

UTB M (Medium-Format) 3078

Islam. Eine Ideengeschichte

Bearbeitet von
Rüdiger Lohker

1. Auflage 2008. Taschenbuch. 282 S. Paperback
ISBN 978 3 8252 3078 4
Format (B x L): 15 x 21,5 cm

[Weitere Fachgebiete > Religion > Islam](#)

Zu [Inhaltsverzeichnis](#)

schnell und portofrei erhältlich bei

**beck-shop.de**
DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung beck-shop.de ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

Rüdiger Lohker

Islam

Eine Ideengeschichte

اعلم محمد الله واسعدنا واياك بطاعته بان العبادة ثمرة العلم
 وهو وابدوة العلم ومقصود ذوق السمعة وشعرا الكرام وسبيل السعادة
 ومنهاج الجنة لكنهما لم يرق ومن وسبيل صعبا كمويل العفبات
 سديد المسفات كثير العلابق والعوايق خفي الهالك والسالك
 غزير الاعداء، والغطايع عزيز الالسياع والاتباع والعبد مع ذلك
 ضعيف والزمان صعب وامرالدين متراجعا والسعلى كبير والعلم
 فقير وفي العزل تفصير والتناهد بصير والاجل قريب والمسبح
 بعيد والطاعة هي الزاد ولا بد منها وان فلتت فلما مرد لها وليذلك
 عز من يفصد هذا التفسير في شئ من الغل صدق 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 شيئا بان له ربا واحدا حيا عالما قادر امير اقدى بما سبيها
 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 ياب به بعبضه ومن عاقبه بعبده له وان محمد اصل الله عليه وسلم
 رسوله وامينه على وحيه وان ما اخبر عنه من امور الدنيا والاخرة

العوايق والعلابق

بالعبادة

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 unserer 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 bester 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 substantiierbare, 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 manchenmal 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-Ṭāʾif 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, entleitet 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