

Islamische Theologie ohne historischen Muḥammad – Anmerkungen zu den Herausforderungen der historisch-kritischen Methode für das islamische Denken

Bis vor einiger Zeit war ich fest davon überzeugt, dass es sich bei Muḥammad um eine historische Person gehandelt hat. Zwar bin ich immer davon ausgegangen, dass die islamische Überlieferung bezüglich Muḥammad sehr unzuverlässig ist, doch hatte ich keine Zweifel daran, dass zumindest die Grundlinien seiner Biographie historische Wahrheit darstellen. Von dieser Position bin ich nun abgerückt und werde demnächst ein Buch veröffentlichen, in dem ich unter anderem auch zu dieser Frage Stellung nehmen und meine Argumente genauer darlegen werde. Dieser Aufsatz stellt nur eine kurze Zusammenfassung meiner wichtigsten Argumente dar und widmet sich darüber hinaus auch der Frage, welche Implikationen historisch-kritische Forschung für die islamische Theologie hat und wie ich als Theologe mit meinen Forschungsergebnissen umgehe (auch darauf werde ich im Buch ausführlich eingehen). Was die Frage der Geschichtlichkeit Muḥammads angeht habe ich im Übrigen gar nicht viel Neues zu berichten. Ich halte meine Position eigentlich nur für eine konsequente Schlussfolgerung aus dem bisherigen Wissensstand. Sie erscheint nur deswegen so spektakulär, weil sie von einem Muslim ausgesprochen worden ist. Dass man unter Berücksichtigung der bekannten Fakten zu einer Skepsis bezüglich der Existenz Muḥammads gelangen muss, zeigt auch die erst kürzlich erschienene Muḥammadbiographie von Hans Jansen, der die Unglaubwürdigkeit der islamischen Überlieferung deutlich herausarbeitet. In seinem Buch spricht Jansen die Theorie der Leugnung der Geschichtlichkeit des Propheten Muḥammad an und bemerkt dazu folgendes:

Anders als viele Muslime denken, lehnen aber auch die meisten westlichen Wissenschaftler derartige Hypothesen ab, aus Achtung vor dem Islam, aus Angst vor den Reaktionen ihrer muslimischen Freunde oder weil sie es für spekulativen Unsinn halten¹.

Sofern ein Wissenschaftler diese These wirklich für Unsinn hält, muss er dies offen sagen und seine wissenschaftlichen Argumente vorbringen. Dagegen ist überhaupt nichts einzuwenden. Nur durch einen offenen Austausch der Argumente kommt Wissenschaft voran. Die anderen beiden Argumente aber, welche Jansen erwähnt, sind skandalös.

Das Wort „Achtung“ klingt wunderbar, doch ist es hier völlig fehl am Platz, denn gemeint ist eigentlich das Gegenteil. Wer den Muslimen die Auseinandersetzung mit Fakten nicht zumutet, der stellt die Muslime auf die Stufe unmündiger Kleinkinder, denen man die Illusion des Weihnachtsmannes oder des Osterhasen nicht nehmen möchte. Wer wirklich vom Gedanken der Gleichheit aller Menschen ausgeht, der muss auch allen Menschen dieselben intellektuellen Leistungen zutrauen. Wirklicher Respekt vor den Muslimen wäre es, davon auszugehen, dass sie die Kraft besitzen, sich auf der Grundlage unseres modernen Wissensstandes mit ihrer Religion auseinanderzusetzen. Die „Islamophoben“ halten uns Muslime für Barbaren, die „Gutmenschen“ für „edle Wilde“. Das Ergebnis unterscheidet sich letztlich nicht. Muslime sind anders als der Rest der Menschen und gehören entweder in den Streichelzoo oder in das Raubtiergehege, auf jeden Fall aber in den Zoo.

Das letzte Argument schließlich ist noch erbärmlicher, denn dafür gibt es nur ein Wort: Feigheit. Der religiöse Fundamentalismus (nicht nur islamischer!) ist auf dem Vormarsch und dagegen gilt es die Freiheit des Denkens unter allen Umständen zu verteidigen. An diesem

¹ Jansen, Mohammed, S.38

Punkt darf es keine Kompromisse geben, ansonsten wird die Weiche für den Rückfall ins Mittelalter gestellt und das kann sehr viel schneller gehen als viele Menschen sich das vorstellen.

Meine Position bezüglich der Frage der Geschichtlichkeit Muhammads ist, dass ich weder seine Existenz noch seine Nichtexistenz für beweisbar halte. Ich tendiere zwar zur Nichtexistenz, für beweisbar halte ich sie jedoch nicht. Mein Eindruck ist, dass, sollte es in Zukunft nicht noch archäologische Sensationsfunde, ein islamisches „Qumran“ oder „Nag Hammadi“ geben, die Frage nach der historischen Existenz Muhammads wohl nie abschließend wird geklärt werden können.

Ich vertrete nicht pauschal die Ansichten von Karl-Heinz Ohlig und Volker Popp, halte jedoch ihren methodischen Ansatz für äußerst fruchtbar. Ohlig und Popp plädieren für eine Auswertung der archäologischen und nichtislamischen Zeugnisse zur Entstehung des Frühislam, ohne diese gleich im Lichte der islamischen Geschichtsschreibung zu interpretieren. Die archäologischen und nichtislamischen Zeugnisse werden von ihnen als eigenständige Quellen ernst genommen. Damit machen sie genau das, was seit einigen Jahrzehnten von vielen Forschern in der Bibelarchäologie betrieben wird. Auch dort hat man die archäologische Faktenlage unabhängig gedeutet und als eigenständige Quelle betrachtet. Die dabei auftretende Unvereinbarkeit von archäologischer Faktenlage und dem Bericht des Alten Testaments führte zur Entstehung des so genannten „Biblical Minimalism“ (vertreten von Thomas Thompson², Niels Peter Lemche³, Philip R. Davies⁴ und Keith W. Whitlam⁵) geführt hat, der zwar in der alttestamentlichen Forschung ebenfalls als Extremposition gilt, jedoch weitaus respektvoller behandelt wird als die Thesen von Ohlig und Popp in der Islamwissenschaft. Die Position des „Biblical Minimalism“ sieht im Alten Testament eine theologische Fiktion mit nur minimaler und letztlich irrelevanter oder ganz ohne historische Grundlage. Die Zeit der Patriarchen, Moses, der Exodus, die Zeit der Richter, David und Salomon, ja selbst das Babylonische Exil werden als Mythen verstanden. Viele Forscher teilen diese Extremposition nicht vollständig, kommen ihr aber ziemlich nahe, wie etwa Israel Finkelstein und Neil Asher Silberman, deren Buch „The Bible Unearthed“ vor einigen Jahren auch in Deutschland diskutiert wurde. Dabei muss man allerdings sehen, dass in der alttestamentlichen Forschung die archäologischen Voraussetzungen besser sind als bezüglich der Erforschung des Frühislam. Die Bibelarchäologie hat einfach aufgrund ihrer längeren Geschichte eine wesentlich größere Dichte von Funden aufzuweisen, während im Islam ja schon darin ein Problem besteht, dass an den interessantesten Plätzen gar nicht gegraben werden darf.

Dennoch sollte zunächst einfach erst einmal festgestellt werden, dass Karl-Heinz Ohlig und Volker Popp es gewagt haben, neue Wege zu gehen. Sie haben mit ihrem methodischen Ansatz neue Theorien zur Entstehung des Frühislam aufgestellt und diese zur Diskussion gestellt. Diese Theorien erscheinen auch mir in vielen Punkten sehr gewagt und spekulativ und werden sich in dieser Form vielleicht nicht halten können. Im Wesentlichen aus Münzfunden und Inschriften die Geschichte des Frühislam rekonstruieren zu wollen, scheint mir höchst problematisch. Diese Methode scheint mir unter Berücksichtigung des vorhandenen Materials eher dazu geeignet, festzustellen, wie es nicht gewesen sein kann und weniger geeignet, eine Rekonstruktion der tatsächlichen Ereignisse gewährleisten zu können. Die neuen Theorien schaffen aber ein Bewusstsein für viele offenkundig vorhandene

² S. z.B. Thompson, The Mythic Past

³ S. z.B. Lemche, The Israelites in History and Tradition

⁴ S. z.B. Davies, In Search of Ancient Israel

⁵ S. z.B. Whitlam, The Invention of Ancient Israel

Probleme in der Forschung und werden mit Belegen vorgetragen. Was daran unwissenschaftlich sein soll, erschließt sich mir nicht. Ohlig und Popp haben eine neue Deutung der Geschichte des Frühislam entwickelt und sie der wissenschaftlichen Gemeinschaft vorgelegt, damit über diese Theorie diskutiert und geforscht werden kann. Genau so soll Wissenschaft funktionieren. Um bei Problemen voranzukommen, müssen neue Deutungen gefunden werden und man muss auch das Risiko eingehen, sich zu irren, anstatt aus Furcht vor Zorn oder Spott der lieben Kollegen ja nicht aus der Reihe zu tanzen. Die Zukunft wird zeigen, was von den Theorien Ohligs und Pops Bestand haben wird und was verworfen werden muss. Ich glaube, dass von ihrem Ansatz auf jeden Fall Bestand haben wird, dass das Vertrauen in die islamische Geschichtsschreibung weiter geschwächt worden ist. Auch wenn man den Schlussfolgerungen von Ohlig und Popp in den Einzelheiten skeptisch gegenübersteht, wird man nicht darum herumkommen, die von ihnen aufgezeigte Differenz zwischen islamischer Geschichtsschreibung und nichtislamischen Quellen sowie archäologischer Faktenlage zu registrieren. Dadurch wird die Feststellung weiter erhärtet, dass wir es bei der islamischen Geschichtsschreibung mit Heilsgeschichte zu tun haben, die wenig oder gar keinen historischen Kern enthält. Man wird kaum mehr bestreiten können, dass der Islam eine längere Entstehungsgeschichte hatte und dass das Christentum dabei eine Rolle gespielt haben muss. Wieweit umgekehrt die tatsächlichen Ereignisse noch rekonstruiert werden können, ist eine andere Frage. Obwohl ich in vielen Einzelheiten die Schlussfolgerungen von Ohlig und Popp als sehr gewagt und spekulativ erachte - was aber eben nicht heißt, dass sie vielleicht nicht doch stimmen könnten - komme ich im Endergebnis ihnen recht nahe. Unter Berücksichtigung der islamischen Quellen zur frühislamischen Gnosis⁶ scheint es mir äußerst wahrscheinlich, dass der Islam das Produkt einer christlichen oder judenchristlichen Gnosis ist.

Der Islam selbst betrachtet sich als Fortsetzung und Vollendung des jüdisch-christlichen Heilsdramas. Bereits aus diesem Grund liegt es doch nahe, bei seiner Entstehung ähnliche Mechanismen in Betracht zu ziehen, wie sie bei der Entstehungsgeschichte des Alten Testaments und des Christentums beobachtet werden können. Was sind nun die wesentlichen Punkte, welche nach meiner Ansicht Anlass dazu geben, die Geschichtlichkeit Muḥammads zu bezweifeln?

1. Warum ist die Existenz Muḥammads zweifelhaft?

Aus den ersten beiden Jahrhunderten des Islam haben wir kaum islamische Originalquellen⁷. Diesen Punkt muss man sich immer wieder vor Augen führen. Aber auch dort, wo eine Quelle aus dieser Zeit zu stammen scheint, ist Vorsicht geboten. Die bloße Behauptung, eine Quelle stamme aus dem ersten oder zweiten Jahrhundert der islamischen Zeitrechnung, bedeutet nichts. Es ist zunächst eine bloße Behauptung. Und selbst wenn eine Quelle tatsächlich im ersten oder zweiten Jahrhundert verfasst worden sein sollte, so bleibt immer noch die Frage einer späteren Manipulation. Festeren Boden in der Quellenlage beginnen wir erst im dritten islamischen Jahrhundert zu betreten.

⁶ Der Begriff Gnosis bedeutet wörtlich „Wissen, Erkenntnis“ und entspricht daher dem arabischen Wort „ʿirfān“. Man kann ihn als Synonym für Mystik verwenden und beispielsweise statt von islamischer Mystik auch von islamischer Gnosis sprechen. Religionsgeschichtlich wird unter dem Begriff Gnosis allerdings ein engeres Phänomen der Spätantike verstanden, dessen Definition schon höchst umstritten ist. Einen Überblick über die Diskussion bietet Carl B. Smith II in seinem Buch „No Longer Jews – The Search for Gnostic Origins“, S.7-43. Für den Frühislam ist im häresiographischen Schrifttum ein Phänomen bezeugt, dass in der Forschung ebenfalls als Gnosis bezeichnet wird, weil sich eine Ähnlichkeit zur spätantiken Gnosis feststellen lässt; vgl. zur Definition der frühislamischen Gnosis Halm, Die islamische Gnosis, S.7-26

⁷ Van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. u. 3. Jh. H., Bd.1, S.VIII

Wenn wir eine Quelle haben wie etwa das dem al-Ḥasan al-Baṣrī (gest. 110/728) zugeschriebene Traktat über die Willensfreiheit oder theologische Traktate, die Zaid b. ʿAlī (gest. 122/740), einem Ururenkel des Propheten, zugeschrieben werden, dann ist man sich darüber im Klaren, dass es für solche Texte natürlich keine sichere Überlieferungsgeschichte gibt. Es gibt keine Sicherheit, dass diese Quellen tatsächlich von dem Autor stammen, dem sie zugeschrieben werden. Eine nachweisbare Dokumentation, die lückenlos nachprüfbar diese Quellen bis zu ihren angeblichen Autoren zurückverfolgt, gibt es nicht, kann es eben wegen der kaum vorhandenen Quellen auch nicht geben. Dass eine, wie z.B. bei manchen Schriften des Zaid b. ʿAlī vorhandene Überlieferungskette (ṭarīq), immer auch spätere Fälschung sein kann, bedarf keiner weiteren Diskussion. Um die Authentizität einer frühislamischen Quelle zu prüfen, bleibt daher nur der Weg, sie mit den bekannten Daten über die Geschichte des Frühislam zu vergleichen und so zu einer gewissen Wahrscheinlichkeitseinschätzung zu kommen, wer diese Texte wann verfasst haben könnte. Hier wird dann aber schon das Dilemma deutlich. Diese Daten, das historische Umfeld, werden von der islamischen Geschichtsschreibung vorgelegt. Man bewegt sich also immer im Rahmen dessen, was die islamische Geschichtsschreibung grundsätzlich vorgibt. Die spannende Frage ist aber, inwieweit diese Geschichtsschreibung nicht theologische Konstruktion und Fiktion ist. Misst man angebliche Texte aus dem 1. und 2. islamischen Jahrhundert an diesem Maßstab, dann vergleicht man letztlich vielleicht nur Fälschung mit Fälschung, Fiktion mit Fiktion, und hat nichts gewonnen.

Es ist ohnehin auffällig, warum aus dieser Zeit (1. und 2. Jh. H.) so wenig Literatur erhalten ist, wird doch von den späteren Quellen durchaus eine literarische Produktivität für diese Epoche zugestanden. Wir wissen, dass die Muslime sich offensichtlich nicht nur in Arabisch, sondern auch in Mittelpersisch, Griechisch und Latein ausdrücken konnten (s. unten). Der islamischen Überlieferung zufolge soll ja Muḥammad selbst schon Sendschreiben in arabischer Sprache an die Herrscher seiner Zeit verschickt (so z.B. Kaiser Herakleios) und diese zur Annahme des Islam aufgefordert haben⁸. Wo sind all die Zeugnisse einer islamischen daʿwa, die doch in mehreren Sprachen vorhanden sein müssten, wenn denn die Araber des ersten Jahrhunderts tatsächlich zu einer neuen Weltreligion aufrufen wollten? Sie hätten ihre neue Lehre jetzt nicht nur auf Arabisch, sondern auch in Griechisch, Latein und Mittelpersisch ihrer Umgebung mitteilen können. Warum ist überhaupt so wenig Literatur aus dieser Zeit erhalten? Wenn man weiß, wie gründlich die schließlich siegreiche katholische Kirche mit dem Erbe der Antike und der Gnosis aufgeräumt hat, dann kann man sich gut vorstellen, was sich vielleicht im Islam abgespielt haben mag. Seit den glücklichen Funden von Nag Hammadi wissen wir, was für ein reicher Schatz an gnostischer Literatur einst existiert haben muss. Wer weiß, welche Literatur in der Umayyadenzeit existiert haben mag, die für immer verloren gegangen ist? Wo sind die Zeugnisse der frühislamischen Gnosis (die Ḡulāt der islamischen Häresiographen) geblieben?

Ein Beispiel zur Illustration der auch in diesem Zusammenhang vielfältigen Probleme innerhalb der islamischen Quellen: In der frühen Šīʿa⁹ spielt nach den Quellen ein Personenkreis eine große Rolle, der in der Iṭnā ʿAšārīya auch heute noch zu den großen frühen Theologen der imāmitischen Šīʿa gerechnet wird¹⁰ und zu dem Namen wie z.B. Hišām b. al-Ḥakam (2. Jh. H.) oder Hišām b. Sālim al-Ġawālīqī (2. Jh. H.) gehören. Diese Personen sollen

⁸ S. hierzu Hamidullah, Hz. Peygamberin Altı Orijinal Diplomatik Mektubu

⁹ Genauer: in der frühen Imāmīya (Rawāfiḍ), also den Vorläufern der Iṭnā ʿAšārīya.

¹⁰ Vgl. ʿAbdalḥusain Šarafaddīn al-Mūsāwī, al-Murāğāʿāt, S.343 - 345 für den die Äußerungen der anderen über diese Personen natürlich Verleumdungen sind. Für ihn handelt es sich bei Personen wie Hišām b. al-Ḥakam um Iṭnā ʿAšariten (die es damals selbstverständlich noch gar nicht geben konnte), die außerdem schon die heute bekannte Theologie der Iṭnā ʿAšārīya vertreten haben müssen.

zum engsten Schülerkreis der damaligen Imāme gehört haben und schriftstellerisch produktiv gewesen sein. Noch Ibn an-Nadīm (gest. 385/995) kennt Titel ihrer Werke und es ist davon auszugehen, dass zumindest einige davon in seiner Zeit noch existierten¹¹. Nach allem, was die Häresiographen uns über diese Leute mitteilen, war ihr theologisches Denken aber noch weit von dem entfernt, was später einmal itnā 'ašaritische Theologie wurde. So verwundert es uns nicht, dass keines dieser frühen Werke erhalten blieb, obwohl diese Literatur doch für die Šī'a einen geradezu unschätzbaren Wert gehabt haben muss. Die einzige Erklärung für ihr Verschwinden liegt darin, dass sie theologisch längst nicht mehr brauchbar war. Ibn an-Nadīm berichtet, dass Hišām b. al-Ḥakam ein Kitāb ar-radd 'alā Hišām al-Ġawālīqī und ein Kitāb ar-radd 'alā Šaitān at-Ṭāq verfasst haben soll¹². Solche Literatur kann der späteren Itnā 'Ašariya schon deswegen nicht Recht gewesen sein, weil alle drei ja angeblich Schüler der unfehlbaren Imame waren und nach imāmitischer Logik hätten sie die Imāme konsultieren müssen, bevor sie theologische Aussagen veröffentlichen, zumindest in wesentlichen Fragen der uṣūl ad-dīn (Grundlagen des Glaubens). Es hätte somit kein Grund bestehen dürfen, Widerlegungsschriften zu verfassen.

Ein ähnliches Desinteresse an den eigenen frühen Quellen finden wir auch bei den Mu'taziliten. Abū l-Qāsim al-Balḥī (gest. 319/931), al-Qāḍī 'Abdalġabbār (gest. 415/1025), al-Ḥākim al-Ġuṣamī (gest. 494/1100)¹³ und Ibn al-Murtaḍā (gest. 840/1437)¹⁴ haben Werke über die ṭabaqāt (Klassen = Gelehrten generationen) der Mu'tazila verfasst, deren Zweck offensichtlich darin besteht, die große Anzahl von Gelehrten dieser Strömung zu demonstrieren und eine direkte Lehrer-Schülerkette bis zu 'Alī und dem Propheten zu konstruieren, deren Endlinie lautet: Wāṣil b. 'Aṭā' von Abū Hāšim 'Abdallāh b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya von Muḥammad b. al-Ḥanafīya von 'Alī b. Abī Ṭālib¹⁵. Obwohl die Mu'tazila, bzw. die ihnen folgende zaiditische Šī'a und Teile der Itnā 'Ašariya dazu in der Lage gewesen wären, älteres mu'tazilitisches Material zu bewahren, hat sie dies nicht getan. An-Nazzām (gest. etwa zwischen 220-230/835-845) oder al-Ġāḥiẓ (gest. 255/868) waren in der Ahnenreihe willkommen, um Stärke zu demonstrieren, ihre theologischen Positionen aber wurden abgelehnt. Sofern die Darstellungen der frühen Mu'tazila in der häresiographischen Literatur (z.B. al-Aš'arī, aš-Šahrastānī) stimmen, dann ist die Mu'tazila im Laufe ihrer Entwicklung konservativer geworden. Die Theologie von al-Qāḍī 'Abdalġabbār lässt nichts mehr erahnen von den ontologischen und kosmologischen Positionen etwa eines Nazzām. Sie ist im Wesentlichen Gegenposition zur Aš'ariya in den zentralen Feldern der Theologie (tauḥīd, 'adl, al-wa'd wa-l-wa'id). Wir müssen davon ausgehen, dass das, was wir aus den späteren mu'tazilitischen Quellen über die frühe Mu'tazila erfahren, nur das ist, was spätere Leser noch erfahren sollen. Anderenfalls hätte man die Originalliteratur sicher stärker zu erhalten getrachtet. Überhaupt scheint die frühe Mu'tazila als theologische Bewegung eher ein Konstrukt der späteren Mu'tazila zu sein, das es so als historische Realität nicht gegeben hat. Schaut man sich die maßgeblichen Personen an, die in der Geschichte der Entstehung der Mu'tazila eine Rolle gespielt haben sollen, dann stellt man fest, dass außer den beiden eigentlichen Begründern (Wāṣil b. 'Aṭā' und 'Amr b. 'Uбайд) man auf die Personen trifft, die

¹¹ Der itnā 'ašaritische Autor Abū l-'Abbās Aḥmad b. 'Alī an-Naġāšī (372-450 H.) zitiert in seinem Fihrist asmā' muṣannifi š-šī'a (Riġāl an-Naġāšī), S.433, seine Überlieferungskette zu einem Werk des Hišām b. al-Ḥakam und ebenso zu einem Werk des Hišām b. Sālim al-Ġawālīqī, S.434

¹² Ibn an-Nadīm, al-Fihrist, S.250; Beide Werke werden auch von an-Naġāšī, Fihrist asmā' muṣannifi š-šī'a (Riġāl an-Naġāšī), S.433 erwähnt.

¹³ Ein Mu'tazilit, der später zur Zaidīya konvertiert ist.

¹⁴ Imām der Zaiditen im Jemen, Anhänger eines Flügels innerhalb der Zaidīya, der praktisch keine Trennung zwischen Zaidīya und Mu'tazila vorgenommen hat (abgesehen von der Frage des Imamats).

¹⁵ S. z.B. Ibn al-Murtaḍā, al-Munya wa-l-amal, S.125 f.

für die Geschichte der Kaisānīya von Bedeutung sind¹⁶. Die Kaisānīya, eine frühe Strömung der Šī'a, weist nun wirklich keine Übereinstimmungen mit der Mu'tazila auf. Dass hier etwas nicht stimmen kann, ist offenkundig. Nicht nur der Name der Mu'tazila, ihre gesamte Frühphase ist rätselhaft, wie van Ess richtig bemerkt¹⁷.

Es bleibt festzuhalten, dass die islamischen Quellen eine durchaus nennenswerte Literatur für die ersten beiden Jahrhunderte des Islam behaupten. Die Muslime waren Herrscher, keine verfolgte Minderheit. Es hätte ihnen nicht schwer fallen dürfen, diese Literatur zu bewahren. Tatsache ist, dass diese Literatur heute nicht mehr existiert. Daraus lassen sich nur zwei mögliche Schlussfolgerungen ziehen: Entweder hat diese Literatur nie existiert und ist nur eine Fiktion späterer islamischer Geschichtsschreibung oder aber die späteren Muslime hatten kein Interesse an ihrer Bewahrung. Ein mangelndes Interesse an der Bewahrung aber wäre – gerade angesichts der späteren Sammlung von Überlieferung – nur erklärbar, wenn das frühe Material für spätere Theologen uninteressant gewesen wäre. Uninteressant kann es aber nur gewesen sein, wenn sich in dieser Literatur Angaben gefunden haben, die mit späteren Vorstellungen unvereinbar geworden waren und deshalb auch nicht bewahrt werden sollten.

Van Ess weist ebenfalls zu Recht auf folgenden Punkt hin (Bezug nehmend auf die islamische Literatur zur Zuverlässigkeit von Überlieferern = al-ğarḥ wa-t-ta'dīl):

„Die dauernde Wiederholung des gleichen Materials verführt leicht dazu, an dichte Bezeugung zu glauben; man sollte nicht vergessen, daß diese im Laufe der Zeit immer „objektiver“ wirkenden Informationen meist nur eine ganz schmale Basis haben.“^{d8}

Diese Feststellung gilt auch für andere Bereiche. Ich selbst komme aus der zaiditischen Šī'a und kenne natürlich die Namen und Abstammungsketten der Zaiditenimame¹⁹, die ihre Abstammung über Ḥasan und Ḥusain herleiten. Für mich war gerade diese zaiditische Berufung auf die Prophetenfamilie in so vielen Linien der Ḥasaniden und Ḥusainiden ein Beweis dafür, dass hier ein historischer Kern vorhanden gewesen sein muss. Dies alles, so schien mir, konnte unmöglich erdichtet und konstruiert sein. Viel Legende und Hagiographie waren evident, aber ein historischer Kern musste anscheinend vorhanden sein. Das, so muss ich mir heute eingestehen, war ein typischer Fall von theologischer Blindheit. Schauen wir uns die Überlieferungslage einmal genauer an, dann sind die ersten Schriften, die wohl sicher einem 'Aliden zugeordnet werden können, die Schriften des Imam al-Qāsim b. Ibrāhīm ar-Rassī (169-246/785-860)²⁰, die übrigens bemerkenswert schweigsam zur eigenen Familiengeschichte ausfallen und dazu nicht viel mitzuteilen haben. Unser Wissen über die Geschichte der frühen 'Aliden beruht in Wirklichkeit eigentlich auf einigen wenigen Quellen aus dem 3. islamischen Jahrhundert und später. Ein Zaiditenimām wie al-Manšūr bi-llāh 'Abdallāh b. Ḥamza (gest. 614/1217), eine 'Alide, der wie alle Zaiditenimame die Wichtigkeit der 'alidischen Familienüberlieferung (d.h. die Überlieferung vom Vater auf den Sohn, insbesondere bei den frühen 'Aliden) betont, stützt sich zur Geschichte der 'Aliden in seinem Werk aš-Šāfi im Wesentlichen auf die Maqātil aṭ-Ṭālibīyīn des Abū l-Farağ al-Iṣfahānī (gest. 356/967) und wenige andere bekannte Texte. Er hat nichts wirklich Eigenes beizutragen. Er schildert die Ereignisse als weithin bekannte Fakten und so mögen sie ihm auch erschienen

¹⁶ Z.B. Muḥammad b. al-Ḥanafīya, dessen Sohn Abū Hāšim 'Abdallāh, sowie Muḥammad b. 'Alī b. 'Abdallāh b. 'Abbās, as-Saffāh Abū l-'Abbās 'Abdallāh b. Muḥammad b. 'Alī b. 'Abdallāh b. 'Abbās und dessen Bruder Abū Ġa'far al-Manšūr.

¹⁷ van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. u. 3. Jh. H., Bd.2, S.234

¹⁸ Van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. u. 3. Jh. H., Bd.1, S.63

¹⁹ Die umfangreichste Aufzählung mit Genealogien und Kurzbiographien findet sich bei Mağdaddīn al-Mu'ayyadī, at-Tuḥaf šarḥ az-zulaf

²⁰ Al-Qāsim b. Ibrāhīm b. Ismā'īl b. Ibrāhīm b. al-Ḥasan b. al-Ḥasan b. 'Alī b. Abī Ṭālib

sein. Schaut man aber genauer hin, dann sind es eigentlich nur wenige Grundinformationen aus wenigen Hauptquellen, auf denen das ganze Gebäude der Geschichtsdarstellung beruht. Konstruktionsprozesse sind überall zu beobachten. Der oben erwähnte Imam al-Qāsim ar-Rassī etwa weiß selbst noch nichts davon, dass seine Abstammungskette auch gleichzeitig seine Überliefererkette bis zu ‘Alī und zum Propheten sein soll, wie es spätere zaiditische Literatur behauptet²¹. Auch sein Enkel al-Hādī ilā l-ḥaqq Yaḥyā b. al-Ḥusain b. al-Qāsim weiß das noch nicht.

Damit komme ich zum Argument der „Verschwörungstheorie“. Kritiker meinen, um das islamische Überlieferungsmaterial zu konstruieren, wäre letztlich eine Verschwörung nötig gewesen. Wir reden hier aber über eine Zeit ohne Massenmedien, Internet, allgemeine Schulpflicht und modernes wissenschaftliches Weltbild. Die Quellen, die die einzelnen Informationen belegen, sind in Wirklichkeit gering an Zahl. Der Zeitraum der berühmten dunklen frühen zwei Jahrhunderte des Islam wäre durchaus ausreichend, um eine neue Glaubenslehre mit erfundener Gründungsfigur langsam zu verbreiten²². Anderslautendes Material ist im Laufe der Zeit verschwunden. Es wurde vergessen, vernichtet oder im Sinne des neuesten Standes der Theologie umgearbeitet. Dieser Prozess kommt völlig ohne Verschwörung aus. Es reicht aus, wenn sich bestimmte theologische Gedanken langsam durchsetzen und ältere Elemente verdrängen, wie wir es z.B. schon bei dem Beispiel der frühen šī‘itischen und mu‘tazilitischen Literatur gesehen haben. Wenn dann auch noch Protektion durch eine politische Herrschaft hinzukommt, geht der Verdrängungsprozess noch leichter.

Was etwa die ‘Aliden angeht, die Familie des Propheten (Ahl al-Bait, Āl Muḥammad), so kann man sich leicht einen „Entstehungsprozess“ dieser Familie auch ohne historischen Muḥammad vorstellen. In einem Streit, der im Jemen des 6. Jahrhundert H. aufkam, wies ein zaiditischer Theologe mit Namen Našwān b. Sa‘īd al-Ḥīmyarī darauf hin, dass der Begriff der Āl Muḥammad, der Familie Muḥammads, welcher von den Zaiditen des Jemen immer im Sinne einer leiblichen Abstammung von Muḥammad und ‘Alī verstanden wurde, welche Voraussetzung für die Eignung zum Imam war, auch ganz einfach nur die Anhängerschaft Muḥammads bedeuten kann²³. Al-Ḥīmyarī leugnete nicht, dass es eine leibliche Nachkommenschaft des Propheten gab, verwies aber theologisch auf die Relevanz der geistigen Nachfolge, welche ebenfalls die Zugehörigkeit zur Familie des Propheten begründe. Es kann gut möglich gewesen sein, dass es in den ersten beiden „dunklen“ Jahrhunderten des Islam eine Gruppe der Āl Muḥammad gegeben hat, die ursprünglich einfach nur Anhängerschaft eines nicht historischen, sondern mythischen Muḥammad war und die dann im Zuge der weiteren Herausbildung des Muḥammadmythos in eine leibliche Verwandtschaft umgedeutet wurde, deren echte Genealogien man nur ab einem bestimmten Punkt in wenigen Schritten mit dem angenommenen Religionsstifter verbinden brauchte. So konnten ganz einfach weit verzeigte Genealogien der Ḥasaniden und Ḥusainiden entstehen, die bis zu einem gewissen Punkt sicherlich korrekt sind, aber ab einem bestimmten Zeitpunkt (vielleicht z.B. ab ‘Alī Zainal‘ābidīn oder Muḥammad al-Bāqir, vielleicht aber auch erst viel später) an eine erdachte Genealogie angeschlossen wurden. Interessant ist dabei übrigens auch, dass man sich nur bei den fāṭimidischen ‘Aliden die Mühe genauer Stammbäume gemacht hat. Bei den übrigen ‘Aliden oder gar Ṭālibiden hat man sich nicht wirklich für eine Rekonstruktion der

²¹ Vgl. Madelung, Der Imam al-Qāsim b. Ibrāhīm, S.130 f.

²² Wobei außerdem noch berücksichtigt werden muss, dass im Falle der Nichtexistenz Muḥammads schon innerhalb von dessen angeblichem Lebenszeitraum und auch in der Zeit davor bereits Prozesse abgelaufen sein können, die mit zur Entstehung einer später sich herausbildenden Religion Islam beigetragen haben.

²³ S. hierzu al-Akwa‘, al-Ḥīmyarī, S.53

Stammbäume interessiert²⁴. Das ist logisch und folgerichtig, weil diese für die Theologie der Šī'a (und erst Recht der Sunniten) weitgehend irrelevant waren und sich theologisch die Begrenzung der „heiligen Familie“ auf die Nachfahren 'Alīs und Fāṭimas durchsetzte.

Eine weitere notwendige Bemerkung zur islamischen Überlieferung besteht darin, dass auch die Muslime immer wieder betont haben, aus welchem riesigem Ozean von angeblicher Prophetenüberlieferung die großen Überlieferer ihr Material zusammengestellt haben. Es ist die islamische Überlieferung selbst, die die ungeheure Masse von Fälschungen betont²⁵. Aber selbst das Material, was die Überlieferer dann tatsächlich nach Prüfung in ihre Sammlungen aufnahmen, ist immer noch häufig widersprüchlich und nicht nur von westlicher Forschung, sondern auch innerislamisch heftig kritisiert worden. Seien es in der Vergangenheit die Ahl ar-ra'y oder die Mu'taziliten und in der Neuzeit Kritiker wie Sayyid Aḥmad Khan oder Maḥmūd Abū Rayya, es gab auch innerhalb des Islam stets Personen und Gruppierungen, die erkannt hatten, dass die Ḥadīthüberlieferung völlig unzuverlässig ist und die Methodik der Ahl al-ḥadīth, mittels der Tradentenkette die Spreu vom Weizen zu trennen, nicht funktionieren kann. Als sicherer Anker galt ihnen der Qur'ān. Da nur besteht das Problem darin, dass beim Wegfall der Zuverlässigkeit der islamischen Überlieferung jeglicher Anhaltspunkt für die Überlieferungsgeschichte des Qur'ān ebenfalls wegfällt. Dass der Qur'ān allein auf Muḥammad zurückgeht, versichert uns einzig und allein die islamische Überlieferung. Sollte Muḥammad gar nicht existiert haben, kann der Qur'ān selbstverständlich nicht von ihm stammen. Es ist denkbar, dass der Qur'ān sehr früh entstanden ist und die Prophetenbiographie dann vielleicht wie ein Midrasch um den Text herum komponiert wurde. Vielleicht aber sind auch Teile des Qur'ān parallel zur Entwicklung einer Prophetenbiographie entstanden. Sure 33 Vers 40, wo Muḥammad als ḥātam an-nabīyīn (Siegel der Propheten) bezeichnet wird, scheint angesichts der deutlichen Evidenz, dass die ersten „Muslime“ noch kein Sendungsbewusstsein für eine neue Religion hatten (s. unten), schwer auf einen eventuellen historischen Muḥammad zurückzugehen, sondern sieht doch ganz nach einem theologischen Bekenntnis aus einer späteren Entwicklungsphase aus. Hier gibt es viele offene Fragen.

Wenn man weiß, mit welcher ungeheurer Energie und religiöser Phantasie der Prophet zur Projektionsfläche aller möglichen theologischen und juristischen Ansichten gemacht wurde, was aber soll einen dann noch sicher machen, dass nicht auch die Projektionsfläche selbst einst nur das Produkt religiöser Phantasie war?. Jede Strömung hat in Theologie wie Recht dem Propheten und sonstigen Autoritäten alles das zugeschrieben, was sie selbst geglaubt hat. In bestimmten Texten, wie etwa dem Kitāb al-ḥuḡḡa in den uṣūl al-kāfī, ist dies auf den ersten Blick zu erkennen. Aber auch sonst wird jeder historisch-kritisch arbeitende Forscher in der islamischen Überlieferung schnell eine Projektion theologischer und juristischer Ansichten auf frühe Autoritäten erkennen. Es sind außerdem dieselben Überliefererkreise, die uns ganz offenkundigen Unsinn überliefern, die uns auch das Material liefern, aus denen viele muslimische wie nichtmuslimische Wissenschaftler noch heute eine Biographie des Propheten meinen erarbeiten zu können. Wer sagt uns, dass nicht die Hiḡra ebenso erfunden ist, wie die Legende von der Mondspaltung? Können wir etwas als historisch annehmen, nur weil kein Wunder in der Geschichte vorkommt? Der Islam steht in der Tradition des Alten und des Neuen Testaments und schon deswegen müssen wir ernsthaft in Erwägung ziehen, dass bei

²⁴ Das beweist ein einfacher Blick in das 'Umdat at-tālib fī ansāb āl Abī Ṭālib des Ibn 'Anaba, dem wohl berühmtesten Werk zur Genealogie der Ṭālibiden.

²⁵ Vielfältiges Material aus islamischer Überlieferung zum Thema Fälschung der Überlieferung bietet das Werk „Aḍwā' 'alā s-sunna al-muḥammadiya“ von Maḥmūd Abū Rayya. Dabei muss man natürlich sehen, dass das Thema Fälschung selbst auch für theologische Fiktion = Fälschung/Erfindung verwendet worden ist.

der Abfassung der islamischen Texte ähnliche Mechanismen der religiösen Mythenkonstruktion am Werk gewesen sind.

Die Entwicklung einer Religion ohne Gründungsfigur ist kein Problem. Nach meiner Auffassung hat sich auch das Christentum ohne historischen Jesus entwickelt. Natürlich weiß ich, dass ich dieses Argument hier nicht anbringen kann, da man mir entgegenhalten wird, die Ungeschichtlichkeit Jesu sei eine völlige Mindermeinung. Dass es eine Mindermeinung ist, ist mir bekannt, deswegen muss sie aber nicht falsch sein. Nach meiner Auffassung sind die Argumente ihrer Vertreter überzeugend. Ich will an dieser Stelle, wo kein Raum dazu da ist, die Geschichte des Frühchristentums nicht weiter berühren, wemgleich ich hier interessante Parallelen zum Frühislam sehe. Ich bin wie der Theologe Raschke der Auffassung, dass das Christentum ursprünglich Gnosis ist²⁶. Jesus ist eine mythische Erlösgestalt, von den Gnostikern erfunden, um ihre Theologie mythisch-bildlich darzustellen und propagieren zu können. Auch beim Islam ist es meines Erachtens denkbar, dass die Figur Muḥammads als gnostische Umgestaltung der Jesusfigur aus einer arabisch-christlichen oder judenchristlichen Gnosis entstanden sein könnte (siehe dazu weiter unten die Ausführungen zu den Ġulāt).

Es gibt jedoch neben dem Christentum eine andere große Religion, die ohne historischen Stifter eine schnelle und weit reichende Verbreitung gefunden hat. Ich meine den römischen Mithraskult²⁷, dessen verblüffende Ähnlichkeit mit dem Christentum schon den Kirchenvätern bewusst war. Es gibt wohl niemanden, der die Existenz eines historischen Mithras behauptet. Trotzdem hat diese Religion innerhalb relativ kurzer Zeit eine enorme Verbreitung innerhalb des Römischen Reiches erlangt und war einer der großen Konkurrenten des Christentums. Für die Verbreitung einer Religion ist die religiöse Idee entscheidend, nicht ob eine Gründungsfigur dahinter steht.

Während nun die islamische Überlieferung schon zahlreiche Probleme in sich birgt, wird die bereits aus ihr resultierende Annahme, dass diese Geschichtsschreibung eine völlige theologische Konstruktion darstellt und nicht nur eine mit Legenden und Mythos angereicherte Wiedergabe eines historischen Kerns durch archäologische und außerislamische Zeugnisse weiter verstärkt. Daraus folgt nicht unbedingt die Nichtexistenz Muḥammads; die Existenz einer Person Muḥammad bleibt trotzdem grundsätzlich denkbar, allerdings nur noch in einer Form, in der sie mit dem Muḥammad der Überlieferung eigentlich nichts mehr zu tun hat. Patricia Crone und Martin Hinds haben in ihrem Buch „God’s Caliph“ folgende Feststellung getroffen:

„It is a striking fact that such documentary evidence as survives from the Sufyānid period makes no mention of the messenger of God at all. The papyri do not refer to him. The Arabic inscriptions of the Arab-Sasanian coins only invoke Allāh, not his rasūl; and the Arab-Byzantine bronze coins on which Muḥammad appears as rasūl Allāh, previously dated to the Sufyānid period, have now been placed in that of the Marwānids. Even the two surviving pre-Marwānid tombstones fail to mention the rasūl, though both mention Allāh; and the same is true of Mu‘āwiya’s inscription at Ṭā’if. In the Sufyānid period, apparently, the Prophet had no publicly acknowledged role.”²⁸

²⁶ Siehe Raschkes Werk „Das Christumysterium“. Die Kirchenväter haben die Gnosis auch mit dem Argument bekämpft, die Kirche vertrete die wahre Gnosis, s. Rudolph, Die Gnosis, S.60

²⁷ David Ulansey hat in seinem Buch „The Origins of the Mithraic Mysteries“ überzeugend dargestellt, dass es sich bei dem im römischen Reich verbreiteten Mithraskult um eine eigenständige Mysterienreligion handelt, deren Entstehung aus astralmythologischen Spekulationen zu erklären ist.

²⁸ Crone/Hinds, God’s Caliph, S.24-25

Es ist auffällig, dass die Muslime sehr lange gebraucht haben, bis sie die Formel „Muḥammad ist der Gesandte Gottes“²⁹ auf Münzen geprägt oder in Inschriften festgehalten haben. In einer auf das Jahr 64 datierten Inschrift aus Karbalā' lesen wir die Formel „Herr (Rabb) von Gabriel und Michael und Isrāfīl“³⁰. Es gibt mehrere arabische Inschriften mit Formeln wie z.B. „Gott (ilāh) von Moses und Abraham“, „Herr (Rabb) von Moses“ oder „Herr (Rabb) von Jesus und Moses“³¹. Die älteste Erwähnung der Formel „Muḥammad rasūl Allāh“ findet sich auf einer Münze aus dem Jahr 66³². Danach wird sie dann ständig verwendet. Es gibt ältere Münzen, auf denen allein das Wort „Muḥammad“ erwähnt wird. In Palästina fand man Münzen, die wahrscheinlich in 'Ammān geprägt wurden, auf denen auf einer Seite in arabischer Schrift das Wort „Muḥammad“ zu lesen ist, während auf der anderen Seite ein Mann zu sehen ist, der ein Kreuz in der Hand hält³³. Aus der Zeit des 'Abdalmalik b. Marwān existieren Münzen mit der Formel „Muḥammad rasūl Allāh“, auf denen gleichzeitig ein Fisch, ein gängiges Symbol für Christus, abgebildet ist³⁴. Es gibt Bleibullen aus der Zeit des 'Abdalmalik b. Marwān, welche die Aufschrift „Filastīn“ (Palästina) tragen. Darauf findet sich auch der Buchstabe Alpha, das Feld des Revers ist eventuell als Omega zu deuten, was dann zusammen ebenfalls ein Symbol für Christus wäre³⁵. Man würde bei einem muslimischen Herrscher Münzen mit der Aufschrift Makka (Mekka), Madīna (Medina) oder vielleicht noch al-Quds (Jerusalem) erwarten. Palästina aber macht in einem damaligen islamischen Kontext keinen Sinn. Wir sind nicht in der Zeit der Kreuzzüge oder im 20. Jh, wo Palästina für die Muslime eine politische Symbolik bekommen hat. Für 'Abdalmalik kann Palästina nur eine theologische Bedeutung gehabt haben und die macht nur in einem christlichen oder jüdischen Kontext Sinn.

Selbstverständlich sind für die ursprüngliche Nichterwähnung des Propheten verschiedene Erklärungen möglich und sie ist auch kein Beweis für die Nichtexistenz eines historischen Muḥammad. Aber sie ist äußerst erstaunlich und wirft für den Fall der Existenz eines historischen Muḥammad die Frage nach dessen Bedeutung für die Urgemeinde auf. Innerhalb der islamischen Überlieferung findet sich hierzu insofern eine Parallele, als in der Literatur zur islamischen Rechtsmethodik (uṣūl al-fiqh) als auch in der Literatur zur Methodik der Hadīṭwissenschaft deutlich zu erkennen ist, dass für den frühen Islam die Vorstellung von Muḥammad als dem allein ausschlaggebendem Paradigma für die Gläubigen nicht die Rede sein kann. Der Begriff der „sunna“ war ursprünglich nicht allein für den Propheten reserviert³⁶. Er stellt sich unter anderem auch als Begriff für einen allgemeinen oder lokalen Konsens dar³⁷. Wenn Muḥammad existiert hat, dann kann seine Bedeutung für die ersten Muslime schwerlich schon die gewesen sein, die ihm spätere islamische Theologie zugewiesen hat. Das aber bedeutet, dass die Religion des Islam, wenn es sie denn schon

²⁹ Ich gehe hier nicht weiter auf die von Popp und Ohlig vertretene Theorie ein, dass es sich dabei zunächst eigentlich um ein christologisches Prädikat gehandelt haben soll. Meines Erachtens lässt sich diese These nicht aus den Fakten beweisen. Allerdings gibt es für diese Sichtweise einige Indizien und man kann mit ihr eine schlüssige Theorie auf der Grundlage der Funde erstellen. Das beweist aber noch nicht die Wahrheit der Theorie. Dass mit Muḥammad ursprünglich Jesus gemeint ist, bzw. dass Muḥammad eine gnostische Neuauflage von Moses und Jesus ist, halte ich aber für ziemlich wahrscheinlich, s. meine weiteren Ausführungen im Text, insbesondere zu den Ġulāt.

³⁰ Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw it*, S.693; Nevo/Koren, *Crossroads to Islam*, S.376-377

³¹ S. hierzu die Inschriftenliste bei Nevo/Koren, *Crossroads to Islam*, S.368-425

³² Popp, *Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen*, S.75 in: Ohlig, Puin (Hg.), *Die dunklen Anfänge*

³³ Popp, *Von Ugarit nach Sāmarrā*, S.80 f. in: Ohlig (Hg.), *Der frühe Islam*

³⁴ Popp, *Von Ugarit nach Sāmarrā*, S.90 f. in: Ohlig (Hg.), *Der frühe Islam*

³⁵ Zu diesen Bleibullen s. Popp, *Von Ugarit nach Sāmarrā*, S.72 ff. in: Ohlig (Hg.), *Der frühe Islam*

³⁶ Vgl. z.B. as-Saraḥsī, *Uṣūl as-Saraḥsī*, Bd.1, S.114

³⁷ S. die Ausführungen zum Problem sunna und iḡmā' bei Burton, *An Introduction to the Hadith*, S.148-177

gegeben haben sollte, damals eine ganz andere gewesen sein muss als die Religion des Islam, die wir später im 3. Jh. H. kennen lernen.

Die Münzprägungen und Inschriften der frühen Umayyadenzeit passen nicht zum Islam wie man ihn aus dem 3. Jh. H. kennt und wie er angeblich in seinen wesentlichen Grundzügen schon seit Muḥammad existiert haben soll³⁸. Muʿāwiya etwa lässt eine Inschrift in griechischer Sprache anbringen, der ein Kreuz vorangestellt ist. Auch auf Münzen taucht das Kreuz auf³⁹. In einer christlichen Chronik wird gar berichtet, Muʿāwiya habe in Golgota und Gethsemane gebetet⁴⁰. Nichts deutet darauf hin, dass wir es bei Muʿāwiya mit einem Muslim zu tun haben. Man kann hier übrigens nicht mit der Argumentation vorgehen, die Šīʿa habe ja schon immer behauptet, Muʿāwiya sei eigentlich Heuchler und Ungläubiger gewesen. Die islamische Geschichtsschreibung, auch die von der Šīʿa anerkannte, hat immer betont, dass Muʿāwiya sich als Muslim dargestellt hat und es gut verstand, sich als solchen zu verkaufen. Die berühmte Geschichte mit den Qurʾānseiten an den Lanzen bei Šiffin stellt ihn ja gerade als einen Meister der Propaganda dar, der genau wusste, wie er sich nach außen religiös darstellen musste. Dieser Muʿāwiya hat aber ganz offensichtlich auf jeglichen Hinweis zu seiner islamischen Religionszugehörigkeit auf Münzen und Inschriften verzichtet.

In Nordafrika ließ ein arabischer Statthalter gar seinen Namen in lateinischer Form auf Münzen drucken. Aus Mūsā b. Nuṣair wurde Mvse filius Nvsir⁴¹. Während man dort auf Münzen jeglichen Hinweis auf Muḥammad sogar bis in das Jahr 97 der arabischen Ära vermisst, werden unter islamischer Herrschaft die Münzen weiterhin mit lateinischer Aufschrift geprägt und es fanden sich sogar Münzen mit dem Abbild der Lokalgötter Baal, geprägt unter islamischer Herrschaft⁴². In all ihren öffentlichen Bekundungen versuchen die frühen Umayyaden sich völlig oder weitgehend ihren Untertanen anzupassen. Sie verwenden religiöse Symbolik des Christentums und sie benutzen neben dem Arabischen auch Griechisch, Latein und Mittelpersisch. Gleichzeitig sind sie offenbar bemüht, zu unterlassen, was sie als Anhänger einer neuen Religion identifizieren könnte. Dies passt überhaupt nicht zu der im islamischen Recht so betonten Notwendigkeit der Abgrenzung des Muslims vom Nichtmuslim bis hin etwa zur Kleidung, wobei diese starke Betonung der Abgrenzung vielleicht gerade als psychologischer Reflex auf eine ursprünglich bekannte Verbundenheit zu deuten ist. Es passt auch nicht zu der Vorstellung, die uns die islamischen Quellen vermitteln, dass diese Menschen aller Welt eine neue Weltreligion verkünden wollten.

Die Münzen und Inschriften sind unvereinbar mit der islamischen Geschichtsschreibung. Wenn die frühen Inschriften und Münzprägungen islamischer Toleranz entstammen, dann bleibt mindestens evident, dass der Urislam sehr viel toleranter gewesen sein muss als der spätere Islam. Aber Toleranz für eine andere Religion ist die eine Sache, der Verzicht auf Symbolik für die eigene Religion, wie wir es in der Zeit Muʿāwiyas sehen, eine andere Sache. Sollten die ersten Muslime in dieser Angelegenheit gleichgültig gewesen sein, dann stellt sich

³⁸ Eine Zusammenstellung datierter Inschriften von 1-135/622-752 findet sich bei Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw it*, S.687-703; eine weitere Zusammenstellung von Inschriften findet sich bei Nevo/Koren, *Crossroads to Islam*, S.368-425; Das Material wird vorgestellt und diskutiert bei Popp, *Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen*, S.16-123 in: Ohlig, Puin (Hg.), *Die dunklen Anfänge und ders., Von Ugarit nach Sāmarrā*, S.13-222 in: Ohlig (Hg.), *Der frühe Islam*

³⁹ Popp, *Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen*, S.71 in: Ohlig, Puin (Hg.), *Die dunklen Anfänge*; Nevo/Koren, *Crossroads to Islam*, S.289

⁴⁰ Crone/Cook, *Hagarism*, S.11

⁴¹ Popp, *Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen*, S.91 in: Ohlig, Puin (Hg.), *Die dunklen Anfänge*

⁴² S. Popp, *Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen*, S.91-100 in: Ohlig, Puin (Hg.), *Die dunklen Anfänge*

die Frage, warum ihnen dieselbe Angelegenheit später nicht mehr gleichgültig war. Völlig gleichgültig kann ihnen ihre Münzprägung aber nicht gewesen sein, denn immerhin haben sie den Herrschernamen auf Münzen geprägt. Wer im Lande das Sagen hatte, wollte man der Welt schon mitteilen.

Man kann es drehen und wenden wie man will: Die frühen Inschriften und Münzen der arabischen Herrscher bieten mindestens Evidenz für deren Willen, sich nicht von ihren Untertanen abzugrenzen und diese Evidenz kongruiert auch mit dem Zeugnis der nichtislamischen Literatur aus dieser Zeit. Die Araber werden dort unter dem Aspekt der Herrschaft behandelt, nicht als Verkünder eines neuen Glaubens. Die Christen tragen weiterhin ihre alten dogmatischen Streitigkeiten untereinander aus, mit den Glaubensvorstellungen der Araber setzen sie sich kaum auseinander. Man hat nicht den Eindruck, die Araber hätten eine andere Religion oder seien daran interessiert, eine neue Religion zu verkünden. Karl-Heinz Ohlig hat gut aufgezeigt, dass dort, wo man in wenigen außerislamischen Zeugnissen einen Hinweis auf den Islam zu erblicken glaubt, dies eher dem Wunsch nach einer Harmonisierung mit der islamischen Geschichtsschreibung als echter Evidenz durch die Texte geschuldet ist, die zudem sehr unkritisch gelesen werden⁴³.

Auch die Tatsache, dass es in der 'Abbāsidenzeit zu massiver Konversion zum Islam kam⁴⁴, impliziert, dass zur Zeit der Umayyaden die Annahme des Islam eher zögerlich voranging, sonst hätten in späterer Zeit ja kaum noch Menschen zum Islam konvertieren können. Man könnte aber auch annehmen, dass es zur Zeit der Umayyaden noch gar keine Religion Islam gab, zu der man hätte konvertieren können. Die islamischen Quellen berichten davon, dass die Annahme des Islam das Eingehen eines Klientenverhältnisses mit einem arabischen Stamm beinhaltete, was für den Klienten zunächst einmal eine Demütigung und Herabsetzung bedeutete, da man als Klient nicht besonders angesehen war⁴⁵. Das Klientensystem wäre ohne Zweifel keine gute Werbemethode für eine neue Weltreligion gewesen. Offensichtlich ging es dabei weniger um die Annahme eines Glaubens als um die Aufnahme in eine bestimmte Bevölkerungsgruppe oder Bevölkerungsschicht. In Transoxanien bezeichnete man die Konversion zum Islam als „zum Araber werden“⁴⁶.

All diese Fakten kann man sicherlich unterschiedlich interpretieren, insbesondere hinsichtlich ihrer Aussagekraft bezüglich der Existenz Muḥammads. Eines jedoch scheint mir wirklich evident zu sein: Die Araber haben sich nicht verstanden als Träger einer neuen Weltreligion und schon dieser Punkt lässt die islamische Geschichtsschreibung als äußerst fragwürdig erscheinen, denn sie ist Heilsgeschichte, die bereits bei Muḥammad selbst und dann bei seinen Nachfolgern das Bewusstsein einer neuen Weltreligion behauptet. Die Araber seien aus Arabien in die Welt gezogen, um den Menschen zu verkünden, dass nunmehr Gott zum letzten Mal einem Propheten seine Botschaft gebracht und die menschliche Heilsgeschichte nunmehr ihren Höhepunkt erreicht habe. Alle Menschen müssten nun diese letzte Botschaft und den letzten Propheten anerkennen. Wäre das wirklich das Selbstverständnis der Araber des 1. islamischen Jahrhunderts gewesen, dann hätten die Andersgläubigen davon etwas bemerken und dann hätte sich dies selbstverständlich auch auf Münzen oder Inschriften manifestieren müssen. Außerdem hätten andere Religionsgemeinschaften auf

⁴³ Ohlig, Hinweise auf eine neue Religion in der christlichen Literatur „unter islamischer Herrschaft“?, S.223-325 in: Ohlig (Hg.): Der frühe Islam

⁴⁴ Vgl. Arjomand, The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism: a Sociohistorical Perspective, S.116 in: Kohlberg (Hg.), Shi'ism; zum langsamen Prozess der Konversion zum Islam vgl. ebenso van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. u. 3. Jh. H., Bd.1, S.39 und Goodman, Avicenna, S.2 f.

⁴⁵ Van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. u. 3. Jh. H., Bd.1, S.39; Crone, Slaves on Horses, S.49

⁴⁶ Goodman, Avicenna, S.3

Bekehrungsversuche sicherlich mit einer intensiven Auseinandersetzung mit dem neuen religiösen Rivalen reagiert. Selbst wenn die Araber sich schon als religiös verschieden von ihren Untertanen betrachtet haben sollten und selbst wenn sie sogar schon eine neue Religion namens Islam hatten – wofür außerhalb der islamischen Überlieferung zunächst nichts spricht – dann haben sie diese nicht als neue Weltreligion begriffen und sie hatten kein Bedürfnis nach Abgrenzung zu den Christen und sie waren nicht darauf aus, Konvertiten zu gewinnen. Wenn es schon Islam gegeben haben sollte, dann gab es einen Islam, der völlig anders gewesen sein muss, als wir ihn später im dritten Jahrhundert H. kennen lernen.

Aus archäologischer Sicht sieht es zudem nicht so aus, als habe es jemals eine Eroberung Syriens und Palästinas durch die Araber gegeben⁴⁷. Es fand offensichtlich ein Machtwechsel ohne Eroberung statt. Die Stadt Mekka und die Qurais̄ werden in der vorislamischen Überlieferung außerhalb Arabiens nicht erwähnt, obwohl die Quellen dort sehr wohl über Arabien informiert sind und berichten⁴⁸. Dies spricht nicht für eine Entstehung des Islam im Ḥiǧāz und eine von dort ausgehende Eroberungswelle muslimischer Krieger, die ihren Glauben in die Welt verbreiten wollten. Muʿāwiya ist aus archäologischer Sicht der erste arabische Herrscher und dieser Muʿāwiya hat mit dem Muʿāwiya der islamischen Überlieferung nichts gemein außer dem Namen. Die ersten vier Kalifen existieren nur in der religiösen Überlieferung des Islam. Mit der Welt des frühen Islam verhält es sich wie mit der Welt des Abraham, Moses, David, Salomon oder Jesus. Sie hat niemals außerhalb der religiösen Überlieferung existiert.

Die islamischen Quellen berichten, der Prophet Muḥammad habe im Jahre 622 n. Chr. eine Auswanderung mit seiner Gemeinde von Mekka nach Medina vollzogen und der 2. Kalif ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb habe dieses Datum zum Beginn der islamischen Zeitrechnung gemacht. Die arabische Zeitrechnung aber ist ursprünglich nur das „Jahr nach den Arabern“⁴⁹ und in zwei christlichen Quellen wird erwähnt, damit sei der Beginn der arabischen Herrschaft gemeint⁵⁰. Somit stellt sich die Frage, ob die Hiǧra wirklich historisch ist. Angesichts des Fehlens archäologischer Zeugnisse für eine Eroberung Syriens und Palästinas, angesichts einer ursprünglichen arabischen Zeitrechnung, die nicht nach der Hiǧra ausgerichtet war, sowie angesichts des Fehlens von Beweisen für das Vorhandensein einer neuen Religion der Araber ist die von Popp gegebene Erklärung, das Jahr 622, in welchem die Byzantiner die Sassaniden schlugen (der Qurʾān nimmt darauf Bezug in Sure 30, Verse 3-5), sei das Jahr, in dem christliche Araber den Beginn ihrer Autonomie begründet sahen⁵¹, ziemlich plausibel.

Kein Prophet wird so oft im Qurʾān erwähnt wie Moses und die muslimische Tradition hat immer die große Ähnlichkeit zwischen Moses und Muḥammad betont. Schon dem Propheten selbst ist dieser Vergleich in den Mund gelegt worden⁵². Das zentrale Ereignis im Leben des Moses aber ist der Exodus der unterdrückten Kinder Israel aus Ägypten und das zentrale

⁴⁷ Vgl. Nevo, *Crossroads to Islam*, S.87-102 und Popp, *Von Ugarit nach Sāmarrā*, S.122 in: Ohlig (Hg.), *Der frühe Islam*

⁴⁸ Crone, *Meccan Trade*, S.134

⁴⁹ In der griechischen Inschrift von Hammat Gader (vollständiger Text in englischer Übersetzung bei Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw it*, S.690; in deutscher Übersetzung bei Popp, *Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen*, S.38 in: Ohlig, Puin (Hg.), *Die dunklen Anfänge*) aus der Zeit Muʿāwiyas werden in folgender Reihenfolge drei Zeitrechnungen verwendet: 1. Römisch-byzantinisches Steuerjahr 2. Ära der Stadt 3. Das Jahr nach den Arabern

⁵⁰ Crone/Cook, *Hagarism*, S.160 Fn.56

⁵¹ Popp, *Von Ugarit nach Sāmarrā*, S.52 in Ohlig (Hg.), *Der frühe Islam*

⁵² S. die bekannte Überlieferung, nach der Muḥammad zu ʿAlī gesagt haben soll, das Verhältnis von ʿAlī zu ihm sei wie das Verhältnis von Aaron zu Moses, nur das es nach ihm keinen Propheten mehr gebe, s. z.B. al-Hādī Yahyā b. al-Ḥusain, *Kitāb al-muntaḥab*, S.20

Ereignis im Leben Muḥammads ist der Exodus seiner unterdrückten Gemeinde von Mekka nach Medina. Hier liegt, angesichts der bereits erwähnten sonstigen Anhaltspunkte für die Ungeschichtlichkeit der islamischen Überlieferung, der Verdacht sehr nahe, dass die Hiğra nur deswegen in der Geschichte des Propheten vorkommt, weil dessen Gestalt der Gestalt des Moses nachgebildet werden sollte. Nach der Hiğra betritt Muḥammad, im Gegensatz zu Moses, der vorher stirbt, selbst das Land der Verheißung und übernimmt damit die Rolle des erobernden Josua. Die dortigen Juden werden so die Kanaaniter des Islam. Interessant ist dabei festzustellen, dass bisher Ausgrabungen dort, wo die islamische Geschichtsschreibung jüdische Siedlungen behauptet, keine Spuren jüdischer Besiedlung gefunden wurden⁵³. Dies deckt sich auch mit dem Befund der jüdischen Quellen, denn diese wissen nichts von Juden im Ḥiğāz⁵⁴. Josua aber ist in einer gnostischen Sichtweise Jesus⁵⁵ und so sieht ihn auch Origenes⁵⁶. Die Jesusgestalt ist aber auch als neuer Moses gesehen worden⁵⁷. Der Bezug Muḥammads zur Gestalt Jesu wird in der islamischen Tradition über seine Tochter Fāṭima hergestellt, die mit Maria identifiziert wird (die šīʿitische Tradition nennt sie „Maryam al-kubrā“). Die Linie Fāṭima-Maria-Isis ist von der Forschung längst erkannt⁵⁸. Mit der Einnahme Mekkas schließlich kehrt Muḥammad zu seinem Ausgangspunkt zurück. Damit haben wir die für viele Mythen typische Zirkelstruktur, in der Anfang und Ende identisch sind⁵⁹. Diese gnostische Zirkelstruktur steht für die Vorstellung, dass die Seele zu ihrem Ursprung zurückkehrt. Sie ist von ihrem Ursprung getrennt und muss nun für ihre Erlösung dorthin zurückkehren. Auch in der islamischen Gnosis ist diese Vorstellung einer Rückkehr zum Ursprung immer bekannt gewesen. Ṣadraddīn aš-Šīrāzī (979-1050/1571-1640) schreibt in *al-Mabda' wa-l-ma'ād* bezogen auf die Reise der Seele: „an-nihāya hiya r-ruḡūʿu ilā l-bidāya = Das Ende ist die Rückkehr zum Anfang“⁶⁰. Der Mythos von Muḥammad wie er in der *Sīra* dargestellt ist könnte das Produkt einer Gnosis sein, die ihre Theologie in einem eigenen neuen Mythos mit neuem Protagonisten präsentieren wollte, der aber eigentlich der alte Protagonist (Moses, Jesus) ist, denn für Gnostiker war stets klar, dass es hier nicht um historische Wahrheit geht, sondern um Theologie. Moses, Jesus und Muḥammad wären nur unterschiedliche Bezeichnungen für den einen mythischen Helden oder Gottessohn, der immer wieder als Mythos eine spirituelle Lehre verbildlichen soll. Es gilt also festzuhalten: Die Informationen außerhalb der islamischen Quellen sprechen gegen die *Sīra*, die *Sīra* selbst entspricht in ihrer Grundstruktur bekannten Mythen und ihre Informationen sind auch sonst unglaubwürdig (zu den vielen Einzelheiten der Unglaubwürdigkeit der *Sīra* sei hier auf die Darstellung von Jansen verwiesen⁶¹; generell zum Problem der Quellen s. auch die Darstellung von Patricia Crone⁶².)

Damit nun bin ich bei der Frage nach der Rolle der frühislamischen Gnosis angelangt⁶³. Die islamischen Häresiographen berichten uns von der Existenz einer frühislamischen Gnosis. Obwohl diese Gnosis bereits Ende des dritten islamischen Jahrhunderts weitgehend verschwunden war, berichten die Häresiographen umfangreich über dieses Phänomen, das

⁵³ Nevo/Koren, *Crossroads to Islam*, S.13

⁵⁴ Wansbrough, *Quranic Studies*, S. 50-51

⁵⁵ S. hierzu Freke/Gandy, *Jesus and the Lost Goddess*, S.14-17

⁵⁶ Elßner/Heither, *Die Homilien des Origenes zum Buch Josua*, S.11-15

⁵⁷ Drews, *The Christ Myth*, S.90

⁵⁸ Vgl. Beinbauer-Köhler, *Fāṭima bint Muḥammad*, S.336-340. Zu Maria und ihrem Verhältnis zu Isis und anderen Mythen s. auch Drews, *Die Marienmythe*

⁵⁹ Vgl. Freke/Gandy, *The Jesus Mysteries*, S.72

⁶⁰ aš-Šīrāzī, *al-Mabda' wa-l-ma'ād*, S.546

⁶¹ Außerdem muss erwähnt werden, dass eigentlich alles Wissen über die Lebensgeschichte Muḥammads auf den Bericht des Ibn Ishāq zurückgeht, vgl. Jansen, *Mohammed*, S.19

⁶² Crone, *Meccan Trade*, S.203-230

⁶³ Dieses Phänomen ist von Heinz Halm in seiner Monographie „Die islamische Gnosis“ untersucht worden.

natürlich als Irrlehre und Abweichung vom Glauben des Propheten dargestellt wird. Schon diese Aufmerksamkeit, die diesem Phänomen, das nach Ansicht der späteren Häresiographen eigentlich nicht einmal als Islam gewertet werden konnte, gewidmet wurde, ist verdächtig. In der Tat weicht der Glaube der so genannten Ġulāt von den späteren islamischen Glaubensvorstellungen erheblich ab. Trotzdem scheint man sich bewusst gewesen zu sein, dass dieses seltsame Phänomen für den Frühislam sehr bedeutsam gewesen sein muss.

In der islamischen Gnosis erscheinen Muḥammad und ebenso ʿAlī, Fāṭima, Ḥasan und Ḥusain auch als kosmische Kräfte⁶⁴. Al-Ašʿarī erwähnt, dass der Gnostiker Abū Maṣṣūr al-ʿIḡlī die Auffassung vertrat, dass Gott als erstes Jesus erschaffen habe und dann ʿAlī⁶⁵. Hier steht offensichtlich noch der kosmische Christus. Wenn am Anfang des Islam eine christliche Gnosis gestanden hat, dann könnte es sein, dass der kosmische Christus im arabischen Bereich zunächst in Muḥammad umbenannt worden ist und dieser kosmische Muḥammad dann als Neuauflage von Moses und Josua (=Jesus) in einem Mythos von einem arabischen Propheten präsentiert wurde. Gnostiker haben ohnehin immer gewusst, dass es sich dabei um mythische, nicht um historische Gestalten gehandelt hat und waren stets sehr phantasievoll, wenn es darum ging, ihre Theologie in mythischer Form zu präsentieren.

Wenn mit Muḥammad tatsächlich eigentlich Jesus gemeint ist, dann würde sich auch der insbesondere in der Šīʿa erhaltene seltsame Beiname der Fāṭima erklären: umm abīhā = die Mutter ihres Vaters. Die Gleichung Fāṭima = Maria wird wohl nicht zu leugnen sein. Wenn nun auch die Gleichung Muḥammad = Jesus stimmt, dann lässt sich umm abīhā im Sinne dieser gnostischen Gleichungen auflösen. Fāṭima ist als Fāṭima im neuen Mythos die Tochter Muḥammads, aber als Maria im alten Mythos die Mutter Jesu. Also ist sie gleichzeitig die Mutter ihres Vaters. Die „heilige Familie“ besteht im Islam ursprünglich aus Muḥammad, Fāṭima, ʿAlī, Ḥasan und Ḥusain und bildet damit eine für viele gnostische Systeme typische Pentade⁶⁶. Aber auch hier gilt: Unterstellt, eine solche von mir vermutete Gleichung liegt dem Muḥammadmythos tatsächlich zu Grunde, dann bleibt immer noch die Frage, ob hier nicht eine ursprünglich historische Figur vielleicht nur mythisch überarbeitet wurde. Ich halte dies zwar für wenig wahrscheinlich, aufgrund der vorliegenden Faktenlage aber auch nicht für ausgeschlossen. Umgekehrt gilt aber auch die Feststellung, dass ein eventueller historischer Muḥammad mit dem Muḥammad der Überlieferung wohl nur wenig oder gar nichts gemein hatte. Damit wäre der Muḥammad des islamischen Glaubens trotzdem eine mythische, eine unhistorische Figur, selbst wenn es Muḥammad tatsächlich gegeben haben sollte. Dass außerdem bei der Entstehung des Islam, wie auch bei der Entstehung einer jeden anderen Religion, bestimmte Menschen sicherlich eine besondere Rolle gespielt haben müssen und dass auch die Texte des Qurʾān auf bestimmte Autoren zurückgehen müssen, ist selbstverständlich. Nur können wir über diese realen Menschen nichts mehr wissen.

Schon Arthur Drews hat bezüglich der Geschichtlichkeit Jesu auf die psychologische Seltsamkeit hingewiesen, dass bereits so kurz nach dem Leben eines angeblich historischen Jesus die Lehre des Docketismus (er geht konkret auf die markionitische Variante ein, nach der Jesus nur einen Scheinkörper gehabt habe)⁶⁷, wie auch die Vergöttlichung Jesu nicht nur im Sinne eines Kultes mit Anbetung, sondern in der Identifizierung Jesu mit einem kosmischen

⁶⁴ Vgl. die Lehre der Muḥammisa, an-Naubahṭī/al-Qummī, Firaq aš-Šīʿa, S.57-60; Die Angaben zur Muḥammisa finden sich nur bei al-Qummī.

⁶⁵ al-Ašʿarī, Maqālāt al-islāmīyīn, S.9; ebenso an-Naubahṭī/al-Qummī, Firaq aš-Šīʿa, S.50 (Angabe findet sich nur bei al-Qummī).

⁶⁶ Vgl. Halm, Die islamische Gnosis, S.194 f.

⁶⁷ Drews, Das Markusevangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu, S.29 f.

Prinzip, schnelle Verbreitung fand⁶⁸. Eben diese Frage stellt sich auch in Bezug auf einen historischen Muḥammad oder ʿAlī. Wenn diese Personen wirklich gelebt haben, was hat dann – bei ʿAlī nach einer Überlieferung angeblich sogar noch zu Lebzeiten⁶⁹ – Menschen nach so kurzer Zeit dazu bewogen, diese für kosmische Kräfte zu halten? Natürlich muss man bei der menschlichen Psyche auf alle Absurditäten gefasst sein, aber dass so ein Prozess, zumindest bei größeren Gruppen von Gläubigen, eher einen längeren Zeitraum in Anspruch nimmt und nach größerem zeitlichen Abstand von der historischen Figur entsteht, wäre doch psychologisch sehr viel besser zu verstehen und weitaus wahrscheinlicher. Es bleibt extrem merkwürdig, dass wir im frühesten Islam Lehren über einen als göttlich oder als kosmische Kraft aufgefassten Muḥammad oder ʿAlī finden und sich später die Lehre vom einfachen Menschen Muḥammad durchsetzte. Allerdings hat sich in der Mystik die Lehre vom „kosmischen Muḥammad“ als Lehre über den vollkommenen Menschen (al-insān al-kāmil), das Licht Muḥammads (an-nūr al-muḥammadī) oder die Realität Muḥammads (al-ḥaqīqa al-muḥammadiya) erhalten. Im Prinzip hat sich eigentlich nur die Terminologie etwas verändert. Für den späteren Islam war die Verwendung der Wörter „Gott“ und „göttlich“ natürlich problematisch. Die Gnosis verwendet diese Begriffe im antiken Sinne, d.h. die Begriffe „Gott“ und „göttlich“ finden Verwendung für den gesamten Bereich des Geistigen und die diesen symbolisierenden Gottheiten und Göttersöhne. Der Philosoph Maximus von Tyrus schrieb:

*„Die eine Doktrin, über die alle Welt sich einig ist, besteht darin, dass ein Gott König von allem und Vater ist, und dass es viele Götter gibt, Söhne Gottes, die zusammen mit Gott regieren. Das glauben sowohl die Griechen als auch die Barbaren“.*⁷⁰

Man muss wissen, dass der Polytheismus der Antike von den Gebildeten allegorisch verstanden wurde. Die alten Ägypter haben schon im 2. Jahrtausend vor Christus ihre Mythen allegorisch ausgelegt⁷¹ und die Götter der Mysterien wurden ebenso allegorisch gedeutet⁷². Sallustios etwa schrieb, dass die Geschichte des Attis einen ewigen kosmischen Prozess repräsentiere⁷³. In der Antike gab es die Vorstellung eines Gottes, aus dem alles andere hervorging, entweder als Emanation oder pantheistisch⁷⁴ gedacht. Die Lehre des Plotinus, wonach alles Emanation aus dem „Einen“ ist, gab es auch im alten Ägypten. Assmann verwendet hierfür den Begriff „creatio ex deo“⁷⁵. Die Emanationslehre ist im Islam von Philosophen wie al-Fārābī (257-337/870-950), Ibn Sīnā (370-428/980-1037) und Šihābaddīn Yaḥyā as-Suhrawardī (549-587/1154-1191) übernommen worden und sie liegt auch der Lehre von waḥdat al-wuḡūd (Einheit des Seins) zugrunde, welche in der islamischen Mystik verbreitet ist. In der ganzen Antike finden wir die Vorstellung, dass Gott die sichtbare Welt zum Körper hat und sie von innen beseelt⁷⁶. Dieser Gedanke wird auch von Ibn ʿArabī (560-638/1165-1240) ausgedrückt, der schrieb:

*„Sein (Gottes) Verhältnis zu dem, was sich manifestiert von den Formen der Welt, ist das Verhältnis des lenkenden Geistes zur Form“ (fa-nisbatuhū li-mā zahara min šuwar al-ʿālam nisbat ar-rūḥ al-mudabbir li-š-šūra)*⁷⁷

⁶⁸ Drews, The Christ Myth, S.267 f.

⁶⁹ Vgl. Halm, Die islamische Gnosis, S.37

⁷⁰ Zitiert in Fideler, Jesus Christ-Sun of God, S.22

⁷¹ Vgl. Assmann, Theologie und Weisheit im alten Ägypten, S.16

⁷² S. Burkert, Antike Mysterien, S.56-74

⁷³ Freke/Gandy, The Jesus Mysteries, S.310

⁷⁴ Zu Emanation und Pantheismus siehe meine Anmerkungen im 2. Teil zum Problem von waḥdat al-wuḡūd.

⁷⁵ Assmann, Theologie und Weisheit im alten Ägypten, S.10

⁷⁶ Assmann, Theologie und Weisheit im alten Ägypten, S.10

⁷⁷ Ibn ʿArabī, Fuṣūṣ al-ḥikam, S.68

Für die Lehre von waḥdat al-wuḡūd ist alles eine Manifestation (zuhūr, taḡallī) Gottes. In all diesen Lehren gibt es im Islam eine Fortsetzung der Antike. Unannehmbar war für den Islam aber der Sprachgebrauch der Antike. Der Begriff „Gott“ war allein dem „Einen“ vorbehalten. Ebenso durfte allein das „Eine“ angebetet werden. Zumindest der Schritt, den Begriff „Gott“ nur für das „Eine“ zu verwenden, war in der frühislamischen Gnosis noch nicht vollzogen, sondern folgte erst in der islamischen Mystik. Die Verwendung des Begriffs „Gott“ finden wir in der islamischen Gnosis noch in der Tradition der antiken Gnosis, vielleicht aber gab es sogar noch Anbetung von etwas anderem als dem „Einen“.

In der Existenz einer frühislamischen Gnosis, die in der Tradition der antiken Gnosis stand und deren Gedanken später in eine islamische Mystik transformiert wurden, liegt ein wesentlicher Grund für meine Tendenz zur Nichtexistenz eines historischen Muḥammad. Es scheint mir psychologisch schwer erklärbar, wieso eine Gleichsetzung eines historischen Muḥammad mit einer kosmischen Größe so schnell Erfolg haben konnte. Im Gegensatz aber zu Jesus, wo ich nirgendwo in der frühchristlichen Literatur einen Ansatz dafür sehen kann, dass die frühen christlichen Autoren in dieser Gestalt jemals etwas anderes als einen Mythos gesehen haben, bleibt bei Muḥammad ein Zweifel bestehen, ob hier nicht doch die frühislamische Gnosis reale historische Gestalten als Projektionsfläche ihres Mythos genutzt hat, denn unser Überlieferungsmaterial ist zu dünn, um diese Variante völlig auszuschließen bzw. unsere Quellen sind zu spät verfasst.

Die Entstehung des Islam aus einer christlichen oder judenchristlichen Gnosis scheint mir sehr wahrscheinlich und so sehe ich im Qurʾān, unabhängig von der Frage, wer der Verfasser ist, im Kern einen gnostischen Text. Auch wenn es einen historischen Muḥammad gegeben haben sollte und der Qurʾān auf ihn zurückginge, scheint mir die gnostische Position deutlich. Schon die Darstellung Jesu im Qurʾān ist bezeichnend. Der Qurʾān lehrt den Doketismus⁷⁸ und sieht in Jesus rūḥ (= pneuma) und kalima (= logos) von Gott⁷⁹. Eigentlich werden im Qurʾān über Jesus nur Wundergeschichten erzählt. Die Struktur des Qurʾān macht es deutlich, dass es in den Prophetengeschichten nicht um Geschichte im modernen Sinne geht, sondern um Theologie, die in Mythos verpackt ist. Der Qurʾān kümmert sich nicht sonderlich um Orts- oder gar Zeitangaben. Wozu auch, denn Mythos ist zeitlos. Wenn der Qurʾān etwa Pharao und Hāmān zusammen erwähnt⁸⁰, dann sollte man nicht davon ausgehen, dass der Autor des Textes hier mit der Chronologie durcheinander geraten ist. Er wird sich etwas dabei gedacht haben, diese beiden Figuren zusammen zu präsentieren und das hat nichts mit Geschichte im Sinne historischer Wahrheit zu tun. Ein Gnostiker kann seinen Mythos ständig umschreiben, wie er auch Josua mit Jesus identifizieren kann.

An dieser Stelle muss noch erwähnt werden, dass es in der islamischen Häresiographie keine einheitliche Auffassung darüber gibt, wer genau alles unter den Begriff der Ġulāt fällt. So wird manchmal die Kaisāniya, jene šīʿitische Gruppierung mit den seltsamen Verbindungen zu den frühen ʿAbbāsiden und zur frühen Muʿtazila, ebenfalls zu den Ġulāt gezählt⁸¹. Auch die bereits erwähnten frühen Rawāfiḍ wie etwa Hišām b. al-Ḥakam weisen in ihrem Gedankengut wie es die Häresiographen überliefern eine gewisse Nähe zu den Ġulāt auf. Eine zu den Ġulāt gezählte Persönlichkeit wie Ġābir al-Ġuʿfi⁸² gilt heute selbst bei Zaiditen als angesehener

⁷⁸ Sure 4, Vers 157

⁷⁹ Sure 4, Vers 171

⁸⁰ Z.B. Sure 40, Vers 24

⁸¹ S. zum Problem der Definition der Ġulāt den Beitrag von al- Qādī, The Development of the Term Ghulāt in Muslim Literature with Special Reference to the Kaisāniyya

⁸² al-Ašʿarī, Maqālāt al-Islāmīyīn, S.8

Šī'it⁸³. Nicht nur die Tatsache, dass man sich in der Häresiographie der Ġulāt so ausführlich erinnert, auch die Tatsache, dass trotz der späteren klaren Distanzierung der Šī'ā von den Ġulāt eine ursprüngliche Verbindung zwischen den Ġulāt und der übrigen Šī'ā in der Überlieferung immer noch spürbar ist, lässt erkennen, dass das Phänomen der Ġulāt bei der Entstehung des Islam eine wichtige Rolle gespielt haben muss. Die späteren muslimischen Häresiographen stellen die Ġulāt als eine häretische Abweichung von einer ursprünglichen Lehre dar. Warum sollen wir ihnen das glauben? Nichts spricht dafür, dass sie uns Geschichte überliefern. Das Schrifttum der Ġulāt ist verloren gegangen⁸⁴. Wir kennen nur noch die Version der Geschichte, wie sie die späteren Sieger erzählen und diese Version ist natürlich Theologie.

Die Bedeutung von Wortspielen für die Konstruktion biblischer Texte ist bekannt⁸⁵. Auch für die relevanten Texte des Islam sollte man hier eine genaue Untersuchung durchführen. In einer šī'itischen Quelle etwa wird dem Propheten in den Mund gelegt, dass der Ort Karbalā' ein Ort von Kummer (karb) und Heimsuchung (balā') sei⁸⁶. Weiß man um die Bedeutung solcher Wortspiele und weiß man, dass die islamische Geschichte ebenso Heilsgeschichte ist wie Altes und Neues Testament, dann haben wir allen Grund anzunehmen, dass hier nicht ein Wortspiel mit einem Ort durchgeführt wurde, an dem ein tatsächliches Ereignis stattgefunden hat, sondern wahrscheinlich von religiösen Dichtern ein Ort als Kulisse ausgewählt wurde, weil sein Name an Worte erinnert, die genau das beschreiben, was dort gemäß dem religiösen Drehbuch stattgefunden haben soll.

Alle hier angeführten Punkte reichen meines Erachtens nicht aus, um mit Sicherheit die Nichtexistenz Muhammads zu belegen. Sie reichen aber umgekehrt völlig aus, um die Geschichtlichkeit Muhammads in Frage zu stellen. Vor allem aber machen sie deutlich, dass die islamische Überlieferung Heilsgeschichte ist und als Geschichtsquelle nichts taugt. Damit stellt sich die Frage nach der Bedeutung Muḥammads für die islamische Theologie.

2. Was bedeutet die historisch-kritische Forschung für die islamische Theologie?

Selbst wenn man der Auffassung ist, dass Muhammad auf jeden Fall existiert habe, so bleibt die Frage, was damit eigentlich gewonnen ist. Denn wenn er existiert hat, was können wir dann tatsächlich sicher über ihn wissen? Selbst wenn es einen historischen Muhammad gegeben haben sollte, so ist die Biographie des Ibn Ishāq (85-150/704-767) bzw. Ibn Hišām (gest. 213/828 oder 218/833) wohl trotzdem eine frei erfundene Biographie, deren Zweck darin bestand, sich einen Propheten so zu formen, wie man es für das eigene Religionsverständnis als dienlich erachtete. Auch wenn die Nichtexistenz Muḥammads ebenso wenig beweisbar ist wie seine Existenz, so bleibt doch unzweifelhaft festzuhalten, dass die islamische Überlieferung als Geschichtsquelle nichts taugt. Selbst wenn sie einen historischen Kern beinhalten sollte: Wie sollte man diesen Kern finden und ihn von Mythos und Legende unterscheiden?

Muḥammad ist für die Muslime der ideale Mensch, das vollkommene Vorbild. Wenn man es genau nimmt, dann haben sich Muslime niemals wirklich für den historischen Muḥammad interessiert. Die Idee einer Befolgung des prophetischen Vorbilds war eigentlich immer schon eine fromme Illusion. In Wirklichkeit nämlich hatten Theologen aller Zeiten immer ihr Bild

⁸³ S. al-Waḡīh, Muḡam riḡāl al-i'tibār wa-salwat al-ʿarifīn, S.84

⁸⁴ Zu den zwei Ausnahmen s. Halm, Die islamische Gnosis, S.31 f.

⁸⁵ Vgl. hierzu insbesondere für das Neue Testament, Raschke, Die Werkstatt des Markusevangelisten u. (ders.), Das Christusbild

⁸⁶ al-Ḥasanī, al-Maṣābiḥ, S.354

vom „wahren“ Muḥammad im Kopf, das sie dann als den historischen Muḥammad betrachtet haben. Der Muḥammad der Mystiker etwa ist nicht der Muḥammad der Wāḥḥābīten. In der Zeit, in der die islamische Überlieferungstradition noch in der Entstehung war, sieht man dies an den vielen widersprüchlichen Aussagen, die von ihm überliefert sind und in denen sich faktisch nur unterschiedliche Vorstellungen einer „Urgemeinde“ spiegeln und in späteren Zeiten sieht man es dann an dem Streit eben über die Frage, was denn nun eigentlich von all dieser Überlieferung authentisch sei. So können sich heute gewaltbereite Fundamentalisten auf ein aus dem Überlieferungserbe konstruiertes kriegerisches Prophetenbild stützen, wie auch die Modernisten aus anderen Teilen der Überlieferung das Bild eines mit modernen Anschauungen übereinstimmenden Propheten ableiten können. In der Realität aber leiten sie ihre Ideale nicht von einem historischen Muḥammad ab, sondern sie projizieren ihre bereits vorhandenen Ideale in einen angeblichen historischen Muḥammad hinein. Gamal Abd en-Nasser bezeichnete 1964 Muḥammad gar als „Imam des Sozialismus“⁸⁷. Modernisten interpretieren aus einer Glaubensüberzeugung heraus, dass Muḥammad als der ideale Mensch bestimmte Dinge nicht getan haben kann, alle entgegenstehenden Überlieferungen um oder betrachten sie als Erfindungen. Faktisch war der historische Muḥammad schon immer egal, denn er war nur eine Projektionsfläche für theologische Gedanken. Wir kennen dieses Phänomen ja auch aus der Forschung nach dem historischen Jesus, über den es so viele Auffassungen gibt, wie es Theologen gibt, denn auch dort sind die Werke über Jesus ein Spiegel der Gedankenwelt des jeweiligen Autors. Wenn man sich diesen frommen Selbstbetrug einmal eingesteht, dann kann man ohne Probleme islamische Theologie auch ohne historischen Muḥammad betreiben, wie auch christliche Theologie ohne historischen Jesus. Muḥammad steht dann für einen idealen Menschen, für ein Ideal, das der Mensch anstreben soll. Dabei ist es völlig unerheblich, ob tatsächlich ein bestimmter historischer Mensch dieses Ideal so vorgelebt hat oder nicht. Entscheidend ist, dass man es für ein tatsächlich erreichbares Ideal hält. Islamische Theologie ist dann Nachdenken über Muḥammad im Sinne des Ideals eines vollkommenen Menschen.

Aus der Perspektive der Wissenschaft muss die Forschung nach einem historischen Muḥammad natürlich in jeder Hinsicht ergebnisoffen sein. Wenn die Theologie hier bereits ein Ergebnis vorgibt, das der Historiker nur noch apologetisch bestätigen soll, dann ist Theologie keine Wissenschaft. Die Forschung nach einem historischen Muḥammad muss also auch zu dem Ergebnis kommen dürfen, dass er nicht gelebt hat oder aber auch, dass er die negativen Eigenschaften besaß, die in der Überlieferung erwähnt sind, aber von vielen Muslimen gerne umgedeutet oder hinweggedeutet werden. Der historische Muḥammad, den Tilman Nagel in seiner Muḥammadbiographie entwirft, hat viele unsympathische Seiten und taugt nicht als das ideale Vorbild. Tilman Nagels Muḥammadbiographie ist das Ergebnis einer bewundernswerten großen Gelehrsamkeit. Sie beruht aber auf einer methodischen Herangehensweise, die ich aus den oben dargelegten Gründen nicht teilen kann. Sie ist letztlich eine Paraphrasierung der islamischen Texte unter Auslassung aller übernatürlichen Aspekte und ohne den Versuch, die unangenehmen Punkte in der Biographie des Propheten hinwegzudiskutieren. Diese unangenehmen Aspekte, d.h. konkret insbesondere der gewalttätige Aspekt in der Biographie Muḥammads, einschließlich Anstiftung zum Mord, müssen aber unbedingt thematisiert werden. Wahrscheinlich sind sie ebenso wenig historisch wie die Gewalttaten von Moses, Josua oder David und entspringen nur der Kontinuität jüdisch-christlicher Heilsgeschichtsschreibung, die im Alten Testament Theologie auch gerne in blutigen Bildern zeichnet. Das Problem besteht allerdings darin, dass manche Muslime sie für historisch und damit auch für vorbildlich halten. Viele Muslime hingegen finden das Bild von Muḥammad, wie es in der islamischen Überlieferung gezeichnet wird, ebenfalls nicht

⁸⁷ Schimmel, Und Muhammad ist Sein Prophet, S.213

vorbildhaft. Der große indische Gelehrte Šiblī Nu‘mānī (gest. 1914) hat in seiner Einleitung zu seiner Muḥammadbiographie, in der er sich intensiv mit methodischen Fragen auseinandersetzt, als wichtigsten Grund (sab sē barī vaḡah), warum europäische Autoren ein falsches Bild von Muḥammad zeichnen, angegeben, diese verließen sich auf die Sīra- und Geschichtswerke wie die von Wāqidī, Ibn Hišām und Ṭabarī!⁸⁸ Es gibt, wie hier erläutert, gute Gründe, die Darstellung dieser Autoren anzuzweifeln. Dann muss man aber auch so konsequent sein und die Geschichtlichkeit Muḥammads in Zweifel ziehen, bzw. wenigstens zugestehen, dass seine Geschichtlichkeit nicht erwiesen und jeglicher Versuch einer Biographie des Propheten pure Spekulation ist. Ibn Hišām ist nun einmal die älteste Quelle, auf der unser Wissen über Muḥammad beruht. Wenn wir aber diese Literatur als Geschichtsquelle ernst nehmen, dann müssen wir uns sehr intensiv über die negativen Charakterzüge des Propheten Gedanken machen. Wenn wir es hier nicht mit theologischer Fiktion, sondern wenigstens im Kern mit Überlieferung echter historischer Ereignisse zu tun haben, dann spricht vieles dafür, dass gerade die negativen Seiten des Propheten historisch sind. Alle psychologische Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass negative Nachrichten über eine Person, überliefert von den eigenen Anhängern, wohl der Wahrheit entsprechen, denn die eigene Anhängerschaft tendiert gewöhnlich eher zu einer Idealisierung. Argumentiert man, dass hier aus theologischem Interesse von der eigenen Anhängerschaft Berichte über Ereignisse erfunden worden sind, die diese Anhängerschaft zum damaligen Zeitpunkt vielleicht gar nicht als negativ oder nur als bildliche Darstellung einer theologischen Aussage empfunden hat, gleichwohl der Prophet selbst so nie gehandelt habe, dann stellen sich folgende Fragen: Woher weiß ich, dass der Prophet in Wirklichkeit so nie gehandelt haben kann? Diese Gewissheit kann ich nur aus einer Glaubensgewissheit ableiten, dass der Prophet Muḥammad ein Mensch mit ganz bestimmten Eigenschaften gewesen sein muss. Mit anderen Worten, ich betätige mich selbst als Erfinder eines modernen Mythos, indem ich meine eigene theologische Vorstellung von einem idealen Menschen auf das angebliche Leben eines Menschen namens Muḥammad aus dem 6./7. Jh. n. Ch. projiziere. Die zweite Frage die sich stellt, lautet: Wenn ich schon bei den negativen Eigenschaften theologische Fiktion unterstelle, aus welchem Grund soll ich dann irgendetwas von der Überlieferung für historisch gesichert halten?

Muḥammad ist letztlich eine alttestamentliche Gestalt. Moses, Josua oder David taugen für einen modernen Menschen nicht als Vorbild, so auch Muḥammad. Bei Jesus fehlt zwar der im Alten Testament und bei Muḥammad auffällige Aspekt der physischen Gewalt, doch hat etwa Franz Buggle zu Recht darauf hingewiesen, dass auch Jesus nicht für eine moderne Ethik geeignet ist⁸⁹. Das heißt nicht, dass in den heiligen Texten nichts über die genannten Personen geschrieben steht, was auch nach heutigen Maßstäben vorbildlich wäre. Auch über Muḥammad wird vieles berichtet, das heute noch als vorbildlich gelten kann. Um ihn aber insgesamt zu einem Vorbild für moderne Menschen werden zu lassen, muss man ihn erst theologisch bearbeiten, indem man die unangenehmen Aspekte hinweginterpretiert. Theologisch bearbeiten aber heißt hier nichts anderes, als eine Figur gemäß einem bereits vorhandenen Ideal zu formen. Das ist nichts anderes als frommer Selbstbetrug.

Wenn man die Ergebnisoffenheit der Wissenschaft wirklich Ernst nimmt, dann kann daraus nur folgen, dass man Religion nicht an irgendwelchen historischen Ereignissen oder Personen festmacht. Hier kann es immer passieren, dass die Forschung zu völlig anderen Ergebnissen gelangt als die religiöse Überlieferung. In der Religion geht es um metaphysische Wahrheit, nicht um historische Wahrheit. Nur so kann man noch ernsthaft und sinnvoll über Religion reden. Damit nun komme ich nun zum Thema Offenbarungsbegriff.

⁸⁸ Nu‘mānī, Sīrat an-Nabī, Bd.1, S.70

⁸⁹ Vgl. die entsprechenden Abschnitte bei Buggle, Denn sie wissen nicht, was sie glauben

Die traditionelle islamische Theologie geht davon aus, dass der Qurʾān das direkte Wort Gottes ist. Aus historischer Sicht haben wir das Problem, dass die Herkunft des Qurʾān unklar ist, schon weil die Existenz des Propheten unklar ist. Aus erkenntnistheoretischer Sicht ist es so, dass, selbst wenn es tatsächlich Offenbarung in dem Sinne gäbe, wie die traditionelle islamische Theologie es behauptet, nämlich als Verbalinspiration, dies niemals beweisbar wäre. Nicht einmal die Person, der eine solche Offenbarung zukommen würde, könnte irgendwie sicher erkennen, dass es sich um eine direkte Rede Gottes handelt, geschweige denn ein Außenstehender. Das einzige, was sich feststellen ließe, ist, dass ein Mensch eine spirituelle Erfahrung hat. Wie man dies bewertet hängt dann vom jeweiligen philosophischen Standpunkt des Betrachters ab. Offenbarung in dem Sinne, wie die traditionelle islamische Theologie sie behauptet, wäre also unsinnig, weil sie gar nicht beweisbar wäre. Vernünftig und im Einklang mit der Empirie ist es, im Qurʾān, unabhängig von der Frage wer der Autor oder die Autoren sind, eine subjektive spirituelle Erfahrung zu sehen, die sich von anderen spirituellen Erfahrungen, etwa der eines sibirischen Schamanen, vom Wesen her nicht unterscheidet. Der Text des Qurʾān selbst übrigens verwendet den Begriff „waḥy“, der laut al-İṣfahānī einfach „schneller Hinweis“ (iṣāra sarīʿa) bedeutet⁹⁰. Hieraus den Offenbarungsbegriff der islamischen Theologen abzuleiten, ist bereits theologische Spekulation und nicht mehr Wortlaut des qurʾānischen Texts.

Offenbarung ist spirituelle Erfahrung und diese hört niemals auf. Ṣadraddīn aš-Šīrāzī etwa schrieb, dass waḥy in dem Sinne, dass Gott die Menschen etwas lehre, nie aufhöre. Nur waḥy wie es die Propheten erhalten sei zu einem Ende gelangt⁹¹. Wie man diese beiden Arten von waḥy unterscheiden kann, verrät uns aš-Šīrāzī allerdings nicht. Ein früher islamischer Gnostiker wie Abū Mansūr al-ʿIḡlī vertrat noch die Ansicht, dass es immer Propheten geben werde⁹². Auch die späteren islamischen Mystiker hatten zumindest eine Ahnung, dass sich eigentlich ein Ende der Offenbarung nicht wirklich begründen ließ. So schrieb der Mystiker ʿAbdarrahmān Ğāmī (817-898/1414-1492) über den Mystiker Rūmī (604-672/1207-1273):

„Er ist kein Prophet und hat doch ein Buch“⁹³

Dieser Vers von Ğāmī ist häretisch genial, bejaht doch die Logik seiner Aussage genau das, was der äußere Wortlaut zu negieren vorgibt. Natürlich sind das Maṭnawī oder al-Futūḥāt al-makkīya oder die Fuṣūṣ al-ḥikam Offenbarungen = spirituelle Erfahrungen (bei al-Futūḥāt al-makkīya steckt der Anspruch schon im Titel) und sie lassen sich von ihrem Wesen her nicht vom Qurʾān unterscheiden. Wären Rūmī oder Ibn ʿArabī nicht so vehement als Muslime aufgetreten, dann wären ihre Bücher heutzutage wahrscheinlich die Offenbarungsschriften neuer Religionen und von deren Anhängern als Wort Gottes anerkannt. So aber sind sie Teil des islamischen Erbes.

Jeglicher Gottesbeweis als Beweis, der intersubjektiv verifiziert werden kann, ist gescheitert. Dies sieht man schon daran, dass nicht alle Menschen an Gott glauben, denn wäre die Existenz Gottes mittels eines Beweises intersubjektiv verifizierbar, so könnte sie kein vernünftiger Mensch abstreiten. Ein Beweis hat ja gerade die Funktion, die Wahrheit einer Tatsache so aufzuzeigen, dass sie für jedermann nachvollziehbar ist. Gott kann nur aufgrund spiritueller Erfahrung für das Individuum subjektiv bewiesen werden, nicht aber allgemein mit intersubjektiver Gültigkeit. Die subjektive mystische Erkenntnis der Existenz Gottes ist

⁹⁰ al-İṣfahānī, al-Mufradāt, S.809

⁹¹ aš-Šīrāzī, Mafātīḥ al-ḡaib, S.118

⁹² al-Ašʿarī, Maqālāt al-Islāmīyīn, S.9

⁹³ Schimmel, The Triumphal Sun, S.369

für den Mystiker so evident wie eine normale Sinneserfahrung, nur ist sie eben im Gegensatz zur normalen Sinneserfahrung nicht intersubjektiv gültig. Ein muslimischer Mystiker hat die direkte Evidenz Gottes durch mystische Erfahrung und die Unnötigkeit eines philosophisch-theologischen Gottesbeweises einmal mit dem treffenden Satz ausgedrückt: „*Wenn der Morgen da ist, braucht man keine Lampe mehr*“ (*la-qaḍ aḡnā ṣ-ṣabāhu ‘an al-miṣbāh*)⁹⁴. Allerdings ist der Gott der Philosophen und Mystiker ein anderer Gott als der der Theologen.

Die Begriffe „Gott“ und „Schöpfung“ sind Begriffe aus dem Mythos. Philosophie und Mystik ersetzen sie durch die Begriffe „Sein“ (arab. wuḡūd, pers. hastī), „Emanation“ (arab. faid, ṣudūr; pers. padīd āmadan) oder „Manifestation“ (arab. zuhūr, taḡallī). Ibn Sīnā etwa macht es in seinem Kitāb an-naḡāt deutlich, dass die Lehre von Gott Lehre über das Sein ist⁹⁵ Um es in Anlehnung an Pascal zu sagen: Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs existiert so nicht, er ist nur eine mythische, eine bildliche Vorstellung für den Gott der Philosophen und Mystiker. Dem Mystiker Ḡunaid wird der Satz zugeschrieben:

*Niemand erreicht den Weg der Wahrheit (al-ḥaḡīqa), bis tausend Gerechte (ṣiddīq) bezeugen, dass er ein Ungläubiger (zindīq) ist*⁹⁶.

Nach meiner Auffassung ist Religion mystische Philosophie, die in die Form des Mythos, die bildlich-anschauliche Darstellung gebracht wurde, um sie der Mehrheit der Menschen verständlich zu machen. In der ganzen Antike gab es die Parallelität von Mythos/Religion einerseits und Philosophie/Mystik andererseits⁹⁷. Auch im Islam ist diese Parallelität von den Mystikern und Philosophen⁹⁸ weitergeführt worden⁹⁹. Ich halte diese Parallelität grundsätzlich für falsch, doch mag sie vor dem Hintergrund der Bedingungen der Antike noch verständlich gewesen sein. In der Gegenwart jedoch kann sie angesichts von Massenmedien und Internet nicht mehr aufrechterhalten werden, selbst wenn man dies tatsächlich wollte. Heute muss Religion offen für alle Menschen diskutiert werden. Das Verbergen von Erkenntnis vor den Menschen, eine Aufteilung in „Masse“ und „Elite“, wäre zutiefst undemokratisch und mit einem modernen Menschenbild unvereinbar, das Bildung für alle anstrebt. Erkennt man den Charakter der Religion als Mythos, dann erkennt man als ihren Kern eine philosophia perennis. Erkennt man diesen Charakter nicht, dann besteht die Gefahr des Fundamentalismus mit all seinen Absurditäten und gefährlichen politischen Implikationen. Wenn man als Theologe ehrlich zu sich selbst ist, dann muss man eingestehen, dass der Gedanke, dass Gott Bücher verfasst und der Gedanke, es gebe eine allein wahre oder gültige Religion, der Menschheit enormes Leid, Elend und Verdummung gebracht haben und immer noch bringen.

⁹⁴ S. al-Kāšānī, Anwār al-ḥikma, S.19

⁹⁵ Ibn Sīnā, Kitāb an-naḡāt, S.198

⁹⁶ aš-Šīrāzī, Mafātīḥ al-ḡaib, S.121

⁹⁷ Raschke, Das Christumysterium, S.358 f.

⁹⁸ Ich beziehe mich in diesem kurzen Aufsatz verallgemeinernd auf islamische Philosophie und Mystik. Die maßgebliche philosophische Tradition des Islam sieht sich selbst als aristotelisch, ist aber abgesehen von Ibn Rušd, auch stark neuplatonisch geprägt. Die philosophische Lehre von Šihābaddīn Yaḥyā as-Suhrawardī verortet sich selbst in der Tradition von Pythagoras und Plato. Die Lehre von Suhrawardī und die Frage nach ihrer Einordnung ist von Walbridge ausführlich erörtert worden (The Science of Mystic Lights, The Wisdom of the Mystic East, The Leaven of the Ancients). Während viele Philosophen, z.B. Ibn Sīnā (vgl. sein al-Išārāt wa-tanbihāt, S.355 ff., fi maqāmāt al-‘arīfīn) und vor allem natürlich Šihābaddīn Yaḥyā as-Suhrawardī sich sehr positiv über die Mystik geäußert haben (Suhrawardī sieht sich in einer Tradition mit z.B. Ḥallāḡ und Baṣṭāmī, s. hierzu Walbridge, The Leaven of the Ancients, S.30 f.), haben sich die Mystiker im Allgemeinen eher ablehnend zur Philosophie geäußert. Dieser Dissens liegt in der unterschiedlichen Epistemologie begründet. Trotzdem gibt es viele Gemeinsamkeiten, die auf den gemeinsamen neuplatonischen Hintergrund zurückgehen.

⁹⁹ S. hierzu z.B. von Ibn Rušd (520-595/1126-1198) seine Schriften Faṣl al-maqāl und al-Kašf ‘an manāḥiḡ al-adilla

Im Islam erfreut sich die Lehre Plotins großer Beliebtheit. Für Plotin steht hinter allem Sein das Eine, welches jenseits des Seins steht und nicht einmal sich seiner selbst bewusst ist¹⁰⁰. Die islamischen Mystiker haben diese Lehre weitgehend geteilt. Sie haben nur eine andere Begrifflichkeit verwendet. Während Plotinus das, was aus dem „Einen“ als Emanation hervorgeht als Sein bezeichnet und die Transzendenz des „Einen“ als jenseits des Seins betrachtet, haben die islamischen Mystiker es genau umgekehrt formuliert: Das „Eine“ ist allein das Sein und alles, was daraus als Emanation hervorgeht, ist im Vergleich zum „Einen“ Nichtexistenz¹⁰¹. In der Frage des Bewusstseins Gottes sagt ‘Abdarrazzāq al-Qāšānī (gest. 730/1330) bezüglich des Wesens Gottes (aḍ-ḍāt al-ilāhīya) und der Feststellung, dass Gottes Wesen frei von jeglicher Eigenschaft und Bestimmung ist:

Die erste Differenzierung (Emanation/Manifestation) ist sein¹⁰² Wissen um sein Wesen. (wa-awwal at-ta‘ayyūnāt ‘ilmuhā bi-ḍātihā)¹⁰³.

An anderer Stelle zitiert ihn Ḥaidar al-Āmulī mit den Worten:

Gottes Manifestation ist nur sein Wissen um sein Wesen und das Wissen ist identisch mit der Manifestation (wa-mā kāna zuhūruhū ta‘ālā illā ‘ilmahū bi-ḍātihī fa-‘inna l-‘ilma nafsū z-zuhūr)¹⁰⁴.

Für al-Qāšānī ist die Emanation/Manifestation also der Vorgang des „sich selbst bewusst Werdens“ Gottes. Wenn die Weltseele/Logos/Christus (in der islamischen Mystik als kosmischer Muḥammad = al-ḥaqīqa al-muḥammadiya bezeichnet) Gott denkt, dann denkt Gott sich selbst, weshalb die Mystiker diese Ebene des kosmischen Muḥammad oder Logos auch als „‘ain Allāh = Auge Gottes“ bezeichnen¹⁰⁵. Auch ‘Abdalkarīm al-Jīlī (767-811/1365-1408) sieht Gott¹⁰⁶ als unbewusst¹⁰⁷. Islamische Mystik lehrt Nichtdualität. Rūmī hat den Ausspruch von Ḥallāğ (244-309/857-922) „anā l-ḥaqq“ (Ich bin die Wahrheit) mit der Begründung verteidigt, dass eine viel tiefere Demut darin liege, sich gegenüber Gott als nichtexistent zu erkennen, als zu behaupten, neben Gott eine eigene Existenz als Diener zu

¹⁰⁰ Vgl. Halfwassen, Der Aufstieg zum Einen, S.35

¹⁰¹ Ibn ‘Arabī spricht davon, dass sich die Welt zu Gott verhalte wie der Schatten zur Person (Fuṣūṣ al-ḥikam, S.101) und er schreibt: „Die Welt ist eine Illusion, sie hat keine reale Existenz“ (fa-l-‘ālam mutawahham mā laḥū wuğūd ḥaqīqī) (Fuṣūṣ al-ḥikam, S.103). ‘Abdarrāḥmān Ğāmī nimmt als Beispiel für das Verhältnis Gottes zur Schöpfung das Verhältnis des Meeres zu den Wellen und schreibt, alles außer Gott sei Nichtexistenz (‘adam) (Ğāmī, Naqd an-nuṣūṣ fī šarḥ naqṣ al-fuṣūṣ, S.59).

¹⁰² Das Possessivpronomen „sein“ bezieht sich auf aḍ-ḍāt al-ilāhīya, daher ‘ilmuhā im Arabischen.

¹⁰³ al-Qāšānī, Bayān miqdār as-sana as-sarmadiya wa-ta‘yīn al-ayyām al-ilāhīya, S. 81 in: Ādāb aṭ-ṭarīqa wa-asrār al-ḥaqīqa fī rasā’il aš-Šaiḥ ‘Abdarrazzāq al-Qāšānī.

¹⁰⁴ Zitiert von al-Āmulī in Risālat naqd an-nuqūd fī ma‘rifat al-wuğūd, S.705

¹⁰⁵ al-Āmulī, Ğāmī‘ al-asrār, S.380

¹⁰⁶ D.h. das „Eine“ ohne Manifestation/Emanation.

¹⁰⁷ al-Ğīlī, al-insān al-kāmil, S.55 ff.; Muhammad Iqbal interpretiert al-Ğīlī in seinem Werk „The development of Metaphysics in Persia, S.127, in folgender Weise: “We have now finished all the essential names and attributes of God, and proceed to examine the nature of what existed before all things. The Arabian Prophet, says Al-Jīlī, was once questioned about the place of God before creation. He said that God, before the creation, existed in “Ama” (Blindness). It is the nature of this Blindness or primal darkness which we now proceed to examine. The investigation is particularly interesting, because the word translated into modern phraseology would be “The Unconsciousness”. This single word impresses upon us the foresightedness with which he anticipates metaphysical doctrines of modern Germany. He says that the Unconsciousness is the reality of all realities; it is the Pure Being without any descending movement; it is free from the attributes of God and creation; it does not stand in need of any name or quality, because it is beyond the sphere of relation. It is distinguished from the Absolute Oneness because the latter name is applied to the Pure Being in its process of coming down towards manifestation.”

haben¹⁰⁸. Für die Mystiker ist der Monotheismus der Theologen letztlich doch nur ein versteckter Polytheismus¹⁰⁹, weil er noch eine Dualität von Gott und Schöpfung kennt. Trotzdem ist waḥdat al-wuḡūd kein Pantheismus, denn wie bei Plotin, bei dem im Gegensatz zu Parmenides, das „Eine“ transzendent und nicht immanent ist¹¹⁰, so sehen auch die islamischen Mystiker und Philosophen das „Eine“ als transzendent an. Wie bei Plotinus bleibt das „Eine“ durch den Vorgang der Emanation/Manifestation unverändert. Einen echten Pantheismus, also die Vorstellung, dass das „Eine“ selbst verschiedene Formen annimmt und sich dabei selbst wandelt, also der Vielfalt immanent ist, hat es im Islam wohl nur selten gegeben¹¹¹. Es mag sein, dass die Lehren des Ibn Sabʿīn (613-669/1217-1270) eventuell so zu deuten sind¹¹².

Der Mensch kommt aus der Nichtexistenz (ʿadam) und kehrt in die Nichtexistenz zurück¹¹³. Hiermit ist nicht Nichtexistenz im ontologischen Sinne (also ein „nicht vorhanden sein“) gemeint, sondern dass der Mensch aus einem Bewusstseinszustand der völligen Einheit stammt und diesen wieder zurückerlangen muss. Der Urzustand der Seele ist die Erfahrung der Einheit des Seins. Die Seele steigt ontologisch in die Welt der Materie hinab, wo sie die Illusion eines getrennten Egos erfährt und kann philosophisch wieder aufsteigen und zurückkehren durch einen Prozess der Erkenntnis (Gnosis = ʿirfān). Der Irrtum des Menschen, das mit der materiellen Welt verbundene Ego für sein wahres Ich zu halten, ist die Wurzel allen Übels, denn dieses falsche Ich lehrt die Trennung. Hieraus resultiert alle Abgrenzung und Ausgrenzung, woraus Leid und Unrecht folgt. Das wahre Ich ist reines Bewusstsein, das die Entwerdung (fanāʾ) in Gott erlebt und dadurch zu seinem Ursprung zurückkehrt. Es versteht sich von selbst, dass die islamischen Mystiker keine ewige Hölle kennen, sondern die Apokatastasis gelehrt haben¹¹⁴. Die islamischen Mystiker haben dem Propheten einen Spruch in den Mund gelegt, der eigentlich alles in einem Satz zusammenfasst: „*Wer sich selbst erkannt hat, der hat seinen Herrn (Gott) erkannt*“¹¹⁵. Selbsterkenntnis ist Gotteserkenntnis, denn das wahre Selbst des Menschen erkennt sich selbst als Manifestation Gottes und das Sein als Einheit. Dies ist der einzige Weg zur „Erlösung“, zum „Heil“ oder wie immer man es nennen mag, denn „Paradies“ ist nur eine mythische Umschreibung für den Zustand eines Selbst, das sich selbst erkannt hat und zu seinem Ursprung zurückgekehrt ist.

Die Lehren der islamischen Mystik und Philosophie sind nicht spezifisch islamisch. Sie sind eine Ausprägung einer philosophia perennis, die sich überall auf der Welt in verschiedenen Traditionen finden lässt¹¹⁶. Insbesondere die muslimischen Philosophen haben in ihren Werken „Heil“ als Erkenntnisprozess der Seele beschrieben, ohne diesen mit einer bestimmten Religionszugehörigkeit zu verbinden. Für mich besteht die vom Qurʾān angesprochene eine Lehre, die Gott zu allen Zeiten den Menschen gebracht hat, in dieser philosophia perennis. Sie stammt im übertragenen Sinne von Gott, weil sie auf den von Gott

¹⁰⁸ Vgl. Chittick, Rūmī, S.79

¹⁰⁹ Vgl. hierzu al-Āmulī, Ġāmiʿ al-asrār, S.66, der „mušāhadat al-ġair“ (d.h. etwas anderes als Gott zu sehen) als širk bezeichnet.

¹¹⁰ Zum einen bei Plotin und Parmenides s. Stamatellos, Plotinus and the Presocratics, S.30 ff.

¹¹¹ aš-Šīrāzī bemerkt in al-Ḥikma al-mutaʿāliya, Bd.2, S.281 f., dass es die Lehre einiger unwissender Šūfis sei, Gott mit der Gesamtheit aller Erscheinungen zu identifizieren.

¹¹² Vgl. z.B. al-Idrīsī, der die Auffassung vertritt, Ibn Sabʿīns Lehre von al-waḥda al-muṭlaqa sei etwas anderes als waḥdat al-wuḡūd, Muḡam muṣṭalahāt at-ṭasawwuf al-falsafi, S.203 f.

¹¹³ aš-Šīrāzī, Mafāṭīḥ al-ġaib, S. 713; auch Rūmī hat gerne von der Rückkehr in die Nichtexistenz gesprochen, s. Schimmel, The Triumphal Sun, S.242-244

¹¹⁴ Vgl. z.B. Ibn ʿArabī, al-Futūḥāt al-makkīya, Bd.3, S. 25; ders. Fuṣūṣ al-ḥikam, S.114

¹¹⁵ Ibn ʿArabī, Fuṣūṣ al-ḥikam, S.69

¹¹⁶ Damit ist natürlich nicht gemeint, es gebe eine völlig identische Lehre. Gemeint ist vielmehr das Vorhandensein gemeinsamer Grundgedanken. Zum Gedanken einer philosophia perennis s. z.B. Aldous Huxley, The Perennial Philosophy

den Menschen gegebenen Geist (rūḥ) zurückgeht¹¹⁷. Das ganze Universum ist eine einzige Offenbarung Gottes, weil es, im Sinne von waḥdat al-wuḡūd, Gott selbst ist, der aus der Ebene des Verborgenen (bāṭin) in die Ebene des Erscheinenden (zāhir) tritt. So verstehen die Mystiker Sure 57, Vers 3: „*Er ist der Erste und der Letzte und der Erscheinende (az-Zāhir) und der Verborgene (al-Bāṭin)*“: Die Darstellung des Qurʾān mit Abraham, Moses usw. hat mit geschichtlicher Wirklichkeit nichts zu tun. Sie ist Mythos, dessen spirituelle Wahrheit aber eben darin besteht, dass sich tatsächlich zu allen Zeiten in allen Kulturen eine ähnliche Lehre der Nichtdualität und vom Abstieg und Wiederaufstieg der Seele finden lässt. Die philosophia perennis ist das, was an der Religion wahr ist. Der Rest ist frommer Schwindel. Dies muss man als Theologe sagen, ansonsten macht man sich schuldig. Hier gilt auch nicht das Argument, dass Menschen dadurch in Glaubenskrisen geraten können. Erkenntnis ist immer ein Gewinn, auch wenn dadurch lieb gewonnene Vorstellungen zusammenbrechen. Außerdem wird niemand zu irgendetwas gezwungen. Im Übrigen: Was ist eine individuelle durch Nachdenken ausgelöste Glaubenskrise, deren Erkenntnisgewinn immer positiv ist, gegen all das psychische wie physische Leid, das noch immer durch religiöse Verdummung und Unmündigkeit hervorgerufen wird?

Der Islam ist ein Weg, um zu dieser philosophia perennis zu finden. Er ist nicht schlechter, aber auch nicht besser als alle anderen Wege. Auch dies haben die islamischen Mystiker letztlich bereits dem Propheten zugeschrieben, wenn sie ihn sagen lassen: „*Die Wege zu Gott sind so zahlreich wie die Seelen der Geschöpfe*“¹¹⁸. Die historisch-kritische Methode hat gezeigt, dass Religionen eine Entstehungsgeschichte haben. Keine Religion kann absolute Wahrheit beanspruchen, denn alle Religion resultiert aus subjektiver spiritueller Erfahrung von Menschen. Die Religionen sind somit spirituelle Traditionen und bergen in sich bereits eine enorme Vielfalt, denn diese Traditionen waren nie statisch. Nimmt man die klassisch-islamische Position, dass taqlīd (=blinde Imitation ohne eigene Verifizierung) verboten ist, in ihrer letzten Konsequenz wirklich ernst, dann bedeutet dies, dass jeder Mensch sich selbst durch seine eigene Vernunft darüber klar werden muss, was er von einer Tradition übernehmen möchte und was nicht. Unser Wissen schreitet voran und daher müssen wir unsere spirituellen Traditionen immer wieder neu hinterfragen. Die Vorstellung, es gebe direkt von Gott verfasste heilige Bücher und eine allein richtige allen anderen überlegene Religion, hat in der Geschichte zu enormem Blutvergießen und Verdummung geführt. Kein aufrichtiger Theologe kann das leugnen. Aus der Sicht der Vernunft sind diese Vorstellungen unhaltbar. Religion im traditionellen Sinne muss daher überwunden werden. Religionen sind spirituelle Traditionen, die zur philosophia perennis führen sollen. Letztlich muss Religion durch Philosophie ersetzt werden, denn mehr als Wissenschaft, Philosophie und Mystik braucht der Mensch nicht. Die Religionen, d.h. die spirituellen Traditionen der Menschheit, bergen aber ein Wissen in sich, von dem die Menschheit auch heute noch profitieren kann, wenn sie die Religionen kritisch hinterfragt und am Maßstab der Vernunft misst. Überwindung von Religion bedeutet nicht deren Abschaffung. Ich meine damit vielmehr, dass Religionen im Lichte unserer modernen Erkenntnisse verstanden werden müssen und nicht mehr als Instrumente der Verdummung, Intoleranz und Abgrenzung missbraucht werden dürfen. Entscheidend ist einzig und allein, was jedes einzelne Individuum durch die eigene Vernunft für sich als wahr und richtig erkennt. Begreift man Religion als spirituelle Tradition, die lediglich ein Angebot für das Individuum darstellt und von jedem einzelnen Menschen durch die eigene Vernunft überprüft werden muss, dann löst sich die Trennlinie zwischen Religion und Philosophie auf.

¹¹⁷ Es ist eine der zentralen Aussagen des Qurʾān über den Menschen, dass Gott ihm von seinem Geist (rūḥ) eingehaucht hat (Sure 32 Vers 9)

¹¹⁸ al-Āmulī, Tafsīr al-muḥīṭ al-aʿẓam, Bd.4, S.367

Die große Zeit des Islam war eigentlich ein Fortleben der Antike im Islam. Der Niedergang des Islam begann, als die Muslime sich endgültig gegen die Antike entschieden haben, d.h. als religiöser Dogmatismus endgültig das unabhängige Denken an den Rand gedrängt hatte. Der Niedergang Europas wurde verursacht durch ein dogmatisches Christentum, das ebenfalls die Antike ablehnte. Umgekehrt waren das Erwachen Europas und sein Weg in die Moderne mit einer Emanzipation vom religiösen Dogmatismus und einer Wiederentdeckung der Antike verbunden.

Zum Schluss noch einige wenige Worte zum islamischen Recht. Ohne Zweifel besitzt der Islam eine große Rechtstradition und für das Mittelalter war das islamische Recht ausgesprochen fortschrittlich. Es enthält viele durchaus moderne Gedanken, aber eben auch solche, die für die Vernunft heute nicht mehr hinnehmbar sind. Viele neuere muslimische Juristen haben den Versuch unternommen, das islamische Recht mit den modernen Menschenrechtsvorstellungen zu harmonisieren. Das geht natürlich, wenn man die entsprechende Flexibilität in der Rechtsmethodik zulässt. Je mehr ich der Vernunft zugestehe, sich über den Wortlaut der religiösen Texte (Qurʾān und Aḥādīṭ) hinwegzusetzen, desto einfacher kann eine völlige Harmonisierung von islamischem Recht und modernen Menschenrechtsvorstellungen herbeigeführt werden. Aus der islamischen Tradition kann man hierbei auf die traditionelle Diskussion über die Rolle der Vernunft (ʿaql) als Rechtsquelle zurückgreifen. Aber auch hier gilt, dass alle, die eben dies tun, in Wirklichkeit weder des Qurʾāns noch der Sunna bedürfen, denn das Ergebnis, nämlich eine Ableitung der Menschenrechte aus Qurʾān und Sunna steht ja schon vorher fest. Es geht einzig und allein darum, ein bereits feststehendes Vernunfturteil nachträglich aus Qurʾān und Sunna abzuleiten. Die Vernunft erkennt Demokratie, Rechtsstaat, Menschenrechte und Pluralismus als gut an, deshalb will man diese Werte in den religiösen Quellen finden. Ansatzweise findet man sie auch und den Rest muss man durch Interpretationsmethoden konstruieren. Auch ich habe viel Zeit meines Lebens damit verbracht, diese Werte aus Qurʾān und Sunna zu rekonstruieren. Anstatt jedoch unsere Zeit damit zu vergeuden, diese Werte aus heiligen Schriften abzuleiten, sollten wir sie besser nutzen, diese mühsam errungenen Werte gegen alle diejenigen Kräfte zu verteidigen, die derzeit versuchen, diese einzuschränken oder gar abzuschaffen. Auch wenn die religiösen Rechtssysteme wie andere alte Rechtssysteme vielleicht noch den einen oder anderen fruchtbaren Gedanken vermitteln können – in ihrer Gesamtheit sollten sie nur noch ein Fall für die Rechtshistoriker sein. Aus der Sicht der Vernunft sind Demokratie, Rechtsstaat, Menschenrechte und Pluralismus unverzichtbar. Mit der Entwicklung dieser Rechtsgedanken macht ein religiös begründetes Rechtssystem keinen Sinn mehr.

Muhammad Kalisch

Verzeichnis der zitierten Literatur

Abū Rayya, Maḥmūd: Aḍwā' 'alā s-sunna al-muḥammadiya au difā' 'an al-ḥadīṭ, 5. Aufl., Bairūt o.J.

al-Akwa', Ismā'īl b. 'Alī: Našwān b. Sa'īd al-Ḥimyarī, Bairūt 1985

al-Āmulī, as-Sayyid Ḥaidar: Ğāmi' al-asrār wa-manba' al-anwār, Bairūt 2005

ders.: Risālat naqd an-nuqūd fī ma'rifat al-wuḡūd, gedruckt zusammen mit Ğāmi' al-asrār wa-manba' al-anwār, Bairūt 2005

ders.: Tafsīr al-muḥīṭ al-a'zam wa-l-baḥr al-ḥiḍamm fī ta'wīl kitāb Allāh al-'azīz al-muḥkam, 3. Aufl., Qumm 1422 H.

Arjomand, Said Amir: The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism: a Sociohistorical Perspective, S.109-133 in: Etan Kohlberg (Hg.) Shi'ism, The Formation of the Classical Islamic World Bd. 33, Aldershot-Burlington 2003

al-Aš'arī, Abū l-Ḥasan 'Alī b. Ismā'īl: Maqālāt al-Islāmīyīn wa-ḥtilāf al-muṣallīn, 3. Aufl., Bairūt o.J.

Assmann, Jan: Theologie und Weisheit im alten Ägypten, München 2005

Beinhauer-Köhler, Bärbel: Fāṭima bint Muḥammad – Metamorphosen einer frühislamischen Frauengestalt, Wiesbaden 2002

Buggle, Franz: Denn sie wissen nicht, was sie glauben – Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann, Reinbek 1992

Burkert, Walter: Antike Mysterien, 4. Aufl., München 2003

Burton, John: An Introduction to the Hadith, Edinburgh 2005

Chittick, William C.: The Sufi Doctrine of Rumi, Bloomington 2005

Crone, Patricia/Cook, Michael: Hagarism – The Making of the Islamic World, Cambridge 1980

Crone, Patricia/Hinds, Martin: God's Caliph – Religious authority in the first centuries of Islam, Cambridge 2003

Crone, Patricia: Slaves on Horses – The evolution of the Islamic polity, Cambridge 2003
ders.: Meccan trade and the rise of Islam, Oxford 1987

Davies, Philip R.: In Search of Ancient Israel, London - New York 2003

Drews, Arthur: The Christ Myth, Amherst (New York) - Oxford 1998

ders.: Das Markusevangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu, Jena 1921

ders.: Die Marienmythe, Jena 1928

- Elßner, Thomas R./Heither, Theresia:** Die Homilien des Origenes zum Buch Josua – Die Kriege Josuas als Heilswirken Jesu, Stuttgart 2006
- Fideler, David:** Jesus Christ Sun of God – Ancient Cosmology and Early Christian Symbolism, Wheaton-Chennai 1993
- Finkelstein, Israel/Silberman, Neil Asher:** The Bible Unearthed – Archaeology’s New Vision of Ancient Israel and the Origin of its Sacred Texts, New York 2002
- Freke, Timothy/Gandy, Peter:** The Jesus Mysteries, London 2002
- ders.: Jesus and the Lost Goddess, New York 2001
- al-Ġāmī, ‘Abdarrahmān:** Naqd an-nuṣūṣ fī šarḥ naqš al-fuṣūṣ, Bairūt 2005
- al-Ġilī, ‘Abdalkarīm b. Ibrāhīm:** al-Insān al-kāmil fī ma‘rifat al-awāḥir wa-l-awā’il, Bairūt 2000
- Goodman, Lenn E.:** Avicenna, Ithaca-London 2006
- Al-Hādī ilā l-ḥaqq Yaḥyā b. al-Ḥusain:** Kitāb al-muntaḥab, Ṣan‘ā’ 1993
- Halfwassen, Jens:** Der Aufstieg zum Einen – Untersuchungen zu Platon und Plotin, 2. Aufl., München-Leipzig 2006
- Halm, Heinz:** Die islamische Gnosis – Die extreme Schia und die ‘Alawiten, Zürich-München 1982
- Hamidullah, Muhammad:** Hz. Peygamber’in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu, Istanbul 1998
- al-Ḥasanī, Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Ibrāhīm:** Kitāb al-maṣābīḥ, 2. Aufl., Ṣan‘ā’ 2002
- Hoyland, Robert G.:** Seeing Islam as Others Saw it – A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam, Princeton 1997
- Huxley, Aldous:** The Perennial Philosophy – An Interpretation of the Great Mystics, East and West, New York 2004
- Ibn ‘Anaba, Ġamāladdīn Aḥmad b. ‘Alī:** ‘Umdat aṭ-ṭālib fī ansāb āl Abī Ṭālib, 2. Aufl., Nağaf 1961 (Nachdruck Qum)
- Ibn ‘Arabī:** Fuṣūṣ al-ḥikam wa-t-ta‘līqāt ‘alaih bi-qalam Abū l-‘Alā ‘Afīfī, Bairūt 2002
- ders.: al-Futūḥāt al-makkīya, Bairūt o.J.
- Ibn al-Murtaḍā, Aḥmad b. Yaḥya:** al-Munya wa-l-amal fī šarḥ al-milal wa-n-niḥal, Mu’assasat al-kitāb aṭ-ṭaqāfiya 1988
- Ibn an-Nadīm:** al-Fihrist, Bairūt 1978
- Ibn Rušd, Abū l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad:** al-Kašf ‘an manāhiğ al-adilla fī ‘aqā’id al-milla, Bairūt 2002
- ders.: Kitāb faṣl al-maqāl wa-taqrīr mā baina š-šarī‘a wa-l-ḥikma min al-ittiṣāl, 8. Aufl., Bairūt 2000

Ibn Sīnā: Kitāb an-Nağāt, Teheran o.J.

ders.: al-Išārāt wa-t-tanbihāt, Qum 1423 H.

al-Idrīsī, Muḥammad al-‘Adlūnī: Muğam muštalahāt at-tašawwuf al-falsafī, Casablanca 2002

Iqbal, Muhammad: The Development of Metaphysics in Persia – A Contribution to the History of Muslim Philosophy, o. O., o. J. (Nachdruck Kessinger Publishing’s Rare Reprints)

al-Işfahānī, Abū l-Farağ: Maqātil at-Ṭālibīyīn, 2. Aufl., Qum 1965

al-Işfahānī, ar-Rāğib al-Ḥusain b. Muḥammad: al-Mufradāt fī ġarīb al-qur’ān, Istanbul 1986

Jansen, Hans: Mohammed – Eine Biographie, München 2008

al-Kāšānī, al-Faiḍ: Anwār al-ḥikma, Bairūt o.J.

al-Kulainī, Abū Ğa‘far Muḥammad b. Ya‘qūb. Uşūl al-kāfī, Teheran 1377

Lemche, Niels Peter: The Israelites in History and Tradition, London 1998

Madelung, Wilferd: Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen, Berlin 1965

Al-Mansūr bi-llāh ‘Abdallāh b. Ḥamza: aš-Šāfī, Şan‘ā’ 1986

al-Mu’ayyadī, Mağdaddīn: at-Tuḥaf šarḥ az-zulaf, Şan‘ā’ 1994

al-Mūsawī, ‘Abdalḥusain Şarafaddīn: al-Murāğā‘āt, 21. Aufl., Bairūt 1980

an-Nağāšī, Abū l-‘Abbās Aḥmad b. ‘Alī: Fihrist asmā’ muşannifi š-Şī‘a (Riğāl an-Nağāšī), 6. Aufl., Qum 1418 H.

Nagel, Tilman: Mohammed – Leben und Legende, München 2008

an-Naubahṭī, al-Ḥasan b. Mūsā/al-Qummī, Sa’d b. ‘Abdallāh: Firaq aš-Şī‘a, al-Qāhira 1992

Nevo, Yehuda D./Koren, Judith: Crossroads to Islam – The Origins of the Arab Religion and the Arab State, Amherst (New York) 2003

Nu‘mānī, Şiblī: Sīrat an-Nabī, Bd.1, Lahore 1408 H.

Ohlig, Karl-Heinz: Hinweise auf eine neue Religion in der christlichen Literatur „unter islamischer Herrschaft“?, S.223-325 in Ohlig (Hg.), Der frühe Islam – Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen, Verlag Hans Schiler 2007

Popp, Volker: Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen, S.16-123 in: Karl-Heinz Ohlig/Gerd-R. Puin (Hg.), Die dunklen Anfänge, Verlag Hans Schiler 2005

ders.: Von Ugarit nach Sāmarrā - Eine archäologische Reise auf den Spuren Ernst Herzfelds, S.13-222 in: Ohlig (Hg.), Der frühe Islam – Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen, Verlag Hans Schiler 2007

al-Qāṣānī, ‘Abdarrazzāq: Bayān miqdār as-sana as-sarmadiya wa-ta’yīn al-ayyām al-ilāhīya, S.79 – 85 in: Ādāb aṭ-ṭarīqa wa-asrār al-ḥaqīqa fī rasā’il aš-Šaiḥ ‘Abdarrazzāq al-Qāṣānī, Bairūt 2005

al-Qāḍī, Wadād: The Development of the Term Ghulāt in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya, S.169 – 193 in: Etan Kohlberg (Hg.) Shī’ism, The Formation of the Classical Islamic World Bd. 33, Aldershot-Burlington 2003

Raschke, Hermann: Die Werkstatt des Markusevangelisten, Jena 1924

ders.: Das Christusbysterium, Bremen 1954

Rudolph, Kurt: Die Gnosis, Leipzig 1977

as-Saraḥsī, Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad: Uṣūl as-Saraḥsī, Istanbul 1990

Schimmel, Annemarie: The Triumphal Sun – a Study of the Works of Jalāloddin Rumi, Albany 1993

ders.: Und Muhammad ist Sein Prophet – Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit, Düsseldorf – Köln 1981

aš-Širāzī, Ṣadraddīn Muḥammad b. Ibrāhīm: Mafātīḥ al-ḡaib, 3. Aufl., Bairūt 2003

ders.: al-Mabda’ wa-l-ma‘ād, 2. Aufl., Bairūt 2005

ders.: al-Ḥikma al-muta‘āliya fī l-asfār al-‘aqliya al-arba‘a, Bairūt 2002

Smith, Carl B.: No Longer Jews – The Search for Gnostic Origins, Peabody 2004

Stamatellos, Giannis: Plotinus and the Presocratics – A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus’ Enneads, Albany 2007

Thompson, Thomas: The Mythic Past, London 1999

Ulansey, David: The Origins of the Mithraic Mysteries – Cosmology & Salvation in the Ancient World, Oxford 1991

Van Ess, Josef: Theologie und Gesellschaft im 2. u. 3. Jh. H., Bd.1, Berlin-New York 1991

ders.: Theologie und Gesellschaft im 2. u. 3. Jh. H., Bd.2, Berlin-New York 1992

al-Waḡīh, ‘Abdassalām b. ‘Abbās: Mu‘ḡam riḡāl al-i’tibār wa-salwat al-‘ārifīn, ‘Ammān 2001

Walbridge, John: The Science of Mystic Lights – Qutb al-Dīn Shirāzī and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy, Cambridge (Massachusetts) 1992

ders.: The Wisdom of the Mystic East – Suhrawardī and Platonic Orientalism, Albany 2001

ders.: The Leaven of the Ancients – Suhrawardī and the Heritage of the Greeks, Albany 2000

Wansbrough, John: Quranic Studies – Sources and Methods of Scriptural Interpretation, Oxford 1977

Whitelam, Keith W.: The Invention of Ancient Israel - The Silencing of Palestinian History, London 2001