg.): *Ḥadīth. Origins and Development*, Ashgate: Aldershot/Burlington 2004, S. 175-216; Nachdruck von: *Al-Qantara* 10, Madrid 1989, S. 343-384.
- JUYNBOLL, Gautier H.A. (Hg.): *Studies on the First Century of Islamic Society*, Southern Illinois University Press: Carbondale, Il. 1983.
- JUYNBOLL, Gautier H.A.: *Studies on the Origins and Uses of Islamic Ḥadīth*, Variorum: Aldershot 1996.
- KAISER, Otto: „Die alttestamentliche Exegese“, in: Gottfried Adam, Otto Kaiser, Werner Georg Kümmel und Otto Merk: *Einführung in die exegetischen Methoden*, Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2000, S. 11-70.
- KASHOUH, Hikmat: *The Arabic Versions of the Gospels. The manuscripts and their families*, de Gruyter: Berlin/Boston 2012.
- KAUFHOLD, Hubert (Hg.): *Kleines Lexikon des Christlichen Orients*, Harrassowitz Verlag: Wiesbaden ²2007.
- KELBER, Werner H.: *The Oral and the Written Gospel*, Fortress Press: Philadelphia 1983.

- KENNEDY, Hugh: *The Great Arab Conquest. How the spread of Islam changed the world we live in*, Da Capo Press: Philadelphia 2007.
- KERMANI, Navid: *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, C.H. Beck: München 1999.
- KERR, Robert M.: „Annus Hegira vel Annus (H)Agarorum? Etymologische und vergleichende Anmerkungen zum Anfang der islamischen Jahreszählung“, in: Gross, Markus und Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Die Entstehung einer Weltreligion III. Die heilige Stadt Mekka – eine literarische Fiktion* (Inārah. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran Bd. 7), Schiler: Berlin/Tübingen 2014, S. 14-38.
- KERR, Robert M.: „Von der aramäischen Lesekultur zur arabischen Schreibkultur. Kann die semitische Epigraphik etwas über die Entstehung des Korans erzählen?“, in: Markus Groß und Karl-Heinz Ohlig (Hgg.): *Die Entstehung einer Weltreligion I. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam* (Inārah. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran Bd. 5), Schiler: Berlin/Tübingen 2010, S. 354-376.
- KERR, Robert M.: „Von der aramäischen Lesekultur zur arabischen Schreibkultur II – Der aramäische Wortschatz des Koran“, in: Markus Groß und Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Die Entstehung einer Weltreligion II. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam*, Schiler: Berlin/Tübingen 2011, S. 553-614.
- KHADDURI, Majid: „Translator‘ Introduction“, in: Muhmaad ibn Idris al-Shāfi‘ī: *Al-Risāla fī uṣūl al-fiqh*, translated by Majid Khadduri, The Islamic Texts Society: Cambridge, U.K. 1987.
- KHALIFA, Rashad: *Quran, Hadith and Islam, Islamic Productions: Tucson/Arizona* 1982, Repr. Universal Unity: Fremont 2001; siehe auch: <http://www.masjidtucson.org/publications/books/qhi/contents.html> (Stand Feb. 2013).
- KHELLA, Karam: *Geschichte der arabischen Völker: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Nikol Verlag: Hamburg 1988/2007.
- KINAST, Dietmar: *Untersuchungen zu den Kriegsflotten der römischen Kaiserzeit*, Habelt: Bonn 1966.
- KINBERG, Leah: „Dreams as a means to evaluate Ḥadīth“, in: *The Ḥadīth. Critical Concepts in Islamic Studies*, Routledge: Oxford, Vol. 4, zuerst veröffentlicht in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1999), S. 79-99.
- KING, Karen L.: *What is Gnosticism*, Harvard Univ. Press: Cambridge, Mass. 2003.
- KINZIG, Wolfgang: „The Nazoraean“, in: Oskar Skarsaune and Reidar Hvalvik (Eds.): *Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries*, Hendrickson Publishers: Peabody MA 2007, S. 463-487.
- KIRKBRIDGE Alexander S.: „Coins of the Byzantine-Arab Transition Period“, in: *The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, Vol. 13, Jerusalem (1948), S. 59-63.
- Kitāb al-Fihrist*, mit Anmerkungen hg. v. Gustav Flügel, in 2 Bd., Vogel: Leipzig 1872.
- KITTEL, Rudolf: *Die Alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen*, Quelle & Meyer: Leipzig 1910, ³1917.
- KITTEL, Gerhard (Hg.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer: Stuttgart 1933-1979.
- KLAUSNER, Joseph: „The Jewish and Christian Messiah“, in: ders.: *The Messianic Idea in Israel, from the Beginning to the Completion of the Mishnah*, transl. [from the 3rd Hebrew edition by] W. F. Stinespring, Macmillan: New York 1955, S. 519-539. Nachdruck: ULAN Press: Lexington, KY 2013.
- KLAUSNITZER, Wolfgang: *Jesus und Muhammad. Ihr Leben, ihre Botschaft. Eine Gegenüberstellung*, Herder: Freiburg/Basel/Wien 2007.
- KLEIN, Wassilios: „Die ostsyrische Mission“, in: Karl Müller und Werner Ustorf (Hg.): *Einleitung in die Missionsgeschichte, Tradition, Situation und Dynamik des Christentums* (Theologische Wissenschaft 18), Stuttgart: Kohlhammer 1995, S. 121-130. Siehe auch: <http://www.christian-orient.eu/?p=76> (Stand: Sept. 2012).

- KLEINIG, J[oh]n W.: "Recent Research in Chronicles", in: *Currents in Research Biblical Studies* 2 (1994), S. 43-76.
- KLEMM, Verena und Beatrice Grundler (Hg.): *Understanding Near Eastern Literatures*, Harrassowitz Verlag: Wiesbaden 2000.
- KLIMKEIT, Hans-Joachim: *Die Seidenstraße. Handelsweg und Kulturbrücke zwischen Morgen- und Abendland* (DuMont Dokumente), DuMont Buchverlag: Köln 1988.
- KNOHL, Israel: *The Messiah before Jesus. The Suffering Servant of the Dead Sea Scrolls*, University of California Press: Berkeley 2001.
- KOCH, Christoph: „Welt/Weltbild (AT)“, in: *Bibelwissenschaft.de. Das wissenschaftliche Bibelportal der Deutschen Bibelgesellschaft*, unter: www.bibelwissenschaft.de (Artikel erstellt im März 2013; Stand März 2015).
- KOCH, Klaus: *Formgeschichte. Neue Wege der Bibelexegese*, Neukirchener Verlag: Neukirchen 1964, ²1967.
- KOEHLER, L[udwig] und W[alter] Baumgartner: *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* (KBL), Brill Academic Publisher: Leiden ¹1953, ²1958 und ³1967, KBL².
- Der Koran*. Übersetzung von Rudi Paret, W. Kohlhammer: Stuttgart 1979. ¹¹2010.
- Der Koran*. (Lizenzausgabe der Brandus'schen Verlagsbuchhandlung Berlin), Verlag Julius Kittls Nachfolger: Leipzig o.D.
- Koran. Der Heilige Qur-ān*, Der Islam: Frankfurt/Main 1954/2009.
- Der Koran: arabisch – deutsch*. Aus dem Arabischen von Max Henning. Überarbeitet und herausgegeben von Murad Wilfried Hofmann, Diederichs Verlag/Random House: München 2001. ⁷2011. Übersetzung von Max Henning erstmals erschienen 1901 bei Reclam in Leipzig.
- KÖRNER, Felix: „Historisch-kritische Koranexegese? Hermeneutische Neuansätze in der Türkei“, in: Görg K. Hasselhoff und Michael Meyer-Blanck (Hgg.): *Krieg der Zeichen? Zur Interaktion von Religion, Politik und Kultur* (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft, Bd. 1), Ergon: Würzburg 2006.
- KÖRNER, Felix: *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam* (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt, Bd. 15), Ergon: Würzburg 2005.
- KÖSTER, Barbara: *Der missverstandene Koran. Warum der Islam neu begründet werden muss*, Schiler: Tübingen 2010.
- KOTTER, Bonifatius (Hg.): *Die Schriften des Johannes von Damaskos* (Patristische Texte und Studien Bd. 12), Bd. IV: *Liber de haeresibus. Opera polemica*, Walter de Gruyter: Berlin/New York 1981.
- KRAUS, Hans-Joachim: *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins: Neukirchen 1956.
- KRAUSE, Martin: *Ägypten in spätantik-christlicher Zeit: Einführung in die koptische Kultur* (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 4), Reichert: Wiesbaden 1999.
- KRAWULSKY, Dorothea: *Eine Einführung in die Koranwissenschaften. 'Ulūm al-Qur'ān* (Welten des Islams. Worlds of Islam. Mondes de l'Islam 1), Peter Lang: Bern/Berlin/Bruelles/Frankfurt am Main/New York/ Oxford/Wien 2006.
- KRISCHKE, Wolfgang: *Was heißt hier deutsch? Kleine Geschichte der deutschen Sprache*, C.H. Beck: München 2009.
- KROPP, Manfred: "Beyond Single Words", in: Gabriel Said Reynolds (Hg.): *The Qur'ān in Its Historical Context*, Routledge: London/New York 2008, S. 204-216.
- KROPP, Manfred (Hg.): *Results of contemporary research on the Qur'ān. The question of a historio-critical text of the Qur'ān*, Ergon: Würzburg/Beirut 2007.
- KÜMMEL, Werner Georg: *Introduction to the New Testament*, Abingdon Press: Nashville/New York 1966.

- KÜNG, Hans: *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, Piper: München/Zürich 2004.
- KURPERSHOEK, P. Marcel: *Oral poetry and narratives from Central Arabia*, E.J. Brill: Leiden 1995.
- LAMMENS, Henry: „Qoran et tradition. Comment fut composée la vie de Mahomet“, in: *Recherche de Science Religieuse*, 1 (1910), S. 25-51. Nachdruck und engl. Übersetzung in: ders.: „The Koran and Tradition. How the Life of Muhammad was Composed“, in: Ibn Warraq (Hg.): *The Quest for the Historical Muhammad*, Prometheus: Amherst, N.Y. 2000, S. 169-187.
- LANGE, Christian: „Einleitung“ zu: Ephraem der Syrer: *Kommentar zum Diatessaron I* (Fontes Christiani), Brepols: Turnhout 2008, S. 9-119.
- LANIUS, Karl: *Weltbilder. Eine Menschheitsgeschichte*, Faber & Faber: Zeuthen 2005.
- LARCHER, Pierre: „Arabe Préislamique – Arabe Coranique – Arabe Classic“, in: Karl-Heinz Ohlig und Gerd-R. Puin (Hg.): *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Schiler: Tübingen 2005, S. 248-265.
- LASAULX, Ernst von: *Neuer Versuch einer auf die Wahrheit der Thatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte*, Literarisch-Artistische Anstalt: München: 1856.
- LECKER, Michael: „Did the Quraysh conclude a Treaty with the Ansār prior to the Hijra?“, in: *The Biography of Muḥammad. The Issue of the Sources*. Edited by Harald Motzki (Islamic History and Civilization 32), E.J. Brill: Leiden/Boston/Köln 2000, S. 157-169.
- LEITES, Adrien: „Sīra and the Question of Tradition“, in: *The Biography of Muḥammad. The Issue of the Sources*. Edited by Harald Motzki (Islamic History and Civilization 32), E.J. Brill: Leiden/Boston/Köln 2000, S. 49-66.
- LEQUIN, P. Michaelis: *Johannis Damasceni – Opera Omnia Quae Exstant*, Tomus Primus: Paris 1864.
- LESLAU, Wolf: *Comparative Dictionary of Ge'ez*, Harrasowitz: Wiesbaden 2006.
- LESLAU, Wolf: *Lexique soqotri (sudarabique moderne) avec comparaisons et explications étymologiques*, C. Klincksieck: Paris 1938.
- LESSING, Theodor: *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, Oscar Beck: München 1921.
- LEWIS, B. and P.M. Holt (Hg): *Historians of the Middle East*, Oxford University Press: London 1962/64.
- Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Herder: Freiburg i. B. 2006.
- LINGS, Martin: *Mohammed. Sein Leben nach den frühesten Quellen* [Die Übersetzung ins Deutsche besorgte Shukriya Uli {Ulrike} Full] ([Erich Salim Spohr & Bärbel Hagar Spohr] Spohr Verlag: Kandern im Schwarzwald 2000. ²2004. Spohr Publishers Limited: Dali/Nikosia ³2008. idem: *Lympia/Lefkosia* ⁴2013 = *Muhammad, his life based on the earliest sources* (Islamic Texts Society/ G. Allen & Unwin: London 1983. ²1983. ³1984. 1985. 1986. 1991. Islamic Texts Society: Cambridge 1991. 1995. 1997. 2001. 2007. Unwin: London 1986. Unwin Hyman: London 1988. Inner Traditions International: New York 1983. Inner Traditions International: Rochester, VT 1983. 2006. Suhail Academy: Lahore 1987. 1994. 2005. Millat Book Centre: New Delhi 1980. 1991. Foundation for Traditional Studies: Petaling Jaya /A.S. Noordeen: Kuala Lumpur 1983.
- LIPSIUS, Richard Adelbert: *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Bd. I, Schwatschke & Sohn: Braunschweig 1883.
- LIPSIUS, Richard Adelbert: *Die Edessenische Abgar-Sage*, C.A. Schwetschuke und Sohn: Braunschweig 1880.
- LORD, Albert B[ates]: *The Singer of Tales* (Harvard Studies in Comparative Literature 24), Harvard University Press: Cambridge, Mass./London 1960; = ders.: *Der Sänger erzählt. Wie ein Epos entsteht* [aus dem Englischen und Serbokroatischen von Helmut Martin] (Literatur als Kunst), Hanser: München 1965.
- LUCAS, Scott C.: *Constructive Critics, Hadith Literature, and the Articulation of Sunni Islam*, Brill: Leiden 2004.
- LUCKMANN, Thomas: *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution, Person und Weltanschauung*, Rombach: Freiburg i.B. 1963.
- LUECKEN, Wilhelm: *Der Erzengel Michael in der Überlieferung des Judentums*, Huth: Göttingen 1898.

- LÜDEMANN, Gerd: *Ketzer. Die andere Seite des frühen Christentums*, Radius: Stuttgart 1996.
- LÜLING, Günter: *Über den Ur-Qur'an: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'an*. Verlagsbuchhandlung H[annelore] Lüling: Erlangen 1974.
- LÜLING, Günter: *A Challenge to Islam for Reformation: The Rediscovery and Reliable Reconstruction of a Comprehensive pre-Islamic Hymnal Hidden in the Koran under Earliest Islamic Reinterpretation*, Molital Banarsidass: Delhi 2003.
- LUTHER, Martin: „Sendbrief vom Dolmetschen“ (1530), in: *Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart*, hg. v. Kurt Aland, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1990.
- LUTHER, Martin: *Tischreden*, Weimarer Ausgabe, 70. Kapitel („Von Sprachen“).
- LUXENBERG, Christoph: „Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem“, in: Karl-Heinz Ohlig u. Gerd-R. Puin (Hg.): *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Schiler: Berlin 2005, S. 124-147.
- LUXENBERG, Christoph: *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, 3. Aufl., Schiler: Tübingen 2007.
- LUXENBERG, Christoph: „Die syrische Liturgie und die ‚geheimnisvollen Buchstaben‘ im Koran“, in: Markus Groß u. Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*, Schiler: Berlin 2008, S. 411-456.
- LUXENBERG, Christoph: „Keine Schlacht von ‚Badr‘“, in: Markus Groß u. Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Vom Koran zum Islam, Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran*, Schiler: Tübingen, S. 642-676.
- LUXENBERG, Christoph: „Weihnachten im Koran“, in: *Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe*, Schiler: Berlin 2004, S. 62-68.
- MACDONALD, John (Hg.): *Memar Marqah. The Teaching of Marqah*, Vol. II: The Translation, Verlag Alfred Töpelmann: Berlin 1963.
- MACDONALD, M.C.A.: „Ancient Arabia and the written word“, in: ders.: *The Development of Arabic as a Written Language* (Supplement to the Proceedings of the Seminar for Arabian Studies, Vol. 40), Archeopress: Oxford 2010.
- MACLER, F. (Hg.): *Histoire d'Heraclius par l'évêque Sébéos*, trad. de l'arménien et annoté par F. Macler, Imprimerie nationale: Paris 1904.
- MADELUNG, Wilferd: *The succession to Muhammad. A study of the early Caliphate*, Cambridge University Press: Cambridge 1997.
- MADIGAN, Daniel: „The Limits of Self-Referentiality in the Qur'ān“, in: Stefan Wild (Hg.): *Self-Referentiality in the Qur'ān*, Harrassowitz: Wiesbaden 2006, S. 59-69.
- MADIGAN, Daniel: *The Qur'ān's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton University Press: Princeton 2001.
- MALTZAHN, Christoph Frhr. von: „Leopold von Ranke“, in: Rüdiger vom Bruch und Rainer A. Müller (Hg.): *Historikerlexikon. Von der Antike bis zum 20. Jahrhundert* (Beck'sche Reihe), C.H. Beck: München 1991.
- MAMDUH, Mahmud Sa'id: *al-Ta'rif bi-awham man qassama al-sunan ila sahih was d 'if*, 6 vol., Dubai 1421/2000.
- MARETT, Robert Ranulph: *The Threshold of Religion*, Methuen & Co. Ltd.: London 1909/1914, Neudruck bei: Kessinger Publishing: Whitefish, MT 2010.
- AL-MAQRIZI, Taqī al-Dīn Ahmad: „Al-Niza'wa'l-takhasum fima bayna Bani Umayya wa-Bani Hashim“, Engl. trans. in: C.E. Bosworth: *Al-Maqrizi's 'Book of contention and strife* (Journal of Semitic Studies Monograph 3), University of Manchester: Manchester 1981.
- MATTOCK, J[ohn] N.: „History and Fiction“, in: *Occasional Papers of the School of Abbasid Studies* [OPSAS], 1, 1986, S. 80-97.

- MAZROOR AHMAD, Hadhrat Mirza: „Vorwort zur ersten Auflage“, in: *Der Heilige Qur-ān*, Verlag der Islam: Frankfurt/Main 1954/2009.
- MEIER, F[ritz]: *Westöstliche Abhandlungen*. R[udolf] Tschudi zum siebzigsten Geburtstag, Otto Harrasowitz: Wiesbaden 1954.
- MEISSNER, Burkhard: „Anfänge und frühe Entwicklungen der griechischen Historiographie“, in: Eve-Marie Becker (Hg.): *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Bd. 129), Walter de Gruyter: Berlin/New York 2005, S. 83-109.
- MELCHERT, Christopher: „Ibn Mujāhid and the establishment of seven Qur’ānic readings“, in: *Studia Islamica* 91 (2000), S. 5-22.
- MENSCHING, Gustav: *Die Großen Nichtchristlichen Religionen unserer Zeit*, Alfred Körner Verlag, Stuttgart 1954.
- MENSCHING, Gustav: *Soziologie der Religion*, Röhrscheid: Bonn 1947. 1966.
- MENSCHING, Gustav: „Wesen und Ursprung der Religion“, in: ders.: *Aufsätze und Vorträge zur Toleranz- und Wahrheitskonzeption*, herausgegeben und eingeleitet von Hamid Reza Yousefi mit einem Vorwort von Udo Tworuschka (Bausteine zur Mensching-Forschung II), Königshausen & Neumann: Würzburg, S. 189-199; vgl. auch in: *Die großen nichtchristlichen Religionen unserer Zeit*, Alfred Körner Verlag: Stuttgart 1954.
- MERKELBACH, Reinhold: *Philologica. Ausgewählte Schriften*, B.G. Teuber: Stuttgart/Leipzig 1997.
- MEZZOMOTO, Mavro Di: *Mohammed auf Abwegen*, Kinzelbach: Mainz 2002.
- MICHL, J[hann]: „Engel II (jüdisch)“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, hg. v. Theodor Klauser, Bd. V, Anton Hiersemann: Stuttgart 1962, Sp. 60-97.
- Midrash Tanhuma-Yelammedenu*. An English Translation of Genesis and Exodus from a printed version of Tanhuma-Yelammedenu with an introduction, notes and indexes by Samuel A. Berman, KTAV Publishing House: Hoboken NJ 1996.
- MIMOUNI, Simon C.: «Les Nazoréens. Recherche étymologique et historique», in: *Revue Biblique* (R.B.) 1998 – T. 105-2, S. 208-262.
- MINGANA, Alphonse: „Syriac influence on the style of the Koran“, in: Ibn Warraq: *What the Koran really says. Language, Text and Commentary*, Prometheus Books: Amherst/New York 2002, S. 171-192; Erstveröffentlichung in: *Bulletin of the John Rylands Library* 11, 1927, S. 77-98.
- MINGANA, A[lphonse]: *Sources Syriacques*, Vol. I: *Mšiḥa-Zkha/Bar Penkayé*, Harrassowitz: Leipzig 1908.
- Die Mischna*, ins Deutsche übertragen, mit einer Einleitung und Anmerkungen von Dietrich Correns, Marix Verlag: Wiesbaden 2005.
- MOFFETT, Samuel Hugh: *A History of Christianity in Asia*, Orbis Books: Maryknoll, N.Y. 1992/1998.
- MOHAR ALI, Muhammad: *Sīrat al-Nabī and the Orientalists. With Special Reference to the Writings of William Muir, D.S. Margolioth and W. Montgomery Watt*, King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur’an: Medina 1997.
- Mojmal al-tawāriḳ wa al-qeṣaṣ*, hg. v. M.-T. Bahār, Tehran 1939.
- MOMEN, Moojan: *An Introduction to Shi‘i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi‘ism*, Yale Univers. Press: New Haven/London 1985.
- MOMMSEN, Wolfgang J. (Hg.): *Leopold von Ranke und die moderne Geschichtswissenschaft*, Klett-Cotta Verlag: Stuttgart 1988.
- MONTEFIORE, Simon Sebag. *Jerusalem. The Biography*, Phoenix/Orion: London 2012; first published by Weidenfeld & Nicolson 2011.
- MOSIG-WALBURG, Karin: *Römer und Perser: vom 3. Jahrhundert bis zum Jahr 363 n.Chr.*, Computus: Gutenberg 2009.

- MOTZKI, Harald (Hg.): *Hadith. Origins and Development*, Ashgate Publishing: Aldershot/Burlington 2004.
- MOTZKI, Harald (Hg.): *The Biography of Muḥammad. The Issue of the Sources* (Islamic History and Civilization 32), E.J. Brill: Leiden/Boston/Köln 2000.
- MOTZKI, Harald: "The Murder of Ibn Abī L-Huqayq: On the Origin and Reliability of some *Maghāzī*-Reports", in: *The Biography of Muḥammad. The Issue of the Sources*. Edited by Harald Motzki (Islamic History and Civilization 32), E.J. Brill: Leiden/Boston/Köln 2000, S. 170-239.
- MOTZKI, Harald: *The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh before the Classical Schools*, translated from the German by Marion H. Katz (Islamic History and Civilization 41), Brill: Leiden/Boston/Köln 2002.
- MOTZKI, Harald: "The Question of the Authenticity of Muslim Traditions Reconsidered", in: Herbert Berg (Hg.): *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, Brill: Leiden 2003, S. 211-258.
- MOURAD, Suleiman A.: "Mary in the Qur'ān. A reexamination of her presentation", in: Gabriel Said Reynolds: *The Qur'ān in Its Historical Context*, Routledge: London/New York 2008, S. 163-174.
- MUIR, William: *The Corān. Its Composition and Teaching; and the Testimony it bears to the Holy Scriptures*, Society for Promoting Christian Knowledge: London 1855/1878.
- MUIR, William: *The Caliphate. Its Rise, Decline and Fall. From Original Sources*, John Grant: Edinburgh 1924.
- MUIR, William: *The Life of Mahomet and History of Islam*, Smith, Elder and Co.: London 1858. 1878; = dsgl. John Grant: Edinburgh 1923.
- AL-MUKARRAM, 'Abd und Aḥmad 'Umar (Hg.): *Mu'jam al-qirā'āt al-qu'āniyya*, Dhāt al-Salāsīl: Kuwait 1403/1983.
- MÜLLER, C[aspar] Detlef G[ustav]: *Geschichte der orientalischen Nationalkirchen* (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch Bd. I), Vandenhoeck Ruprecht: Göttingen 1981.
- MÜLLER, Caspar Detlef Gustav: *Kirche und Mission unter den Arabern in vorislamischer Zeit*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1967.
- MUQĀTIL B. SULAYMĀN: *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, ed. Muḥammad Sukrī Aḥmad al-Zāwītī, IV, Cairo 1999.
- MUSA, Aisha Y.: *Hadith as Scripture. Discussion on the Authority of Prophetic Traditions in Islam*, Palgrave MacMillan: New York 2008.
- NABIELEK, Rainer: „Weintrauben statt Jungfrauen. Zu einer neuen Lesart des Koran“, in: Inamo, 23-24 (2000), S. 66-72.
- NAGEL, Tilman: *Allahs Liebling. Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammedglaubens*, R. Oldenbourg: München 2008.
- NAGEL, Tilman: *Der Koran. Einführung Texte Erläuterungen*, C.H. Beck: München 2002.
- NAGEL, Tilman (Hg.): *Der Koran und sein religiöses und kulturelles Umfeld*, Oldenbourg: München 2010.
- NAGEL, Tilman: *Die islamische Welt bis 1500*, R. Oldenbourg: München 1998.
- NAGEL, Tilman: *Mohammed. Leben und Legende*, R. Oldenbourg: München 2008.
- NAU, François: „La Didascalie de Jacob“, in: R. Graffin and F. Nau (eds.): *Patrologia Orientalis*, Brepols: Paris 1903, Vol. VIII.
- NAU, François: „Lettre de Jacques d'Edesse sur la généalogie de la Sainte Vierge“, in: *Revue de l'Orient Chrétien* 4 (1901), Librairie A. Picard et Fils : Paris, S. 512-531 (syr. Orig.: S. 517-522; franz. Übers.: S. 522-531).
- NAU, François: "Un colloque du Patriarche Jean avec l'emir des Agaréens et faits divers des années 712 à 716“, in: *Journal Asiatique*, 11 série, Tome 5 (Mars-Avril 1915), S. 225-279.
- NEHMÉ, L.: "A glimpse of the development of the Nabataean script into Arabic based on old and new epigraphic material", in: M.C.A. Macdonald (Hg.): *The Development of Arabic as a Written*

- Language* (Supplement to the Proceedings of the Seminar for Arabian Studies, Vol. 40), Archempress: Oxford 2010, S. 47-88.
- NEUBAUER, Adolf (Hg.): *The Fifty-Third Chapter of Isaiah According to the Jewish Interpreters*, Vol. I: Texts, James Parker: Oxford/London u. T.O. Weigel: Leipzig 1877.
- Neues Handbuch der Literaturwissenschaft: Orientalisches Mittelalter*, Aula: Wiebelsheim 1990.
- NEUWIRTH, Angelika: *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Verlag der Weltreligionen/Insel Verlag: Berlin 2010.
- NEUWIRTH, Angelika: "Qur'an and History – A Disputed Relationship. Some Reflections on Qur'anic History and History in the Qur'an", in: *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. V, Issue I (2003), S. 1-18; siehe auch: <http://www.islamic-awareness.org/Quran/Text/luxreview1.html> (Stand: Nov. 2011).
- NEUWIRTH, Angelika: *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren, die literarische Form des Koran – ein Zeugnis seiner Historizität*, De Gruyter: Berlin/New York 2007.
- NEUWIRTH, Angelika: „Zur Archäologie einer Heiligen Schrift. Überlegungen zum Koran vor seiner Kompilation“, in: Christoph Burgmer (Hg.): *Streit um den Koran. Die Luxemburg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe*, Schiler: Berlin 2004. ²2007, S. 130-145.
- NEVO, Yehuda D. und Judith Koren: *Crossroads to Islam. The origins of the Arab Religion and the Arab State*, Prometheus Books: Amherst/N.Y. 2003.
- NEWBY, Gordon Darnell: *A History of the Jews of Arabia. From Ancient Times to Their Eclipse Under Islam*, University of South Carolina Press: Columbia, S.C. 1988.
- NEWBY, Gordon Darnell: "The Sirah as a Source for Early Arabian Jewish History", in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam [JSAI]*, 7 (1986), S. 121-138.
- NICKELSBURG, George W. E., und James C. VanderKam (transl. and eds.): *1 Enoch: A New Translation, based on the Hermeneia commentary*, Fortress Press: Minneapolis 2004.
- NIEBUHR, Carsten: *Reisen durch Syrien und Palästina*, Friedrich Perthes: Hamburg 1837.
- NOEGEL, Scott B. und Brannon M. Wheeler (Hg.): *Historical Dictionary of Prophets in Islam and Judaism*, Scarecrow Press: London 2002.
- NÖLDEKE, Theodor: „Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans“, in: *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse*, 38, 1890, 5, S. 27-33.
- NÖLDEKE, Theodor: *Geschichte des Qorāns*, Teil 1: *Über den Ursprung des Qorāns* (2. Aufl. bearbeitet von Friedrich Schwally), Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung: Leipzig 1909.
- NÖLDEKE, Theodor: *Geschichte des Qorāns*, Teil 2: *Die Sammlung des Qorāns* (2. Aufl. bearbeitet von Friedrich Schwally), Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung: Leipzig 1919.
- NÖLDEKE, Th[eodor]: *Die Ghassānidischen Fürsten aus dem Hause Gafna's*, Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften: Berlin 1887.
- NÖLDEKE, Theodor (Hg.): *Die von Guidi herausgegebene Syrische Chronik, übersetzt und kommentiert* (Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Bd. 128), Tempsky: Wien 1893.
- NÖLDEKE, Theodor: *Kurzgefasste syrische Grammatik*, bearbeitet von Anton Schall, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt ²1898/1966.
- NÖLDEKE, Theodor: „Hatte Muhammad christliche Lehrer?“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft [ZDMG]* 12 (1858), S. 699-708.
- NÖLDEKE, Theodor: *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Trübner: Straßburg 1910.
- NORDEN, Eduard: *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede*, Verlag B.G. Teubner: Leipzig/Berlin 1913.
- NORDEN, Eduard: *Die antike Kunstprosa – vom VI. Jahrhundert v.Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Bd. I, Druck und Verlag B.G. Teubner: Leipzig 1898.
- NORWICH, John J.: *Byzanz. Aufstieg und Fall eines Weltreichs*, aus dem Englischen von Claudia Wang, Ulrike Halbe-Bauer und Manfred Halbe-Bauer, List/Ullstein: Berlin 2006.

- NOSEDA, Sergio Noja: "From Syriac to Pahlavi: The Contribution of the Sassanian Iraq to the Beginning of the Arabic Writing", in: Karl-Heinz Ohlig und Gerd-R. Puin: *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Schiler: Tübingen 2005, S. 266-292.
- NOTH, Albrecht: "Common Features of Muslim and Western *Ḥadīth* Criticism: Ibn al-Jawzī's Categories of *Ḥadīth* Forgers", in: Harald Motzki (Hg.): *Ḥadīth. Origins and Developments*, Ashgate Publishing: Aldershot/Burlington 2004, S. 309-316; zuerst veröffentlicht als: „Gemeinsamkeiten muslimischer und orientalistischer *Ḥadīth*-Kritik: Ibn al-Gawzīs Kategorien der *Ḥadīth*-Fälscher“, in: *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident*. Festschrift für Abdoljaval Falaturi zum 65. Geburtstag, Köln: 1991, S. 40-46.
- NOTH, Albrecht: „Isfahan-Niawand. Eine quellenkritische Studie zur frühislamischen Historiographie“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* [ZDMG], 118, 1968, S. 274-296.
- NOTH, Albrecht: *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung*, Teil I: *Themen und Formen* (Bonner Orientalistische Studien, N.S. Bd. 25), Bonn 1973.
- NOTH, Albrecht: *The Early Arabic Historical Tradition. A Source-Critical Study*, Second Ed., in Collaboration with L.I. Conrad. (überarbeitete englische Übersetzung von *Quellenkritische Studien*, s.o.), (Studies in late Antiquity and Early Islam, 3), Princeton 1994.
- NOTH, Martin: *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Kohlhammer: Stuttgart 1948.
- Novum Testamentum Graece*, hg. von Erwin Nestle und Kurt Aland, Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart ²⁸2012.
- NÜTZEL, Heinrich: *Katalog der orientalischen Münzen*, I, Berlin 1898.
- NYBERG, Henrik Samuel: *A Manuel of Pahlavi II*, Harrasowitz: Wiesbaden 1964.
- OAKESHOTT, Michael: *Experience and Its Modes*, Cambridge University Press: Cambridge 1933.
- The Odes and Psalms of Solomon*, re-ed. by Rendel Harris and Alphonse Migana, Vol. II: The Translations, Longmans: London/New York and others 1920.
- OELDEMAN, Johannes: *Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen*, topos: Kevelaer ³2011.
- Oeming, Manfred: *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt ⁴2013.
- OHLIG, Karl-Heinz: „Das syrische und arabische Christentum und der Koran“, in: Karl-Heinz Ohlig und Gerd-R. Puin (Hg.): in: *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Schiler: Tübingen 2005, S. 366-404.
- OHLIG, Karl-Heinz (Hg.): *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen* (Inārah 2), Schiler: Berlin 2007.
- OHLIG, Karl-Heinz: „Hinweise auf eine neue Religion in der christlichen Literatur 'unter islamischer Herrschaft'“, in: ders. (Hg.): *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Schiler: Tübingen 2007, S. 223-326.
- OHLIG, Karl-Heinz: „Von Bagdad nach Merw. Geschichte rückwärts gelesen“, in: Markus Groß u. Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Vom Koran zum Islam. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran*, Inarah Bd. 4, Schiler: Tübingen 2009, S. 29-106.
- OHLIG, Karl-Heinz: „Wieso dunkle Anfänge des Islam?“, in: Karl-Heinz Ohlig und Gerd-R. Puin: *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Schiler: Berlin 2005.
- OHLIG, Karl-Heinz und Gerd-R. Puin (Hg.): *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam* (Inārah 1), Schiler: Berlin 2005.
- OHLIG, Karl-Heinz: *Religion in der Geschichte der Menschheit. Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2002.

- OHLIG, Karl-Heinz: *Weltreligion Islam. Eine Einführung*, Matthias-Grünwald-Verlag: Mainz/ Edition Exodus: Luzern 2000.
- ‘OMAR, ‘Abdul Mannān (Hg.): *Dictionary of the Holy Qur’ān*, NOOR Foundation International Inc.: Hockessin/Rheinfelden 2003/2008.
- ONG, Walter J[ackson]: *Oralität und Literalität. Die Technologisierung des Wortes*. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Wolfgang Schömel, Westdeutscher Verlag: Opladen 1987 = *Orality and Literacy. Writing Restructures Consciousness* (New Accents) Methuen: London/New York 1982. Repr. 1985. 1987. Repr. Routledge: London/New York 1989. 1991. 1993. 1995. 1997. 1999 = dsgl. ebd. 2002 2004. 2007 = *Orality and Literacy. Writing Restructures Consciousness*. With additional chapters by John Hartley. 30th anniversary edition, Routledge: London/New York 2012.
- OSTROGORSKY, Georg: *Geschichte des byzantinischen Staates*, C.H. Beck: München 1965, Nachdruck 1980.
- OTTO, Rudolf: *Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinus)*, hg. von Esther von Krosigk, Vdm Verlag Dr. Müller: 2007 (1931).
- OTTO, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, C.H.Beck: München 2004 (Erstdruck: 1917).
- The Palestinian Syrian Lectionary of the Gospels*, re-edited from two Sinai MSS. and from P. de Lagarde’s Edition of the “Evangelium Hierosolymitanum” by Agnes Smith Lewis/Margaret Dunlop Gibson; Kegan Paul, Trench, Trübner: London 1899.
- PALMER, Andrew (Hg.): *The Seventh Century in West-Syrian Chronicles*, Liverpool Univ. Press: Liverpool 1993.
- The Panarion of Epiphanius of Salamis*, Books II and III. De Fide, translated by Frank Williams, Brill: Leiden 2002.
- PARET, Rudi: „Der Islam“, in: *Die großen nichtchristlichen Religionen*, Alfred Körner Verlag: Stuttgart 1954.
- PARET, Rudi: „Die Lücke in der Überlieferung über den Urislam“, in: *Westöstliche Abhandlungen*. R. Tschudi zum siebzigsten Geburtstag, hg. von F. Meier, Wiesbaden 1954, S. 147-153.
- PARET, Rudi: *Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten*, Urban Taschenbücher: Stuttgart/Berlin 1980, 1985.
- PARET, Rudi: „Signification coranique de Ḥalīfa et d’autres dérivés de la racine Ḥalīfa“, in : *Studia Islamica*, 31 (1970), S. 211-217.
- PARRY, Ken: *Eastern Christianity* (Blackwell Companions to Religion), Wiley-Blackwell: Chichester, U.K 2010.
- PARRY, Milman: “Studies in the Epic Technique of Oral Verse-Making. I: Homer and Homeric Style”, in: *Harvard Studies in Classical Philology* [HSCP] 41 (1930), S. 73-147.
- PARWEZ, Ghulām Ahmad: “The Fundamental Principles of the Islamic System”, in: *Letters to Saleem*, Letter 5, translated by Suhail Alam, siehe Online-Ressource: www.tolueislam.com/Parwez/skn/SK_05.htm (Stand 31. März 2003).
- PASHA, Sari Mehmed: *Naşa’ih al-wuzarā*, hg. von W. L. Wright, Ottoman Statecraft: Princeton, N.J. 1935.
- PAULY, Wolfgang (Hg.): *Geschichte der christlichen Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2008.
- PETERS, F[rancis] E[dwards]: *Muhammad and the Origins of Islam* (SUNY Series in Near Eastern Studies), State University of New York Press: Albany 1994.
- PETERSEN, William L.: *Tatian’s Diatessaron. Ist Creation, Dissemination, Significance, & History in Scholarship*, Brill: Leiden/New York/Köln 1994.
- PHAN, Peter C.: “An interfaith Christology: A possibility and desideratum?” in: José Maria Vigil (Hg.): *Toward a Planetary Theology. Along the Many Paths of God*, Dunamis Publishers: Montreal 2010.

- Philosophumena – or the Refutation of all Heresies*, formerly attributed to Origin, but now to Hypolytus, Bishop and Martyr, who flourished about 220 A.D., transl. from the text of Cruice by F. Legge, Vol. I and II (Translations of Christian Literature, Series 1: Greek Texts), Society for Promoting Christian Knowledge: London/The MacMillan Co.: New York 1921.
- PICKARD, John: *Behind the Myths. The Foundations of Judaism, Christianity and Islam*, AuthorHouse: Bloomington, IN 2013.
- Pierer's *Universal-Lexikon der Vergangenheit und Gegenwart*, 4. Aufl., Pierer: Altenburg: 1857–1865.
- PIETRUSCHKA, Ute: „Topoi in der Schilderung nomadischen Lebens in der syrischen Literatur“, in: Lutz Greisiger, Claudia Rammelt u. Jürgen Tubach (Hg.): *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit. Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West*, Ergon Verlag: Würzburg 2009, S. 209-218.
- PINES, Shlomo: *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source*, The Israel Academy of Sciences and Humanities: Proceedings, Vol. II, No. 13, Jerusalem 1966.
- PINES, Shlomo: „Notes on Islam and on Arabic Christianity and Judaeo-Christianity“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* [JSAI] 4 (1984), S. 135-152.
- PISIDAE, Georgii: „De Expeditione Heraclii Imperatoris Contra Persas“, in: *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae. Paulus Silentarius, Georgius Pisida et Sanctus Nicephorus Cpolitanus*, Impensis Ed. Weberi: Bonnae 1887.
- POHL, Walter: *Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567–822 n.Chr.*, Beck: München 2002.
- PÖHLER, Rolf J.: *Hoffnung, die uns trägt*, Saatkorn-Verlag, Lüneburg 2008.
- POHLMANN, Karl-Friedrich: *Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2012.
- POPP, Volker: „Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen“, in: Karl-Heinz Ohlig u. Gerd-R. Puin (Hg.): *Die dunklen Anfänge. Neue Erforschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Schiler: Berlin 2005, S. 16-123.
- POPP, Volker: „Von Ugarit nach Sāmarrā. Eine archäologische Reise auf den Spuren Ernst Herzfelds“, in: Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Schiler: Berlin 2007, S. 13-222.
- POPP, Volker: „Der Einfluss persischer religiöser Raster auf Vorstellungen im Koran“, in: Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen* (Inārah. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran, Bd. 2), Schiler: Berlin 2007, S. 441-456.
- POPP, Volker: „Biblische Strukturen der islamischen Geschichtsdarstellung“, in: Markus Groß und Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*, (Inārah. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran, Bd. 3), Schiler: Berlin 2008, S. 35-92.
- POPP, Volker: „Maavia der Aramäer und seine Zeitgenossen. Die muslimische Geschichtsschreibung als Mythologisierung eines theologischen Konzepts“, in: Markus Groß und Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Vom Koran zum Islam* (Inārah. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran, Bd. IV), Schiler: Berlin 2009, S. 107-176.
- POPP, Volker: „Theologische Umbrüche im Islam. Das Zeugnis der epigraphischen Tradition“, in: Markus Groß u. Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Die Entstehung einer Weltreligion I. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam*, (Inārah. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran, Bd. 5), Schiler: Berlin/Tübingen 2010, S. 49-110.
- POPP, Volker: „Epigraphische Spuren frühislamischer Gemeindebildung“, in: Markus Groß und Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Die Entstehung einer Weltreligion II. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam*, (Inārah. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran, Bd. 6), Schiler: Berlin/Tübingen 2011, S. 34-52.
- POWERS, David: *Muhammad Is Not the Father of Any of Your Men: The Making of the Last Prophet*, Univ. of Pennsylv. Press: Philadelphia PA 2009.

- PREISSLER, Holger und Heidi Stein (Hg.): *Annäherung an das Fremde*, XXVI. Deutscher Orientalistentag vom 25. bis 29.09. 1995 in Leipzig, Stuttgart 1998.
- PRÉMARE, Alfred-Louis: „‘Abd al-Malik b. Marwān et le Processus de Constitution du Coran“, in: Karl-Heinz Ohlig u. Gerd-R. Puin (Hg.): *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Schiler: Tübingen 2005, S. 179-211.
- PRITCHARD, James B. (Hg.): *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton: New Jersey 1969.
- PRITZ, Ray A.: *The Nazarene Jewish Christianity. From the End of the New Testament Period until its Disappearance in the Fourth Century*, Magnes Press/E.J. Brill: Jerusalem/Leiden 1988.
- PUIN, Elisabeth: „Ein früher Koranpalimpsest aus Šan‘ā’ (DAM 01-27.1)“, in: Markus Groß u. Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte* (Inārah. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran Bd. III), Schiler: Berlin 2008, S. 461-493.
- PUIN, Elisabeth: „Ein früher Koranpalimpsest aus Šan‘ā’ (DAM 01-27.1) Teil II“, in: Markus Groß und Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Vom Koran zum Islam* (Inārah. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran Bd. IV), Schiler: Berlin 2009, S. 523-581.
- PUIN, Elisabeth: „Ein früher Koranpalimpsest aus Šan‘ā’ (DAM 01-27.1); Teil III: Ein nicht-‘uṭmanischer Koran“, in: Markus Groß und Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Die Entstehung einer Weltreligion I. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam* (Inārah. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran Bd. V), Schiler: Berlin/Tübingen 2010, S. 233-305.
- RANKE, Leopold von: *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*, Verlag von Duncker & Humblot: Leipzig ³1885.
- RAPHAEL, Lutz: *Geschichtswissenschaft im Zeitalter der Extreme. Theorien, Methoden und Tendenzen von 1900 bis zur Gegenwart*, Verlag C.H. Beck: München 2003.
- RAVEN, Wim: Art. „Sira“, in: *Encyclopaedia of Islam*, IX, (EI-2), Brill Acad. Publ.: 1997, S. 660-663.
- RAVEN, Wim: „Sīra and the Qur‘ān“, in: *Encyclopaedia of the Qur‘ān*, ed. Jane Dammen McAuliffe, Vol. 5, Brill: Leiden/Boston/Köln 2001-2006, S. 29-51.
- RAVEN, Wim: „Sīra and Qur‘ān“, Vortrag bei der Islamkonferenz „Beyond Ḥadīth: Writing the Tradition of Early Islam“, Conference in memory of Gautier H.A. Juynboll, 15.-16. Dez. 2011 in Leiden, Niederlande. Siehe auch: <http://media.leidenuniv.nl/legacy/abstracts-lucis-juynboll.pdf>. (Stand: Nov. 2011).
- RAVEN, Wim: „Tafsīr, Koranexegese, Koranauslegung“, unveröffentlichtes Manuskript (mir persönlich vom Autor überlassen).
- Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, hg. v. Theodor Klauser, Bde. I-IX, Anton Hiersemann: Stuttgart 1950-1976.
- RECKENDORF, H[ermann]: *Arabische Syntax*, Carl Winter: Heidelberg 1921.
- REDFORD, Donald B.: *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton University Press: Princeton 1992.
- REHM Bernhard (Hg.): *Die Pseudoklementinen I : Homilien*, Akademie-Verlag: Berlin 1969.
- REIDEGELD, Aḥmad A[bdurrahman: *Handbuch Islam. Die Glaubens- und Rechtslehre der Muslime*, Spohr: Kandernd 2005/2008.
- REININK, G[errit] J[an]: „Alexander the Great in the Seventh-Century Syriac ‘Apocalyptic’ Texts“, in: *Byzantinorossika* 2 (2003), S. 160-162.
- REININK G[errit] J[an] (Hg.): *Das syrische Alexanderlied. Die drei Rezensionen*, coll. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 454-455/Syri, Bde. 195-196, Peeters: Louvain 1983.
- REININK, G[errit] J[an]: „Heraclius, the New Alexander. Apocalyptic Prophecies during the Reign of Heraclius“, in: ders. and B.H. Stolte (Hg.): *The Reign of Heraclius (610-641): Crisis and Confrontation* (Groningen Studies in Cultural Change 2), Peeters: Leuven 2002, S. 81-94.

- REITZENSTEIN, R[ichard]: „Eine frühchristliche Schrift von den dreierlei Früchten des Lebens“, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums* [ZNW] 15 (1914), S. 60-90.
- RENDTORFF, Rolf: *Das Alte Testament – Eine Einführung*, Neukirchener: Neukirchen – Vluyn 1983, ²1985.
- RETSÖ, Jan: *Arabs in Antiquity. Their History from the Assyrians to the Umayyads*, Routledge/ Curzon: London/New York 2003.
- REYNOLDS, Gabriel Said: “Introduction. Qur’ānic studies and its controversies”, in: ders. (Hg.): *The Qur’ān in Its Historical Context*, Routledge: Abdingdon/New York 2008, S. 1-25.
- REYNOLDS, Gabriel Said: *A Muslim Theologian in a Sectarian Milieu: ‘Abd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins*, Brill: Leiden/Boston 2004.
- REYNOLDS, Gabriel Said (Hg.): *New Perspectives on the Qur’ān. The Qur’ān in its historical context* 2, Routledge: Milton Park/New York 2011.
- REYNOLDS, Gabriel Said: *The Qur’ān and Its Biblical Subtext*, Routledge: Abingdon 2010.
- REYNOLDS, Gabriel Said (Hg.): *The Qur’ān in Its Historical Context*, Routledge: Abdingdon/New York 2008.
- REYNOLDS, Gabriel Said: “On the Qur’ān’s *Mā’da* Passage and the Wanderings of the Israelites”, abrufbar online unter: http://www3.nd.edu/~reynolds/index_files/al-maida.pdf.
- REYNOLDS, Gabriel S.: “Variant Readings: The Birmingham Qur’ān in the context of debate on Islamic origins”, *Times Literary Supplement*, August 7, 2015, no. 5862, S. 14-15.
- RICOEUR, Paul: *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press: Cambridge 1981: Repr. 1982–1998.
- RICOEUR, Paul: *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas Christian University Press: Fort Worth 1976.
- RIES, Julien: *Ursprung der Religionen*, Pattloch: Augsburg 1993.
- RIPPIN, Andrew: “Syriac in the Qur’ān. Classical Muslim Theories”, in: Gabriel Said Reynolds (Hg.): *The Qur’ān in Its Historical Context*, Routledge: London/ New York 2008, S. 249-261.
- RIPPIN, Andrew: “The Function of *Asbāb al-Nuzūl* in Qur’ānic Exegesis”, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* [BSOAS] 51 (1988), S. 1-20; Nachdruck in: Ibn Warraq (Hg.): *The Quest for the Historical Muhammad*, Prometheus: Amherst, N.Y. 2000, S. 392-419.
- ROBIN, Christian: “Arabia and Ethiopia”, in: Scott Johnson (ed.): *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford University Press 2012, S. 247-333.
- ROBIN, Christian: “Himyar et Israël”, in: *Académie des inscriptions et belles lettres* (Hrsg): *Comptes-rendus des séances de l’année 2004*, Paris 2004 (48/2), Seite 831-901.
- ROBINSON, Chase F.: *‘Abd al-Malik*, One World: Oxford 2005.
- ROBINSON, Chase F.: *Islamic Historiography*, Cambridge University Press: Cambridge 2003.
- ROBSON, James: “Muslim Tradition. The Question of Authenticity”, in: Mustafa Shah (Hg.): *The Hadīth. Critical Concepts in Islamic Studies*, Vol. 1: Codification, Authenticity, Routledge: London/New York 2010, S. 351-364; Nachdruck von: *Memoires and Proceedings of the Manchester Literary and Philosophical Society*, 93:7, (1951–1952), S. 84-102.
- ROBSON, James: “The *Isnād* in Muslim Tradition”, in: *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, 15, Glasgow 1953; S. 15-26; Nachdruck in: Harald Motzki (Hg.): *Hadith. Origins and Development*, Ashgate Publishing: Aldershot 2004.
- RONCAGLIA, M.P.: „Eléments Ebionites et Elkésaites dans le Coran. Notes et hypothèses“ in: *Proche-Orient Chrétien* XXI (1971), S. 101-126.
- RÖNSCH, Hermann (Hg.): *Das Buch der Jubiläen oder Die Kleine Genesis*. Unter Beifügung des revidierten Textes der in der Ambrosiana aufgefundenen lateinischen Fragmente sowie einer von Dr. August Dillmann aus zwei äthiopischen Handschriften gefertigten lateinischen Übertragung,

- erläutert, untersucht und mit Unterstützung der königl. Gesellschaften der Wissenschaften zu Göttingen herausgegeben von Hermann Rönsch, Fues's Verlag: Leipzig 1874.
- ROSEN-AYALON, Miriam: *The Early Islamic Monuments of Al-Haram Al-Sharif*, Qedem 28, Hebrew Univ.: Jerusalem 1989.
- ROSS, Steven K.: *Roman Edessa. Politics and Culture on the Eastern Fringes of the Roman Empire, 114–242 CE*, Routledge : London/New York 2001.
- ROTTER, Gernot (Hg.): *Ibn Ishāq: Das Leben des Propheten*, Erdmann/Spohr: Kandern 1999.
- ROTTER, Gernot: „Vorwort“, in: *Ibn Ishaq: Das Leben des Propheten*, Edition Erdmann, Spohr Verlag: Kandern 1999.
- RÖTTGERS, Kurt und Monika Schmitz-Emans (Hg.): *Dichter lügen*, Blaue Eule: Essen 2001.
- RUBIN, Uri: *The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims: A Textual Analysis*, Darwin: Princeton 1995.
- RUBIN, Uri: “The Life of Muhammad and the Islamic Self-Image. A Comparative Analysis of an Episode in the Campaigns of Badr and al-Ḥudaybiya”, in: *The Biography of Muḥammad. The Issue of the Sources*. Edited by Harald Motzki (Islamic History and Civilization 32), E.J. Brill: Leiden/Boston/Köln 2000, S. 3-17.
- RUBIN, Uri: “The Seal of the Prophets and the Finality of Prophecy. On the Interpretation of the Qur’ānic Sūrat al-Aḥzāb (33)“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft [ZDMG]* 164. Jg. (2014), S. 65-96.
- RUDOLPH, Kurt: “Gnosticism”, in: *Encyclopaedia Iranica*, Vol. XI, Fasc. 2001/2012, S. 14-17.
- RUDOLPH, Wilhelm: *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Kohlhammer: Stuttgart 1922.
- RUSSEL, Paul S.: *St. Ephraem the Syrian and St. Gregory the Theologian confront the Arians* (Mōrān ‘Eth’ō 5), St. Ephrem Ecumenical Research Institute (SEERI): Kottayam 1994.
- SAFIER, Aron: *Jüdische und christliche Parallelen zur Eschatologie des Korans*, Phil. Diss.: Wien 1932.
- SAMIR, Samir Khalil: “The Theological Christian Influence on the Qur’ān. A Reflection”, in: Gabriel Said Reynolds (Hg.): *The Qur’ān in Its Historical Context*, Routledge: London/New York 2008, S. 141-162.
- SCHACHT, Joseph: “A Revaluation of Islamic Tradition”, in: *Journal of the Royal Asiatic Society, London* 1949, S. 143-154; Nachdruck in: Harald Motzki (ed.): *Ḥadīth. Origins and Development*, Ashgate Publishing: Aldershot/Burlington 2004.
- SCHACHT, Joseph: “On Mūsā b. ‘Uqba’s *Kūṭāb al-Maghāzī*”, in: *Acta Orientalia*, 21 (1953), S. 288-300.
- SCHACHT, Joseph: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press: Oxford 1950. Reprint ACLS History E-Book.
- SCHACHT, Joseph: “The Evidence of Isnāds”, in: Mustafa Shah (ed.): *The Ḥadīth: Articulating the Beliefs and Constructs of Classical Islam* (Critical Concepts in Islamic Studies), Routledge: Milton Park 2009; Nachdruck von: Joseph Schacht: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press: Oxford ²1953, S.163-175.
- SCHAPIRO, Israel: *Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans*, Phil.Diss.: Strassburg 1906.
- Die Schatzhöhle. Aus dem syrischen Texte dreier unedirten Handschriften, ins Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Carl Bezold*, Hinrichs'sche Buchhandlung: Leipzig 1883.
- SCHICK, Alexander: *Faszination Qumran. Wissenschaftskrimi, Forscherstreit und wahre Bedeutung der Schriftrollen vom Toten Meer*, Schwengeler: Berneck 1998.
- SCHICK, Robert: *The Fate of the Christians in Palestine During the Byzantine-Umayyad Transition, A.D. 600-750*, Diss. Univ. of Chicago 1987.
- SCHIMMEL, Annemarie (Hg.): *Orientalische Dichtung in der Übersetzung Friedrich Rückerts*, Schünemann: Bremen 1963.

- SCHIPPMANN, Klaus: *Geschichte der alt-südarabischen Reiche*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1998.
- SCHMIDT, Arno: *Die Geburt des Logos bei den frühen Griechen*, Logos Verlag: Berlin 2002.
- SCHMIDT-LEUKEL, Perry: *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2005.
- SCHMITZ, Bertram: „Das Spannungsverhältnis zwischen Judentum und Christentum als Grundlage des Entstehungsprozesses des Islams in der Interpretation von Vers 124 bis 141 der zweiten Sure“, in: Tilman Nagel (Hg.): *Der Koran und sein religiöses und kulturelles Umfeld*, Oldenbourg: München 2010, S. 217-238.
- SCHMITZ, Bertram: *Paulus und der Koran*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2010.
- SCHOELER, Gregor: *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds* (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, NF 14), Walter de Gruyter: Berlin/New York 1996 = *The Biography of Muḥammed. Nature and Authenticity*. Translated by Uwe Vagelpohl. Edited by James E[dward] Montgomery (Routledge Studies in Classical Islam 1), Routledge: New York, NY/ London 2011.
- SCHOELER, Gregor: „Musā b. ‘Uqbas Maghāzī“, in: *The Biography of Muḥammad. The Issue of the Sources*. Edited by Harald Motzki (Islamic History and Civilization 32), E.J. Brill: Leiden/ Boston/Köln 2000, S. 67-97.
- SCHOELER, Gregor: „Oral Torah and Ḥadīth: Transmission, Prohibition of Writing, Redaction“, in: Harald Motzki (Hg.): *Hadith. Origins and Development*, Ashgate Publishing: Aldershot/Burlington 2004, S. (67-108) 71; zuerst veröffentlicht als: „Mündliche Thora und Ḥadīth im Islam. Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion“, in: *Der Islam*, 66, Berlin: 1989, S. 213-251.
- SCHOELER, Gregor: *The Genesis of Literature in Islam. From the Aural to the Read*, revised edition in collaboration with and translated by S.M. Toorawa (The New Edinburgh Islamic Surveys), Edinburgh Univ. Press: Edinburgh 2002.
- SCHOEPS, Hans Joachim: *Theologie und Geschichte des Judentums*, Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1949.
- SCHOEPS, Hans-Joachim: *Urgemeinde, Judentum, Gnosis*, J.C.B. Mohr-(Paul Siebeck): Tübingen 1956.
- SCHÖLLER, Marco (Hg.): Yahya Ibn Sharaf Al-Nawawi: *Das Buch der Vierzig Hadithe. Kitab al-Arba‘in*, Verlag der Weltreligionen: Frankfurt/Main und Leipzig 2007.
- SCHÖLLER, Marco: „Lüge, Wahrheit und Dichtung im Islam“, in: Kurt Röttgers und Monika Schmitz-Emans (Hg.): *Dichter lügen*, Blaue Eule: Essen 2001.
- SCHÖLLER, Marco: „Sīra and Tafsīr: Muhammad al-Kalbī on the Jews of Medina“, in: *The Biography of Muḥammad. The Issue of the Sources*. Edited by Harald Motzki (Islamic History and Civilization 32), E.J. Brill: Leiden/Boston/Köln 2000, S. 18-48.
- SCHOLTEN, Clemens: „Eusebius von Caesaraea“, in: *Das wissenschaftliche Bibelportal der Deutschen Bibelgesellschaft*, unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/wiblex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/zeichen/e/referenz/17953///cache/3551d427c7/>
- SCHREIBER, Stefan: *Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbten-erwartung in frühjüdischen und christlichen Schriften*, Walter de Gruyter: Berlin/New York 2000.
- SCHRÖTER, Jens: „Lukas als Historiograph. Das lukanische Doppelwerk und die Entdeckung der christlichen Heilsgeschichte“, in: Eve-Marie Becker (Hg.): *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Bd. 129), Walter de Gruyter: Berlin/New York 2005. S. 237-262.
- SCHRÖTER, R.: „Tröstschreiben Jacob von Saruj an die Himyaritischen Christen“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* [ZDMG] 31 (1877), S. 360-405.

- SCHUR, Nathan: *History of the Samaritans*, Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums, 18, Peter Lang: Frankfurt/Main 1992.
- SCHWEIZER, H[arald]: „Literarkritik“, in: *Theologische Quartalschrift* [ThQ] 168 (1988), S. 23-43.
- SEE, Klaus von: „Caedmon und Muhammad“, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* [ZfdA], 112, H. 4 (1983), S. 225-233.
- SEGAL, J[udah] B[enzion]: *Edessa. The Blessed City*, Clarendon Press: Oxford 1970.
- SEGAL, Judah Benzion: *The Sabian Mysteries. The Planet Cult of Ancient Harran*, Bacon: London 1963.
- SEGER, Imogen: *Wenn die Geister wiederkehren. Weltdeutung und religiöses Bewusstsein in primitiven Kulturen*, Ullstein: Frankfurt/Berlin 1984.
- SEGERT, Stanislav: *A Basic Grammar of the Ugaritic Language*, Univ. of Calif. Press: Berkeley/Los Angeles/London 1984.
- SELB, Walter und Hubert Kaufhold: *Das syrisch-römische Rechtsbuch*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: Wien 2002.
- SELLHEIM, Rudolf: „Muhammeds erstes Offenbarungserlebnis. Zum Problem mündlicher und schriftlicher Überlieferung im 1./7. und 2./8. Jahrhundert“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* [JSAI] 10 (1987), S. 1-16.
- SELLHEIM, Rudolf: „Prophet, Chalif und Geschichte. Die Muhammed-Biographie des Ibn Ishāq“, in: *Oriens* 18-19 (1967), S. 33-91.
- SERJEANT, R[obert] B[ertram]: “Meccan Trade and the Rise of Islam: Misconceptions and Flawed Polemics”, in: *Journal of the American Oriental Society* [JAOS], Vol. 110, No. 3 (1990), S. 472-486.
- The Seventh Century in West-Syrian Chronicles*, introduced, translated and annotated by Andrew Palmer, including two seventh-century Syriac apocalyptic texts, introduced, translated and annotated by Sebastian Brock, with added annotation and historical introduction by Robert Hoyland, Liverpool Univ. Press: Liverpool 1993.
- SEZGIN, Fuat (Hg.): Abū 'Ubayyada: *Majāz al-Qur'ān*, Vol. 1, al-Khānījī: Kairo 1954.
- SEZGIN, Ursula: *Abu Miḥnaf. Ein Beitrag zur Historiographie der umayyadischen Zeit*, Brill: Leiden 1971.
- AL-SHĀFI'Ī, Muhammad ibn Idris: *Al-Risāla fī uṣūl al-fiqh*, translated by Majid Khadduri, The Islamic Texts Society: Cambridge/U.K. 1987.
- SHAH, Mustafa (Hg.): *The Ḥadīth. Articulating the Beliefs and Constructs of Classical Islam. Critical Concepts in Islamic Studies*, 4 Volumes, Routledge: London/New York 2010.
- SHAHID, Irfan: *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Vol. 2, Part 2, Dumbarton Oaks: Washington DC 2009.
- SHARON, Moshe: “Ahl al-Bayt – People of the House”, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* [JSAI], 8 (1986), S. 169-184.
- SHARON, Moshe: *Black Banners from the East – Incubation of a Revolt*, Max Schloessinger Memorial Fund: Jerusalem 1983.
- SHARON, Moshe: *Corpus Inscriptionum Arabicarum Palaestinae*, Vol. I, Brill: Leiden 1997.
- SHANKS, Hershel: *Jerusalem's Temple Mount. From Solomon to the Golden Dome*, Continuum: New York/London 2007.
- The Shepherd of Hermas* (The Apostolic Fathers, with an English translation by Kirsopp Lake, in two volumes, Vol. II), Heinemann: London/Putnam's Sons: New York 1917.
- SHOUBY, E.: “The influence of the Arabic Language on the psychology of the Arabs”, in: *Middle East Journal* (MEJ), 5 (1951), S. 284-302.
- SINAI, Nicolai: *Fortschreibung und Auslegung. Studien zur frühen Koraninterpretation*. Diskurse der Arabistik 16, Harrassowitz Verlag: Wiesbaden 2009.
- SINAI, Nicolai: “Qur'ānic Self-Referentiality”, in: Stefan Wild (Hg.): *Self-Referentiality in the Qur'ān*, Harrassowitz: Wiesbaden 2006.

- SINAI, Nicolai: “‘Weihnachten im Koran‘ oder ‚Nacht der Bestimmung‘? Eine Interpretation von Sure 97”, in: *Der Islam* 88 (2012), S. 11-32.
- SIVERS, Peter von: “Christology and Prophetology in the Umayyad Arab Empire,” in: Markus Gross and Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Die Entstehung einer Weltreligion III. Die heilige Stadt Mekka – eine literarische Fiktion* (Inārah. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran Bd. 7), Hans Schiler: Berlin/Tübingen 2014) S. 255-285.
- SKARSAUNE, Oskar: “The Ebionites”, in: ders. und Reidar Hvalvik (Hg.): *Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries*, Hendrickson Publishers: Peabody MA 2007, S. 419-462.
- SKARSAUNE, Oskar: “The History of Jewish Believers in the Early Centuries—Perspectives and Framework”, in: ders. und Reidar Hvalvik (Eds.): *Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries*, Hendrickson Publishers: Peabody MA 2007, S. 745-782.
- SKARSAUNE, Oskar und Reidar Hvalvik (Hg.): *Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries*, Hendrickson Publishers: Peabody MA 2007.
- SMART, Ninian: *Die großen Religionen*, Universitäts-Verlag: München 1988 (Originalausgabe 1977).
- SMART, Ninian: *Weltgeschichte des Denkens. Die geistigen Traditionen der Menschheit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2002.
- SMITH, J[essie = Jessica] Payne (Mrs. Margoliouth) (Hg.): *A Compendious Syriac Dictionary*, founded upon the Thesaurus Syriacus of R[obert] Payne Smith, Clarendon Press/Oxford University Press: Oxford 1903 [1896-1903]. Repr. ebd. ²1957. ³1967. ⁴1976. ⁵1979. ⁶1985. ⁷1988. ⁸1990. ⁹1994. Repr. Kottayam [o.O. und J.]. Repr. Eisenbrauns: Winona Lake, Indiana 1998. Repr. Wipf and Stock: Eugene, Ore. 1999.
- SMITH, Jonathan Zittell: *Maps is not Territory. Studies in the History of Religions*, University of Chicago Press: Chicago 1978.
- SNELL, Bruno: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Claassen: Hamburg 1955.
- SÖDING, Thomas: „Historisch-kritische Forschung“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 5, Herder: Freiburg i.B. 1996/³2006, S. 167 f.
- SOUCEK, Priscilla: “The Temple of Solomon in Islamic Legend and Art”, in: Joseph Gutmann (Hg.): *The Temple of Solomon. Archaeological Fact and Medieval Tradition in Christian, Islamic and Jewish Art*, Scholars Press: Missoula MT 1976.
- SPECK, Paul: “Die Doctrina Iacobi nuper baptizati”, in: *Varia VI. Beiträge zum Thema Byzantinische Feindseligkeit gegen die Juden im frühen siebten Jahrhundert*, Dr. Rusolf Habelt: Bonn 1997, S. 267-439.
- SPEIGHT, R. Marston: “Oral Traditions of the Prophet Muhammad. A Formulaic Approach”, in: Mustafa Shah (Hg.): *The Ḥadīth. Articulating the Beliefs and Constructs of Classical Islam. Critical Concepts in Islamic Studies*, Bd. IV, S. 69-78; Nachdruck von: *Oral Tradition* 4, No 1-2 (1989), S. 27-37.
- SPEYER, Heinrich: *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1961.
- SPRENGER, Alois: *Das Leben und die Lehre des Mohammad: nach bisher größtenteils unbenutzten Quellen*, Bde. I-III, Nicolaische Verlagsbuchhandlung: Berlin 1869.
- SPRINGETT, Bernard H.: *Secret Sects of Syria and the Lebanon, A Consideration of their Origin, Creeds and Religious Ceremonies, and their Connection with and Influence upon Modern Freemasonry*, George Allen Unwin Ltd.: London 1922.
- SPULER, Bertold: „Die nestorianische Kirche“, in: *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen* (Handbuch der Orientalistik, hg. v. B. Spuler. Erste Abteilung: Der Nahe und der Mittlere Osten, Bd. 8: *Religion*), E.J. Brill: Leiden/Köln 1961., S. 120-169.
- SREZNEVSKY, J.: *Ancient Monuments of Russian Writing*, Drevnie Pam'yatniki russkova pis'ma i yazyka: Petrograd 1863, Bd. I.

- STECK, Odil Hannes: *Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik*, Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn 1917/¹⁴1999.
- STERN, S. M.: "New Information about the Authors of the 'Epistles of the Sincere Brethren'", in: *Islamic Studies* III (1964), S. 406-407.
- STETKEVYCH, Suzanne P.: *The Poetics of Islamic Legitimacy: Myth, Gender, and Ceremony in the Classical Arabic Ode*, Indiana University Press: Bloomington/Indian. 2002.
- STETZER, Ed: "The Missionary Strategy of the Early Church (70–135CE)", siehe unter: www.new-churches.com (Stand: Sept. 2012).
- STEWART, Devin J.: "Notes on Medieval and Modern Emendations of the Qur'ān", in: Gabriel Said Reynolds (Hg.): *The Qur'ān in Its Historical Context*, Routledge: London/New York 2008, S. 225-248.
- STEWART, John: *Nestorian Missionary Enterprise. The Story of a Church on Fire*, T. & T. Clerk: Edinburgh 1928; repr. ders.: *Nestorian Missionary Enterprise. The Story of a Church on Fire* (Christianity in the Islamic World), Gorgias Press: Piscataway NJ 2007.
- STRANGE, Guy le: *Palestine under the Moslems. A Description of Syria and the Holy Land from A.D. 650 to 1500*, Alexander P. Watt: Paternoster Square (London) 1890.
- STRECK, Michael P.: *Sprachen des Alten Orients*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt ²2007.
- STRECKER, Georg: „Zum Problem des Judenchristentums“, in: Walter Bauer: *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. Zweite, durchgesehene Auflage mit einem Nachtrag herausgegeben von Georg Strecker (Beiträge zur Historischen Theologie, hg. v. Gerhard Ebeling, Bd. 10), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen ²1964, S. 245-287.
- STUHLMACHER, Peter: *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen ²1986.
- STÜLPNAGEL, J[oa]chim Fritz Constant[ini] von: 'Urwa Ibn az-Zubair. Sein Leben und seine Bedeutung als Quelle frühislamischer Überlieferung, Diss. (masch.), Tübingen 1956.
- SUERMANN, Harald: *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalypstik des 7. Jahrhunderts*, Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, Bd. 256, Frankfurt a.M./Bern/New York 1985.
- SUERMANN, Harald: „Juden und Muslime gemäß christlichen Texten zur Zeit Muhammads und in der Frühzeit des Islams“, in: Holger Preißler und Heidi Stein (Hg.): *Annäherung an das Fremde*, XXVI. Deutscher Orientalistentag vom 25. bis 29.9. 1995 in Leipzig, Stuttgart 1998, S. 147-148.
- SULAYMĀN, Muqātil b.: *Tafsīr*, hg. v. 'Abdallāh Muḥammad al-Shahāta, I, Dār al-Turāth al-'Arabī: Beirut 2002.
- SULAYMĀN, Muqātil b.: *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, ed. by Muḥammad Sukrī Aḥmad al-Zāwītī, IV, Cairo 1999.
- SUNDERMANN, Werner: „Cologne Mani Codex“, in: *Encyclopaedia Iranica* (1992), Vol. VI, Fasc. 1, S. 43-46: vgl. auch: <http://www.iranicaonline.org/articles/cologne-mani-codex-parchment> (Stand: Juli 2015).
- AL-SUYŪTĪ, Ḡalāl ad-Dīn: *Al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* [„Mastery in the Science of the Qur'ān“], hg. von Muhammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Kairo 1967; Dār al-Kutub al-ʿilmiyya: Beirut 1995.
- Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens*, publié, traduit et annoté par J.B. Chabot, Imprimerie Nationale: Paris 1902.
- AL-ṬABARĪ, Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr: *Ta'rīkh al-rusul wa-al-mulūk*, hg. M.J. de Goeje et al., 15 Bde., E. J. Brill: Leiden 1879–1901.
- Ṭabarī: *Jāmi' albayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, ed. Aḥmad Saīd Alī, Muṣṭafā al-Saqqā et al., Muṣṭafā al-Bābi al-Ḥalabī: Cairo 1954-1968.
- TAMCKE, Martin: *Das orthodoxe Christentum*, C.H. Beck: München ²2007.
- TERTULLIAN: *Adversus Iudaios – Gegen die Juden*, Lateinisch-Deutsch (Fontes Christiani), Brepos/Herder: Freiburg i.B. 2007.

- TERTULLIANUS: *The Five Books of Quintus Sept. Flor. Terullianus against Marcion*, translated by Peter Holmes (Anti-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325, edited by the Rev. Alexander Roberts and James Donaldson, Vol. VII: Tertullian Against Marcion), Clark: Edinburgh 1878.
- “The Testament of Levi, the third son of Jacob and Leah”, in: *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, transl. from the Editor’s Greek Text by R.H. Charles, Black: London 1908, II.6-10, S. 26-67.
- THEOBALD, Michael: „Was und wen hat Jesus angekündigt? Das Rätsel um den Parakleten im johan-neischen Schrifttum“, in: Timo Güzelmansur (Hg.): *Hat Jesus Muhammad angekündigt? Der Paraklet des Johannesevangeliums und seine koranische Bedeutung*, Pustet: Regensburg 2012.
- THEODOR von Mopsuestia: *Katechetische Homilien* (Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, Bd. 17, Teilbde. 1 u. 2), Herder: Freiburg/Basel/Wien/Barcelona/Rom/New York 1994.
- Theodoret Kirchengeschichte*, hg. v. Léon Parmentier (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte), J.C. Hinrichs’sche Buchhandlung: Leipzig 1911.
- THOMSON, R.W. (Hg.): *The Armenian History attributed to Sebeos*, translated, with notes, by R.W. Thomson, historical commentary by James Howard-Johnston, Part I Translation and Notes, Liverpool Univ. Press: Liverpool 1999.
- TIKHONRAVOV, N.: *Memorials of Russian Apocryphal Literature*, Pamyatniki otrechennoi russkoi literatury: Moskau 1863, Bd. I.
- TILlich, Paul: *Systematic Theology*, Vol. I, University of Chicago Press: Chicago 1951.
- TOEPEL, Alexander: „Tröster und Siegel. Ein Beitrag zur Prophetologie“, in: Timo Güzelmansur (Hg.): *Hat Jesus Muhammad angekündigt? Der Paraklet des Johannesevangeliums und seine koranische Bedeutung*, Pustet: Regensburg 2012, S. 52-72.
- TOORAWA, Shawkat M.: „Hapaxes in the Qur’ān: Identifying and cataloguing lone words (and loan-words)“, in: Gabriel Said Reynolds (Hg.): *New Perspectives on the Qur’ān. The Qur’ān in its historical context 2*, Routledge: Milton Park/New York 2011, S. 193-246.
- TOV, Emanuel: *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert*, Brill: Leiden 2004.
- TRIMINGHAM J. Spencer: *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*, Longman: London/ New York 1979.
- TRISMAGISTUS, Hermes: *Corpus Hermeticum*. Das vollständige Manuskript unter: <http://www.hermetics.org/pdf/anotherhermeticum.pdf> (Stand: Aug. 2012).
- TUBACH, Jürgen: „Die Anfänge des Königreichs von Edessa. Vom Zelt- zum Palastbewohner, oder: Erfolgreiche Migration in hellenistischer Zeit“, in: Lutz Greisiger, Claudia Rammelt und Jürgen Tubach (Hg.): *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit. Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West*, Ergon Verlag: Würzburg 2009, S. 279-312.
- C[arl] Ullmann: *Die Sündlosigkeit Jesu. Eine apologetische Betrachtung*, Friedrich Perthes: Ham-burg 1846.
- ULRICH, Jörg: „Eusebius als Kirchengeschichtsschreiber“, in: Eve-Marie Becker (Hg.): *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Bd. 129), Walter de Gruyter: Berlin/New York 2005, S. 277-287.
- AL-‘UṬARIDĪ, Aḥmad b. ‘Abdalġabbār: *as-Siyar*, s. „Muḥammad b. Iṣḥāq“, *Kitāb. as-Siyar wal-maġāzī*, S. Zakkār: Beirut 1978.
- VAN BLADEL, Kevin: „The Alexander Legend in the Qur’ān 8:83-102“, in: Gabriel Said Reynolds (Hg.): *The Qur’ān in Its Historical Context*, Routledge: London/New York 2008, S. 175-203.
- VAN ESS, Josef: „The Making of Islam“, in: *Times Literary Supplement*, Sept. 8, 1978, S. 997 f.
- VAN ESS, Josef: *Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Bd. I, Walter de Gruyter: Berlin/New York 1991.

- VAN REETH, J[an] F. M.: „Die Vereinigung des Propheten mit seinem Gott“, in: Markus Groß und Karl-Heinz Ohlig: *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte* (Inārah. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran Bd. 3), Schiler: Berlin 2008, S. 370-383.
- VAN REETH, J[an] M. F.: „Le vignoble du paradis et le chemin qui y mène: la these de C. Luxenberg et les sources du Coran“, in: *Arabica* 53, Part 4 (2006), S. 511-524.
- VAN REETH, J[an] M. F.: „L'Évangile du Prophète“, in: *Acta Orientalia Belgica*, 3, 2004, S. 156-174.
- VANSINA, J[an M.]: *Oral Tradition as History*, East African Educational Publishers: Nairobi 1985.
- VERSTEEGH, Kees: *The Arabic Language*, Columbia University Press: New York 1997.
- VESEY-FITZGERALD, Seymour Gonne: *Muhammadn Law. An Abridgement According to its Various Schools*, Oxford University Press/Humphrey Milford: Oxford/London 1931.
- VEYNE, Paul: *Als unsere Welt christlich wurde (312-394). Aufstieg einer Sekte zur Weltmacht*, C.H. Beck: München 2009 = ders.: *Quand notre monde est devenu chrétien (312–394)*, Albin Michel: Paris 2007.
- VINE, Aubrey R.: *The Nestorian Churches. A consice history of Nestorian Christianity in Asia from the Persian schism to the modern Assyrians*, Independent Press Ltd.: London 1937.
- VOGT, Ernst (Hg.): *Tragiker Ezechiel*, in: *Jüdische Schriften aus hellenisch-römischer Zeit* (JSRZ), Bd. IV Poetischer Schriften, Lfg. 3, Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 1983, S. 113-133.
- VOLLERS, Karl: *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, Trübner: Straßburg 1906.
- VOÖBUS, Arthur (Hg.): *The Didascalia Apostolorum in Syriac I-IV, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Vol. 401-402 und 407-408, Secrétariat du CorpusSCO: Louvain 1979.
- VOÖBUS A[rthur]: *Handschriftliche Überlieferung der Mēm̄rē-Dichtung des Ja'qōb von Serūg* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Subsidia 40), Peeters: Louvain (Leuven) 1973.
- VOÖBUS, Arthur: *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium [CSCO]), Secrétariat du CorpusSCO: Louvain 1988.
- VON RAD, Gerhard: *Theologie des Alten Testaments*, Bde. I u. II, Chr. Kaiser Verlag: München 1978.
- WACH, Joachim: *Religionsoziologie*, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1951.
- WAGNER, Helmut Abu Limor: „‘Abd al-Maliks Mohammed und Koran. Ein Grabstein von Assuan und Tausende von Münzen“, in: Markus Groß und Karl-Heinz Ohlig (Hg.): *Die Entstehung einer Weltreligion III. Die heilige Stadt Mekka – eine literarische Fiktion* (Inārah. Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran Bd. 7), Schiler: Berlin/Tübingen 2014, S. 639-682.
- WAGNER, Ewald: *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung*, Bd. 1: *Die altarabische Dichtung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1987.
- AL-WĀHIDĪ, Alī ibn Ahmad: *Asbāb al-Nuzūl*, hg. und eingeführt von Yousef Meri, übersetzt von Mokrane Guezzi, Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought: Amman/Jordan 2008.
- WALKER, John: *A Catalogue of the Arab-Sassanian Coins*, British Museum: London 1941.
- WANSBROUGH, John: *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Prometheus Books: Amherst/New York 2004/2006; zuerst veröffentlicht bei Oxford University Press: Oxford 1978.
- WANSBROUGH, John: *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Prometheus: Amherst 2004; zuerst veröffentlicht bei Oxford University Press: Oxford 1977.
- WATT, W[illiam] Montgomery: *Muhammad. Prophet and Statesman*, Oxford University Press: London/New York 1961. Repr. 1969. Repr. Kazi Publications: Chicago, Ill. 1996 = dsgl. (Oxford Paperbacks, no.78), Oxford University Press: London/New York 1964. 1967 = dsgl. (A Galaxy Book, no.409), Oxford University Press: London/ New York 1974. *1974. 1975. 1977 = W[illiam] M[ontgomery] Watt, *Mahomet, prophète et homme d'état* [Traduit de l'anglais par Odile Mayot] (Petite Bibliothèque Payot 13), Payot: Paris 1962 = W[illiam] Montgomery Watt, *Mahomet (570/580-632)*. Traduit de l'anglais par Odile Mayot (Histoire Payot 14), Payot: Paris 1980 [Reproduction en fac-similé de l'édition de Paris, Payot, 1962] = *Mahoma, profeta y hombre de Estado*. Traducción

- de Leonor Martínez, prefacio de Juan Vernet (Nueva colección Labor 56), Labor, D.L.: Barcelona 1967. Repr. ²1973 = *Mahoma, profeta y hombre de Estado*. Traducción: Laura Subirats (Historia/Religión), Melusina: Barcelona 2004.
- WATT, W[illiam] Montgomery: *Muhammad at Mecca*, Clarendon Press: Oxford 1953. Repr. 1960. 1965. 1968. 1972. 1993 = dsgl. Oxford University Press: Karachi 1979. 1993. 2004. 2009 = *Mahomet à La Mecque*. Préface de Maxime Rodinson. Traduction de F[rançois] Dourveil (Bibliothèque historique), Payot: Paris 1958 = dsgl. (Payothèque 7) Payot: Paris 1977.
- WATT, W[illiam] Montgomery: *Muhammad at Medina*, Clarendon Press: Oxford 1956.
- WATT, W[illiam] Montgomery: "The Materials Used by Ibn Ishāq", in: B. Lewis and P.M. Holt (Hg.): *Historians of the Middle East*, Oxford University Press: London 1962/1964, S. 23-34.
- WATT, W[illiam] Montgomery: "The Reliability of Ibn-Ishāq's Sources", in: *La Vie du prophète Mahomet. Colloque de Strasbourg* (Octobre 1980), Paris: 1983, S. 31-43.
- WATT, W[illiam] Montgomery/Bell, [Richard]: *Introduction to the Qur'an*. Completely revised and enlarged (Islamic Surveys 8), Edinburgh University Press: Edinburgh 1970. 1977. 1989.
- WEBER, Max: *Religion und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Zweitausendeins: Frankfurt 2006.
- WEHR, Hans: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch*, Harrasowitz: Wiesbaden (1952, 1958) ⁵1985, repr. 1998.
- WEIL, Gustav: *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, Verlag von Velhagen & Klasing: Bielefeld 1844. Velhagen & Klasing: Bielefeld/Leipzig ²1878. Auch online verfügbar unter: <http://books.google.de>
- WEIL, Gustav: *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre*. Aus handschriftlichen Quellen und dem Koran geschöpft und dargestellt, Verlag der J.B.Metzler'schen Buchhandlung: Stuttgart 1843.
- WEISS, Johannes: *Das Urchristentum*, ed. R. Knopf, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1917.
- WELLER, Uwe: *Gott hat viele Namen. Ursprung und Werden der Weltreligionen*, Ueberreuter: Wien 1983.
- WELLHAUSEN, Julius: *Das arabische Reich und sein Sturz*, Georg Reimer: Berlin 1902. Repr. Walter de Gruyter: Berlin ²1960 = dsgl. (Elibron Classics series), Adamant Media Corp.: Boston 2005 = *The Arab Kingdom and its fall*. Translated by Margaret Graham Weir [Index compiled by Alexander H[amilton] Harley], University of Calcutta: Calcutta, 1927 = dsgl. (Khayats oriental Reprints, No. 6), Khayats: Beirut 1963 = *The Arab Kingdom and its fall* [Translated by Margaret Graham Weir. Edited and indexed by A. H. Harley], Curzon Press: London / Rowman & Littlefield: Totowa 1973 = *Arap devleti ve sukutu*. Çeviren: Fikret İşıltan (Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Yayınlarından 42), Ankara Üniversitesi Basımevi: Ankara 1963 = *Ta'riḥ ad-daula al-'arabiyya min zuḥūr al-Islām ilā nihāyat ad-daula al-Umawiyya* [Übers.:] Muḥammad 'Abd-al-Hādī Abū-Riḍā. [Revid. von:] Ḥusain Mu'nis, Laḡnat at-Ta'līf wa't-Tarḡama wa'n-Naṣr: al-Qāhira 1968.
- WELLHAUSEN, Julius: *Reste arabischen Heidentums*, Druck und Verlag von Georg Reimer: Berlin ²1897.
- WELLHAUSEN, J[ulius]: *Skizzen und Vorarbeiten* Heft 3. *Reste arabischen Heidentums gesammelt und erläutert*, Georg Reimer: Berlin 1887. ²1897 = *Reste arabischen Heidentums*, Walter de Gruyter: Berlin ³1927. Repr. ebd. 1961 = *Reste arabischen Heidentums gesammelt und erläutert* von J. Wellhausen (Edition classic) VDM Dr. [Wolfgang Philipp] Müller: Saarbrücken 2007.
- WELLHAUSEN, Julius: *Skizzen und Vorarbeiten*, Heft 4: „Muhammads Gemeindeordnung von Medina“, Druck und Verlag von Georg Reimer: Berlin 1889.
- WENSINCK, A[rent] J[an]: *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development*, Cambridge University Press: Cambridge 1932. Repr. Frank Cass & Co.: London 1965. Repr. Oriental Books. Repr.: New Delhi 1979 = dsgl. (Routledge Library/Editions: Islam, Vol.38), Routledge: London/ New York 2008.
- WERLITZ, Jürgen: *Studien zur literarkritischen Methode. Gericht und Heil in Jesaja 7,1–17 und 29,1–8* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd. 204), De Gruyter: Berlin, New York 1992.

- WETZEL, Klaus: *Kirchengeschichte Asiens* (Korntaler Reihe 8), Verlag für Theologie und Wissenschaft: Nürnberg 2010.
- WHITTO, Mark: *The Making of Byzantium, 600–1025*, University of California Press: Berkeley/Los Angeles 1996.
- WIDENGREN, Geo : *Die Religionen Irans* (Die Religionen der Menschheit 14), W. Kohlhammer: Stuttgart 1965 = *Les religions de l'Iran* (Bibliothèque historique. Collection „Les religions de l'humanité“), Payot: Paris 1968.
- WIDENGREN, Geo: „Die Mandäer“, in: *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen* (Handbuch der Orientalistik, hg. v. B. Spuler. Erste Abteilung: Der Nahe und der Mittlere Osten, Bd. 8: *Religion*), E.J. Brill: Leiden/Köln 1961, S. 83–101.
- WIDENGREN, Geo: *Mani und der Manichäismus* (Urban Bücher. Die wissenschaftliche Taschenbuchreihe 57), W. Kohlhammer: Stuttgart 1961. Repr. Nov. 1982[?] = *Mani and Manichaeism*. Translation by Charles Kessler. Rev. by the author (History of religion ser.), Weidenfeld & Nicolson: London 1965 / Holt, Rinehart and Winston: New York 1965 = *Il manicheismo*. Traduzione di Quirino Maffi ed. Enrichetta Luppis (Il portolano 13), Il Saggiatore: Milano 1964 = *Mānī w ta'limāt-i ū*. Targuma-i Nuzhat Šafā-i Iṣfahānī, Našr-i Markaz: Tihrān 1997.
- WIESSNER, Gernot: *Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte I. Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II.* (Philologisch-Historische Klasse. Dritte Folge, Bd. 67), Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften: Göttingen 1967.
- WIGRAM, William A.: *An Introduction to the History of the Assyrian Church or the Church of the Sassanid Persian Empire 100-640 A.D.*, Society for Promoting Christian Knowledge: Gorham/New York 1910.
- WILD, Stefan: „An Arabic Recitation. The Meta-Linguistics of Qur'ānic Revelation“, in: ders. (Hg.), in: *Self-Referentiality in the Qur'ān*, Harrassowitz: Wiesbaden 2006, S. 135–157.
- WILD, Stefan (Hg.): *Self-Referentiality in the Qur'ān*, Harrassowitz: Wiesbaden 2006.
- WILD, Stefan: „Why self-referentiality? Introduction“, in: ders. (Hg.): *Self-Referentiality in the Qur'ān*, Harrassowitz: Wiesbaden 2006, S. 1–23.
- WILKINSON, John: *Jerusalem pilgrims before the Crusades*, Aris & Phillips: Jerusalem 1977.
- WILLEITNER, Joachim: *Die Weihrauchstraße*, Verlag Philipp von Zabern (WBG): Darmstadt/Mainz 2013.
- WILLIAMS, Rowan: *Arius. Heresy and Tradition*, Eerdmans Publishing: Grand Rapids 2002, S. 98 ff.; Erstveröffentlichung bei: Darton, Llongman and Todd: London 1987.
- WINDISCH, Hans (Hg.): *Der Barnabasbrief*, erklärt von Hans Windisch (Die Apostolischen Väter, Bd. III), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1920.
- WINDSCHUTTLE, Keith: *The Killing of History: How a Discipline is Being Murdered by Literary Critics and Social Theorists*, Macleay Press: Paddington: New South Wales 1996.
- WINKELMANN, Friedhelm: *Die östlichen Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen (5. bis 7. Jahrhundert)* (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/6), Evangelische Verlagsanstalt: Berlin 1980 u. ²1983.
- WINTER, Engelbert und Beate Dignas: *Rom und das Perserreich. Zwei Weltmächte zwischen Konfrontation und Koexistenz*, Akademie Verlag: Berlin 2001.
- WISE, Michael, Martin Abegg Jr. und Edward Cook: *Die Schriftrollen von Qumran*, Übersetzung und Kommentar. Mit bisher unveröffentlichten Texten, hg. von Prof. Dr. Alfred Läßle, Pattloch: Augsburg 1997. = Amerikanische Originalausgabe: dies.: *The Dead Sea Scrolls. A New Translation*, Harper: San Francisco 1996.
- WITAKOWSKI, W.: *The Syria Chronicle of PseudoDionysius of Tel-Mahre; a Study in the history of Historiography*, Studia Semitica Upsaliensia: Uppsala 1987.
- WITTE, Markus: „Von den Anfängen der Geschichtswerke im Alten Testament“, in: Eve-Marie Becker (Hg.): *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung* (Bei-

- hefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Bd. 129), Walter de Gruyter: Berlin/New York 2005, S. 53-81.
- WOLFSON, Harry A.: *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press: Cambridge, MA 1976.
- WRIGHT, W[illiam]: *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum*, Part III, Longman & Co.: London/Berlin 1872.
- WÜRTHWEIN, Ernst: *Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica*, Würthtembergische Bibelanstalt: Stuttgart 1963
- YOUNES, Munther: "Changing Steeds or Maidens Doing Good Deeds? A Re-Interpretation of Qur'ān 100 (*al-ʿādiyāt*)", in: *Arabica*, 55 (2008), S. 362-386.
- YOUNES, Munther Younes.: "In Suffering or in Honor? A Reinterpretation of Q 90 (*al-Balad*)", in: Markus Groß und Karl-Heinz Ohlig: *Die Entstehung einer Weltreligion I. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam*, Schiler: Berlin/Tübingen 2010, S. 306-320.
- YOUNES, Munther: "Simple Commentary or a Set Agenda: An Examination of Q 90 (*al-Balad*)", noch unveröffentlichtes Vortragsmanuskript.
- YOUNES, Munther: "Ungrateful or Honorable: A Re-examination of the World *Kanūd* in Qur'ān 100 (*al-ʿAdiyāt*)", in: *Arabica*, 56 (2009), S. 274-285.
- YOUNG, Francis M.: *From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and Its Background*, Baker: Grand Rapids 1983/2010.
- YOUNG, William G[albraith]: *Patriarch, Shah and Caliph. A Study of the Relationships of the Church of the East with the Sassanid Empire and the Early Caliphates up to 820 A.D. with special Reference to available translated Syriac Sources* (Christian Study Centre Series 8), Christian Study Center: Rawalpindi, Pakistan 1974.
- ZAEHNER, Robert C[harles]: *Mystik, Harmonie und Dissonanz. Die östlichen und westlichen Religionen*. Mit einem Geleitwort von Alois M[aria] Haas. [Die Übersetzung besorgten Ursula Benz und Hans-Jürg Braun], Walter-Verlag: Olten/Freiburg im Breisgau 1980 = R. C. Zaehner, *Concordant Discord. The interdependence of faiths* being the Gifford lectures on natural religion delivered at St. Andrews in 1967–1969 (The Gifford Lectures 1967-1969), Clarendon Press: Oxford 1970.
- ZAEHNER, R[obert] C[harles]: *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (History of Religion), Weidenfeld & Nicolson: London 1961. Repr. 1975. Repr. Phoenix Press: London 2002 = dsgl. (The Putnam History of Religion), Putnam's Sons: New York 1961.
- ZAHRA, Muhammad abu: *Ibn Hanba*, Dar al-Fikr al-Arabi: Kairo 1965.
- ZAGER, Werner (Hg.): *Jesusforschung in vier Jahrhunderten. Texte von den Anfängen historischer Kritik bis zur „Dritten Frage“ nach dem historischen Jesus*, de Gruyter Texte: Berlin 2014.
- ZELLENTIN, Holger Michael: *The Qur'ān's Legal Culture. The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure*, Mohr Siebeck: Tübingen 2013.

Stichwortregister

A

Abbasiden 11, 653-656, 660-663, 695, 699, 735, 749-750, 760
Abd al-Malik 10-13, 19, 79, 185, 188, 191, 199, 229, 261, 372, 538-539, 543, 548-549, 556, 565, 654, 657, 664-692, 707, 711, 715, 719, 722, 746, 749-750, 754-756, 801, 812-814, 880, 882, 885-887, 921-922
Abd al-Muttalib 229, 452, 724, 729
Abel, Armand 439
Abgarian, Gevorg 710, 891
Abgarus 67
Abraham-Apokalypse 18, 440-441
Abrahamismus 18, 524-525, 746, 768
Abū Bakr 79, 131, 190, 198, 224, 234, 236, 245, 362-363, 461, 494, 653-654, 659, 661, 893
Abū Hanīfa 698, 760
Abū Zaid, Naṣr Ḥāmid 479
Achszeit 15, 21-32, 267, 892, 901
Adam, Alfred 578
Ahmad b. Ḥanbal 215, 698, 761
Ahmad Ibn Muḥammad al-Qaṣṣālānī 290
Ahmad, Kassim 116, 119
Aḥmad, Mīrzā Masrūr 304
Aischa 16, 79, 190-191, 194, 218-233, 261, 309-310, 741, 753, 776
Alexanderlegende 18, 432-438, 443, 498
Alwani, Taha Jabir al- 107
Ammann, Ludwig 103, 298-299, 891
Andrae, Tor 2, 213, 312-314, 384, 396, 588, 891-892
Anwander, Anton 15, 16, 892
Aphrahat 546-547, 805, 834-835, 839, 857-858, 861, 863, 892
Archimedes 57
Arius 69, 853, 931

Armstrong, Karen 22-24, 31-32, 277, 306, 892
Aslan, Reza 75, 307
Assmann, Aleida 38, 893

Athanasius 58, 69
Ätiologie 5, 311, 398, 442, 896
Augustin 57
Avi-Yonah, Michael 512-513, 520, 893

B

Bacon, Francis 26
Badr 16, 78, 80, 86, 228, 234-235, 238, 450, 914, 923
Barraclough, Geoffrey 45, 893
Bashear, Suliman 733-735, 893
Baumstark, Anton 420
Beard, Charles Austin 43
Becker, Carl Heinrich 202, 259
Becker, Carl Lotus 43, 209
Becker, Eve-Marie 36-43, 63, 69, 202, 205, 209, 259-260, 270-271, 763-764, 894, 915, 924, 928, 932
Beduinen 98, 103, 129, 154, 170-171, 338, 469, 472, 669, 783, 787, 793, 795, 797, 803, 809, 813-814, 863
Bellamy, James A. 389
Berg, Herbert 154
Bergmann, Axel 14, 894
Bergsträßer, Gotthelf 366-367
Bernheim, Ernst 208-209, 895
Bianchi, Ugo 15
Bischof, Norbert 583-584
Blanchère, Régis 202
Blois, F. de 387
Blum, Eberhard 38
Bobzin, Hartmut 83, 185, 301, 895

Böwering, Gerhard 371, 395, 488-489, 896
 Boyarin, Daniel 865-878, 896
 Brettler, Marc Zvi 54, 60
 Brown, Daniel 111, 120
 Brown, Jonathan 126
 Buchari 132-138, 145, 163, 174, 177, 223-224, 311, 776
 Buddhismus 15, 19, 22, 28-29, 824, 904-905
 Buhl, Frants 2, 159, 203, 276-277, 562, 631, 897, 902
 Bultmann, Rudolf Karl 53-54, 897
 Burton, John 155-156, 364, 484, 897

C

Caetani, Leone 2, 152, 201-202, 897
 Cancik, Hubert 38
 Carr, Edward Hallett 46, 209
 Cerinthianer 592
 Chadidscha 15, 77, 80, 84, 85, 725, 777
 Chalzedon 798, 842, 845-846, 850, 854-855
 Charles, Robert Henry 622
 Cherágh, Moulavi 112
 Chosrau I. 377, 509-510, 846
 Chosrau II. 435, 511-512, 515-516, 714, 745, 805, 847-850, 879
 Chronist 59
 Churchill, Winston 45
 Collingwood, Robin George 44, 898
 Colpe, Carsten 631, 898
 Common Link 147-151, 174
 Comtes, Francois Xavier 15
 Cook, Michael 4-5, 149-150, 203, 205, 208-210, 226, 251, 265, 277, 278, 485, 493, 499, 614, 637, 639-640, 653, 704-706, 715, 735, 743, 747, 898-899, 905, 931
 Corpus Coranicum 367
 Corriente, Federico 388
 Coulson, Noel J. 693-699, 898
 Croce, Benedetto 44
 Crone, Patricia 4-5, 84-86, 203-210, 226, 251, 265, 277-278, 639-640, 645, 652-658, 704-706, 715, 735, 747, 749, 899
 Cullmann, Oscar 608, 822, 899

D

Daniélou, Jean 596, 603-606, 614-619, 623-625, 633-637, 832-834, 899
 Daoismus 22
 Déroche, François 367
 Diachronische Analyse 151, 258

Diatessaron 324-327, 348, 683-684, 787, 862, 901, 913, 919
 Dickenson, Eerik 121-125, 180, 899
 Didache 67, 545, 606, 637, 647, 900
 Didaskalia Apostolorum 605, 647-651
 Dix, Gregory 594-599, 603, 824-829, 900
 Dobberahn, Friedrich Erich 545-546, 559, 746, 900
 Doketismus 554-555, 584, 853
 Donner, Fred M. 197, 289, 340, 361, 390-392, 491-492, 502-503, 521, 530-535, 543, 641, 659, 670-673, 746, 750, 900-901
 Dorra-Haddad, Joseph 607, 900
 Drower, Ethel S. 821-824, 900, 906
 Dschihad 237, 283-284, 531, 689
 Dschinn 82, 240, 322, 344-345, 480-484, 625, 635, 679, 863
 Dualismus 22, 582, 584, 614, 694, 824
 Dundes, Alan 360
 Durkheim, David Émile 18, 26, 901
 Dye, Guillaume 387, 635, 901

E

Ebioniten 325, 525, 589-592, 599-619, 628-630, 638-640, 644, 746-747, 819-820, 824
 Edessa 19, 67-68, 87, 429, 436, 505, 509, 512, 564, 593, 665, 690, 713-715, 720, 792-793, 798-799, 837-838, 843, 848, 900, 904, 909, 920, 923, 925, 928
 Eichhorn, Ernst Johann Gottfried 444
 Eichrodt, Walther 27, 901
 Ekthesis 801-802, 855
 Elchasaiten 20, 579-580, 585, 592, 604, 613-614, 619, 638, 820-822, 824
 Eliade, Mircea 16, 901
 Entmythologisierung 53-54, 897
 Ephraim der Syrer 536-537, 719
 Epiphanius 582, 590-592, 596, 603, 608, 614-615, 629, 638, 640, 808, 821, 901, 919
 Erstlingsoffenbarungen 17, 221, 312, 315
 Erzengel 396, 614-616, 618, 623, 777, 859, 913
 Essener 574, 596, 604-606, 614-615, 820, 832, 891
 Ess, Josef van 208
 Ethik 2, 18, 95, 604, 694, 768, 827
 Eurozentrismus 15, 55-58
 Eusebios (Euseb) von Caesaraea 15, 58, 62, 65-70, 335, 505-506, 596-597, 603, 613, 702, 829, 902

Evans, Richard John 40, 43, 51-52

F

Fartacek, Gebhard 483

Felsendom 11, 15, 79, 377, 526, 535-565, 585,
657, 673-678, 681, 688-689, 691, 715,
718-720, 747, 750-751, 755-756, 813, 859,
864, 883, 900, 914

Fiktionalität 175, 771-780

Fiktivitätssignale 19, 182, 247, 310, 771-775,
783

Fitna 753-754

Foley, John Miles 159-160, 164-165, 167, 900,
902

Fontane, Theodor 36

Formeln 164, 166, 168, 172-173, 341, 360,
369, 416-422, 442, 490-491, 496, 498,
544, 744, 884

Formgeschichte 409, 411, 416-417, 422, 899,
912, 917

Fremdwörter 375

Fück, Johann Wilhelm 153-154, 203, 206, 225,
351, 902

G

Gabriel 19, 85-86, 140, 186, 216, 247, 282,
289, 293, 302-304, 309, 316-320, 328,
338, 385, 396, 404, 446, 455, 474, 479,
614-620, 623, 727-728, 748, 776-777, 780,
785, 859

Ġāhiliyya 15, 82, 730, 736

Geertz, Clifford James 18

Gemeindeordnung von Medina 262, 534, 930

Gese, Hartmut 621, 902

Ghassaniden 82, 88, 377, 429, 437, 520, 753,
799-801, 803, 806, 850

Gibb, H. A. R. 153

Gilliot, Claude 374-375, 560-563, 577-579,
903

Gnosis 556, 578, 580, 582-584, 633, 676, 822,
900, 907, 910, 924

Gobillot, Geneviève 438-440, 903

Goetze, Andreas 9

Goldziher, Ignaz 2, 122, 139-142, 155, 172,
201, 269-270, 378, 389, 451, 638, 652-
653, 693-701, 735, 749, 752, 759-760,
817, 903-904

Görke, Andreas 17, 228-233, 244, 248, 252-
257, 261, 263, 904

Grabenschlacht 78, 228, 238

Grégoire, Henri 555, 905

Griffel, Frank 656, 759, 849, 904

Griffith, Sidney Harrison 325, 384, 426-431,
649-650, 683, 690, 904

Grimme, Hubert 270

Groß, Markus 4, 562, 816

Guidi, Ignazio 429-430, 708, 896, 905, 917

Guillaume, Alfred 112-113, 136, 160-162, 187,
189, 203, 387, 452, 510, 534, 568, 576,
625, 635, 706, 722-723, 727, 731-732,
863, 901, 905, 908

Günther, Sebastian 38, 173-175, 771-774,
905-906

H

Hadith 2, 9-12, 16, 91-198, 217, 221, 238, 241,
257, 259, 269-270, 279, 285, 296-297,
308-310, 344, 350, 374, 404, 456-493,
501-502, 655-656, 661, 684, 697-698,
703-704, 737, 739-742, 745, 750-751, 761,
767, 772, 775-789, 891, 897, 899, 905,
911, 913, 916, 922, 924

Hagarener 523, 531, 640, 669, 715, 718-719,
747, 751, 804-806

Ḥaġġaġ, al 1, 132, 134, 365, 657, 665-666,
684-689, 754

Hahn, Heinz 76

Hajjaji-Jarrah, Soraya Mahdi 403

Halacha 102, 129, 694

Halpern, Baruch 39

Harlan, David 50

Hawting, Gerald 631, 660, 666-667, 672, 690,
734-735, 753, 764-765, 906

Heilsgeschichte 36, 63-64, 71, 198, 201, 235,
240, 244-245, 267-268, 924

Hekataios von Milet 37

Hellenismus 58, 595

Henning, Max 304

Heraclius 78, 186, 434-436, 512-520, 539,
668, 682, 691, 706-707, 710-716, 745,
753, 777, 801-802, 805-806, 850, 855,
879, 907, 914, 921

Herodot 38, 318, 790, 796-797, 907

Hidal, Sten 601-603, 907

Hidschra 78, 80, 86, 128, 188, 208, 221, 228-
229, 233, 244, 246-247, 252, 259, 308,
312, 485, 488, 491, 668, 804, 928

Hieronymus 327, 440, 536, 590, 794-795, 808

Hinds, Martin 652, 653-658, 749, 899

Hinduismus 15, 19, 22, 29, 30

Hippolytus 590, 633
 Historisch-kritische Methode 41, 203, 373, 416, 417
 Hofmann, Murad Wilfried 304-305, 313-317, 353, 359, 373-374, 907, 912
 Horovitz, Josef 152, 198-199, 203, 242, 251, 390, 465-467, 472, 907
 Hoyland, Robert G. 258, 519, 532, 665-666, 669, 672, 704-705, 707, 714, 790, 908, 925
 Hudaibiyya 228-229, 234
 Hvalvik, Reidar 588-592, 597, 600-603, 902, 907, 911, 926

I

Ibn Abī Hātim ar-Rāzī 121
 Ibn al-Ġauzī 286, 288-289, 291, 295
 Ibn al-‘Abbās 290
 Ibn aṣ-Ṣalāḥ as-Šahrazūrī 124
 Ibn Ḥazm al-Andalusī 106
 Ibn Hišām 11, 16, 185-189, 192, 200, 221, 230, 258, 261, 270, 308-309, 452-454, 457, 501, 703
 Ibn Ishāq, Muḥammad 11, 16, 85, 152, 185, 186-189, 192, 194, 197-198, 200, 203, 205, 206-207, 210, 220, 225, 230, 239, 246, 254, 256-258, 270, 272, 277, 453-457, 489, 510, 534, 585, 625, 689, 703, 706, 722, 725, 727, 741, 761, 902, 908, 925, 930
 Ibn Sa‘ 186
 Ibn Šihāb az-Zuhrī 16, 189, 195, 197, 201, 229-230, 254, 258, 261
 Imbert, Frédéric 522
 Irenäus 582, 590, 600, 605, 623-624, 638, 909
 Ismaeliten 449, 523, 553-554, 669, 715, 717-719, 751, 793, 804
 Isnād 16, 95, 109, 121, 124-152, 173-174, 176, 179, 181, 191, 200, 205, 210-214, 217-219, 222-223, 231, 249-250, 254, 259, 270, 297, 310, 739, 775, 907, 910, 922
 Isnād-cum-matn-Analyse 248, 258, 299, 740

J

Jainismus 19, 22, 28-29
 Jakobiten 642-643, 646, 672, 798, 849
 Jakob von Edessa 19, 87, 564, 713-714, 720, 793, 909
 Jakob von Srūg 429, 431
 Jansen, Hans 4, 83-85, 187, 265, 270, 689,

730, 732, 909
 Japhet, Sara 47, 59-61, 909
 Jarrar, Uri Maher 244
 Jaspers, Karl Theodor 21-22, 267, 909
 Jeffery, Arthur 364, 366-367, 375-380, 475
 Johannes bar Penkaye 528, 672
 Johannes der Täufer 573-575, 612, 869
 Johannes von Damaskus 19, 449, 553-554, 672, 715, 717-720, 751, 755
 Judenchristentum 18-20, 500, 525, 527, 530, 543, 545, 556, 580, 587-651, 676, 684, 719, 744, 746, 754, 782, 803, 819-821, 824-825, 828, 857, 899, 924
 Julianismus 555, 717
 Juynboll, Gautier H.A. 8, 16, 102-103, 139, 147-151, 211-214, 218, 225, 734, 737, 906, 910, 921

K

Kaaba 30, 77, 85, 229, 234, 282, 318, 499, 665, 718-719, 724, 727, 729, 732-733, 735-737, 762-763, 797
 Kaiser, Otto 411
 Kalbī, Abu‘n-Nadr Muḥammad ibn as-Sa‘īb ibn Bišr al- 238
 Kalisch, Sven 265
 Kanon 59, 61, 97, 133, 135-137, 179, 437, 449, 466, 717, 767, 845, 872
 Kennedy, Hugh 519
 Kermani, Navid 351-357, 911
 Kerr, Robert M. 377, 669, 804, 817-818, 911
 Khalifa, Rashad 114-116
 Khella, Karam 15, 55, 58
 Kinberg, Leah 122-123, 911
 Kirchengeschichte 57, 65-70, 335, 505, 507, 593, 597, 613, 882, 901, 928, 931
 Kister, Meir Jacob 271
 Kittel, Rudolf 409, 412
 Koch, Klaus 409
 Konfuzianismus 19, 22, 29
 Konstantin der Große 33, 66-69, 506, 519, 593, 644-645, 702, 712, 714, 754, 837, 838, 902
 Koraischiten 216, 256, 275, 290, 452-453, 721, 732
 Korankommentare 10, 12, 83-84, 197, 202, 238-239, 300, 305, 311-312, 404, 427, 447, 450-451, 456-457, 475, 494, 499, 743, 751, 916, 921, 924, 927
 Koren, Judith 73, 86-88, 500, 520-530, 533,

540, 543, 545, 548-549, 559, 561-563,
587-588, 663, 706-707, 712-713, 746-
747, 802, 879, 880, 917
Köster, Barbara 81, 746, 912
Kraus, Hans-Joachim 413
Kropp, Manfred 6, 46, 375-376, 381-382, 475-
476, 543-544, 766, 898, 903, 912
Kultus 14, 17, 26-28, 32, 289, 702
Kurpershoek, Marcel 169, 913

L

Lachmiden 82, 377, 429, 437, 703, 803
Lammens, Henri 2, 201-202, 205, 259, 270-
271, 457-458, 862-863, 894, 913
Lamprecht, Karl Gotthart 43
Lasaulx, Peter Ernst von 21, 913
Lebensquelllegende 18, 438
Lecker, Michael 246
Leites, Adrien 239
Lesarten 5, 189, 210, 259, 319, 338, 363-366,
371-372, 392, 408, 494-495, 744
Lessing, Theodor 45-46
Literarkritik 17, 54, 372-374, 408-411, 416,
925
Logos 10, 22, 68-70, 159, 328-329, 346, 386,
462, 537, 542, 545, 554, 578, 584-585,
608-609, 613, 615, 617-618, 620, 624,
633, 635-636, 746, 853, 858-859, 870,
875, 885, 924
Lord, Albert Bates 156
Luckmann, Thomas 18-19, 913
Lüling, Günter 5, 388, 391-402, 408-410, 421,
443, 461, 496, 621, 914
Luxenberg, Christoph 4, 5, 15, 17, 85-86, 265,
331, 356, 382-393, 402, 408-410, 443,
445, 461, 496, 541-548, 559, 561, 563,
621, 673, 746, 836, 895, 897, 900, 907-
908, 914, 917, 929

M

Madigan, Daniel 459, 470-471, 914
Magāzī 1, 11, 185, 190, 193-196, 199-201,
205-207, 220, 230, 250, 277, 740
Mālik ibn Anas 104, 131, 145, 687, 696, 741,
761
Mandaismus 556
Mani 27, 577-581, 586, 822-823, 927, 931
Manichäismus 556-582, 587, 822, 891, 931
Marracci, Ludovico 568
Marwaniden 657, 688

Mauricius 511-512, 846
Meissner, Burkhard 40
Mekka 76-78, 80-81, 84-85, 104-105, 121,
179, 186, 188, 190, 229, 232, 236, 246-
247, 250, 272, 280, 282-284, 291, 298,
301, 311, 318, 365, 369, 387, 396, 447,
485, 531, 536, 538, 551, 584, 624, 639,
665, 668-669, 674, 699, 708-709, 718-
720, 724, 727-728, 732, 734-737, 747,
751, 753, 760, 762-764, 772, 779-780,
783, 785, 797, 804, 806, 816-817, 881,
883, 894, 899, 905, 911, 926, 929
Melkiten 798
Menschensohn 20, 573, 574-575, 610, 630-
631, 643, 754, 867-878
Mensching, Gustav 16, 17-18, 26, 915
Merv 517, 761, 799, 840, 880, 882, 918
Messias 10, 20, 327, 380, 430-434, 437, 476,
537, 555, 563, 565, 568, 573-577, 580,
582, 585-586, 589, 594, 600, 607-611,
628, 630-635, 674-675, 688, 704, 706,
708, 720-723, 727, 731-732, 743, 746-748,
754-758, 762, 766-768, 778, 782, 826-833,
847, 856-860, 865-878, 883, 887, 889
Mommssen, Wolfgang Justin 41-42, 915
Monolatrie 23
Monophysiten 67, 517-518, 674, 753-754,
798-801, 845, 847, 849-850, 854-856
Monotheismus 10, 23, 30, 72, 282-283, 375,
428, 524, 526, 528, 530, 531, 533, 678,
691, 736, 746, 754, 763, 827, 865, 871,
883
Motzki, Harald 6, 248, 737
Muhar 'Alī, Muhammad 303-304
Muir, William 2, 487, 664
Müller, C. D. G. 802-803
Musa, Aisha Y. 92, 113, 119
Mu'āwiya 12, 79, 518-519, 527-529, 532,
657-658, 663-664, 667, 671-672, 749, 753,
801, 880-881, 885, 887

Mythologie 18, 53
Mythos 36

N

Nachtreise 77-78, 80, 86, 229, 282, 727
Nagel, Tilman 3, 6, 7, 9, 12, 92, 182, 242, 263,
265-301, 306-307, 311, 350-351, 356, 477,
492-493, 547, 740-743, 762, 858, 916, 924
Nazarener 20, 338, 525, 599, 601, 746, 820-
823

Nazoräer 20, 592, 599-603, 681, 820-821, 822-825, 841
 Nestorianismus 507-508, 516, 594, 645, 799-800, 843, 847
 Nestorius 509, 799, 841-842, 844, 849, 854
 Neuwirth, Angelika 5, 6, 271, 299, 316, 346-347, 361, 363-364, 366, 370, 372, 387-388, 392, 445, 447-449, 463, 488, 490, 743, 917
 Nevo, Yehuda D. 73, 86-88, 500, 520-530, 533, 540, 543, 545, 548-549, 559, 561-563, 587-588, 663, 706-707, 712-713, 746-747, 802, 879-880, 917
 Newby, Gordon D. 82, 731, 917
 Nisibis 505, 507, 714, 791-793, 799, 843-844, 847
 Nöldeke, Theodor 2, 202, 207, 269, 351, 355-356, 362, 389, 417-418, 447, 461, 485-492, 500, 568, 577, 708-709, 743, 745, 817, 917
 Norden, Eduard 420
 Nosedá, Sergio 367
 Noth, Albrecht 177-178, 203-204, 209-210, 219, 228, 412, 918
 Noth, Martin 412

O

Oakeshott, Michael Joseph 44, 209, 918
 Offenbarungsanlässe 3, 18, 395, 450-452, 455-456, 489, 499, 503, 751, 762, 786
 Ohlig, Karl-Heinz 4, 265, 277-278, 713, 718
 Ong, Walter Jackson 156-159, 162, 919
 Oralität 10, 12, 130, 156-159, 162, 166-167, 176, 192, 222, 309, 359-360, 390, 411-412, 425, 647, 745, 919
 Origenes 58, 67-69, 582, 590-591, 613, 620
 Otto, Rudolph 16

P

Paganismus 18, 524, 530, 746
 Palimpsest 368, 415, 495, 647
 Paraklet 18, 565-586, 618, 906, 928
 Paret, Rudi 79, 82, 191, 203, 260-262, 263, 313-316, 322, 385-386, 396-399, 468, 493, 568, 653, 741, 743, 912, 919
 Parry, Milman 156, 164-169, 360, 919
 Parwez, Ghulam Ahmad 113
 Paulikianer 556, 820
 Pharisäer 594, 596, 604, 726, 820, 827, 878
 Phokas 511-513

Pines, Shlomo 588-589, 641-646, 920
 Pohlmann, Karl-Friedrich 445-450, 859-861, 920
 Pohl, Walter 435, 512, 515, 920
 Polytheismus 23, 319, 440, 670
 Popp, Volker 522, 532, 547, 563, 668, 678, 683, 721, 754, 806, 880-887, 920
 Postmoderne 50, 768
 Poststrukturalismus 50
 Pretzl, Otto 367
 Principle of Charity 137, 181
 Ptolemäus, Claudius 57
 Puin, Elisabeth 368-369, 495
 Puin, Gerd-Rüdiger 265, 368
 Pythagoras 57

Q

Qādī Ayyād ibn Mūsā 290
 Qarṭāḡannī, Hazim ibn Muhammad al- 100
 Qibla 638-639, 671, 763, 779-780
 Quellengeschichte 18, 422, 426

R

Ranke, Leopold von 41-43, 73, 88, 752, 914-915, 921
 Raven, Wim 206, 450-451, 458, 921
 Rechtsschulen 11, 109-111, 180, 656, 695-700, 737, 750, 760-762
 Redaktionsgeschichte 18, 319, 411, 444
 Redford, Donald Bruce 54
 Reimprosa 301-302, 346, 353-354, 359-360, 394
 Religionsgeschichte 27, 303, 508, 578, 837, 874-877, 891, 902-904, 926, 931
 Religionssoziologie 25, 26-29, 929-930
 Retsö, Stefan 468-469, 789-797, 808, 811, 922
 Reynolds, Gabriel Said 4, 5, 327, 361, 366-368, 371, 375, 378, 381, 384, 388, 405, 426, 432, 474-476, 489, 546, 559, 644-645, 896, 900, 903-904, 912, 916, 922-923, 927-928
 Ricoeur, Paul 50-51, 162, 922
 Ries, Julien 15-16, 922
 Rippin, Andrew 456
 Ritual 18, 638, 736, 907
 Robinson, Chase 49, 71-72, 91-92, 667-685, 750, 922
 Robson, James 152
 Roncaglia, M. P. 606-607, 613, 922
 Rotter, Gernot 187-189, 565, 726, 761, 908,

923

Rubin, Uri 16, 234-236, 631, 923
 Rückert, Friedrich 83, 355, 403
 Rudolph, Wilhelm 16, 375, 382, 556, 612-613,
 620, 638, 923

S

Saarbrücker Schule 4, 265, 278-279
 Sabellianismus 556
 Sadduzäer 596, 604, 820
 Šāfiʿī, Muhammad ibn Idris al- 94, 103-112,
 116-117, 121, 142, 176, 260, 696-698, 761
 Sale, George 269
 Sampseaner 592
 Sarazenen 519, 640, 705, 717, 803
 Satanische Verse 186, 293, 318-319
 Scarsaune, Oscar 589-593, 602-603
 Schacht, Joseph 2, 8, 11, 16-17, 107-111,
 139-147, 152, 155, 189, 202, 211-213,
 243-244, 260, 693, 697-699, 735, 737,
 760, 923
 Schahada 476, 498, 533, 544, 551, 589, 678,
 681, 754, 778
 Schapur I. 505
 Schapur II. 506, 838, 840, 856
 Scharia 7, 11, 19, 294, 626, 628, 693-694, 699,
 701-703, 750, 758-759
 Schiiten 79, 104, 240-242, 659, 661, 663, 665,
 749, 753
 Schiller, Friedrich 26
 Schmidt, Arno 22
 Schoeler, Gregor 17, 131, 151-152, 189-234,
 243-244, 248, 252, 261-263, 308-310, 415,
 904, 924
 Schoeps, Hans-Joachim 348, 588, 590, 597-
 613, 626-630, 638-639, 646, 676, 822, 924
 Schöller, Marco 16, 92, 95-96, 99-104, 127-
 128, 133, 178, 238-239, 924
 Schröter, Jens 36, 43, 63, 429, 924
 Schweizer, Harald 409
 Scott, Charle Prestwich 47
 scriptio defectiva 364-365, 495, 744
 scriptio inferior 368-369, 495
 scriptio plena 365, 496, 744
 scriptio superior 368-369, 495-496
 See, Klaus von 220
 Seidenstraße 517, 840, 882, 912
 Sellheim, Rudolf 207, 212, 256, 925
 Septuaginta (LXX) 62, 135, 334, 345, 380,
 440, 547, 570, 605, 620, 631, 634, 683,

758, 833-834

Serjeant, Robert Bertram 84, 207-208, 925
 Sezgin, Ursula 203-204
 Shah, Mustafa 93
 Sharon, Moshe 660-663, 677, 925
 Shintoismus 29
 Shooting star tradition 240-243
 Siebenschläferlegende 18, 427-429, 431-434,
 438, 443
 Siegel 10, 19-20, 580-581, 585, 630-636, 692,
 748, 782, 831-833, 898, 928
 Siegel der Propheten 10, 19, 20, 580, 630-636,
 692, 748, 782, 831-833
 Sigle 322-323, 330, 341
 Sinai, Nicolai 462, 464-467
 Sira 185
 Sitz im Leben 14, 102, 169, 335, 341, 360,
 373, 416, 418, 421, 440, 460, 490, 497,
 744, 756
 Sivers, Peter von 12, 67, 511, 520, 546, 551-
 556, 559, 668, 704, 746-747, 805, 926
 Smart, Ninian 18
 Snell, Bruno 22
 Speight, Marston 173
 Spitaler, Anton 367
 Sprenger, Aloys 269
 Spuler, Bertold 508, 578, 891, 902, 926, 931
 Steck, Odil Hannes 410
 Stetzer, Ed 596, 598, 829, 927
 Stewart, Devin 388, 390
 Strauß, Friedrich Viktor von 21
 Suermann, Harald 705, 710, 927
 Sunna 2, 7, 11, 16, 92-96, 102-109, 112-120,
 129, 131, 134, 138-145, 155-156, 176-
 181, 344, 492, 546, 626, 628, 655-664,
 693-703, 735-740, 747-751, 758-761, 763,
 897
 Sunna des Propheten 7, 11, 96, 103, 105, 109,
 138, 142, 344, 492, 626, 655-656, 660,
 662-699, 735, 737, 749-751, 760-761, 763
 Symmachianer 590, 603, 820

T

Ṭabarī 186
 Tatian 68, 324, 348, 684, 919
 Täufersekte 579, 629, 822-823
 Tertullian 590, 615, 632, 831-832, 927-928
 Textkritik 17, 258, 362, 371-372, 410-411, 416
 Theobald, Michael 570-573, 576, 928
 Theodor von Mopsuestia 554, 841, 845-846,

853, 928
 Theophilus von Edessa 665
 Thomson, R. W. 710-712, 892, 928
 Tillich, Paul J. 17, 928
 Toepel, Alexander 579-581, 585, 928
 Traditionsgeschichte 301, 309, 411
 Trevelyan, George Macaulay 42-44
 Trimingham, Spencer 795, 928
 Tubach, Jürgen 12, 792-793, 838, 900, 904, 920, 928

U

Überlieferungsgeschichte 10, 187, 214, 249, 255, 374, 411-412, 478, 490-491, 496, 502, 740, 744, 757, 918
 Ulrich, Jörg 69
 Umar ibn al-Ḥaṭṭāb 144, 362
 Umayyaden 161, 190, 527, 653-654, 656, 659, 660, 663-664, 670-671, 680-681, 695, 699, 735, 749, 764, 804, 814
 Underhill, Evelyn 27
 Universalismus 56
 ,Urwa ibn az-Zubair 16, 189, 192, 228
 Ṭmān ibn 'Affān 362-363, 684

V

Valentinus 584
 van Bladel, Kevin 432-434, 436-437, 928
 Vansina, Jan M. 192, 929
 Versteegh, Kees 807-814, 929
 Vesey-FitzGerald, Seymour Gonne 153
 Veyne, Paul 33, 702, 929
 Vokalpunkte 161, 364-365, 368, 377, 403, 410, 569, 744, 813
 Vulgata 14, 135, 440

W

Wach, Joachim 26
 Wagner, Helmut Abu Limor 584
 Wansbrough, John 4-5, 203-209, 271, 278, 351, 364, 372, 392-393, 418-422, 425, 451-457, 489-491, 495-496, 555, 733, 735, 752, 757, 763-764, 929
 Wāqidi 186, 203
 Warraq, Ibn 2, 745
 Watt, W. Montgomery 3, 84, 158, 187, 203, 205-206, 208, 226, 277, 303, 305, 312, 316-317, 319, 362-365, 371-372, 427, 471, 757, 891, 904, 915, 927, 929-930

Weber, Max 16, 33
 Weil, Gustav 1, 269, 487, 489
 Wellhausen, Julius 203, 318, 458, 481-482, 534, 665, 667, 671, 672, 676, 750, 930
 Weltreligionen 9, 15-16, 19-22, 25, 27, 29, 92, 96, 299, 316, 508, 578, 582, 743, 891-892, 902, 910, 917, 924, 926, 930, 931
 Wensinck, Arent Jan 260
 Werlitz, Jürgen 408
 Whittow, Mark 512-516, 522, 881, 931
 Widengren, Geo 509, 577-578, 931
 Wigram, William A. 791-792, 799, 837-850, 857, 931
 Wild, Stefan 459-465, 469-471, 914, 925, 931
 Windschuttle, Keith 51, 931
 Witte, Markus 36
 Würthwein, Ernst 410

Y

Yazdegerd III. 516-517, 880, 882
 Younes, Munther Abdullatif 17, 402-410, 413, 496, 932
 Yūnus ibn Bukair 200
 Yūsuf aṣ-Ṣāliḥīs 295

Z

Zachner, Robert Charles 15, 820, 932
 Zeichen 281, 329, 330-332, 335-338, 353, 356-357, 365, 368, 370, 374, 386, 419, 421-423, 425, 427-428, 453-454, 459, 469, 472-475, 484, 543, 633, 683, 726, 782, 785, 831-833, 859, 873, 887, 906, 912
 Zellentin, Holger Michael 277, 334, 647-651, 748, 932
 Ziyad ibn Abi Sufyan 659
 Zoroastrismus 22, 25, 506, 508, 622, 638, 670, 820, 837-838, 843, 849, 850