

Nicolai Sinai

Die Koranforschung tritt in die kritische Phase ein

Der Mann Mohammed und die monotheistischen Religionen: Eine Antwort auf Karl-Heinz Ohligs Thesen zum Stand der Islamwissenschaft

Karl-Heinz Ohlig hat am 21. November in diesem Feuilleton der Islamwissenschaft vorgeworfen, unkritisch an überlieferten Glaubensinhalten wie der historischen Person Mohammed und der Entstehung des Islams auf der Arabischen Halbinsel festzuhalten. Ohlig zufolge war der Ausdruck „muhammad“ (wörtlich „gelobt“) zunächst ein Christustitel, und die arabischen Stämme, welche im siebten Jahrhundert die Herrschaft über den Nahen Osten erkämpften, waren Anhänger eines von griechischer Theologie unberührten Christentums. Erst die Abbasidenkalifen (seit 750 nach Christus) ließen die Frühgeschichte des arabischen Reichs zur Geschichte einer eigenständigen Religion umschreiben: Aus dem Christustitel „muhammad“ wurde so der arabische Prophet Mohammed.

Ohlig führt zu seiner These hin, indem er auf die späte Verschriftlichung der arabischen Überlieferung zum Frühislam verweist, die erst mehr als ein Jahrhundert nach dem traditionellen Todesdatum Mohammeds (632) literarisch greifbar wird. Dies ist zwar richtig, rechtfertigt jedoch keineswegs das reformatorische Pathos, mit dem es vorgetragen wird. Denn spätestens seit den Ende der siebziger Jahre erschienenen Arbeiten John Wansbroughs wird die historische Zuverlässigkeit der frühen islamischen Prophetenbiographien und Geschichtswerke in der gesamten westlichen Islamwissenschaft äußerst kontrovers diskutiert. Auch Gelehrte, die an der Existenz Mohammeds und einem arabischen Ursprungsmilieu des Islams festhalten, können es sich deshalb nicht leisten, die Argumente von Skeptikern wie Wansbrough dogmatisch zu übergehen.

Daß die islamische Überlieferung über das Leben Mohammeds, die uns etwa über Mohammeds Ansichten zur Verwendung von Zahnstochern unterrichtet, vielfach hagiographisch geprägt ist, wird dabei von der Mehrzahl der Forscher zugegeben; die Debatte kreist eher um die Frage, ob auch der grundlegende historisch-topographische Rahmen der islamischen Quellen – Mohammeds Auftreten in der polytheistischen Handelsstadt Mekka, die erzwungene Übersiedlung seiner Anhängerschaft nach Medina, die anschließende islamische Eroberung Mekkas und der gesamten Halbinsel – als heilsgeschichtliche Fiktion zu betrachten ist.

Für die Historizität dieses basalen Faktengerüsts spricht immerhin die Tatsache, daß es von keiner der zahlreichen miteinander konkurrierenden religiösen Gruppierungen, die sich bis zur Abbasidenzeit herausgebildet hatten, bestritten wird: Trotz der hohen ideologischen Fragmentierung des frühen Islams findet sich nirgends der im Rahmen von Ohligs Theorie zu erwartende Vorwurf, die gängige Version der Ereignisse sei eine Geschichtsklitterung der herrschenden Dynastie – nicht einmal bei christlichen oder jüdischen Polemikern, die ein solches Argument, wenn es denn eingeleuchtet hätte, sicherlich nicht unbenutzt gelassen hätten.

Akzeptiert man den allgemeinen Rahmen der islamischen Geschichtserzählung – und das ist, wie Fred Donner ausführlich gezeigt hat, alles andere als abwegig –, so fällt auch Ohligs zentrale These, „muhammad“ sei ein christologischer Hoheitstitel und kein Eigenname. Dagegen spricht insbesondere eine genaue Lektüre der von Ohlig zitierten Inschrift im Jerusalemer Felsendom. Nach

einer kurzen Einleitung folgen hier zwei Textabschnitte, die sich wie ein Diptychon ergänzen: Im ersten Abschnitt heißt es, Mohammed sei ein Diener und Gesandter Gottes; der zweite Abschnitt hält fest, „Jesus, der Sohn Marias“, sei ein Gesandter Gottes – aber eben nicht dessen Sohn, wie es das Christentum lehrt. Die sprachliche Parallelität der beiden Aussagen „muhammad/Jesus ist der Gesandte Gottes“ macht es außerordentlich wahrscheinlich, daß sie auch semantisch analog sind; „muhammad“ ist folglich als Name einer von Jesus verschiedenen Persönlichkeit und gerade nicht als christologischer Hoheitstitel zu verstehen.

Richtig ist bei Ohlig immerhin, daß Johannes von Damaskus den Islam als eine christliche Häresie unter anderen abhandelt, und weitere frühe griechische und aramäische Quellen die Araber nur als Eroberer und noch nicht als Vertreter eines neuen und eigenständigen Monotheismus zeichnen. Neuere Arbeiten zum Bild des Frühislam in außerislamischen Quellen (Robert Hoyland, Harald Suermann) machen jedoch deutlich, daß die christlichen und jüdischen Zeitzeugen die arabischen Eroberungen zunächst im Rahmen hergebrachter geschichtstheologischer und ketzerhistorischer Kategorien interpretierten: Mohammed erschien so als christlicher Häretiker oder – in jüdischer Perspektive – als Wegbereiter des Messias, weil die byzantinischen Niederlagen das nahende Weltende anzukündigen schienen. Solche Deutungen wörtlich zu nehmen wäre mindestens so unkritisch, als würde man auf die islamische Überlieferung Behauptungen über Mohammeds Vorliebe für Zahnstocher gründen.

Historisch-kritische Forschung muß deshalb von dem Grundsatz ausgehen, daß es keine „gläsernen“ historischen Quellen gibt, die das Geschehene unverzerrt widerspiegeln und das komplizierte Geschäft der Quellenkritik überflüssig machen. Dasselbe gilt auch für die von Ohlig angeführten frühislamischen Münzbefunde. Muß man aus der Tatsache, daß noch Jahrzehnte nach der arabischen Eroberung Imitationen byzantinischer Münzen mit christlicher Bildsprache geprägt werden und der Name Mohammeds erstmals Ende des siebten Jahrhunderts auftaucht, schließen, Mohammed sei lediglich eine späte Fiktion? Historikern des christlichen Mittelalters ist vertraut, was man die funktionsbedingte Konservativität des Mediums Münze nennen könnte: Der Wert eines Geldstücks beruht darauf, daß es von der Bevölkerung als Zahlungsmittel anerkannt und verwendet wird – weshalb gerade hier Innovationen seitens der neuen Machthaber, die zudem eher mit weiteren Eroberungszügen als administrativen und fiskalischen Reformen beschäftigt gewesen sein dürften, nur äußerst behutsam durchsetzbar waren.

Ohlig stützt seinen Geschichtsentwurf auf die These Christoph Luxenbergs, der Koran sei ursprünglich ein in einer syrisch-arabischen Mischsprache verfaßtes christliches Lektionar gewesen, welches erst nachträglich islamisiert wurde. Luxenberg geht von der Tatsache aus, daß sich frühislamische Koranhandschriften durch einen hohen Grad an Ambiguität auszeichnen: Vokalzeichen fehlen zumeist, und auch unterschiedliche Konsonanten werden nicht immer differenziert. Die immerhin in Betracht zu ziehende Möglichkeit, daß solche Manuskripte von einer mündlichen Lesetradition flankiert wurden, schließt Luxenberg jedoch von vornherein aus und sucht sein Heil in einer hochgradig arbiträren Emendationspraxis: Bei „dunklen“ oder „unklaren“ Koranstellen sei es zulässig, die überlieferten Vokalzeichen und Diakritika nach Belieben zu modifizieren, ja die arabischen Schriftzeichen sogar als Transliterationen syrisch-aramäischer Worte zu lesen.

Die als Kriterium für die Zulässigkeit von Textemendationen stipulierte „Dunkelheit“ einer Koranstelle wird dabei in einem so weiten Sinne verstanden, daß etwa auch die koranischen Passagen über Paradiesjungfrauen aufgrund ihrer moralischen Anstößigkeit und ihres Abstands von

christlichen Paradiesvorstellungen als dunkel gelten. Luxenberg konstruiert so eine arabisch-syrische Mischsprache, deren geschichtliche Existenz überhaupt nur durch massive Eingriffe in den Text herstellbar ist. Seine Thesen als gesicherte Forschungsergebnisse darzustellen, wie Ohlig es tut, spricht deshalb jeder Forderung nach kritischer Wissenschaft hohn.

Wenn Ohlig behauptet, es gebe „bis heute keine historisch-kritische Koran-Exegese“, so insinuiert er damit, daß jede Theorie, die an der Historizität Mohammeds festhält, eo ipso unkritisch ist. Kann ein Forschungsansatz etwa nur dann als historisch-kritisch gelten, wenn er möglichst weitgehend von der islamischen Innensicht divergiert? Kennzeichnet das Prädikat „historisch-kritisch“ also keine Methode, sondern bestimmte Resultate?

Der Titel von Ohligs Beitrag – „Wir müssen uns wehren“ – und die von ihm erhobene Forderung, die westliche Forschung habe reformorientierten innerislamischen Ansätzen „zuzuarbeiten“, legen die Vermutung nahe, daß historischer Forschung hier eine Art agitatorische Funktionalität zugewiesen wird: Über lokale Verbindungsmänner soll westliche Wissenschaft in die islamische Welt importiert werden. Das entspräche dann genau einer in manchen islamischen Kreisen verbreiteten Karikatur abendländischer Koranforschung, welche diese als Instrument klandestiner Missions- oder Zersetzungsarbeit versteht. Sinnvoller als das Modell einseitiger Zuarbeit scheint das eines kritischen, zugleich auf die Lokalisierung von Gemeinsamkeiten ausgerichteten Dialogs, wie es das derzeit am Wissenschaftskolleg Berlin laufende Forschungsprojekt „Europe in the Middle East – The Middle East in Europe“ versucht.

Es bleibt Ohligs Verdienst, zwei unabweisbare Desiderata der Koranforschung benannt zu haben: das Fehlen einer kritischen Koranedition und eine immer noch ungenügende Berücksichtigung außerarabischer Quellen. Die Ursachen hierfür liegen jedoch nicht in der dogmatischen Verbohrtheit „der Islamwissenschaft“ (die im übrigen nicht nur den Koran untersucht), sondern in der Sache selbst: Die einschlägigen Literaturen und Forschungslagen (Hebräisch, Griechisch, verschiedene aramäische Dialekte, Äthiopisch, Altsüdarabisch, Mittelpersisch) sind nur in Gemeinschaftsarbeit zu meistern, und zumindest eine für eine kritische Koranwissenschaft unabdingbare Disziplin, die Wissenschaft vom christlichen Orient, ist inzwischen fast zu Tode gekürzt worden. Grund zur Hoffnung besteht dennoch: Im Januar 2007 wird die Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften mit einem Langzeitvorhaben zur Dokumentation früherer Koranhandschriften und zur historisch-kritischen Kommentierung des Korans im Kontext der spätantiken Religionsgeschichte beginnen.

Der Autor forscht am Seminar für Arabistik der Freien Universität Berlin.

Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 28.12.2006 Seite 31