

Karl-Heinz Ohlig

Zur Entstehung und Frühgeschichte des Islam

Der Islam ist eine dynamisch wachsende Weltreligion mit mehr als einer Milliarde Mitgliedern. Er sieht sich begründet durch den von Gott gesandten Propheten Mohammed (*muhammad*), der nach der Überlieferung von rund 570 bis 632 n. Chr. auf der Arabischen Halbinsel gelebt hat. Nach seinem Tod begann eine militärische und religiöse Erfolgsgeschichte. Die Expansionen der muslimischen Krieger überwinden die beiden Großmächte in diesem Raum, das Byzantinische und das Sassaniden (Perser)-Reich. In wenigen Jahrzehnten dehnten sie ihre Herrschaft im ganzen Vorderen Orient bis an die Grenzen Indiens aus, eroberten Ägypten und Nordafrika bis nach Spanien und stießen bis nach Südfrankreich vor.

Karl-Heinz Ohlig

Dr. theol., geb. 1938; 1978 bis 2006 Prof. für Religionswissenschaft und Geschichte des Christentums an der Universität des Saarlandes (Philosophische Fakultät); zurzeit Leiter der Arbeitsstelle Religionswissenschaft an der Philosophischen Fakultät der Universität des Saarlandes und von „Inara. Institut zur Erforschung der frühen Islamgeschichte und des Koran“, Postfach 15 11 50, 66041 Saarbrücken. kh.ohlig@gmx.de

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

Mohammed hatte seine Verkündigungen nur mündlich vorgetragen. Diese wurden von seinen Zuhörern im Gedächtnis behalten, aber auch auf Knochen oder Palmblättern aufgezeichnet. Dieses Material ist nach muslimischer Überlieferung unter dem dritten Kalifen Osman (Othman, Uthman) gesammelt

worden und von einer Kommission unter der Leitung des Zaid ibn Thabit in den Jahren 650 bis 656, also 18 bis 24 Jahre nach dem Tod Mohammeds, zur heutigen Ganzschrift des Koran zusammengestellt worden. Der Kalif Osman ließ alle sonstigen Versionen des Koran verbieten. Von dem 1925 in Kairo gedruckten Koran (Kairiner Koran), der heute die Grundlage aller Koranexegese ist, wird behauptet, er stimme mit dem Koran des Osman überein.

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

Historische Probleme

Dieser westliche Konsens beruht allerdings, wie auch die muslimische Tradition, auf Grundlagen, die von keinem Historiker akzeptiert würden. Die „Informationen“ zu dem arabischen Propheten Mohammed sind erst in vier „biographischen Werken“ aus dem frühen 9. und 10. Jahrhundert greifbar; auf Letzteres, die „Annalen“ des at-Tabari, geht auch die überlieferte Geschichte der arabischen Expansionen, Reiche und Kalifen zurück.

Diese „Biographien“ bieten weithin legendarisches Material: „Die wirklich geschichtliche Überlieferung ist äußerst gering. Da greift man zu den Andeutungen des *Korans* und

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

² Rudi Paret, Vorwort, in: *Der Koran. Übers. und hrsg. von Rudi Paret*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz (1979), 2004⁹, S. 5.

spinnt sie aus (. . .).¹³ Vor allem aber geben sie Auffassungen über Mohammed und die Anfänge des Islam wieder, die erst zwei- bis dreihundert Jahre nach der behaupteten Lebenszeit Mohammeds abgefasst sind; sie sind Zeugnisse für das Denken der Autoren im 9. und 10. Jahrhundert, nicht aber Quellen für die lange zurückliegende Zeit.

Für die ersten beiden Jahrhunderte nach dem Tod Mohammeds fehlen zeitgenössische islamische literarische Texte. Meist werden diese Sachverhalte nicht erwähnt. Eine Ausnahme ist Josef van Ess, der in seiner sechsbändigen Untersuchung zum 2. und 3. islamischen Jahrhundert ausführt, dass es für das erste Jahrhundert nur einige Münzen und Inschriften gebe – deswegen verzichte er darauf, es darzustellen; er beginnt mit dem 2. Jahrhundert, obwohl er auch für dieses „dasselbe Problem“ feststellt.¹⁴ Auch die byzantinischen Kontrahenten der Araber berichten nicht, dass diese eine neue Religion vertreten hätten.

Die christliche Literatur unter islamischer Herrschaft

Nun haben aber die Christen unter arabischer Herrschaft – Syrer, Griechen, Ägypter – nicht nur in diesen beiden Jahrhunderten zahlreiche Klöster und Kirchen gegründet und bis nach China Mission getrieben, sondern auch eine reichhaltige Literatur hinterlassen: Chroniken, Briefe, Predigten, Synodenbeschlüsse, Apokalypsen und vor allem theologische Werke. Diese aber befassen sich mit den gewohnten Geschäften: mit ihren innerchristlichen Auseinandersetzungen, Chalkedonier gegen Monophysiten, Monergeten, Monotheleten und umgekehrt, syrische gegen griechische christliche Auffassungen usw.

Nur sehr selten wird in diesen Schriften einmal die neue arabische Herrschaft erwähnt. Von den Arabern wird nicht viel erzählt, meist werden sie, wie schon in „vorisla-

¹³ Carl Heinrich Becker, Grundsätzliches zur Leben-Mohammed-Forschung, in: Ders., Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt, Bd. 1, Leipzig 1924, S. 520 f.

¹⁴ Josef van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Berlin, Bd. 1: New York 1991, Vorwort VIII.

mischen“ Zeiten, als Sarazenen bezeichnet (Zeltbewohner, Räuber, Nomaden) oder, wie schon seit Hieronymus im 4. Jahrhundert üblich, anhand biblischer Vorstellungen, die damals „das Wissen“ über die Welt repräsentierten, als Ismaeliten oder Hagarener (Nachkommen Isaels, des Sohnes Abrahams mit Hagar, Gen 16); von diesen berichtet das Buch Genesis, dass sie „in der Wüste“ wohnen (Gen 21, 9–21; 25, 12–18). Sie werden auch gelegentlich mit „Arabien“ in Verbindung gebracht, was sich aber auf Arabiya in Mesopotamien oder auf das von den Römern 106 n. Chr. eroberte Nabatäergebiet, von Damaskus bis zum Roten Meer (*provincia Arabia*), bezieht, nicht auf die Arabische Halbinsel. Islamische Invasionen werden von diesen Zeitgenossen nicht erwähnt. In den Zeiten des „arabischen“ Herrschers Mu'awiya wird die arabische Herrschaft gelobt, seit dem Amtsantritt 'Abd al-Maliks aber erscheint sie als eine Last und eine Strafe Gottes, in den Apokalypsen sogar als Summe des Bösen, nur noch übertroffen von der noch ausstehenden Herrschaft des Antichrist.

Von einer neuen Religion der Araber aber berichten die christlichen Quellen nicht. Wenn – ganz selten – auf ihre Auffassungen Bezug genommen wird, werden sie als Vertreter einer spezifischen Gottesauffassung geschildert: Gott ist einer ohne Beigesellung – oder Christologie – Jesus ist nicht Gottes Sohn. Deswegen ordnet der Kirchenvater Johannes von Damaskus (gest. um 750), der die Araber sehr gut kannte, weil sein Vater und auch er selbst einige Jahre lang in ihren Diensten gestanden hatten, die Religion der Ismaeliten unter die (christlichen) Häresien ein.¹⁵

Die vornizienische syrische Theologie des Koran

Dies entspricht auch den zentralen theologischen Aussagen des Koran. Der Begriff *muhammad* kommt in ihm nur viermal vor – nur einmal, an einer späten Stelle, ist mit Sicherheit der arabische Prophet gemeint –; Jesus wird 24-mal erwähnt, Maria 34-mal, Mose

¹⁵ Vgl. zu diesem Fragenkomplex Karl-Heinz Ohlig, Hinweise auf eine neue Religion in der christlichen Literatur „unter islamischer Herrschaft“, in: Ders. (Hrsg.), Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen, Berlin 2007, S. 223–325.

136-mal, Aaron 20-mal. In seiner Theologie kreist der Koran um die richtige Gottesauffassung und Christologie. Immer wieder wird betont, dass Allah der eine Gott ist, ohne Beigesellung, d. h. ohne Binität oder Trinität. Sure 112 z. B. betont: „1 Sag: Er ist ein Einziger, 2 Gott, durch und durch (?), 3 Er hat weder gezeugt, noch ist er gezeugt worden. 4 Und keiner ist ihm ebenbürtig.“ Von Jesus wird im Koran gesagt, dass er nicht Gottessohn, sondern Messias, Knecht Gottes, Gesandter und Prophet ist (z. B. Sure 4,171): „Christus (wörtlich: der Messias) Jesus, der Sohn der Maria, ist nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das er der Maria entboten hat, und Geist von ihm (. . .) Gott ist nur ein einziger Gott (. . .) (Er ist darüber erhaben,) ein Kind zu haben (. . .)“.

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

Eine Schrift der so genannten Apostolischen Väter, die uns auch den ältesten Text des eucharistischen Hochgebets überliefert – die Didache, im 2. Jahrhundert in Syrien entstanden –, nennt Jesus „Knecht Gottes“, in einer anderen Schrift, dem Martyrium des Polykarp, wird Gott als „Vater dieses geliebten und gelobten Knechtes Jesus Christus“ angedredet (ebenso übrigens der in Rom im Jahr 97 verfasste Erste Klemensbrief). Das Gottesbild ist in dieser Tradition monarchianisch, Jesus ist „nur“ Knecht Gottes.¹⁶

¹⁶ Vgl. Ders., Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum ‚Mysterium‘ der Trinität, Mainz–Luzern 2000², S. 40 f.

Der Bischof Paul von Samosata am Euphrat (gest. nach 272) lehnt eine Göttlichkeit Jesu ab; er sagte, „zwei Götter würden verkündet, wenn der Sohn Gottes als Gott gepredigt werde“;¹⁷ Paul lehrte, dass Jesus Christus uns gleich ist – also Mensch –, „aber besser in jeder Beziehung“ wegen der „Gnade, die auf ihm ruhte“.¹⁸

In der griechischen Kirche dagegen setzte sich ein Verständnis Jesu als Sohn Gottes und als inkarniertes Wort Gottes durch; dieses wurde auf dem Konzil von Nizäa im Jahre 325 zur amtlichen Lehre erhoben: Der Sohn ist „Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen“, und dann heißt es sogar: er ist „gleichwesentlich mit dem Vater“.

Die größere ostsyrische Kirche vom Euphrat bis Indien gehörte zum Perserreich und war an den Diskussionen im Römischen Reich nicht beteiligt. Sie vertrat die oben geschilderte vornizienische Theologie: Gott ist einer (er allein hat die Herrschaft), Jesus ist sein Gesandter, Knecht, Prophet und Messias. Erst im Jahre 410 führte sie – nach Verfolgungszeiten – in der Hauptstadt des Sassanidenreichs Seleukia-Ktesiphon (ungefähr dort, wo heute Bagdad liegt) eine Reichssynode durch, in der sie, obwohl sie sich als autonome – autokephale – Kirche verstand, die Beschlüsse von Nizäa anerkannte. Es dauerte aber in vielen Regionen bis ins 6. Jahrhundert hinein, bis die Lehre vom gleichwesentlichen Gottessohn und damit auch eine Binitätslehre in der ostsyrischen Kirche verbreitet wurde.

Noch der syrische Theologe Aphrahat (gest. nach 345) wusste nichts von Nizäa und erklärte die neutestamentliche Formel vom Gottessohn Jesus mit Rückgriff auf das Alte Testament: „Denn der ehrwürdige Name der Gottheit wurde auch gerechten Menschen beigelegt und denen, die seiner würdig waren. Die Menschen, an denen Gott sein Wohlgefallen hatte, nannte er ‚meine Söhne‘ und ‚meine Freunde‘“. Als Beispiele erwähnt er Mose, Salomo und auch das ganze Volk Is-

¹⁷ Paul von Samosata, Aus dem Hymenäusbrief, in: Friedrich Loofs, Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur- und Dogmengeschichte, Leipzig 1924, S. 324.

¹⁸ Ders., Fragmente aus dem Synodalbrief, 5, in: F. Loofs, ebd., S. 331.

rael, die Sohn Gottes genannt werden. „Wir haben ihn (Jesus) Gott genannt, wie er (Gott) auch Mose mit seinem eigenen Namen bezeichnet hat.“⁹ Jesus ist also nach Aphrahats Meinung nicht mehr oder auf andere Weise Gottes Sohn als Mose.

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

Die Rolle der persischen Deportationen

Wie aber kam es dort, in Ostiran, zur Bewahrung und sogar Verstärkung oder weiteren Profilierung einer frühen syrischen Theologie? Die persischen Herrscher, die Parther wie die Sassaniden, haben die ererbte mesopotamische Praxis der Deportationen, die wir schon aus dem Alten Testament von Assyrern und Babyloniern kennen, fortgeführt. Zwar blieb prinzipiell der Euphrat die Grenze zum Römischen Reich, aber es kam immer wieder zu kurzfristigen Eroberungszügen bis ans Mittelmeer und zu darauf folgenden Deportationen der städtischen Einwohner. Die Deportierten, darunter auch Christen, wurden weit im Osten angesiedelt, einmal sogar die ganze Einwohnerschaft der Stadt Antiochien.¹⁰

Im Jahr 241 n. Chr. wurde auch die Stadt Hatra am Tigris von den Sassaniden erobert, damals Hauptstadt des Reiches Arabiya, das vom Tigris nach Westen bis zum Euphrat reichte. Auch ihre Einwohner sowie weitere Bevölkerungsgruppen aus Arabiya wurden verschleppt und weit im Osten angesiedelt; anzunehmen ist, dass sie auch in Marv (heute Südturkmenistan) wohnen mussten. Unter

⁹ Aphrahatis Sapiientis Persae Demonstrationes 17, 3.4. Deutsch in: Aphrahat, Unterweisungen, aus dem Syrischen übersetzt und eingeleitet von Peter Bruns (Fontes Christiani, Bd. 5.1), Freiburg–Basel–Wien u. a. 1991, S. 419 f.

¹⁰ Vgl. Erich Kettenhofen, Deportations II. In the Parthian and Sasanian Periods, in: Eshan Yarstater (Ed.), Encyclopaedia Iranica, Vol. VII, Fascicle 3, Costa Mesa, Cal. 1994, S. 298–308.

diesen Deportierten waren aramäische, vielleicht auch arabische Christen, die dann in ihrer neuen Heimat, in der Isolation, ihr frühes Christentum tradiert und weiterentwickelt haben. Das Christentum ihrer Anfänge behielten sie bei, auch nachdem später die ostsyrische Großkirche im Perserreich die Beschlüsse von Nizäa und bald weiterer Konzilien des römischen Kaiserreichs angenommen hatte. Unter den damals Deportierten hat man die syrischen Anfänge der koranischen Tradition zu suchen.

Aus dem Ostiran gelangten die koranischen Materialien – oder wenigstens ein Grundstock davon – nach Westen und wurden zur Zeit 'Abd al-Maliks, der aus Marv stammte, und seines Sohnes al-Walid zur Basis der Staatsdoktrin und ins Arabische übertragen. Von daher wird auch verständlich, dass ein Großteil der Aussagen zu Allah antibinitarisch ist, weil der Heilige Geist in Nizäa nur am Rande erwähnt wird. Erst spätere, seltenere Koranstellen bekämpfen eine trinitarische Gottesvorstellung.

Mit dem koranischen Allah sind also Vorstellungen verbunden, die einer frühen Phase des syrischen Christentums entstammen; sie machen den Kern der koranischen Theologie aus. Im Lauf der Zeit aber kamen weitere Materialien hinzu.

Das Zeugnis der Münzen und Inschriften

Für eine Rekonstruktion der damaligen Geschichte gibt es als einzige zeitgenössische Quellen die zahlreichen Münzfunde und auch einige Inschriften.¹¹ Sie dokumentieren, wenn auch in knapper Form, die damaligen Abläufe. Die meisten Münzen geben die Münzstätte an und sind datiert. Die Datierung erfolgte zunächst gelegentlich nach den ortsüblichen Zählungen, bald aber in einer

¹¹ Vgl. zum Folgenden vor allem: Volker Popp, Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen, in: Karl-Heinz Ohlig/Gerd-R. Puin (Hrsg.), Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam, Berlin 2007³, S. 16–123; Christoph Luxenberg, Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem, in: ebd. S. 124–147; Volker Popp, Von Ugarit nach Sāmarrā. Eine archäologische Reise auf den Spuren Ernst Herzfelds, in: K.-H. Ohlig (Anm. 5), S. 13–222.

Zählung „nach (gemäß) den Arabern“. In einer mit einem Kreuz eingeleiteten Inschrift, die der arabische Herrscher Mu'awiya im Jahre 42 nach den Arabern (663 n. Chr.) an den wiederhergestellten Bädern von Gadara in Galiläa anbringen ließ, wurden drei Datierungen nebeneinander angegeben: Nach den byzantinischen Steuerjahren, nach der Geschichte der Stadt und „gemäß den Arabern“. Daraus ergibt sich, dass das erste Jahr „nach den Arabern“ das Jahr 622 war; gezählt wird nach Sonnenjahren.

Wieso war 622 von solch einschneidender Bedeutung? Von einer Hidschra in diesem Jahr berichten erst Zeugnisse aus dem 9. Jahrhundert. In den Jahren vorher hatte der Sassanidenherrscher Chosrau II. das Persische Reich ausdehnen können; er hatte die östlichen Provinzen des Römischen Reichs erobert: Syrien westlich des Euphrat, Palästina, große Teile Kleinasiens, die arabische Halbinsel und Ägypten. Das byzantinische Reich schien endgültig aus seinen Gebieten verdrängt. Aber es kam anders: Im Jahre 622 konnte der junge byzantinische Kaiser Heraklius einen unerwarteten Sieg gegen die Perser erringen, der den Beginn einer Reihe weiterer militärischer Erfolge darstellte, sodass sich die sassanidische Dynastie nur noch kurze Zeit halten konnte.

Diesen Sieg hatte Heraklius auch mit der Unterstützung durch Hilfstruppen der sowohl in Westsyrien wie im Perserreich schon seit Langem ansässigen Araber errungen, die er auf seine Seite ziehen konnte. Trotz seines Sieges verzichtete er aber darauf, die zurückgewonnenen, ehemals römischen Gebiete seiner unmittelbaren Herrschaft zu unterstellen; er überließ die Verwaltung den dortigen arabischen Herrschern, die sich als seine *Confoederati* (arabisch: *Quraish*) verstanden. 622 begann also, zunächst in den östlichen Gebieten des Römischen Reichs, die Selbstherrschaft der Araber und wurde somit zum Beginn der arabischen Zeitrechnung.

Eine zweite Zäsur stellt das Jahr 641 dar. Zwei Ereignisse sind wichtig: Das durch Heraklius geschwächte Perserreich brach endgültig zusammen, und nun konnten auch die östlich des Euphrat siedelnden arabischen Stämme die Herrschaft übernehmen. In Byzanz war im gleichen Jahr Kaiser Heraklius gestorben; seine Witwe und sein Sohn wur-

den von einem neuen Kaiser verstümmelt und verbannt. Jetzt fühlten sich auch die Araber der ehemals byzantinischen Gebiete, die sich bisher dem Kaiser Heraklius und seiner Familie gegenüber in einem Treueverhältnis sahen, nicht mehr dem Kaiser verpflichtet und übernahmen gänzlich die Herrschaft.

Seit dem Jahr 641 gibt es somit die ersten arabischen Münzprägungen, die Ausdruck dieser neuen Souveränität sind. Diese Münzen sind ihrer Ikonographie nach christliche Prägungen: Sie zeigen Kreuze, Herrscher mit Langkreuz oder andere eindeutige Symbole. Offensichtlich gab es keinen Grund, eine neue Symbolik aufzuprägen.¹² Der erste arabische Herrscher, der zunächst im Westen, dann auch im ehemaligen Perserreich regierte, war Mu'awiya, ein christlicher Regent. Welcher christlichen Richtung er zugehörte, ist unbekannt. Er muss aber tolerant gewesen sein; denn er wird auch von den syrischen Christen gelobt. Der ostsyrische Patriarch 'Iso'yaw III. (gest. 659) schreibt in einem Brief: „Der Glaube ist in Frieden und blüht.“¹³

Die erste bisher bekannte Münze mit der Prägung MHMT wurde im Jahr 38 „nach den Arabern“ (659 n. Chr.) in Ostiran, weit östlich von Mesopotamien, geprägt. Fortan finden sich zahlreiche Prägungen mit diesem Motto, in geographischer und zeitlicher Aufeinanderfolge von Osten nach Westen; offensichtlich wurden sie auf dem Zug des späteren arabischen Herrschers 'Abd al-Malik aus dem Osten durch Mesopotamien nach Palästina und Jerusalem geprägt. Im Westen angekommen, wird auf bilingualen Münzen, die im Hauptfeld MHMT haben, am Rand in arabischer Schrift erläutert: *muhammad*. Bald ersetzt das arabische *muhammad* gänzlich das bisherige MHMT.

Wer ist *muhammad*?¹⁴ Arabisch bedeutet es „der Gepriesene/Gelobte“ (*benedictus*)

¹² Die These, Münzprägungen seien konservativ und verwendeten alte Symbole weiter, gilt nur innerhalb fortdauernder Traditionszusammenhänge. Hätte es einen ideologischen Bruch – den Wechsel vom Christentum zum Islam – durch islamische Eroberungen gegeben, wären die Münzen anders, im Sinne der neuen Religion, gestaltet worden.

¹³ 'Iso'yaw patriarchae III. Liber epistularum (CSCO, Vol. 12, Scriptorum Syri II, tomus 12), S. 172.

¹⁴ Vgl. zu Folgendem Karl-Heinz Ohlig, Vom muhammad Jesus zum Propheten der Araber. Die His-

oder „der zu Preisende/zu Lobende“. Gemäß der christlichen Ikonographie der Münzen handelt es sich um ein Prädikat für Jesus. Dieses Verständnis wird gestützt durch die Inschrift, die 'Abd al-Malik innen in dem von ihm im Jahre 691 erbauten Felsendom anbringen ließ. Diese beginnt mit einem Bekenntnis zu dem einen Gott ohne Teilhaber und kreist im Folgenden um das richtige Christusbekenntnis; es heißt dort: „Zu loben ist (*muhammad[un]*) der Knecht Gottes (*'abd-allah*) und sein Gesandter (. . .) Denn der Messias Jesus, Sohn der Maria, ist der Gesandte Gottes und sein Wort.“ Abgelehnt wird eine Gottessohnschaft Jesu.¹⁵ Dies entspricht auch den koranischen Aussagen.

Der Felsendom ist innen nicht planiert; er überdacht die Felsspitze auf dem Sionsberg, der nach syrischer Theologie, so z. B. bei Aphrahat (gest. nach 345), Christus symbolisiert. Er schreibt: „Nun höre von dem Glauben, der gestellt ist auf den Felsen, und von dem Bauwerk, das aus dem Felsen emporragt (. . .) Christus (wurde) Fels genannt von den Propheten (. . .).“¹⁶ Fortan werden auf den Münzen 'Abd al-Maliks die Kreuzsymbole durch ein Steinidol – Christus – ersetzt, Zeichen der arabischen Reichskirche, die sich von den Byzantinern und den syrischen Christen unterscheidet.

Muhammad war also ursprünglich – wie auch die Prädikate *'abdallah* (Knecht Gottes), Prophet, Gesandter, Messias – ein christologischer Titel. Das Prädikat *muhammad* hat sich später aber von seinem Bezugspunkt Jesus gelöst. Dies lässt sich anhand zweier Entwicklungen beobachten: Die Inschriften an der Omayyadenmoschee in Damaskus, erbaut 707/708 n. Chr., und am Heiligtum von Medina, erbaut 756 n. Chr., sind zwar formal in gleicher Weise aufgebaut wie die im Felsendom: Auf das Lob des einen Gottes folgt das Bekenntnis zu *muhammad*, dem Knecht Gottes und Gesandten, aber anders als im

torisierung eines christologischen Prädikats, in: Ders. (Anm. 5), S. 327–376.

¹⁵ Ich beziehe mich auf die Dokumentation und Übersetzung der Inschrift von Christoph Luxenberg, Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem, in: K.-H. Ohlig/G.-R. Puin (Anm. 11), S. 124–147.

¹⁶ Aphrahat (Anm. 9). Er führt noch viele alttestamentliche Stellen an, in den von Stein/Fels die Rede ist; alle diese Stellen deutet er christologisch.

Felsendom wird Jesus, der Sohn der Maria, nicht ausdrücklich erwähnt. So werden die dortigen Formeln, obwohl von ähnlicher Theologie wie in Jerusalem, nicht mehr unmittelbar in ihrem Bezug zu Jesus wahrgenommen. Das Gleiche gilt für die Münzprägungen, deren Steinsymbolik nicht mehr – wie z. B. bei der Aufprägung von Kreuzen – ganz von selbst jedem als christlich erscheinen musste. *Muhammad* hatte keinen eindeutigen Bezug mehr; der isolierte Begriff konnte nun auch mit neuem Material „gefüllt“ werden.

So wurde er, anfänglich schon in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts, in der Gestalt eines arabischen Propheten historisiert – der Kirchenvater Johannes Damascenus spricht schon, er bietet die älteste Quelle, von dem Pseudoppheten Ma(ch)med. Später, im 9. Jahrhundert, wurde ebenso der christologische Titel *'abdallah*, Knecht Gottes, historisiert zum Namen des Vaters Mohammeds: Mohammed, Sohn des Abdallah. In dieser Zeit wurden auch die Anfangsgeschehnisse in die ethnische Heimat der Araber, auf die Arabische Halbinsel, verlegt.¹⁷ Hierbei war sicher hilfreich, dass die Verbindung der koranischen Materialien mit dem mesopotamischen Reich *Arabiya* oder der römischen *provincia Arabia* erinnert wurde, die es aber zu diesem Zeitpunkt schon lange nicht mehr gab.

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

Zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts bis Beginn des 9. Jahrhunderts. Auch über diese Zeit gibt es nur wenige Quellen. Die arabische Herrschaft war fest etabliert, wenn auch viele Regionen – zeitweise – nicht oder nur locker mit der „Zentrale“ verbunden waren. Auffallend an den Münzprägungen und Inschriften dieser Zeit ist der Aufdruck symbolischer Bezeichnungen, die apokalyptisch gefärbten Programmen entnommen zu sein

¹⁷ So auch Patricia Crone, What do we actually know about Mohammad?, www.openDemocracy.net (31. 8. 2006). Sie nimmt allerdings fälschlich die Gegend um das Tote Meer als Entstehungsort des Islam an.

scheinen; parallel entstehen christlich motivierte mahdi-Vorstellungen von dem Retter (Jesus?), der am Ende der Tage kommen soll. In der Literatur des 9. Jahrhunderts werden messianische Bezeichnungen, die nicht alle auch auf den Münzen bezeugt sind, aufgezählt und als Namen regierender Kalifen gedeutet. Sind diese Symbolbegriffe als Namen von Personen zu interpretieren, oder stehen hinter diesen Bezeichnungen anonyme Herrscher? Gegen Ende des 8. Jahrhunderts scheint auch Mekka erstmals in den Blick geraten zu sein; aus dem Jahre 203 Hidschra stammt eine Münze aus Mekka, die nächsten folgen 249 und 253 Hidschra. Um diese Zeit herum ist dann wohl endgültig der Islam als eigenständige Religion entstanden, die sich in eine frühere Zeit rückprojiziert, wie es auch die Schreiber des Pentateuch gemacht haben, und diese mit den Mitteln der iranischen Historiographie detailliert schildert.¹⁸ Auch die nun entstehenden Rechtsschulen scheinen an persische Traditionen angelehnt zu sein.¹⁹

Einige Bemerkungen zum Koran

Die älteste datierbare Ganzschrift des Koran stammt aus dem Jahr 870 n. Chr. Erhalten sind aber auch mehr oder weniger umfangreiche Fragmente von Handschriften, meist aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts. Diese Fragmente, mit zum Teil unterschiedlichen Surenfolgen und weiteren Besonderheiten, zeigen, dass der Koran zu dieser Zeit noch nicht fertig war. Vor allem aber sind sie, wie man sagt, „defektiv“ geschrieben: Wie alle semitischen Schriften kennen die Handschriften keine Vokalzeichen, im Unterschied zu diesen sind aber auch die Konsonanten nicht eindeutig. Das Arabische kennt 28 Konsonanten, aber nur sieben von ihnen werden mit einem eindeutigen Buchstabenzeichen geschrieben. Alle anderen Konsonantenzeichen sind mehrdeutig und werden erst in ihrer Bedeutung festgelegt durch die so genannten Diakritischen Punkte: ein bis drei Punkte über oder unter den Buchstabenzeichen. In den ältesten Handschriften aber gibt es keine Vokalzeichen und so gut wie keine diakritischen Punkte, so dass manche Zeichen zwei bis fünf unterschiedliche Konsonanten, z. B. f oder g,

¹⁸ Vgl. Ignaz Goldziher, *Islam und Parsismus (Islamisme et Parsisme)*, deutsch in: K.-H. Ohlig (Anm. 5), S. 418.

¹⁹ Vgl. I. Goldziher, ebd., S. 419 f.

r oder z, b oder t usw., bedeuten können. Die Lesung und damit auch der Inhalt der Texte ist an vielen Stellen dadurch unbestimmt; erst im Verlauf des 9. Jahrhunderts wurde der Text durch diakritische Punkte und Vokalzeichen festgelegt.²⁰

Vor allem aber hat eine gründliche sprachwissenschaftliche Untersuchung von Christoph Luxenberg aufgezeigt, dass der heutige Koran in einem Sprachumfeld geschrieben wurde, in dem die syro-aramäische und die arabische Sprache gleichermaßen geläufig waren.²¹ Viele so genannte dunkle Stellen im Koran ergeben sinnvolle Aussagen, wenn sie als mit arabischer Schrift geschriebene syrische Texte gelesen werden. Hierbei ergeben sich oft gänzlich neue, meist christlich geprägte Aussagen des Koran.

In seiner neuesten Untersuchung zeigt Christoph Luxenberg – gewissermaßen empirisch – auf, dass dem arabisch geschriebenen Koran sogar eine syrische Grundschrift zugrunde lag.²² Anhand von Konsonantenzeichen, die in der syrischen und in der arabischen Schrift ähnlich und vor allem in Handschriften verwechselbar sind, aber jeweils unterschiedliche Konsonanten bezeichnen, weist er nach, dass es Abschreibfehler gab und erst nach der Korrektur dieser Verwechslungen sinnvolle Wörter gelesen werden können.

Verbindet man diese Erkenntnisse mit den Ergebnissen der theologischen und numismatischen Untersuchungen, so wird deutlich, dass syro-aramäische Gemeinden im Ostiran wohl eine in ihrem genauen Umfang unbekannt erste Sammlung der späteren koranischen Sprüche zusammengestellt haben. Die Funktion dieser Sprüche war es, die Thora und das Evangelium auszulegen und ihre Übereinstimmung (*islam*) aufzuzeigen. Nach Jan M. F. Van Reet gab es für diese Aufgabe in den ostsyrischen theologischen Schulen sogar spezifische Lehrer.²³

²⁰ Vgl. Karl-Heinz Ohlig, *Weltreligion Islam. Eine Einführung*, Mainz–Luzern 2000, S. 60–67.

²¹ Vgl. Christoph Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin 2007³.

²² Vgl. Ders., *Relikte syro-aramäischer Buchstaben in frühen Korankodizes im higasi- und kufi-Duktus*, in: K.-H. Ohlig (Anm. 5), S. 377–414.

²³ Vgl. Jan M. F. Van Reet, *Le coran et ses scribes*, in: *Acta Orientalia Belgica* (hrsg. von C. Cannuyer), XIX:

Diese koranischen Texte wurden von den mittlerweile auch arabischsprachigen Christen bei ihrem Zug nach Westen mitgebracht und zur Zeit 'Abd al-Maliks und seines Nachfolgers al-Walid in einer aramäisch-arabischen Mischsprache, aber in arabischer Schrift aufgeschrieben. Schließlich – in einer letzten Etappe – wurde dieser defektiv geschriebene Koran, zu dem möglicherweise noch weitere Sprüche hinzugewachsen sind, bis zum Ende des 9. Jahrhunderts mit Vokalen und diakritischen Punkten versehen („Plene-Schreibung“), wobei für die Interpretation des – relativ unverändert übernommen – Zeichengerüsts (*rasm*) jetzt das neue islamische Verständnis maßgebend war. In der letzten Bearbeitungsstufe ist also der Koran, von seiner „Archäologie“ und den unverständlichen Stellen abgesehen, ein islamisches Buch.

Resümierend kann festgestellt werden, dass die religions- und korangeschichtlichen Einsichten, die sich bei der Berücksichtigung der zeitgeschichtlichen Quellen ergeben, Korrekturen vieler tradierter Positionen mit sich bringen, die in der Islamwissenschaft zu diskutieren sind. Die Wahrnehmung der historischen Bedingtheit der Anfangsprozesse könnte die Chance eröffnen, Dogmatismen aufzulockern und den notwendigen Schritt in die Moderne, vergleichbar der Wirkung der Aufklärung auf das Christentum, zu ermöglichen.

Les scribes et la transmission du savoir (volume édité par C. Cannuyer), Brüssel 2006, S. 67–81.

Anna Akasoy

Glaube und Vernunft im Islam

Ein Ruf, der in Diskussionen über den derzeit als desolat empfundenen Zustand der islamischen Welt oft ergeht, ist der nach einer „Aufklärung“, einer radikalen Veränderung, die eine Neubestimmung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft mit sich bringt. Wie aber ist es um dieses Verhältnis in der islamischen Religion eigentlich bestellt? Welche Konzepte verbergen sich hinter den Begriffen „Glaube“ und „Vernunft“ in der islamischen Theologie?¹ Da es sich bei der Rolle der Vernunft im Islam und ihrem Verhältnis zu Glaube und Wissen um sehr vielschichtige Probleme handelt, bedarf es hier einer breit angelegten Einführung in die islamische Geistesgeschichte der Frühzeit.

Anna Akasoy

Dr. phil., geb. 1977; wissenschaftliche Mitarbeiterin, Warburg Institute, Woburn Square, London WC1 oAB, UK. anna.akasoy@sas.ac.uk

Als Muhammad, nach islamischer Tradition der letzte Prophet, im Jahr 632 christlicher Zeitrechnung starb, galt die Offenbarung als abgeschlossen. Die letzte Sure des Korans war offenbart, und die *sunna*, das Vorbild des Propheten, war mit dessen Tod ebenfalls zu einem Ende gelangt. Mit dem Versiegen der Quellen trat die islamische Religion in eine neue Phase ein: Die Phase der Kanonisierung und Systematisierung. Etliche Entwicklungen waren zu diesem Zeitpunkt noch nicht abzusehen. Erst im Verlauf der ersten beiden Jahrhunderte islamischer Zeitrechnung (d. h. im siebten und achten Jahrhundert nach Christi Geburt) wurden die zentralen Quellen in ihrer heute gültigen Fassung zusammengestellt.

¹ Den Rahmen dieser Einführung bildet die frühe islamische Theologie, deren Autoritäten auch für moderne religiöse Denker maßgeblich sind. Der Begriff „Islam“ bezieht sich hier auf die religiöse Lehre und ihre Ausdeutung im engeren Sinne, nicht auf die islamische Welt oder Kultur im weiteren Sinne. Jahresangaben sind i. d. R. in islamischer und christlicher Zeitrechnung.