

Kurt Bangert

# Muhammad

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

---

Muhammad

---

Kurt Bangert

# Muhammad

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

Kurt Bangert  
Bad Nauheim, Deutschland

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

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

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2016

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

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

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

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

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

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

Ibn Rušd  
alias Averroes  
(gest. 1189)

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

*Prof. Dr. Manfred Kropp,*

Professor emer. für Semitistik und Islamwissenschaft an der Universität Mainz

---

## Vorwort

Zum Zeitpunkt, da dieses Buch in Druck geht (Anfang 2016), steht die Welt unter dem Eindruck eines unmenschlichen Syrienkrieges und des nach Europa fließenden Stroms von Millionen von syrischen Flüchtlingen. Die Welt steht aber auch noch unter dem Schock zahlreicher verheerender Anschläge durch islamistische Terroristen mit vielen tausend Toten<sup>1</sup> nicht nur in islamischen Ländern (Irak, Nigeria, Afghanistan, Pakistan, Syrien, Somalia, Jemen, Mali, Tschad, Tunesien), sondern auch im Westen (Frankreich, U.S.A. etc.). Gutwillige und friedvolle Muslime beteuern zwar immer wieder – wenngleich immer weniger –, dass diese Anschläge nichts mit dem Islam zu tun hätten; nicht zu leugnen ist gleichwohl die Tatsache, dass sich die Terroristen auf eben diesen Islam, auf Allah, auf Muhammad und den Koran sowie auf die „Sunnah des Propheten“ als verbindlicher Grundlage für muslimisches Leben und islamische Gesetzgebung (Scharia) berufen. Viele Muslime und Nicht-Muslime fragen deshalb nach den tieferen Ursachen dieser Anschläge. Die Frage, inwieweit der Palästinakonflikt, westliche militärische Eingriffe im Irak und Afghanistan oder globalwirtschaftliche Ungleichheiten diese Anschläge motiviert und befördert haben könnten, muss gewiss ebenso gestellt werden wie die andere drängende Frage, ob und inwieweit der (Mainstream-) Islam einen ideologischen Nährboden bietet, auf dem der islamistische Terrorismus gedeihen kann.

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

---

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

gionsausübung frei gewähren zu lassen. Zwar gibt es viele Europäer, die dem Zustrom muslimischer Einwanderer und Flüchtlinge mit Sorge, Angst und zuweilen auch mit unverhohlenem Argwohn begegnen, weil sie befürchten, dass nicht nur die inner-islamischen Konflikte nach Europa importiert werden könnten, sondern auch der von Samuel Huntington vorhergesagte Kulturkampf<sup>2</sup> zwischen dem Orient und den westlich-säkularisierten Gesellschaften in den Westen verlegt werden könnte. Von muslimischen Mitbürgern wird – zu Recht – erwartet, dass sie den islamistischen Terrorismus nachdrücklich verurteilen und sich selbst als friedlich, tolerant und demokratisch erweisen. Einer weit verbreiteten deutschen „Willkommenskultur“ gegenüber syrischen Flüchtlingen steht leider eine Gewaltbereitschaft deutscher Rechtsextremisten angesichts des kaum zu bewältigenden Zustroms geflohener Muslime gegenüber.

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

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

---

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



Gleichwohl: Bei aller politischen Korrektheit und bei aller religionswissenschaftlichen Neutralität halte ich es als religiöser Mensch, als der ich mich verstehe, nicht nur für legitim, sondern sogar für dringend notwendig, die Wahrheitsfrage zu stellen. Seit meiner Kindheit habe ich Religion stets mit einem Wahrheitsanspruch oder doch wenigstens mit der Suche nach der Wahrheit verknüpft, weshalb ich lebenslang ein Lernender geblieben bin. Wahrheit war mir stets wichtiger als Orthodoxie. Diese Suche nach der Wahrheit war Anlass, mich nicht nur der Theologie, den Religionswissenschaften, der Kulturanthropologie und auch intensiv den Naturwissenschaften<sup>3</sup> zu widmen; sie hat auch bald dazu geführt, dass ich mich von einem biblizistischen Christen hin zu einem wissenschaftlich denkenden, liberalen Theologen entwickelte, für den es im Grunde nur *eine* Wirklichkeit gibt, zu der es gleichwohl unterschiedliche Zugänge geben darf.<sup>4</sup> Ich scheute mich auch nicht, über den eigenen religionssoziologischen Tellerrand hinauszuschauen und mich mit anderen Religionen und Kulturen zu befassen; bin dazu rund um die Welt gereist, habe dabei u.a. 20 islamische Länder besucht und in einigen von ihnen auch längere Zeit gelebt.

Zu den Fragen, die mich auf der Suche nach der religiösen Wahrheit geleitet haben, gehören u.a. diese: Was ist wahr an den jeweiligen Weltreligionen? Was können wir von ihnen lernen? Wie können wir an ihnen wachsen? Inwieweit müssen wir unsere eigenen religiösen Vorstellungen durch die Begegnung mit anderen Religionen und Glaubensauffassungen verändern und korrigieren? Aber auch: Was bleibt von christlichen, jüdischen oder islamischen Glaubenslehren übrig, wenn wir sie einer modernen historisch-kritischen, empirischen, systematischen und religionswissenschaftlichen Überprüfung unterziehen? Freilich: Im Sinne einer (politisch korrekten) *vergleichenden Religionswissenschaft* wird man die Frage nach der Wahrheit zwar nicht stellen *dürfen*; im Sinne einer *Theologie der Religionen* wird man sie aber stellen *müssen*. Ob die Wahrheitsfrage, einmal gestellt, dann allerdings im Sinne einer exklusivistischen, inklusivistischen oder pluralistischen Religionstheologie (oder einer Mischung derselben) zu beantworten ist, wie sie etwa Perry Schmidt-Leukel<sup>5</sup> expliziert hat, steht freilich auf einem anderen Blatt. Jedenfalls geht es dem an den Religionen im Allgemeinen und am Islam im Besonderen interessierten Theologen nicht zuletzt darum, angesichts der Vielfalt der Religionen – auch angesichts der Vielfältigkeit einer einzelnen Religion wie dem Christentum oder dem Islam –, für sich die eigene religiöse Wahrheit herauszufinden. Dass dann allerdings die eigene Wahrheit

---

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

4 Siehe zu meinem modernen theologischen Wirklichkeits- und Gottesverständnis mein Buch: *Die Wirklichkeit Gottes. Wie wir im 21. Jahrhundert an Gott glauben können*, Philia: Bad Nauheim 2012/2015.

5 Perry Schmidt-Leukel: *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2005; oder auch: John Hick: *Gott und seine vielen Namen*, Verlag Otto Lembeck: Frankfurt/Main <sup>2</sup>2002; vgl. ders.: *God has many Names*, The Westminster Press: Philadelphia 1982.

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

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

*Kurt Bangert*  
(1. Januar 2016)

---

## Abstract

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

# Inhalt

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

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

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



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

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

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

---

# Einleitung



---

## a Hintergrund

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

11 Ebd., S. 843.

12 Ebd.

gestellt haben. Von diesen wären insbesondere zu nennen: John Wansbrough,<sup>13</sup> Patricia Crone and Michael Cook<sup>14</sup>, Hans Jansen (der in seinem Buch *Mohammed – eine Biographie* gar nicht erst vorgibt, eine historisch verifizierbare Lebensgeschichte zu schreiben, sondern eigentlich nur die vielfältigen Probleme der traditionellen Überlieferung aufzeigt)<sup>15</sup> sowie nicht zuletzt die umfangreichen Bände der Saarbrücker Schule unter der Leitung des Religionswissenschaftlers Karl-Heinz Ohlig und des Sprachwissenschaftlers Markus Groß.<sup>16</sup> Zu dieser Saarbrücker Schule gehört auch Christoph Luxenberg, der versucht hat, hinter der oft enigmatischen Sprache des Korans syro-aramäische Vorlagen auszumachen.<sup>17</sup> Es ist klar: Wenn die traditionelle Entstehung des Islams samt der Historizität Muhammads auf den Prüfstand gestellt wird, steht der muslimische Prophet zugleich als Medium der koranischen Offenbarung in Frage. Und wenn das, stellt sich auch die Frage nach dem Ursprung und der Entstehung des Korans.

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

24 Ebd., S. 145.



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

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

---

## **b Fragestellung und Vorgehensweise**

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

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

---

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

26 Ebd.

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

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

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

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

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

Die Vorgehensweise dieser Studie kann wie folgt beschrieben werden:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

## c Einige Ergebnisse

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

## d Orthographischer Hinweis und Dank

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

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

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

---

# Die Entstehung von Religionen



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

---

## a Der Religionsbegriff – Wesen und Funktion von Religion

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

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

---

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

auch „Gericht“<sup>7</sup> oder auch als „rechte Lebenspraxis“ verstehen können, womit es sich dem lateinischen *religio* im Sinne von Tabuverpflichtungen oder rituellen Vorschriften annähern würde, die einzuhalten sind, um den Verpflichtungen gegenüber Gott bzw. dem Islam<sup>8</sup> nachzukommen.

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

20 Ebd., S. 16.

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

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

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

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

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

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

Der *funktionalistische* Religionsbegriff, vertreten etwa durch David Émile Durkheim (1858–1917), Ninian Smart, Thomas Luckmann (\*1927) und Clifford James Geertz, (1926–2006) geht von der *funktionalen* Bedeutung der Religion aus. Dieser Religionsbegriff bezieht sich weniger auf den inneren Kern der Religionen als vielmehr auf ihre peripheren Erscheinungsformen, ihre phänomenologischen Ausprägungen sowie deren Bedeutung für das Individuum und die Gesellschaft. Religion in diesem Sinne wird vor allem im Hinblick auf ihre *soziale* Funktionalität definiert und beschrieben. Obwohl Religion immer auch als ein Ganzes zu sehen ist, werden gleichwohl die unterschiedlichen Komponenten und funktionalen Aspekte gewürdigt. Roderick Ninian Smart<sup>26</sup> (1927–2001) unterschied beispielsweise sieben Dimensionen der Religionen: (1) Das **Ritual** und die praktische Ausübung der Religion, (2) die **Mythologie** mit ihren Geschichten und ihrer Historisierung, (3) die **Ethik** mit ihren Verhaltensregeln und gesetzlichen Vorschriften, (4) die **Lehre** in ihrer philosophischen und theologischen Ausformung, (5) die **Erfahrung** mit der psychologischen Verarbeitung von Schuld, Angst, Hoffnung und Heilung, (6) die **Institution** mit ihren sozialen Bindungen und Verpflichtungen, und schließlich (7) die äußere materielle **Darstellung** in Symbolik, Kunst und Architektur.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

30 Ebd., S.21.

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

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

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

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

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

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

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

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

---

31 Ebd., S. 20.

32 Ebd., S. 21.

33 Ebd., S. 247.

34 Ebd.

35 Ebd., S. 248.

36 Ebd., S. 251.

37 Ebd.

38 Ebd.

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

---

## **b Die Achsenzeit – warum überhaupt Religionen entstanden**

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

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

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

---

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

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

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



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

Der Begriff der *Achsenzeit* hat einige religionswissenschaftliche Werke inspiriert, die – Jaspers folgend – diese Epoche intensiver durchleuchtet haben.<sup>43</sup> In der Achsenzeit hat es im südöstlichen Europa, im Vorderen Orient, in Indien und China scheinbar unabhängig voneinander geistige Fortschritte und philosophisch-theologische Umbrüche gegeben, die bis heute unsere Zivilisationen prägen. Man hat diese Epoche „die Entdeckung des Geistes“ (Bruno Snell<sup>44</sup>) und „die Geburt des Logos“ (Arno Schmidt<sup>45</sup>) genannt.

In Griechenland treten die vorsokratischen Naturphilosophen auf, die sich mit Wissenschaften wie Mathematik, Astronomie, Physik und Medizin befassten, gefolgt von Sokrates, Platon und Aristoteles, die eine geistesgeschichtliche Wende einläuteten. Im Vorderen Orient traten die israelitischen Propheten auf und mit ihnen das Gesetz, das Königtum, der Tempelkult und auch eine umfassende Weisheitsliteratur. Im Mittleren Osten entwickelte Zarathustra im 7./6. Jahrhundert v. Chr. als Anbeter des Schöpfergottes Ahura Mazda im Rahmen eines auftauchenden Gut-Böse-Dualismus ein neues Kriegerethos und revolutionäre Moralvorstellungen. Aus seiner Philosophie entwickelte sich in Persien der Zoroastrismus, dessen Anhänger heute jedoch mehrheitlich als Parsen in Indien leben. In Indien tauchten in der Achsenzeit zunächst der Hinduismus<sup>46</sup> und später der Buddhismus und Jainismus auf, drei Religionen, die sich u.a. mit Gewaltlosigkeit, Selbstlosigkeit und vor allem mit der Überwindung des Leids auseinandersetzten. In China entstanden im 5./4. Jahrhundert die beiden, stark von praktisch-ethischen Vorstellungen geprägten Philosophien des Konfuzianismus und des Daoismus mit ihren Prinzipien der Menschlichkeit, Rechtschaffenheit und Gegenseitigkeit (u.a. auch die „Goldene Regel“). Beide Richtungen machen zusammen mit dem Buddhismus die „drei Lehren“ aus, die China maßgeblich geprägt haben.

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

---

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

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

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

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

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

läufig ergebenden Königtum huldigten. Parallel zum Aufstieg des Königtums wurden der Polytheismus und die Monolatrie<sup>47</sup> zugunsten eines aufkommenden Monotheismus aufgegeben. Es entwickelten sich eschatologische Vorstellungen von einem Weltende mit Gericht und der Erneuerung des Paradieses. Als Beispiel hierfür sei Karen Armstrongs Beschreibung der apokalyptischen Vision Zarathustras zitiert:

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

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

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

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

---

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

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

49 Ebd., S. 524.

50 Ebd., S. 529.

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

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

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

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

---

51 Ebd.

52 Ebd., S. 525 f.

53 Ebd., S. 528.

54 Ebd., S. 530.

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

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

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

---

## c Religionssoziologische Überlegungen

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

---

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

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

soziologie gehört neben Max Weber<sup>57</sup>, Émile Durkheim<sup>58</sup> und Gustav Mensching<sup>59</sup> auch Joachim Wach (1898–1955).<sup>60</sup> Weber hat vor allem die wirtschaftlichen Zusammenhänge zwischen Gesellschaft und Religion untersucht. Mensching und Durkheim haben den Blick ausgeweitet auf andere Interdependenzen. Wach hat sich in seiner „Religionssoziologie“ u.a. der Frage gewidmet, unter welchen Voraussetzungen gerade die großen Stifterreligionen entstehen konnten. Weil es hier um den *Ursprung* der Religionen geht, lasse ich nachfolgend vor allem Wach zu Wort kommen.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

67 Ebd., S. 31.

68 Ebd., S. 149.

69 Ebd., S. 152.

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

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

- In allen großen Religionen erleben wir dann auch unterschiedliche Protestbewegungen, wobei diese Bewegungen entweder innerkirchlich<sup>71</sup> oder separatistisch sein können. Im Falle innerkirchlichen Protestes bilden sich Orden und andere Gemeinschaftsformen. Im Falle einer Sezession spielen vermeintlich unüberbrückbare Differenzen in Bezug auf Lehre, Kultus und Organisation eine Rolle.
- Schließlich kommt es aufgrund der gestiegenen Bedeutung der Religion zu vielfältigen wechselseitigen Beziehungen zwischen der religiösen Autorität und den staatlichen Kräften, bei denen es immer wieder um Einflussnahme und Machtausübung geht – bis hin zur Identität von geistlicher und weltlicher Herrschaft, in der „Heiliges Recht“ herrscht.

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

---

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

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

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

---

## d Voraussetzungen und Merkmale von Weltreligionen

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

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

---

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

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

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



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

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

- einladen. So werden praktisch von allen Religionen die alten Weltentstehungsmythen aufgenommen und für die je eigene religiöse Welt theologisch verbrämt und teilweise umgeformt. „Religion ist die *erzählte Geschichte* des Glaubens“, sagt Reza Aslam.<sup>75</sup>
6. Sie muss Vorbildgestalten hervorbringen, Gründergestalten oder andere große *charismatische Figuren* mit Vorbildfunktion, die mit ihrer Weisheit, Voraussicht und moralischen Kraft zum Nacheifern und zur Nachfolge animieren; es müssen dies Stiftergestalten sein, die ihrer Gefolgschaft religiöses Erleben vermitteln und auf diese Weise Gemeinschaft bilden. Die so vermittelten (Gottes-) Erlebnisse müssen von so prägender Kraft sein, dass sie über den Tod des charismatischen Stifters hinaus zur Fortführung und Neuorientierung der Gemeinschaft inspirieren.
  7. Sie muss zur *Identitätsfindung der Gläubigen* beitragen, indem sie nicht nur auf die Gründergestalten verweist, sondern auch einen größeren Geschichtsentwurf bietet, in den eine ethnisch-nationale Historiographie eingearbeitet werden kann. Mit anderen Worten: Sie muss einen Beitrag zur Vergeschichtlichung und damit historischen Verankerung der Religion leisten. Das kann so weit gehen, dass eine Religion mit einem bestimmten Volk (Juden und das Judentum), einer bestimmten ethnischen Gruppe (Araber und der Islam) oder einem ganzen Reich (Römisches Reich und das Christentum) verknüpft wird. In der Religion werden national-imperiale und sakrale Geschichte ineinander verwoben. Vergeschichtlichung von Religion bedeutet: Die Gegenwart wird von der Vergangenheit her gedeutet und die Vergangenheit von der Gegenwart her.
  8. Sie muss *moralisch-ethische Wertvorstellungen* entwickeln, die gerade angesichts eines bei Epochenwechseln oft eintretenden Werteverfalls neue ethische Normen und Leitlinien bieten, an denen sich die Menschen orientieren können und die das Zusammenleben neu regeln. Anders gesagt: Gerade angesichts einer vom Kollektiv zum Individualismus und vom Nomadentum zur Sesshaftigkeit übergehenden Agrargesellschaft bedarf es der moralischen Eindämmung von Egoismus und Gewalt durch die Formulierung ethisch-moralischer Grundwerte, die religiös verankert sind.
  9. Sie muss eine Antwort auf das Leid, die Not und die beobachtete Ungerechtigkeit in der Welt und unter den Menschen geben und gerade angesichts des Todes auch *Perspektiven für einen erträglicheren und gerechteren Zustand nach dem Tod entwickeln*. (Hier ist an Vorstellungen vom Endgericht oder an das Karma-Gesetz zu denken.) „Die in der Achsenzeit in allen vier Regionen entstandenen religiösen Traditionen wurzelten in Angst und Schmerz“, meint Karen Armstrong. „Sie alle beharrten darauf, dass es von fundamentaler Bedeutung sei, dieses Leiden nicht zu leugnen; vielmehr war die vollkommene Akzeptanz eine wesentliche Vorbedingung der Erleuchtung.“<sup>76</sup>
  10. Sie muss dem Menschen Zugang zum „Heil“ verschaffen oder versprechen; einem Heil, das gewissermaßen schon gekommen ist und das der Vergewisserung bedarf, oder

---

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

80 Ebd., S. 115 f.

81 Ebd., S. 116.

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

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



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

---

## a Geschichten und Geschichte

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

---

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

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

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

---

2 Theodor Fontane, Gedicht „Geschichtsschreibung“.

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

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

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

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

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

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

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

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

---

## **b Orientalische versus griechische Geschichtsschreibung**

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

---

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

8 Ebd., S. 75.



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

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

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

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

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

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

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

13 Ebd., S. 74.

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

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

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

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

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

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

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

---

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

16 Ebd., S. 118.

17 Ebd.

18 Ebd., S. 119.

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

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

---

## c Geschichte der Geschichte

Geschichte wurde immer schon aus „gutem Grund“ betrieben. Weil griechische Historiker ihre Absichten offenlegten, wissen wir etwas über ihre Beweggründe. Burkhard Meissner<sup>20</sup> sieht diese Beweggründe u.a. in der Aufarbeitung von Krieg und Konflikt, in der Erklärung von Zusammenhängen, in der Erinnerung und dem Andenken, in der Kritik des Geschehenen und in der Handlungsorientierung für zukünftiges Verhalten. Vor allem aber soll die Größe Griechenlands herausgestellt werden. „Geschichtswerke werden in Griechenland gemacht, um zu bestimmen, was griechisch ist, wie es um Griechenland steht, und um Geltung in der griechischen Welt zu gewinnen.“<sup>21</sup> Geschichtsschreibung dient vor allem der ethnischen Identitätsfindung.

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

---

19 Ebd.

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

21 Ebd., S. 107.

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

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

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

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

---

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

23 Ebd.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Trevelyan war, wie von Ranke und die meisten anderen seiner Vorgänger und zeitgenössischen Kollegen, ein Historiker der Nationalstaaten und der Nationalpolitik. Als solcher gehörte auch er noch zu denen, die bis zum Ende des 19. Jahrhunderts Geschichte vorwiegend als Staats-, Ereignis- und Herrschergeschichte begriffen. Erst der Leipziger Karl Gotthart Lamprecht (1865–1915) mischte die Geschichtswissenschaft tüchtig auf, indem er den „Methodenstreit der Geschichtswissenschaft“ entfachte und gegen von Ranke argumentierte, dass es nicht so sehr darauf ankomme, wie es gewesen, sondern darauf, „wie es geworden sei“. Damit bezog er sich auf die kultur- und wirtschaftsgeschichtlichen Hintergründe geschichtlicher Ereignisse, die für ihn größere Bedeutung hatten als Politik- und Personengeschichte. Während sich Lamprecht in Deutschland die Rankianer und Neu-Rankianer zu seinen Gegnern machte, erhielt er in den USA Unterstützer von einer neuen Generation von Historikern, die eine „new history“ begründeten, indem sie sich mehr der Soziologie, Ökologie und Kulturgeschichte zuwandten statt immer nur auf offizielle Politik, Kriegsentwicklungen und den Nationalstaat zu blicken. Nach Evans<sup>31</sup> waren es vor allem Charles Austin Beard (1874–1948) and Carl Lotus Becker (1873–1945), die mehr denn je die jeweiligen wirtschaftlichen Interessen hervorhoben. So suchte Beard in seinem Werk *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States*<sup>32</sup> aufzuzeigen, dass die amerikanische Verfassung nicht, wie viele US-Amerikaner glaubten, nur von hehren demokratischen Motiven, sondern von den wirtschaftlichen Interessen einer kleinen Elitegruppe geleitet war. Geschichte, so kristallisierte sich heraus, hing immer weniger von den bloßen politischen Fakten als von deren korrekten gesellschaftlichen, soziologischen Deutung ab.

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

34 Ebd.

35 Ebd.

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

43 Ebd.

44 Ebd., S. 180.

45 Ebd., S. 6.

46 Ebd., S. 11.

47 Ebd., S. 216 f.



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

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

---

## **d Edward Hallet Carr**

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

---

48 Ebd., S. 10.

49 Ebd., S. 57.

50 Ebd., S. 78.

51 Ebd.

52 Ebd., S. 178.

53 Ebd., S. 111.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

58 Ebd., S. 7.

59 Ebd., S. 9 f.

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

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

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

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

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

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

---

60 Ebd., S. 20.

61 Ebd., S. 26.

62 Ebd., S. 35.

63 Ebd., S. 24.

64 Ebd., S. 26.

65 Ebd., S. 28 f.

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

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

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

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

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

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

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

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

---

68 Ebd., S. 53 f.

69 Ebd., S. 35.

70 Ebd., S. 69.

71 Ebd.

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

## e Neuere Entwicklungen

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

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

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

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

74 Ebd., S. 2-4.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

81 Ebd.

82 Ebd., S. 91.

83 Ebd., S. 100.

## f Dokumente, Tatsachen, Evidenzen

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

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

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

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

---

84 Ebd., S. 68.

85 Ebd.

86 Ebd., S. 69 f.

87 Ebd., S. 104.

## **g Die Frage der Historizität**

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

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

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

---

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



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

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

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

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

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

---

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

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

91 Ebd.

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

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

---

## **h Tendenzöse Geschichte: Historischer Eurozentrismus**

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

94 Ebd., S. 335.

95 Ebd., S. 333.

96 Ebd., S. 337 f.

97 Ebd., S. 297.

98 Ebd., S. 296.

99 Ebd.

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

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

Besonders prangert Khella auch das an, was er salopp „Kulturklau“ nennt: die Entfremdung und Europäisierung (Gräzisierung und Latinisierung) von wichtigen Kulturleistungen und anderen Bausteinen der arabischen und außereuropäischen Geschichte. Ortschaften und bedeutende Persönlichkeiten der arabischen Welt würden hellenisiert und europäisiert. Philosophen und Erfinder wie Pythagoras und Archimedes würden als Griechen und Europäer präsentiert, wo sie doch Ägypter gewesen seien (was allerdings ein Irrtum Khellas ist, stammt Pythagoras doch von der Insel Samos und Archimedes aus Syrakus auf Sizilien<sup>103</sup>). Die europäischen Geschichtsschreiber hätten „die tausendjährige Kulturleistung der Griechisch schreibenden Autoren der arabischen Welt unter den Ptolomäern, Römern und Byzantinern“ konfisziert; und diese dem Hellenisierungsprozess innewohnende Geschichtsfälschung habe System.<sup>104</sup>

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

---

100 Ebd., S. 299.

101 Ebd.

102 Ebd. S. 300.

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

104 Ebd., S. 305.

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

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

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

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

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

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

---

107 Ebd., S. 307.

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

## i Der Chronist als Historiker

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

112 Ebd., S. 144 f.

113 Ebd., S. 129.

114 Ebd., S. 137 f.

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

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

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

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

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

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

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

---

116 Ebd..

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



## j Lukas als Historiker

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

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

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

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

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

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

119 Luk 1,1-4 nach Martin Luther.

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

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

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

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

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

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

121 Ebd., S. 241.

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

123 Ebd., S. 248.

124 Ebd., S. 248.

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

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

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

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

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

Und noch einmal:

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

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

---

125 Ebd., S. 249.

126 Ebd., S. 251.

127 Ebd., S. 252.

128 Ebd., S. 253.

129 Ebd., S. 261.

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

---

## k Eusebios als Historiker

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

133 *The Ecclesiastical History of Eusebius Pamphilus*, translated from the original with an introduction by Christian Frederick Crusé and an historical view of the Council of Nice by Isaac Boyle, Stanford & Swords: New York 91850, Chapt. IX, S. 438 f.

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

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

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

Über Eusebios' Kirchengeschichte urteilt die *Catholic Encyclopedia*:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

141 Ebd., S. 280.



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

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

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

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

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

---

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

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

144 Ebd.

145 Ebd., S. 287

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

---

## a Islamische Geschichte als orientalistische Historiographie

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

3 Ebd., S. 130 f.

4 Ebd., S. 131.

5 Ebd., S. 134.

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

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

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

---

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

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

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

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

---

## **b Eckdaten islamischer Historiographie**

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

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

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

---

7 Ebd., S.9.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

11 Ebd., S. 56.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

16 Ebd., S.362.

17 Ebd.

18 Ebd.