

Rüdiger Lohker

Islam

Eine Ideengeschichte

اعلم محمد الله واسعدنا واياك بطاعته بان العبادة ثمرة العلم
 وهو وابدوة العمر ومقصود ذوق الرهمة وشعنا الكرام وسبيل السعادة
 ومنهاج الجنة لكننا لم نرى من وسبيل صعبا كمويل العفبات
 سديدا المسفات كثير العلابق والعوايق خفي الهالك والسالك
 غزير الاعداء، والغطايع عزيز الالسياع والاتباع والعبد مع ذلك
 ضعيف والزمان صعب وامرالدين متراجعا والسعلى كبير والعمر
 قصير وفي العجل تفصير والتأفد بصير والاجل قريب والمسعى
 بعيد والطاعة هي الزاد ولا بد منها وان قلت فلما مرد لها وليذلك
 عز من يفصد هذا التمر يق شخ عن من الغل صدين من يسلكها ثم
 عن من السالكين من يطعم بالفصود فمن اراد سلوك طريق الجنة
 فلا بد له من النظر في الدليل والاستدلال بالصنعة على الصانع ليحصل
 له العلم يقينا بان له ربا واحدا حيا عالما قادر امير اقد يماسيما
 بصير متكلم منزها عن حدود الكلام والعلم والارادة متقدما
 عن كل نقص واجبات لا يوصف بصفت المحدثين ولا يجوز عليه
 ما يجوز عليهم ولا يشبهه بسبب ما خلقه ولا يشبهه شيء، ولا
 تنصه الاماكن والمهمات والالابصار وهو اللطيف الخبير وان
 القرآن كلام الله ليس بمخلوق ولا مجرد منتظمة ولا اصوات
 منقطعة وانه لا يكون في الملك والملكوت بلنة خاطرا ولحظة
 ناخر الا بفضاء الله وقدرته وارادته ومكشفته منه الخبير والشر
 والبيع والرض والايان والكفر وانه لا واجب على الله لاحد من خلقه
 من ان يات به ببعضه ومن عاقبه ببعضه وان محمد اصل الله عليه وسلم
 رسوله وامينه على وحيه وان ما اخبر عنه من امور الدنيا والاخرة

العوايق والعلابق

بالرغوة

ايادى كى منه اء



UTB 3078

Eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage

Böhlau Verlag · Köln · Weimar · Wien
Verlag Barbara Budrich · Opladen · Farmington Hills
facultas.wuv · Wien
Wilhelm Fink · München
A. Francke Verlag · Tübingen und Basel
Haupt Verlag · Bern · Stuttgart · Wien
Julius Klinkhardt Verlagsbuchhandlung · Bad Heilbrunn
Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft · Stuttgart
Mohr Siebeck · Tübingen
C. F. Müller Verlag · Heidelberg
Orell Füssli Verlag · Zürich
Verlag Recht und Wirtschaft · Frankfurt am Main
Ernst Reinhardt Verlag · München · Basel
Ferdinand Schöningh · Paderborn · München · Wien · Zürich
Eugen Ulmer Verlag · Stuttgart
UVK Verlagsgesellschaft · Konstanz
Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen
vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich

Rüdiger Lohlker

Islam

Eine Ideengeschichte

facultas.wuv

Rüdiger Lohlker, o. Univ.-Prof., Dr., lehrt Islamwissenschaften am Institut für Orientalistik der Universität Wien und war an den Universitäten Göttingen, Kiel und Gießen tätig.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2008 Facultas Verlags- und Buchhandels AG
facultas.wuv, Berggasse 5, 1090 Wien
Alle Rechte vorbehalten

Einband: Atelier Reichert, Stuttgart
Satz: grafzyx.at, Wien
Druck und Bindung: CPI – Ebner & Spiegel, Ulm
Printed in Germany

ISBN 978-3-8252-3078-4

Inhalt

9 Einleitung

13 Muhammad

Das Leben des Propheten 18 • Hadith: Überlieferungen vom Propheten 22 • Die Bedeutung des Propheten für die muslimischen Gemeinschaften 26 • Die bildliche Darstellung 29 • Exkurs: an-nabi al-ummi 30

31 Koran

Gott im Koran 31 • Der Tag des Gerichts 32 • Paradies 33 • Strukturelle Fragen 35 • Die Unnachahmlichkeit des Korans 36 • Ästhetische Dimensionen des Korans 38 • Übersetzungen 39

41 Gebet

44 Politik

Die Gemeindeordnung von Medina 44 • Die rechtgeleiteten Kalifen 46 • Umajyaden und Abbasiden 47 • Pilgerfahrt 51 • Gerechtigkeit 52 • Moderne 52

57 Recht

Umajyadenzeit 58 • Rechtsschulen 62 • Hadithspezialisten 64 • Außerrechtliche Dimensionen 65 • Scharia und Recht 66 • Der Analogieschluss 68 • Fatwa 70 • Staatliches Recht 71 • Kolonialzeit und Unabhängigkeit 71 • Neubildung von Institutionen 72 • Recht der Minderheiten 73 • Medien 75

- 77 Sunnitische theologische Diskussionen
- 94 Philosophie und Naturwissenschaften
Übersetzungsbewegung 94 • *Naturwissenschaften* 99
- 101 Die Zwölferschia
'Ali ibn Abi Talib 101 • *al-Hasan, al-Husain und Kerbela'* 102 • *Die folgenden Imame* 102 • *Der zwölfte Imam* 104 • *Weitere Entwicklungen* 107 • *Ausbildung* 109 • *Zur Safawidenzeit* 110 • *Achbaris und Usulis* 113 • *Zwölferschiitische Hierarchie* 115 • *Zunehmende politische Rolle der schiitischen Gelehrten im Iran* 117 • *Entwicklungen im Irak* 118 • *Islamische Vordenker der iranischen Revolution* 120 • *Die Wirkung der iranischen Revolution* 123 • *Kritische Positionen im Iran* 124 • *Theologinnen* 125 • *Annäherung und Trennung zwischen Schiiten und Sunniten* 125 • *Libanon* 126 • *Hisballah* 127 • *Fadlallah* 128 • *Irak nach Saddam Hussein* 129 • *Volksfrömmigkeit* 131 • *Ta'siye-Vorstellungen* 134
- 136 Minderheiten
Hurufis 136 • *Ibaditen und Charidschiten* 137 • *Saiditen* 138 • *Islamische Gnosis* 138 • *Isma'iliten* 139 • *Nisaris oder Chodschas* 140 • *Daudi Bohras* 141 • *Drusen* 141 • *Aleviten* 142 • *Ahmadija* 143
- 145 Paradies
Frauen im Paradies 147 • *Die Verantwortung für die eigenen Taten* 147 • *Frauen und das Ende der Zeit* 147 • *Frauen und Hölle* 148 • *Huris und Paradiesjungfrauen* 149 • *Neue Fatwas über Frauen und Paradies* 151 • *Garten und Paradies* 152
- 155 Sufismus
Sufische Handbücher 159 • *Persisch-indischer Sufismus* 163
- 170 Heilige und Volksreligion
Volksreligion 171
- 173 Reformbewegungen vom 17. bis zum 19. Jahrhundert
Hochschulcurricula 174 • *Reisetätigkeit* 176 • *Die Netzwerke des Hidschas* 177 • *Indien* 180 • *Westafrika* 182 • *Amerika* 185 •

Marokko 186 • Arabische Halbinsel 190 • Baschkirien und Tatarien 193 •
Südostasien 194

196 Islam und Moderne

Indien 196 • Ägypten 199 • Indonesien 205 • Türkei 207 •
Afghanistan 210 • Pakistan 211 • Afghanistan und Kaschmir 212 •
Tabligh-i Dschama'at und Da'wat-i Islami 214 • Islamischer
Lifestyle 216 • Bilderverbot 216

218 Neue Medien

Ramadan 219 • „... die Verteidiger des Islams via den Rap“ 221

223 Islam in Europa

Bosnien 224 • Österreich 225 • Religion in Europa 226 • Jugendliche der
„banlieues“ als ein Beispiel 228 • Islam als Strategie 229

234 Musliminnen

Kopftuch 239

241 Halal

243 Dschihadismus

Zur Geschichte 245 • Dschihadismus als moderne Bewegung 246 •
Migration und muslimische Minderheiten 248 • Saudi-Arabien 248 •
Gefühl der Erniedrigung 250 • Biographische Erzählungen von
Mudschahidin 250 • Interviews mit französischen Aktivisten 253 •
Die Faszination des Todes 255

259 Literatur

277 Personenregister

Einleitung

Darstellungen des Islams, Einführungen, Grundrisse u. Ä., gibt es inzwischen zahllose. Die hier vorgelegte Darstellung versteht sich als fragmentarische Ideengeschichte: Geschichten von Relationen und Brüchen, ein Versuch, die scheinbare Ganzheit fragmentarisch zu denken.

Das Konzept der Ideengeschichte ist zweifellos umstritten. Es ist zu verstehen als eine Geschichte der symbolischen Strukturen, die in muslimischen Gesellschaften und Gemeinschaften einen organisierenden Bedeutungsgehalt liefert, der sich historisch auch immer wieder ändert.

Wir gehen bei unser Darstellung vom grundsätzlich fragmentarischen Charakter der Entwicklung der muslimischen Ideengeschichte(n) aus, den wir nicht mit Bezug auf ein impliziertes Ganzes „des Islams“ verstehen, vielmehr als Kritik am Konzept des Ganzen und damit an dem des Fragmentes selber. Wenn wir nämlich keine Ganzheiten anerkennen, wovon wäre dann das Fragment ein Teil? (Chakrabarty 2002: 37f.) Wir denken diese Ideengeschichte als Ensemble von Fragmenten, die mit anderen Fragmenten in Beziehung stehen, ohne dass wir von einem übergeordneten Ganzen ausgehen, da wir sonst einer Heilsgeschichte nahekommen – oder angesichts islamfeindlicher Vorstellungen: Unheilsgeschichte.

Dies bedeutet allerdings keinen Verzicht auf Kohärenz. Warnen müssen wir deshalb vor der *Überbetonung* des fragmentarischen Charakters muslimischer Ideengeschichte, da sonst nur zu leicht sich der Abgrund orientalistischer Vorstellungen des nicht zur Systematik fähigen, irrationalen Muslims auftut und – ironischerweise oft zugleich – die Idee entsteht, „die Muslime“ seien in allen Lebensäußerungen dem wie auch immer konstruierten Islam unterworfen: einem System der Willkür, einem Käfig, dem sie unmöglich enttrinnen können. Wir können

dies als Spiegelbild der Wunschvorstellungen älterer muslimischer Gelehrter oder moderner islamistischer IdeologInnen verstehen.

Jede Beschreibung oder Analyse enthält notwendig „gewisse Reduktionismen, Holismen und Essenzialismen, sonst müsste sie vor der Komplexität der Aufgabe verstummen.“ (Münster 2007: 37) Festhalten wollen wir damit, dass das Spezifische, die Differenz der von uns betrachteten Gesellschaften und Epochen „sich nicht durch eine Feststellung ubiquitärer Fragmentierung erfassen lässt, sondern nur, indem man sich bei aller Vorsicht auf das Geteilte oder Integrierte einer Kultur/Identität einlässt. Das Ergebnis ist dann wiederum eine Form der Kohärenz, allerdings einer „alternativen Kohärenz“ (Ortner 1996: 294). Eine Verweigerung dieser alternativen Kohärenz bedeutet, dass wir jegliche Transformation nur als die Produktion von Defiziten und als Degeneration begreifen können.

In der von mir bevorzugten Bildersprache könnten wir von dem Kraftfeld der Geschichte der muslimischen Gemeinschaften sprechen, in dem wir verschiedene Feldlinien versuchen zu verfolgen. Transformationen können wir dann als Rekonfigurationen des Kraftfeldes verstehen, die die Integrität des Feldes nicht gefährden. Es können sich durch Transformationen alternative Zentren innerhalb dieses Kraftfeldes bilden, die die Linien des Feldes umformen – aber es bleibt doch *ein* Kraftfeld.

Impliziert im Begriff des Kraftfeldes ist das Anerkennen dessen, dass es keine fixierten Grenzen gibt, die wir auf Landkarten finden können, mit denen die Ausbreitung des Islams dokumentiert werden soll und eher ein zusammenhängender Bereich des Islams konstruiert wird – vielleicht in apartem Grün eingefärbt. Eher sind die Grenzen beweglich und biegsam.

Zugleich müssen wir aber das Fragmentarische der Geschichte muslimischer Ideen präsent halten, um uns nicht in den oben erwähnten Fallstricken eines überzogenen Systemdenkens zu verfangen. Die alternative Kohärenz, um die wir uns bemühen, ist also zugleich durchzogen von Auseinandersetzungen, was denn eigentlich als islamisch betrachtet werden kann. Dies kann natürlich nur heißen: aus muslimischer Sicht. Nichtmuslime können diese Deutungskämpfe – die Kämpfe um das symbolische Kapital „Islam“ – interessiert betrachten, weil sie Teil des von allen geteilten Raumes der Weltgesellschaft sind, sollten sich aber hüten, eigene Definitionen zu versuchen – auch wenn dies in besser wissenschaftlicher Absicht geschieht.

Anknüpfen kann eine wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Phänomen „Islam“ an den Begriff der Glaubenssequenz, wie er von Da-

nièle Hervieu-Léger formuliert wurde. Wir gehen davon aus, dass eine besondere Kontinuität von der Religion zwischen den aufeinanderfolgenden Generationen von Gläubigen hergestellt wird. Die Legitimität dieser Kontinuität findet sich in „der Anrufung der Autorität einer Tradition“ (Hervieu-Léger 2004: 10), durch die eine spezifische Art zu glauben festgeschrieben wird. Die Legitimation geschieht nicht durch substanzierbare, essenzielle Glaubenssätze.

„Die Glaubensvorstellung nimmt ‚religiöse‘ Gestalt an, sobald der Gläubige ihr den Entstehungsvorgang voranstellt, der ihn [...] das glauben lässt, was er glaubt. Die formelle Beschwörung der Kontinuität der Tradition ist deshalb entscheidend für jede Gründungs- ‚Religion‘, weil diese Kontinuität, sobald sie von einer Macht kontrolliert wird, die das wahre Gedächtnis der Gruppe wiedergeben kann, es möglich macht, die Zugehörigkeit zu ihr, die der Gläubige für sich in Anspruch nimmt, zu repräsentieren und zu gestalten. Dies macht ihn zu einem Mitglied einer spirituellen Gemeinschaft, in der die Gläubigen der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft vereint sind. Sie ist auch ein Identifikationsprinzip: nach innen, weil sie die Gläubigen in eine gegebene Gemeinschaft eingliedert; nach außen, weil sie sie von denen trennt, die nicht dazugehören. In dieser Sichtweise ist eine ‚Religion‘ eine ideologische, praktische und symbolische Konfiguration, durch die sowohl für das Individuum als auch für das Kollektiv der Sinn der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Glaubenssequenz erzeugt, aufrechterhalten, entwickelt und kontrolliert wird.“ (Hervieu-Léger 2004: 11)

Wenn wir die Geschichten durchgehen, die wir im Folgenden erzählen, sehen wir als Teile einer solchen Glaubenssequenz, die wir „islamisch“ nennen können, das Faktum der Offenbarung des Korans (nicht die spezifische Lesart, nicht die Geschichte der Sammlung, nicht die Bedeutung im Leben der Gemeinschaft, vielleicht nicht die Summe der Suren etc.) und das Faktum der prophetischen Begründung der muslimischen Gemeinschaft (wiederum nicht: die Authentizität der Berichte, nicht die Frage der Nachfolgerschaft, nicht vielerlei Details). Eine solche Glaubenssequenz wird unserer Betrachtung zugrunde gelegt, wird als Mittel der Herstellung der „alternativen Kohärenz“ des Kraftfeldes „Islam“ benutzt.

Was werden wir also in diesem Buch unternehmen? Es geht um Reisen durch Regionen beinahe aller Kontinente, auf der wir verschiedene Dimensionen des Phänomens „Islam“ erfahren werden, die ein Ensemble von Fragmenten bilden: beziehungsreich, voller Kämpfe und Auseinandersetzungen. Es geht uns um „das Zwischenräumliche [...] den

textilen Überfluss an Falten und Winkeln“, das instabile „Element der Verknüpfung“ (Bhabha 2000: 340), das uns ermöglicht, Fremdes zu denken.

Die Reisen enden beim Dschihadismus, auf einem Seitenpfad. Dies ist nicht der wirkliche Endpunkt unserer Reisen durch die islamischen Welten. Wir gehen davon aus, dass keine unserer Reisen ein Ende haben wird. Aus diesem Grund kann es auch kein Schlusswort für diesen Band geben.

Nicht erklären werden wir, was der Islam *ist* oder was er sein *soll*. Derartige Begehren, etwas zu erklären, ist eher ein Symptom des Bestrebens, ein Selbst zu haben und eine Welt, die ihm entgegengesetzt und unterworfen ist. Jede Erklärung bedarf des Erklärten und versichert den Erklärenden seiner Existenz. Erklärung bedeutet auch immer einen Ausschluss des Heterogenen und ist damit ein Akt der Politik (Spivak 1996). In diesen Zusammenhang der *Welterklärung* begibt sich die übliche Behandlung „des Islams“. Ob es gelungen ist, diese Mechanismen etwas zu unterlaufen, mögen die Lesenden entscheiden.

Personennamen werden in eingedeutschter Schreibweise wiedergegeben; das Personenregister enthält die Namen mit nachgestellter wissenschaftlicher Transkription. Alle Übersetzungen stammen vom Verfasser.

Wien, Februar 2008

Muhammad

Die Arabische Halbinsel vor dem Auftreten des Propheten Muhammad war gewiss keine *terra deserta et incognita*, sie lebte vielmehr in Beziehung mit ihrer Umwelt, ganz besonders mit ihrer aramäischen, jüdischen, christlichen, aber auch mit ihrer heidnisch-arabischen Umwelt.

Auch iranische Religionen waren in Arabien präsent. Der Zoroastrismus war durch die sassanidische Militärpräsenz in Südarabien und am Persischen Golf und andere kommerzielle und politische Verbindungen bekannt. Wir können sogar sagen, dass die Arabische Halbinsel lange Zeit Teil des iranischen Kulturraumes war, sodass uns iranische Einflüsse bereits in der Zeit der Offenbarung nicht verwundern dürfen.

Den jüdischen Einfluss in Arabien symbolisiert am besten die Existenz jüdischer Stämme in Medina, der Stadt, in die sich der Prophet nach seinem Auszug aus Mekka begeben sollte. Allerdings sollten wir uns keine orthodoxe jüdische Gemeinde vorstellen.

Auf christlichen (oder jüdischen) Einfluss weisen immer wieder Bemerkungen über Gewährsmänner des Propheten hin. Bei dem Historiker at-Tabari (gest. 923) finden wir: „Der Gesandte Gottes saß oft, nach dem was mir überliefert wurde, am Hügel Marwa bei einem jungen christlichen Diener, dessen Name Dschabr war“. In einer anderen Quelle heißt es: „Wir hatten zwei Sklaven [...] Sie fabrizierten Säbel in Mekka und lasen im Pentateuch und im Evangelium. Der Prophet ging manchmal bei ihnen vorüber, wenn sie lasen, und blieb stehen, um zuzuhören.“ An anderer Stelle wird gesagt, Muhammad sei von Leuten aus Babylon unterrichtet worden bzw. es sei ihm von ihnen überliefert worden (Gilliot 2006).

Wenn nun der Koran das Neue Testament zitiert, spricht er von dem *indschil* (*inǧīl*), als gäbe es nur ein Evangelium. Dies mag verwundern.

Nun ist nicht erst von muslimischer Seite die Verfälschung der Schriften und eben des Neuen Testaments bekannt, bereits pagane Kritiker haben dies angemerkt – wie auch die Manichäer. Unter anderem als Reaktion auf solche Kritik wurde versucht, einen einzigen, einheitlichen Evangelientext zu erstellen, auf den sich auch der Koran immer wieder bezieht.

Etliche der Themen, die wir im Koran finden, sind zweifellos im christlichen Teil seines Umfeldes zu finden und in den Koran übernommen worden, um sie gegen andere „Leute der Schrift“ (*ahl al-kitab/ahl al-kitāb*) neu zu interpretieren und diese Interpretation als einzig richtige Lehre durchzusetzen (Ohlig 2006: 394ff.). Die biblischen Traditionen scheinen den Zuhörern bekannt gewesen zu sein, sodass im Koran lediglich auf sie angespielt werden muss. Mittlerweile vertreten viele Autoren die Auffassung, dass die meisten einschlägigen theologischen Passagen im Koran zur Idee Gottes, der Christologie und zur Eschatologie aus syrisch-christlichen Traditionen kommen.

Der Koran zeigt allerdings eine frühe Form syrischer Theologie, „die kämpferisch gegenüber der syrischen Theologie des 7. und 8. Jahrhunderts [...] vertreten wird. Nizāa [328 chr. Z.] kommt im Koran nicht vor, allenfalls negativ in den Positionen der Fehlgeleiteten“. (Ohlig 2006: 398)

In Gottesfragen finden wir in dieser vornizänischen syrischen Theologie einen entschiedenen Monarchianismus: „[Der eine] Gott allein hat die Herrschaft, polemisch im Koran gegen die Entwicklung zur Zeit seiner Entstehung gerichtet: Gott hat keinerlei Teilhaber an der Macht. Dieser vom Macht- oder Herrschaftsgedanken bestimmte unitarische Monotheismus schließt auch die mittlerweile (spätestens) im 7. und im 8. Jahrhundert auch in Ostsyrien verbreitete Vorstellung einer (physischen) Gottessohnschaft aus.“ (Ohlig 2006: 398) Begriffe wie „Sohn Gottes“ oder „Logos“ wurden im syrischen Christentum aus der Zeit vor Nizāa als „Kräfte“ des einen Gottes verstanden. Dies ist die Ausgangsbasis für die koranische Kritik an christlichen Vorstellungen.

Weitere Aspekte der Aufnahme biblischer Traditionen zeugen von früh-syrischen Einflüssen. Die große Bedeutung des Alten Testaments erschließt sich schon bei flüchtiger Lektüre. Auch der Vorwurf der Verfälschung der Schrift, von dem schon gesprochen wurde, verweist uns darauf.

Sind diese Übernahmen aus der frühen syrischen Theologie als Beweis dafür zu nehmen, dass die junge muslimische Gemeinschaft eher eine arabisch-christliche Gemeinschaft ist (so die neue revisionistische Schule der Islamwissenschaft)? Wenn wir die mekkanische Situation in Betracht ziehen, der wir uns gleich zuwenden, scheint dies eine einseitige Deutung der Quellen zu sein. Verstehen wir die Aufnahme christ-

licher theologischer Diskussionen als Bezugnahme auf die Umwelt einer neuen Glaubensgemeinschaft, die sich bis in das 9. Jahrhundert erst zu einer umfassenden eigenen Identität entfaltete, können wir Entnahmen aus christlichem Denken, aber auch Polemiken gegen christliches Denken, als Teil der Herausbildung einer spezifisch islamischen Problematik denken. Identifizierbare Teile anderer Problematiken sind dann in der islamischen nicht verwunderlicher als numismatische Mischformen in der Art arabosassanidischer Münzen (Gaub 1973, kritisch Popp 2006). Versuchen wir jetzt einen Zugang zur Welt der Arabischen Halbinsel zur Zeit des Propheten! Mit den Worten Ludwig Ammanns (2001: 7):

„Der Erfolg von Offenbarungen ist ein Skandal. Wie ist es möglich, dass ein Prophet mit einer Botschaft Glauben findet, die den herrschenden Überzeugungen und Verhältnissen den Kampf ansagt? Wie kommt ein Gemeinwesen dazu, sich auf Ansinnen eines Einzelnen zu bekehren und zu verwandeln? Als Muḥammad b. ‘Abdallāh, der „Gepriesene, Sohn des Gottessklaven“, um 613 vor seinen Stamm trat, um ihn als Gesandter Gottes auf den rechten Weg zu führen, stieß er auf nahezu einhellige Ablehnung. Das war zu erwarten. Um 619 ist der Prophet in seiner Vaterstadt Mekka gescheitert und muss bei fremden Stämmen um Schutz für sich und seine siebenzig Anhänger bitten. Doch die Nachbarn in aṭ-Ṭāʿif und ebenso die Beduinen zeigten nicht das geringste Interesse an der Rechtleitung Gottes, die ihnen der Prediger auf den Handels- und Dichtermessen dafür bietet. Einzig die fernen Medinenser sind bereit, den Unruhestifter und Spalter von Gemeinschaft bei sich aufzunehmen, und zwar ausgerechnet als Ruhe- und Eintrachtstifter, wie zumindest ein Zweig der Überlieferung behauptet. Drei Fragen sind zu beantworten: Was war in Medina anders? Was hat Gott überhaupt durch Muḥammad offenbart? Und wie waren die arabischen Stammesgesellschaften beschaffen, die für seine Offenbarung zunächst *keine* Verwendung hatten?“

Versuchen wir, zuerst die letzte Frage zu beantworten – weiter im Anschluss an Ammann. Araber, das können wir aus dem arabischen Begriff ableiten, sind Wüstenbewohner, Nomaden, die in einem Austausch (friedlich oder kriegerisch) mit Oasenbewohnern leben. Beide Gruppen bilden Stammesgesellschaften.

Staatlich organisierte Gesellschaften gab es in Süd- und Nordarabien in Form von Stadtkönigtümern, die aber mit dem Zusammenbruch des Fernhandels zusammenbrachen. Im 3. Jahrhundert erlebte Arabien eine Beduinierungswelle, die dann in eine erneute Niederlassung der

Beduinen mündete: in den Fruchtbaren Halbmond, aber auch in Mekka, wo der Stammesverband der Kuraisch sich niederließ und einen relativ bescheidenen Karawanenhandel begründete (wenn wir ihn mit früheren Zeiten vergleichen). Mekka bleibt ein Dorf ohne Stadtmauer, die wir z. B. in der nahen Stadt Ta'if (aṭ-Ṭā'if) finden, ohne Festungen, ohne feste, hohe Häuser, die Medina aufweisen kann. Es gibt in Mekka jedoch eine gewisse Dynamik, die über die tribalen Grenzen hinaus weist, aber keinen grundlegenden Wandel bewirkt.

„Religions- und Kulturwandel scheinen um 600 in drei Formen denkbar: Entweder dehnen die angrenzenden Großmächte ihren politischen Einfluss aus, was nicht geschieht, eher im Gegenteil: Als die Sassaniden ihren arabischen Vasallenkönig [...] absetzen, entgleitet ihnen die Kontrolle über Ostarabiens Beduinen, und auch Byzanz sollte die Entmachtung seines arabischen Phylarchen bereuen. Oder das Christentum und Judentum verbreiten sich durch Mission. Das ist in Südwestarabien und bei den Vasallen des Fruchtbaren Halbmonds vor allem am Hof der Fall und führt immerhin dazu, dass monotheistische Vorstellungen – durchaus auch in arabischer Sprache! – auf den west- oder zentralarabischen Markt gelangen, allerdings ohne großen Eindruck zu machen. Oder, drittens, ein oder mehrere Stämme ordnen ihre Lebensverhältnisse von sich aus neu. Das Nomadenkönigtum der Kinda um 500 war so ein Versuch – der bezeichnenderweise scheiterte. Wie auch das Händlervolk der Mekkaner den Versuch der religiösen Neuordnung durch Muḥammad zurückwies.“ (Ammann 2001: 10)

Die tribale Lebensform, die sich gegen all diese möglichen Formen des Wandels als resistent erwies, besteht aus patrilinearen Abstammungsgemeinschaften, die immer umfassender gedacht werden: vom Clan zum Stamm und zur globalen Aufteilung zwischen Nord- und Süd-arabern. Neben den freien Arabern gab es Schutzbefohlene und Sklaven; in Mekka kam es offensichtlich zu weiteren Ausdifferenzierungen (Bamyeh 1999). Eine politische Integration auf Stammesebene oder in Form von Stammesföderationen erscheint kaum erreichbar, Fehden zwischen Clans eines Stammes sind häufig. Stämme sind also nicht als stabile Einheiten zu denken, sie desintegrieren und integrieren sich wieder. Stammesoberhäupter sind nicht immer vorhanden; in Mekka leitet eine Ratsversammlung die Geschicke des Ortes.

Zusammengeführt wurden Araber zu einer geschützten Zeit an einem geschützten Ort zur Verrichtung saisonaler Kulte, die zur Veranstaltung von Handelsmessen und Dichterwettstreiten genutzt wurden. Wenn auch in den Dichterwettstreiten eine gemeinsame, hocharabi-

sche Sprache benutzt wurde, so entsteht doch kein arabisches Gemeinschaftsbewusstsein. Vielmehr dient die Rangstreitdichtung eher zur Betonung tribaler und clanbezogener Partikularismen.

Das religiöse Interesse „ist wie die Vergesellschaftung dem Abstammungsdenken verpflichtet. Es orientiert der Brauch; das sind die durch Präzedenz der Vorfahren institutionalisierten Denk- und Handlungsweisen. Dieser Brauch heißt *sunna*. Damit verbindet sich die Vorstellung eines gebahnten Wegs, anders ausgedrückt: des Anführens, das Gemeinschaft [...] als Lebensweg ausbildet.“ Ein Dichter „drückt das so aus: ‚Ich gehöre zu einer Gruppe, der es ihre Väter eingerichtet haben [...]; denn jedes Volk [...] hat eine *sunna* – (Väter-)Sitte und deren Anführer‘. Die [Araber] begreifen ihre Lebensform gleich Kultur geradezu ethnologisch als Gesamtheit der Ergebnisse von Innovationen einzelner. Jeder Brauch hat seinen Ursprung in einer Neuerung (*bid'a*). Das Profil der moralischen Orientierung prägt der Geltungswettbewerb, in dem Kriegstaten eine Hauptrolle spielen. Religion als Gesamtheit der Vorstellungen von und Umgangsweisen mit geistigen Mächten trägt bei den Arabern nur wenig zur kognitiven und moralischen Orientierung bei.“ (Ammann 2001: 13f.)

Zu erklären ist dies dadurch, dass die Araber zur Befriedigung ihres religiösen Interesses auf den Besuch stationärer Kultstätten zurückgreifen. Während der Wanderung zwischen zwei Kultstätten kommt es naturgemäß zu einem Mangel an religiöser Versorgung, der dadurch behoben wird, dass auf profane Funktionsäquivalente zurückgegriffen wird: die Sitte der Väter. Verhaltensideale werden durch die Dichtung vermittelt und stabilisiert. Die alltägliche Konzingenzbewältigung durch Anrufung von Geistwesen u. Ä. bleibt das Reservat des Religiösen. An den Kultstätten wird geopfert, um den Gott oder die Göttin um etwas anzurufen. Handlungsorientierung kann auch über Loswurforakel oder durch Wahrsager gewonnen werden. Die Kulthandlungen werden aber von den Gläubigen selber vollzogen, Priester gibt es nicht (Ammann 2001: 18).

Die Araber der vorislamischen Zeit sind zumeist Polytheisten. Sie verehren verschiedene Götter/Göttinnen an Stein- oder Baumkultstätten. Die einzelnen Kultstätten werden jeweils Stämmen zugeordnet, eine Zuordnung, die sich im Laufe von Wanderungen zu lockern scheint. Dieselbe Gottheit wird oft von verschiedenen Stämmen angerufen. Es sind gerade die wichtigsten Götter/Göttinnen und Kultkomplexe, die transtribal orientiert sind. So hat die Göttin Allat (Allāt) zwar ihren Hauptsitz in Ta'if, wird aber nicht nur von den anwohnenden Stämmen verehrt, Manat (Manāt) in Kudaid (Qudaid) zwischen Mekka und Medina wird weit darüber hinaus verehrt, al-'Uzza (al-'Uzzā) in

einem Baumheiligtum bei Mekka genießt Verehrung bei den Kuraisch und anderen Stämmen. Dazu kommt der herbstliche Hadschdsch nach der Hochebene 'Arafa ('Arafa) östlich von Mekka, in der mehrere Kultstätten durch eine Prozession miteinander verbunden werden. Eine frühjährliche Wallfahrt nach Mekka ist die 'Umra (*umra*), die von benachbarten Stämmen vollzogen wird und Kaaba als kultischen Mittelpunkt hat, in deren Kult Allah eine bedeutende Stellung einnimmt.

Allah ist ein transtribaler, kultbildloser Hochgott mit seiner Kultstätte, der Kaaba, in Mekka. Neben ihm, „dem Herrn (*rabb*) des Hauses“, werden allerdings auch andere Gottheiten verehrt. Schon der Name, der schlicht „der Gott“ bedeutet, hebt ihn hervor; gewissermaßen als Gegenstück könnten wir Allat nennen, deren Name eben „die Göttin“ bedeutet.

Allah „ist Schöpfer der Welt, Spender des Regens und Erhalter des Lebens [...] Er wird zudem als Vertragsbürge und als Moralwächter genutzt. Die drei Hauptgöttinnen Westarabiens gelten als seine ‚Töchter‘ im übertragenen Sinn – der bescheidene Ansatz einer regionalen Pantheonbildung. Er selber ist so fern, dass die anderen Götter als Fürsprecher zu ihm vermitteln müssen [...] (Q 39,3; vgl. Q 10,18). Nur in Seenot, also in für die Araber ungewöhnlicher Notlage, ist Allāh anzurufen, an Land genießen zum Leidwesen der Offenbarung andere Vorzug“. (Ammann 2001: 26)

Es handelt sich also um einen kurzfristigen, situativ geprägten Monotheismus (bzw. Henotheismus), in dem sich einer oder eine Gruppe von Gläubigen in einer Notsituation unter Ausschluss anderer Gottheiten an eine einzige wenden. Dieser situative Vorrang Allahs verhinderte nicht, dass der gemeinarabische Hochgott harmonisch mit den anderen, eher tribalen Göttern koexistierte.

Recht verstanden, ist die altarabische Religiosität ein wichtiges Moment der Entwicklung der koranischen Offenbarung. Um noch einmal auf die Frage christlich-jüdischer Einflüsse zurückzukommen, können wir jetzt sagen, dass es Einflüsse gegeben haben mag (ja sogar: sicher gegeben hat). Der Hauptbezugspunkt der prophetischen Sendung Muhammads war aber in Arabien.

Das Leben des Propheten

Es gibt in der neueren islamwissenschaftlichen Forschung eine revisionistische Tendenz, die erst von einer späten Entwicklung einer genuin islamischen religiösen Identität ausgeht. Diese Tendenz vertritt zum

Teil die Auffassung, der Prophet Muhammad sei nicht der Prophet des Islams gewesen, *muhammad* (*muḥammad*, „der Gepriesene“) sei vielmehr ein unter Christen geprägter Beiname u. a. für Jesus gewesen. Dieser Auffassung möchte ich mich nicht anschließen. Zwar hat diese Tendenz recht interessante Fragen zur Datierung von Ereignissen u. Ä. aufgeworfen, erscheint aber nicht völlig überzeugend. Hier wird eine Mittelposition eingenommen, die versucht, den kritischen Blick aufzunehmen, aber keinen Anlass dazu sieht, die muslimische Überlieferung in ihrer Gesamtheit zu verwerfen. Es wird davon ausgegangen, dass die muslimischen Gemeinschaften sich in langer Auseinandersetzung mit ihrer christlichen Umwelt entwickelt haben. Und hier hat auch die Person des Propheten Muhammad ihren Platz.

Es wird gesagt, dass Muhammad um 570 chr. Z. geboren wurde. Dieses Datum wird mit dem sogenannten „Jahr des Elefanten“ verknüpft, in dem eine gescheiterte Expedition in den Hidschas, das Heimatland Muhammads, geführt wurde. Wenn auch Inschriften, die eher auf eine Zeit kurz vor 550 deuten, an diesem Datum Zweifel erwecken, so gilt dieses Jahr in der muslimischen Überlieferung als verbürgt.

Muhammad wurde in die Familie der Banu Haschim im Stammesverband der Kuraisch geboren. Seine Familie genoss zwar ein gewisses Ansehen, zählte aber in der mekkanischen Gesellschaft nicht zu den herrschenden Gruppen. Muhammad wurde früh Waise und lebte recht bescheiden, bis er Chadidscha heiratete, eine ältere Frau, die im Karawanenhandel tätig war und für die Muhammad dann ebenfalls als Händler tätig war. Mit vierzig Jahren habe er sich dann einmal in die Berge bei Mekka zurückzogen, wo ihm der Erzengel Gabriel erschienen sei und ihm mitgeteilt habe, er sei zum Gesandten Gottes auserkoren. Offenbart worden sei dabei (Sure 96,1ff.): „Trag vor im Namen deines Herrn, der erschuf, den Menschen erschuf aus einem Klumpen Blut. Trag vor, denn dein Herr ist sehr barmherzig, der lehrte mit der Feder, lehrte den Menschen, was er nicht wusste.“ Es wird von Selbstzweifeln berichtet, die der Prophet schließlich überwand und so begann, den neuen Glauben zu predigen. Allerdings war seine Predigt zuerst nicht von Erfolg gekrönt. Seine Frau und sein Cousin ‘Ali ibn Abi Talib, den späteren vierten Kalifen und Urvater der Schia, zählten zu den frühen Gläubigen.

Als Muhammad seine Kritik an der mekkanischen Gesellschaft, ihrem Polytheismus etc. verschärfte, wurde seine Predigt immer negativer aufgenommen. Dies führte zur Verfolgung der Anhänger der neuen Glaubensgemeinschaft. Es wird von einer Gruppe von Gläubigen berichtet, die ins christliche Abessinien auswanderte, um dort Schutz zu fin-

den, vielleicht um in einem geneigteren Umfeld neue Anhänger zu finden. Muhammad selber machte weitere Anstrengungen, einen Ort zu finden, an dem seine Gemeinschaft leben konnte. Zuerst versuchte er es im benachbarten Ta'if, ein Versuch, der allerdings scheiterte.

Erfolgreicher war er in Yathrib/Medina im Nordosten von Mekka. Die traditionelle Erzählung will, dass er von streitenden Stämmen eingeladen wurde, in Medina als Schiedsmann aufzutreten. Dort lebten auch Gemeinschaften von Juden, ein Faktor, der, so wird angenommen, dazu beigetragen haben mag, die Attraktivität des Ortes zu erhöhen, da ein sympathisierendes Publikum unter diesen „Leuten des Buches“ vermutet werden konnte.

Diese Übersiedlung nach Medina wird als Hidschra (*hiğra*) bezeichnet. Das Jahr, in dem sie stattfand (622 chr. Z.), dient als Grunddatum für die islamische Zeitrechnung, denn dieses Jahr wird auch als das Jahr verstanden, in dem die muslimische Gemeinschaft tatsächlich ins Dasein trat. Damit war dies der angemessene Ausgangspunkt für eine eigene Zeitrechnung, die am 16. Juli 622 beginnt. Da das Mondjahr kürzer als das Sonnenjahr ist, wandern die Monate im Laufe mehrerer Jahrzehnte durch das Sonnenjahr, bis sie wieder mit diesem zusammenfallen.

Es werden zwölf Monate unterschieden, die mit der Sichtung der jüngsten Mondsichel beginnen und jeweils 29 oder 30 Tage dauern: Muharram (*muħarram*), Safar (*şafar*), Rabi' al-auwal (*rabi' al-auwal*), Rabi' ath-thani (*rabi' at-tāni*), Dschumada al-ula (*ğumādā al-ūlā*), Dschumada ath-thani (*ğumādā at-tāni*), Radschab (*rağab*), Scha'ban (*şā'bān*), Ramadan (*ramađān*), Schauwal (*şauwāl*), Dhu 'l-ka'da (*du 'l-qa'da*), Dhu 'hidschscha (*du 'l-ħiğğa*)

Wenn auch auf Münzen, durch Dokumente und Inschriften aus dem 7. Jahrhundert keine klaren Belege für eine Zeitrechnung nach der Hidschra vorliegen, so finden wir einen unspezifischen Bezug auf eine „Herrschaft der Araber“ mit Beginn im Jahre 622 chr. Z. Die endgültige Etablierung der *hidschri*(*hiğri*)-Zeitrechnung scheint erst im 8./9. Jahrhundert vollendet. Auch dies können wir nicht als Vorherrschaft einer nicht islamischen Zeitrechnung verstehen. Vielmehr ist dieser Wandel Ausdruck der immer deutlicheren Ausformung des islamischen Selbstverständnisses der muslimischen Gemeinschaft nach außen, die mit einer Ausdifferenzierung nach innen einhergeht.

In Medina tritt Muhammad als tatkräftiger religiöser und politischer Anführer hervor, der die medinensischen Gemeinschaften, die mekkanischen Auswanderer, ihre medinensischen „Helfer“ (*anşār*), die sie aufgenommen hatten, jüdische und arabische Stämme, anführte

und in Form eines Stammesbündnisses organisierte. Deren Gründungs-urkunde, die sogenannte „Gemeindeordnung von Medina“ werden wir noch genauer betrachten.

Ein unmittelbarer Übertritt aller EinwohnerInnen von Medina zum Islam fand nicht statt. Die jüdischen Gemeinschaften wurden schließlich des Verrates beschuldigt und angegriffen, getötet oder vertrieben. Muhammads Strategie in Medina änderte sich, nachdem er feststellen musste, dass die dort ansässigen Juden seine Botschaft nicht begeistert aufnahmen, was u. a. zur Abänderung der Gebetsrichtung von Jerusalem in Richtung Mekka führte. Er fasste jetzt die Rückkehr nach Mekka ins Auge (Rippin 2005: 48). Dieses Ziel verfolgte er mittels Versuchen, den mekkanischen Handel zu schädigen, indem er Angriffe auf Karawanen führte – auch mit der Absicht, die erlangte Beute in medinensische Hände gelangen zu lassen. So konnte er seiner medinensischen Gemeinschaft Macht und Ansehen unter den arabischen Stämmen sichern. Die vielleicht wichtigste dieser Attacken ist als Schlacht von Badr bekannt. Im Jahre 624 begann diese Auseinandersetzung mit einem Angriff auf eine mekkanische Karawane. Sie wurde zu einer Schlacht mit den mekkanischen Kuraisch, die mit einem überragenden Sieg für Muhammad und seine Anhänger endete. Dieser Sieg wurde als Zeichen für die göttliche Sanktion der Pläne des Propheten verstanden. 625 erlitten die Anhänger Muhammads eine Niederlage bei Uhud (Uḥud) und 627 belagerte eine mekkanische Armee Medina in der sogenannten „Grabenschlacht“.

Die Medinenser konnten diesem letzten Angriff widerstehen; die mekkanischen Angreifer mussten sich zurückziehen. Der Gegenangriff der Medinenser unter Muhammad auf Mekka führte zwar zu keiner militärischen Auseinandersetzung, allerdings wurde der Vertrag von Hudaibija (Ḥudaibīya) abgeschlossen, der es den Medinensern gestattete, im folgenden Jahr die Pilgerfahrt zu unternehmen. Zu diesem Zeitpunkt war die Macht der medinensischen Gemeinschaft in Arabien deutlich angewachsen, sodass der Prophet im Jahre 630 gegen nur geringen Widerstand Mekka einnehmen konnte. Seine letzten beiden Lebensjahre verbrachte der Prophet damit, die Position seiner Gemeinschaft durch Allianzen und – zumindest nominelle – Konversion nomadischer Stammesverbände zu stärken.

Die Lebensgeschichte des Propheten hat in der Geschichte der muslimischen Gemeinschaften immer wieder als Muster gedient, nach dem sich die Lebensführung der Gläubigen ausrichten konnte. Für Anführer von Erneuerungsbewegungen war dies besonders reizvoll, da sie sich auf *den* muslimischen Revolutionär par excellence beziehen konnten.

Diese Konstruktion wurde allerdings auch oft *ex post* von Anhängern vollzogen.

Die Vorstellung der Hidschra aus den Verfolgungen im ungläubigen Mekka spielte bei Erneuerungsbewegungen ebenfalls bis in die jüngste Zeit eine Rolle. So konnte sich eine extremistische Gruppe, die in Ägypten in den 1970er Jahren bekannt wurde, *at-Takfir wa 'l-hidschra* nennen (*at-Takfir wa 'l-hiğra*; „die Gemeinschaft des für ungläubig Erklärens und der Hidschra“), da sie die Hidschra, den Rückzug, aus der für ungläubig erklärten ägyptischen Gesellschaft unternahm.

Hadith: Überlieferungen vom Propheten

Weniger unter historischem Gesichtspunkt werden die Erzählungen über das Handeln und Reden des Propheten, die Hadithe betrachtet. Sie sind vielmehr von vitalem Interesse für die Entwicklung islamischer Religiosität selber. So interessant die berichteten Anekdoten sein mögen – und es handelt sich sicherlich um eine der faszinierendsten Textgattungen –, sind es doch nicht die „Fakten“, die für die muslimischen Gemeinschaften von größter Bedeutung sind. Es ist vielmehr das in diesen Berichten verkörperte Beispiel des Propheten, die *sunna*, das für die Gläubigen ein nachzuahmendes Vorbild darstellt.

Im besten Falle sind die Überlieferungen in ununterbrochener Folge seit den frühesten Mitgliedern der muslimischen Gemeinschaften übermittelt worden. Dieser Prozess wird in der „Kette“ der Überlieferer und Überliefererinnen – Frauen spielen eine große Rolle in der Hadithkunde – dokumentiert: im *isnad* (*isnād*). Diese Kette konnte bis auf den Propheten zurückgehen, musste es aber nicht. Der Text, in dem der Bericht über den Propheten enthalten ist, wird als *matn* bezeichnet. Bis in das 2. Jahrhundert der Hidschra kam es nicht auf eine vollständige Überliefererkette an. Wichtiger war die Botschaft des Textes, die Maxime, die der Gestaltung des frommen Lebens dienlich sein konnte. Interessant ist, dass wir im 18. Jahrhundert beispielsweise in Marokko eine geistige Bewegung sehen werden, die wieder auf den *isnad* verzichten kann.

Aber jetzt ein Beispiel (die Namen müssen uns nicht weiter interessieren):

„Es berichtete uns Kutaiba ibn Sa'id nach Malik nach Abu 's-Sinnad nach al-A'radsch nach Abu Huraira, dass der Gottesgesandte, Gott segne ihn und spende ihm Heil, sagte: Wenn der Hund aus dem Gefäß eines von euch trinkt, so soll er es sieben Male auswaschen.“

Es gibt in den Hadithsammlungen mancherlei Varianten einzelner Überlieferungen:

- a) „Es berichtete uns al-Husain ibn Harith Abu ‘Ammar. Er sagte: Es berichtete uns Sufjan nach Mansur nach Humam nach Ibrahim nach A’ischa: Sie sagte: Du hast es mich abreiben gesehen von dem Gewand des Propheten, Gott segne ihn und spende ihm Heil.“
- b) „Es berichtete uns Kutaiba ibn Sa’id. Er sagte: Es berichtete uns Hamad nach Hisham b. Hassan nach Abu Ma’schar nach Ibrahim nach al-Aswad nach A’ischa: Sie sagte: Du hast mich die Unreinheit vom Gewand des Gottesgesandten, Gott segne ihn und spende ihm Heil, abreiben gesehen.“
- c) „Es berichtete uns Muhammad b. Kamil al-Marwasi. Er sagte: Es überlieferte uns Haschim nach Mughira nach Ibrahim nach al-Aswad nach A’ischa: Sie sagte: Du hast es mich am Gewand des Gottesgesandten, Gott segne ihn und spende ihm Heil, finden und es kratzen sehen.“

Hadithe beinhalten also das lebendige Nachspielen einer Szene aus der Zeit des Propheten.

Die Hadithe wurden in großen Sammlungen zusammengestellt, ein Prozess, der im 9./10. Jahrhundert für die Sunniten seinen Höhepunkt fand in den großen Werken von al-Buchari (gest. 870), Muslim ibn al-Hadschdschadsch (gest. 875), Ibn Madscha (gest. 887), Abu Dawud (gest. 889), at-Tirmidhi (gest. 892) und an-Nasa’i (gest. 915). Es gibt auch noch weitere angesehene Hadithsammlungen, die zum Teil späteren Datums sind. Die Schiiten haben eigene Hadithsammlungen, in denen die Überlieferungen ihrer Imame vereint werden, die sie als ihre spirituellen Führer ansehen.

In späterer Zeit wurden immer mehr kleinere Sammlungen exemplarischer Hadithe zusammengestellt, die als Orientierung für die Gläubigen dienen konnten, wobei es erste Zusammenstellungen dieser Art bereits im 9. Jahrhundert gab. Diese Sammlungen sind Ausdruck einer seit dem 12. Jahrhundert zu bemerkenden Umorientierung der Hadithliteratur, „die sich an den Bedürfnissen der Nutzung des Prophetenwortes zur Sicherung der Zugegenheit des Heils im Alltag orientiert.“ (Nagel 2002: 594) Eine der bekanntesten dieser kleineren Sammlungen ist die bis heute viel gelesene und kommentierte Zusammenstellung der 40 Hadithe von an-Nawawi (gest. 1277) (Schölller 2007). Auswahl-sammlungen sind entweder thematisch in Anlehnung an die Themen des islamischen Rechts oder nach Überlieferern geordnet.

Für die einzelne Überlieferung garantiert die Überliefererkette die Verlässlichkeit der Tradierung. Der *isnad* wurde allerdings, so stellte die

muslimische Hadithkunde schon früh fest, nicht selten gefälscht oder manipuliert. Aus diesem Grunde entwickelte die Hadithkunde schon bald Methoden, mit denen sie echte von unechten Hadithen zu unterscheiden versuchte. Sie konzentrierte sich darauf, die Zuverlässigkeit und moralische Integrität der Überlieferer festzustellen. Wenn diese sich als moralisch integer erwiesen, ging man davon aus, dass die Überlieferung von Generation zu Generation die unversehrte Übermittlung des Inhaltes des Hadithes garantierte. Die Probleme, die sich aus der Produktion unzuverlässiger Hadithe ergaben, führten sogar zur Formulierung von Überlieferungen, die gerade vor dieser Praxis warnten:

„Es überlieferte uns Abu Bakr ibn abi Schaiba: Es überlieferte uns Ghundar nach Schu’ba und es überlieferten uns auch Muḥammad b. al-Muthanna und Ibn Baschscha: Beide sagten: Es berichtete uns Muhammad ibn Dscha’far: Es überlieferte uns Schu’ba nach Mansur nach Rib’i ibn Hirasch, dass er ‘Ali, Gott habe wohlgefallen an ihm, predigen hörte. Dieser sagte: Der Gesandte Gottes, Gott segne ihn und spende ihm Heil, sagte: Verbreitet keine Lügen über mich. Wahrlich, wer Lügen über mich verbreitet, wird ins Höllenfeuer eingehen.“

Wir könnten beinahe annehmen, dass der Prophet eine Vorahnung hatte, welche Schwächen seine Anhänger zeigen würden, oder, dass hier die Verteidiger des Hadith gegen die Hadithfälscher deren eigene Methoden verwenden und einen passenden Hadith hervorzaubern.

Zweifelhaft erscheinen auch Hadithe, die nur zu genau in nach dem Tode Muhammads entstandene theologische Diskussionen eingreifen. So finden wir in der Diskussion um die Vorherbestimmung Überlieferungen, die den Propheten sowohl als Unterstützer für die Befürworter der Prädestination wie auch als Gegner dieser Position anführen.

Solche und andere Befunde haben dazu geführt, dass von islamwissenschaftlicher Seite grundsätzliche Zweifel an der Verlässlichkeit der Hadithe geäußert wurden.

Es gibt viele Spezialgebiete der Beschäftigung mit dem Hadith, deren Geschichte noch nicht genau erforscht ist. Wir können aber die historische Entwicklung der Hadithwissenschaften in neun Phasen einteilen (Schölller 2007: 300f.), die sich zum Teil überlappen:

- „1. Die frühe Überlieferungstätigkeit und das Entstehen der ersten schriftlichen Sammlungen, etwa 650 bis 850.
2. Das Entstehen der in späteren Jahrhunderten als kanonisch angesehenen Sammlungen, etwa 850 bis 950.
3. Die Ausbildung der Isnād- und Überliefererkritik sowie die Systematisierung verwandter Bereiche, etwa 850 bis 1050.

4. Das Entstehen weiterer umfassender Sammlungen und der ersten detaillierten Einzel-Hadithstudien, etwa 950 bis 1150.
5. Die Periode der ‚Verzettelung‘ und des Neuanfangs, etwa 1100 bis 1250.
6. Die mamlukische Neukonstituierung der Hadithwissenschaft für den Schul- und Lehrbetrieb, etwa 1250 bis 1450.
7. Die spätmamlukenzeitliche Vertiefung und Präzisierung der vorangegangenen Neukonstituierung, etwa 1450 bis 1600.
8. Die osmanenzeitliche Enzyklopädisierung, Anthologisierung und Neukommentierung des vorliegenden Hadithmaterials, etwa 1550 bis 1850.
9. Die neuzeitliche Sichtung des Hadithmaterials mit Blick auf zeitgemäße Bedürfnisse, etwa 1850 bis heute.“

Ergänzen wollen wir, dass sich seit dem 17. Jahrhundert islamische Reformbewegungen intensiv dem Hadith gewidmet haben, die besonders in Indien aktiv waren und sind. Seit dem 19. Jahrhundert erleben wir eine Debatte darüber, ob die Hadithe überhaupt als verlässliche Quelle islamischen religiösen Denkens gelten können oder vielleicht besser wegen des Einflusses der menschlichen Fehlbarkeit in Form der ÜberliefererInnen abgelehnt werden sollten. Damit bliebe der Koran als einzig verlässliche Glaubensquelle.

Das Zuhören bei Hadithrezitationen wurde im Laufe der Zeit zu einem sozialen Ereignis, an dem auch ganze Familien teilnahmen. Durch dieses Zuhören konnten die Teilnehmenden der Segenskraft der Geschichte des Propheten teilhaftig werden.

Auch das öffentliche Lesen aus der Hadithsammlung des al-Buchari konnte Schaden abwenden. So gibt es Berichte aus dem Maghreb, dass während einer Dürre Prozessionen stattfanden, bei denen aus dieser Sammlung vorgetragen wurde.

Fassen wir die bisherige islamwissenschaftliche Forschung zusammen, können wir sagen, der Hadith ist ein Mittel, durch das sich die zunehmend von der Anfangszeit entfernende Gemeinde versucht zu integrieren; „vermöge des Ḥadīṭ versichert sie sich immer aufs Neue des anfänglich gegebenen Heilszustandes und tritt überhaupt erst als spezifisch religiös bestimmte Glaubensgemeinschaft den Bekennern der konkurrierenden Hochreligionen gegenüber. Es ist kein Zufall, dass gleichzeitig mit der Herausbildung des Ḥadīṭ die rationale Exposition des Islams, die Theologie im engeren Sinn, beginnt. Zumindest funktional betrachtet, sind Ḥadīṭ und Theologie die zwei Seiten ein und derselben Entwicklungsstufe, derjenigen der unerlässlichen Stabilisierung – nach außen (Theologie) und nach innen (Ḥadīṭ). [...] Der politische Er-

folg des islamischen Gemeinwesens erzwang die Schaffung von Kräften, die – über die abgeschlossene und zur allerletzten erklärten Botschaft der Offenbarung hinaus – als stets wirksam und gegenwärtig empfunden werden konnten.“ (Nagel 1994: 127f.)

Aus der Beschäftigung mit dem Hadith können wir bereits entnehmen, welch große Bedeutung der Prophet als Vorbild für die muslimische Gemeinschaft hat.

Die Bedeutung des Propheten für die muslimischen Gemeinschaften

Die Quellenlage zum Leben des Propheten Muhammad ist nicht einfach. Angesichts der immensen Bedeutung seiner Person ist es schwer, später verfasste religiöse Fiktion von den historischen Tatsachen zu trennen. Das biographische Werk des Ibn Ishak, die *sira* (*sīra*), ist geprägt von Topoi: Religiöse Erzählungen werden in thematische Konventionen gefasst, die im ganzen Nahen Osten benutzt wurden, um das Leben religiöser Persönlichkeiten literarisch niederzulegen. Derartige Schriften verfolgen normative Ziele. Sie wollen uns zeigen, wie es gewesen sein soll. Sie fragen nicht danach, wie es war; sie arbeiten heraus, in welcher Form sich die muslimische Gemeinschaft von anderen religiösen Gemeinschaften unterscheidet. Insbesondere wendet sie sich damit gegen Angriffe dieser Gemeinschaften auf die prophetische Legitimität Muhammads als der historisch zentralen Person der muslimischen Gemeinschaft, die ja auch die Legitimität der von ihm überlieferten Botschaft, des Korans, sichert. Leider verfügen wir bis heute über keine umfassende Untersuchung der Prophetenbiographien durch die Jahrhunderte.

Diskussionen über die Biographie des Propheten Muhammad, die Quellen, die vorhanden sind, und deren Einschätzung erfassen eines nicht: die Gefühle, die Muslime und Musliminnen dem Propheten entgegenbringen. Während Menschen, die die Existenz Gottes verneinen, vielleicht noch als irregeleitet verstanden werden können und damit auch wieder recht geleitet werden können, wird die Beleidigung des Propheten, ihm etwas Böses zu unterstellen, als Angriff auf den Islam selbst empfunden.

Ein Blick in die Geschichte lehrt, dass dies nicht verwunderlich ist, denn die Angriffe von christlicher Seite auf den Islam konzentrierten sich, denken wir etwa an gewisse byzantinische Kaiser, immer auf den Propheten, seinen Gebrauch von Gewalt, die Erlaubtheit der Polygamie und insbesondere die Anzahl der Ehefrauen Muhammads selber, bis hin zur Titulierung als einer der drei Betrüger im Reigen anderer Religions-

gründer, zur Darstellung, er sei an einem Kreuzwege von Schweinen gefressen worden usw. usf. Angriffe und Kritiken werden leicht in diese Tradition gestellt, insbesondere wenn es identitärer Politik dient.

Ein „Angriff“ auf den Propheten stellt aber in gewissem Maße auch einen Angriff auf das Leben der Gläubigen dar, wenn wir bedenken, dass die eigene Lebensführung im Idealfalle sich nach dem Vorbild des Propheten ausrichtet. Explizit wird dies im Sufismus mit der Idee einer *imitatio muhammadi*, der Nachfolge des Propheten. Ein Angriff auf Muhammad bedeutet damit implizit einen auf das Leben aller Gläubigen – wie es sich idealerweise gestalten sollte.

Das Konzept der *sunna*, der Lebenspraxis des Propheten in ihrer Überlieferung über sein Sprechen, Tun und Handeln, beinhaltet schon im Keim die Vorstellung, der Prophet sei der „perfekte Mensch“. Er hat sogar sein Leben im Zustand der Sündlosigkeit, der *‘isma* (*iṣma*), verbracht. Der Prophet Muhammad wird als Verkörperung des göttlichen Willens verstanden, der in keiner Weise gegen diesen Willen gehandelt hätte.

Diese Lehre hat allerdings einige Jahrhunderte gebraucht, um sich voll zu entfalten. Die Entfaltung der Idee der Vollkommenheit ging einher mit der Entwicklung des Konzeptes der Unnachahmlichkeit des Korans, die durch die Sündlosigkeit des Überbringers der Offenbarung zusätzlich verbürgt wurde.

Die Idee des „perfekten Menschen“ Muhammad hat zur Produktion einer Vielzahl legendärer Erzählungen geführt, z. B. der Bericht der Reinigung des Herzens des kleinen Muhammad. Insbesondere wird auch ein Bild der äußeren Erscheinung des Propheten gezeichnet, das so weit geht, dass gesagt wird, die Zahl der weißen Haare auf seinem Kopfe sei nicht höher als 17 gewesen.

Herausragend unter den mit dem Propheten verbundenen Geschichten ist die Erzählung seiner nächtlichen Himmelsreise, *miʿradsch* (*miʿrāğ*). Dieser Bericht ist nicht nur immer wieder literarisch aufgegriffen worden, er hat auch in einprägsamen Illustrationen eine bildliche Gestaltung erfahren. Die Entfaltung der Erzählung als einer Wundererzählung, die bezeugt, dass Muhammad wirklich ein von Gott Auserwählter ist, diente zur Herausarbeitung einer spezifisch islamischen Identität und auch eines spezifisch islamischen ethischen Verhaltens (Vuckovic 2005).

Die Himmelsreise kann aber nicht nur in Hinblick auf die Genealogie der muslimischen Gemeinschaften gelesen werden. Sie kann auch als Modell für muslimisches Bestreben verstanden werden, über die verschiedenen Stufen der Reise eine Vision Gottes zu erreichen, also als eine Metapher für eine innere Reise. Aber auch Fragen über die Natur

von Himmel und Hölle, auf welchem Wege man in sie gelangt, werden angesprochen. Das rituelle Gebet findet ebenfalls Erwähnung. Nicht zuletzt ist die Geschichte auch von Bedeutung für den sakralen Charakter Jerusalems. Es sind neben dem erbaulichen Charakter der Erzählung für die Gläubigen sehr unterschiedliche Ebenen zu beachten.

Worum geht es also? Muhammad reist nachts auf dem geflügelten Pferd Burak (Burāq) nach Jerusalem. Von dort steigt er durch die sieben Ebenen des Himmels auf, wobei er auf die großen Propheten der Vergangenheit trifft: Adam, Johannes, Jesus, Joseph, Enoch, Aaron, Moses und Abraham; in manchen Versionen treten weitere nicht näher benannte Propheten auf. Auch verschiedene Ansichten der Hölle widerfahren ihm. Schließlich erfährt er eine Vision Gottes, und ihm bzw. seiner Gemeinde wird auferlegt, 50 Gebete am Tage zu verrichten. Auf Drängen von Moses kehrt der Prophet zurück und handelt schließlich die fünf täglichen Gebete aus. Er kehrt zurück nach Mekka und erzählt seine Erlebnisse. Die Wahrhaftigkeit seines Berichtes kann er durch die Vorhersage der Ankunft einer Karawane beweisen, die er gesehen hatte, als er auf Burak zurückkehrte.

Ein anderer Aspekt der Vorstellung von Muhammad ist seine Rolle als Fürsprecher für die Mitglieder seiner Gemeinde am Tag des Gerichts. Wenn dies auch nicht explizit ausgeführt wird, so ist es doch vielfach geteilte Meinung, dass der Prophet für seine Gemeinde eintreten wird.

Der Prophet ist also von großer Bedeutung für das Heil seiner Gemeinde. Ergänzend können bei den Schiiten die Imame hinzutreten, generell in der Volksreligiosität auch Heilige verschiedener Art. Über das weitere Schicksal des Propheten nach seinem Tode gibt es unterschiedliche Auffassungen. Von muslimischer Seite wird beansprucht, dass Muhammad der einzige Prophet sei, dessen Grab sicher bezeugt sei (mit einem gewissen Vorbehalt, dass dies auch für Abrahams Grab in Hebron gelte).

Grundsätzlich wird – parallel zu anderen, geläufigen Todesvorstellungen – die Meinung vertreten, der Geist Muhammads habe sich von seinem Leib getrennt und sei erhöht worden, wo er räumlich ungebunden weiterlebe. Seine Leiche aber liege in Medina. Allerdings gibt es auch die Vorstellung, der Prophet lebe weiter im Grabe und sein Geist komme und gehe, wann er will auf Erden. Offen ist dabei die Antwort auf die Frage, ob der Körper wieder lebendig wird oder es sich um eine rein geistige Erscheinung handelt. Eine mittlere Position leugnet Muhammads Entrückung nicht, bestreitet aber auch nicht die Möglichkeit seines Weiterlebens und Weiterwirkens. Dies geht parallel mit der Idee,