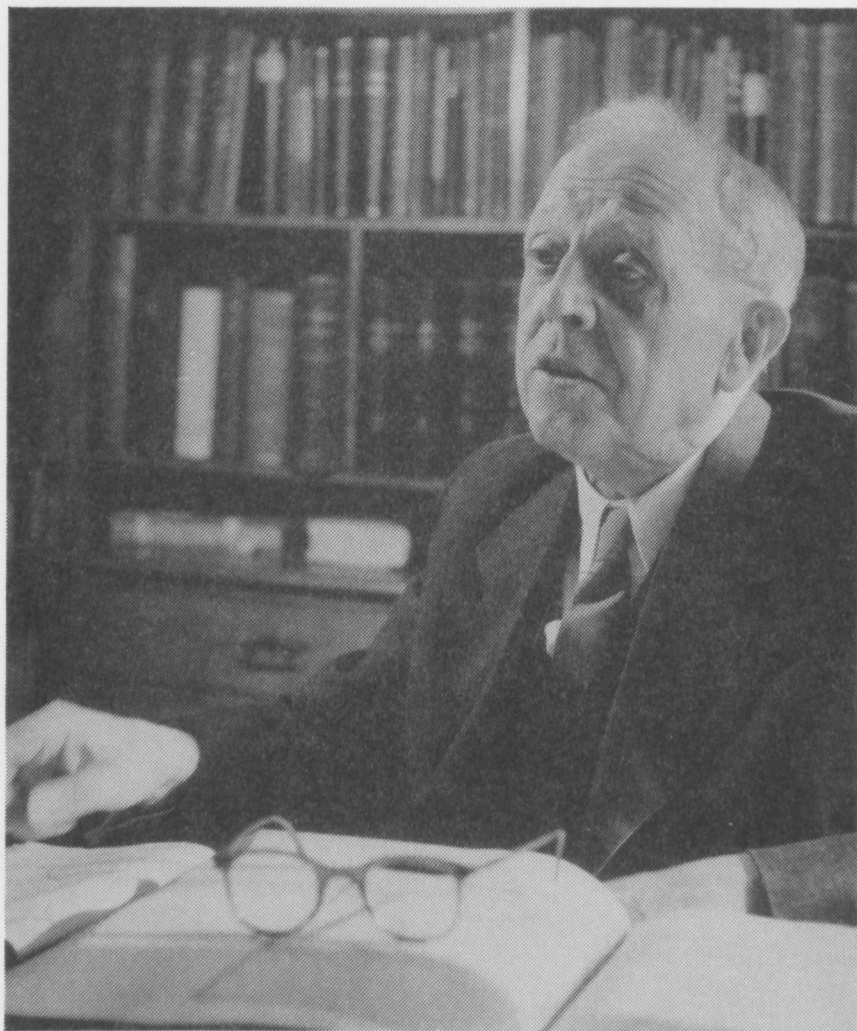


Z 42



127

Halle (Saale) 1999



Fück

Johann W. Fück

Vorträge über den Islam

Aus dem Nachlaß herausgegeben
und um einen Anmerkungsteil ergänzt

von

Sebastian Günther



1. Das Gottes Wort im Qur'an 1
2. Der Qur'an und die Zeiten 32
3. Das Verhältnis Muhammads zum arabischen Heidentum 52
4. Das Bagdader Kalifat im Kampf gegen die Ultrascythen zu Beginn des 10. Jahrhunderts 79
5. Die Bekehrung al-Gazalis 106
6. Naturphilosophie im islamischen Mittelalter 127
7. Die Rolle der Medresen im Bildungswesen des Islams 141

Halle (Saale) 1999

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft

Begründet 1979 von

BURCHARD BRENTJES, HORST GERICKE, MANFRED FLEISCHHAMMER
UND PETER NAGEL

Herausgegeben seit 1994 von

WALTER BELTZ

Heft 27

242 (27/99)



Gedruckt in der

Druckerei der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Kröllwitzer Str. 44, D-06120
Halle (Saale), 1999.

Erstellt im

Department of Near and Middle Eastern Civilizations, University of Toronto, 4 Bancroft
Avenue, Toronto M5S 1A1, Canada

Halle (Saale) 1999

1C/1999/00029



Inhalt

Vorwort	VII
1. <i>Das Problem des Wissens im Qur'ān</i>	1
2. <i>Gottes Wort im Qur'ān.</i>	32
3. <i>Der Qur'āntext und seine Exegese im Wandel der Zeiten</i>	52
4. <i>Das Verhältnis Muḥammads zum arabischen Heidentum</i>	79
5. <i>Das Bagdader Kalifat im Kampf gegen die Ultraschiiten zu Beginn des 10. Jahrhunderts</i>	106
6. <i>Die Bekehrung al-Ġazālī</i>	127
7. <i>Naturphilosophie im islamischen Mittelalter</i>	141
8. <i>Die Rolle der Medresen im Bildungswesen des Islams</i>	161

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft

Begründer 1976 von

BERNHARD HENTGES, JOSEF HOFF, JÜRGEN LUCKE, RICHARD MANN, FRIEDRICH FLEISCHMANN
UND PETER NAGEL

Inhalt

Herausgegeben seit 1991 von

WALTER DILW

VII

Vorwort

Heft 27

1. Das Problem des Wissens im Qur'an 1
2. Gottes Wort im Qur'an 32
3. Der Qur'an und seine Exegese im Wandel der Zeiten 32
4. Das Verhältnis Mesopotamien zum arabischen Heidentum 79
5. Das hagarische Kalifat im Kampf gegen die Umayyaden zu Beginn des 8. Jahrhunderts 106
6. Die Bektasch al-Gasbi 137
7. Naturphilosophie im islamischen Mittelalter 141
8. Die Rolle der Medresen im Bildungswesen des Islams 151

in Halle

Herausg. 4 Bände in 10 Hefen, 1991, 1992, 1993, 1994, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 2674, 2675, 2676, 2677, 2678, 2679, 2680, 2681, 2682, 2683, 2684, 2685, 2686, 2687, 2688, 2689, 2690, 2691, 2692, 2693, 2694, 2695, 2696, 2697, 2698, 2699, 2700, 2701, 2702, 2703, 2704, 2705, 2706, 2707, 2708, 2709, 2710, 2711, 2712, 2713, 2714, 2715, 2716, 2717, 2718, 2719, 2720, 2721, 2722, 2723, 2724, 2725, 2726, 2727, 2728, 2729, 2730, 2731, 2732, 2733, 2734, 2735, 2736, 2737, 2738, 2739, 2740, 2741, 2742, 2743, 2744, 2745, 2746, 2747, 2748, 2749, 2750, 2751, 2752, 2753, 2754, 2755, 2756, 2757, 2758, 2759, 2760, 2761, 2762, 2763, 2764, 2765, 2766, 2767, 2768, 2769, 2770, 2771, 2772, 2773, 2774, 2775, 2776, 2777, 2778, 2779, 2780, 2781, 2782, 2783, 2784, 2785, 2786, 2787, 2788, 2789, 2790, 2791, 2792, 2793, 2794, 2795, 2796, 2797, 2798, 2799, 2800, 2801, 2802, 2803, 2804, 2805, 2806, 2807, 2808, 2809, 2810, 2811, 2812, 2813, 2814, 2815, 2816, 2817, 2818, 2819, 2820, 2821, 2822, 2823, 2824, 2825, 2826, 2827, 2828, 2829, 2830, 2831, 2832, 2833, 2834, 2835, 2836, 2837, 2838, 2839, 2840, 2841, 2842, 2843, 2844, 2845, 2846, 2847, 2848, 2849, 2850, 2851, 2852, 2853, 2854, 2855, 2856, 2857, 2858, 2859, 2860, 2861, 2862, 2863, 2864, 2865, 2866, 2867, 2868, 2869, 2870, 2871, 2872, 2873, 2874, 2875, 2876, 2877, 2878, 2879, 2880, 2881, 2882, 2883, 2884, 2885, 2886, 2887, 2888, 2889, 2890, 2891, 2892, 2893, 2894, 2895, 2896, 2897, 2898, 2899, 2900, 2901, 2902, 2903, 2904, 2905, 2906, 2907, 2908, 2909, 2910, 2911, 2912, 2913, 2914, 2915, 2916, 2917, 2918, 2919, 2920, 2921, 2922, 2923, 2924, 2925, 2926, 2927, 2928, 2929, 2930, 2931, 2932, 2933, 2934, 2935, 2936, 2937, 2938, 2939, 2940, 2941, 2942, 2943, 2944, 2945, 2946, 2947, 2948, 2949, 2950, 2951, 2952, 2953, 2954, 2955, 2956, 2957, 2958, 2959, 2960, 2961, 2962, 2963, 2964, 2965, 2966, 2967, 2968, 2969, 2970, 2971, 2972, 2973, 2974, 2975, 2976, 2977, 2978, 2979, 2980, 2981, 2982, 2983, 2984, 2985, 2986, 2987, 2988, 2989, 2990, 2991, 2992, 2993, 2994, 2995, 2996, 2997, 2998, 2999, 3000, 3001, 3002, 3003, 3004, 3005, 3006, 3007, 3008, 3009, 3010, 3011, 3012, 3013, 3014, 3015, 3016, 3017, 3018, 3019, 3020, 3021, 3022, 3023, 3024, 3025, 3026, 3027, 3028, 3029, 3030, 3031, 3032, 3033, 3034, 3035, 3036, 3037, 3038, 3039, 3040, 3041, 3042, 3043, 3044, 3045, 3046, 3047, 3048, 3049, 3050, 3051, 3052, 3053, 3054, 3055, 3056, 3057, 3058, 3059, 3060, 3061, 3062, 3063, 3064, 3065, 3066, 3067, 3068, 3069, 3070, 3071, 3072, 3073, 3074, 3075, 3076, 3077, 3078, 3079, 3080, 3081, 3082, 3083, 3084, 3085, 3086, 3087, 3088, 3089, 3090, 3091, 3092, 3093, 3094, 3095, 3096, 3097, 3098, 3099, 3100, 3101, 3102, 3103, 3104, 3105, 3106, 3107, 3108, 3109, 3110, 3111, 3112, 3113, 3114, 3115, 3116, 3117, 3118, 3119, 3120, 3121, 3122, 3123, 3124, 3125, 3126, 3127, 3128, 3129, 3130, 3131, 3132, 3133, 3134, 3135, 3136, 3137, 3138, 3139, 3140, 3141, 3142, 3143, 3144, 3145, 3146, 3147, 3148, 3149, 3150, 3151, 3152, 3153, 3154, 3155, 3156, 3157, 3158, 3159, 3160, 3161, 3162, 3163, 3164, 3165, 3166, 3167, 3168, 3169, 3170, 3171, 3172, 3173, 3174, 3175, 3176, 3177, 3178, 3179, 3180, 3181, 3182, 3183, 3184, 3185, 3186, 3187, 3188, 3189, 3190, 3191, 3192, 3193, 3194, 3195, 3196, 3197, 3198, 3199, 3200, 3201, 3202, 3203, 3204, 3205, 3206, 3207, 3208, 3209, 3210, 3211, 3212, 3213, 3214, 3215, 3216, 3217, 3218, 3219, 3220, 3221, 3222, 3223, 3224, 3225, 3226, 3227, 3228, 3229, 3230, 3231, 3232, 3233, 3234, 3235, 3236, 3237, 3238, 3239, 3240, 3241, 3242, 3243, 3244, 3245, 3246, 3247, 3248, 3249, 3250, 3251, 3252, 3253, 3254, 3255, 3256, 3257, 3258, 3259, 3260, 3261, 3262, 3263, 3264, 3265, 3266, 3267, 3268, 3269, 3270, 3271, 3272, 3273, 3274, 3275, 3276, 3277, 3278, 3279, 3280, 3281, 3282, 3283, 3284, 3285, 3286, 3287, 3288, 3289, 3290, 3291, 3292, 3293, 3294, 3295, 3296, 3297, 3298, 3299, 3300, 3301, 3302, 3303, 3304, 3305, 3306, 3307, 3308, 3309, 3310, 3311, 3312, 3313, 3314, 3315, 3316, 3317, 3318, 3319, 3320, 3321, 3322, 3323, 3324, 3325, 3326, 3327, 3328, 3329, 3330, 3331, 3332, 3333, 3334, 3335, 3336, 3337, 3338, 3339, 3340, 3341, 3342, 3343, 3344, 3345, 3346, 3347, 3348, 3349, 3350, 3351, 3352, 3353, 3354, 3355, 3356, 3357, 3358, 3359, 3360, 3361, 3362, 3363, 3364, 3365, 3366, 3367, 3368, 3369, 3370, 3371, 3372, 3373, 3374, 3375, 3376, 3377, 3378, 3379, 3380, 3381, 3382, 3383, 3384, 3385, 3386, 3387, 3388, 3389, 3390, 3391, 3392, 3393, 3394, 3395, 3396, 3397, 3398, 3399, 3400, 3401, 3402, 3403, 3404, 3405, 3406, 3407, 3408, 3409, 3410, 3411, 3412, 3413, 3414, 3415, 3416, 3417, 3418, 3419, 3420, 3421, 3422, 3423, 3424, 3425, 3426, 3427, 3428, 3429, 3430, 3431, 3432, 3433, 3434, 3435, 3436, 3437, 3438, 3439, 3440, 3441, 3442, 3443, 3444, 3445, 3446, 3447, 3448, 3449, 3450, 3451, 3452, 3453, 3454, 3455, 3456, 3457, 3458, 3459, 3460, 3461, 3462, 3463, 3464, 3465, 3466, 3467, 3468, 3469, 3470, 3471, 3472, 3473, 3474, 3475, 3476, 3477, 3478, 3479, 3480, 3481, 3482, 3483, 3484, 3485, 3486, 3487, 3488, 3489, 3490, 3491, 3492, 3493, 3494, 3495, 3496, 3497, 3498, 3499, 3500, 3501, 3502, 3503, 3504, 3505, 3506, 3507, 3508, 3509, 3510, 3511, 3512, 3513, 3514, 3515, 3516, 3517, 3518, 3519, 3520, 3521, 3522, 3523, 3524, 3525, 3526, 3527, 3528, 3529, 3530, 3531, 3532, 3533, 3534, 3535, 3536, 3537, 3538, 3539, 3540, 3541, 3542, 3543, 3544, 3545, 3546, 3547, 3548, 3549, 3550, 3551, 3552, 3553, 3554, 3555, 3556, 3557, 3558, 3559, 3560, 3561, 3562, 3563, 3564, 3565, 3566, 3567, 3568, 3569, 3570, 3571, 3572, 3573, 3574, 3575, 3576, 3577, 3578, 3579, 3580, 3581, 3582, 3583, 3584, 3585, 3586, 3587, 3588, 3589, 3590, 3591, 3592, 3593, 3594, 3595, 3596, 3597, 3598, 3599, 3600, 3601, 3602, 3603, 3604, 3605, 3606, 3607, 3608, 3609, 3610, 3611, 3612, 3613, 3614, 3615, 3616, 3617, 3618, 3619, 3620, 3621, 3622, 3623, 3624, 3625, 3626, 3627, 3628, 3629, 3630, 3631, 3632, 3633, 3634, 3635, 3636, 3637, 3638, 3639, 3640, 3641, 3642, 3643, 3644, 3645, 3646, 3647, 3648, 3649, 3650, 3651, 3652, 3653, 3654, 3655, 3656, 3657, 3658, 3659, 3660, 3661, 3662, 3663, 3664, 3665, 3666, 3667, 3668, 3669, 3670, 3671, 3672, 3673, 3674, 3675, 3676, 3677, 3678, 3679, 3680, 3681, 3682, 3683, 3684, 3685, 3686, 3687, 3688, 3689, 3690, 3691, 3692, 3693, 3694, 3695, 3696, 3697, 3698, 3699, 3700, 3701, 3702, 3703, 3704, 3705, 3706, 3707, 3708, 3709, 3710, 3711, 3712, 3713, 3714, 3715, 3716, 3717, 3718, 3719, 3720, 3721, 3722, 3723, 3724, 3725, 3726, 3727, 3728, 3729, 3730, 3731, 3732, 3733, 3734, 3735, 3736, 3737, 3738, 3739, 3740, 3741, 3742, 3743, 3744, 3745, 3746, 3747, 3748, 3749, 3750, 3751, 3752, 3753, 3754, 3755, 3756, 3757, 3758, 3759, 3760, 3761, 3762, 3763, 3764, 3765, 3766, 3767, 3768, 3769, 3770, 3771, 3772, 3773, 3774, 3775, 3776, 3777, 3778, 3779, 3780, 3781, 3782, 3783, 3784, 3785, 3786, 3787, 3788, 3789, 3790, 3791, 3792, 3793, 3794, 3795, 3796, 3797, 3798, 3799, 3800, 3801, 3802, 3803, 3804, 3805, 3806, 3807, 3808, 3809, 3810, 3811, 3812, 3813, 3814, 3815, 3816, 3817, 3818, 3819, 3820, 3821, 3822, 3823, 3824, 3825, 3826, 3827, 3828, 3829, 3830, 3831, 3832, 3833, 3834, 3835, 3836, 3837, 3838, 3839, 3840, 3841, 3842, 3843, 3844, 3845, 3846, 3847, 3848, 3849, 3850, 3851, 3852, 3853, 3854, 3855, 3856, 3857, 3858, 3859, 3860, 3861, 3862, 3863, 3864, 3865, 3866, 3867, 3868, 3869, 3870, 3871, 3872, 3873, 3874, 3875, 3876, 3877, 3878, 3879, 3880, 3881, 3882, 3883, 3884, 3885, 3886, 3887, 3888, 3889, 3890, 3891, 3892, 3893, 3894, 3895, 3896, 3897, 3898, 3899, 3900, 3901, 3902, 3903, 3904, 3905, 3906, 3907, 3908, 3909, 3910, 3911, 3912, 3913, 3914, 3915, 3916, 3917, 3918, 3919, 3920, 3921, 3922, 3923, 3924, 3925, 3926, 3927,

Vorwort

Die hallesche Orientalistik dieses Jahrhunderts ist eng mit dem Namen JOHANN WILHELM FÜCK (1894–1974) verbunden. Arbeiten wie die Literarhistorischen Untersuchungen zu Muḥammad ibn Ishāq (Frankfurt am Main 1925), zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte¹ oder zur Geschichte der europäischen Orientalistik² haben heute einen festen Platz in der Arabistik und Islamwissenschaft. FÜCKs Studien zeichnen sich aus durch ihre besondere Präzision in der Analyse, durch die ausgefeilte Form der sprachlichen Äußerung sowie durch die in allen Zeilen wahrnehmbare Liebe ihres Verfassers zu seinem großen Forschungsthema: der arabischen Sprache und Literatur im Mittelalter.³

¹ *°Arabīya: Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte*, Berlin: Akademie-Verlag, 1950 (= *Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse* 45,1). – *°Arabīya: recherches sur l'histoire de la langue et du style arabe*, Paris: Didier, 1955 (= *Notes et documents, Institut des Hautes Études Marocaines*, 16). – *al-°Arabīya: dirāsāt fī l-luġa wa-l-lahaġāt wa-l-asālīb, ta'lif YŪHĀN FIK, ma°a ta'liqāt al-mustašriq al-almānī ŠBITALIR, tarġamahū wa-qaddama lahū wa-°allaqa °alaihī wa-šana°a fahārisahū RAMAḌĀN °ABD AT-TAWWĀB*. Kairo: Maktabat al-Ḥānġī, 1980.

² *Die arabischen Studien in Europa: bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig: Harrassowitz, 1955.

³ Vgl. auch *Arabische Kultur und Islam im Mittelalter: ausgewählte Schriften*, Hrsg. von MANFRED FLEISCHHAMMER, Weimar: Böhlau, 1981.

FÜCKs⁴ wissenschaftlicher Nachlaß, der zahlreiche Manuskripte, Karteien und Briefe umfaßt, wird in der BIBLIOTHEK DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT (DMG) in Halle an der Saale aufbewahrt.

Aus heutiger Sicht ist es kaum mehr möglich zu entscheiden, ob es die schwierigen materiellen Bedingungen jener Zeit – Kriegs- und Nachkriegsjahre – oder vielleicht jene Eigenart FÜCKs waren, jede schriftliche Äußerung bis ins letzte Detail auszufeilen, welche einige der in der Bearbeitung weit vorangeschrittenen Studien letztlich nicht zur Publikation gelangen ließen. Doch machen die im Nachlaß befindlichen Vorarbeiten (erwähnenswert sind die Materialsammlung zum *Fihrist* des Ibn an-Nadīm sowie die Karteikarten zur älteren arabischen Poesie) auch deutlich, daß FÜCKs Arbeitsgebiet weit mehr umfaßte als das, was aus seinen Publikationen bekannt ist.

Im Nachlaß finden sich auch diverse Vorlesungs- und Vortragsmanuskripte. Sie liegen in schreibmaschinenschriftlicher Form vor und sind mit handschriftlichen Korrekturen und Ergänzungen versehen. Aus diesem Fundus wurden vom Herausgeber dieses Bandes acht Vorträge ausgewählt und zur Publikation vor-

⁴ Zur Person siehe WERNER ENDE, Johann Fück, in: *Der Islam* 53 (1976), 193-195. – MANFRED FLEISCHHAMMER, Johann Fück (mit Bibliographie), in: *Jahrbuch der Sächsischen Akademie der Wissenschaften* 1973-4, Leipzig, 1976, 419-439. – ders., Johann Fücks Materialien zum *Fihrist*, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Halle*, Bd. 25 (1976), *Gesellschaftswissenschaftliche Reihe*, Heft 6, 75-84. – ders., Einleitung zu: *Arabische Kultur und Islam im Mittelalter* (Fn. 3), 1981. – RUDOLF SELLHEIM, Ibn an-Nadīms *Fihrist* und J. W. Fück, in: *Orientalistische Literaturzeitung* 92 (1997), 149-158. – WIEBKE WALTHER, Johann Fück zum 80. Geburtstag, in: *Asien, Afrika, Lateinamerika* II (1974), 357-358. – dies., Johann W. Fück: 8.7.1894 - 24. 11. 1974, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Halle* 25 (1976), *Gesellschaftswissenschaftliche Reihe*, Heft 4, 135-142.

bereitet. Dazu sind zwei Bemerkungen zu machen: 1. Diese Arbeiten waren als "Vorträge" konzipiert, welche als solche speziellen Regeln der sprachlichen Äußerung unterliegen; diese Besonderheit der Texte ist in der vorliegenden Publikation erhalten geblieben. 2. Die Vorträge wurden von FÜCK mehrheitlich im *Thiasos* (Griech. θιάσος, "Versammlung", "Vereinigung"), d.h. einem so bezeichneten Zirkel von Gelehrten an der *alma mater halensis* gehalten. Aus den handschriftlichen Notizen, welche sich auf einigen Vortragsmanuskripten finden, sowie aus den Tagebüchern FÜCKs geht hervor, daß aus diesem Gelehrtenkreis folgende Personen bei den hier zugänglich gemachten Vorträgen zugegen waren: FRANZ ALTHEIM (Althistoriker), GEORG BAESECKE (Germanist), CARL BROCKELMANN (Orientalist), GERHARD DELLING (Neutestamentler), OTTO EIBFELDT (Alttestamentler), ERICH FASCHER (Neutestamentler), HELLWIG (Mediziner?), MARTIN JAHN (Prähistoriker), ERICH KLOSTERMANN (Neutestamentler), ARNO LEHMANN (Missionswissenschaftler), HANS SCHMIDT, WILHELM SCHUBART (Papyrologe), WALTHER SCHULZ (Prähistoriker), HILKO WIARDO SCHOMERUS (Missionswissenschaftler), PAUL THIEME (Indologe), CARL WENDEL (Bibliothekswissenschaftler), HANS WEYE (Anglist).⁵

Die in diesem Band vereinten Vorträge behandeln zentrale Themenkreise der Kultur- und Geistesgeschichte des Islams im Mittelalter in gleichermaßen kompetenter wie verständlicher Weise; sie mögen geeignet sein, einen weiten Kreis von Lesern anzusprechen. Die arabistische Forschung unserer Tage wird vor allem die ersten drei Beiträge mit besonderem Interesse zur Kenntnis nehmen. Andere Vorträge (z.B. "Die Bekehrung al-Ġazālīs") zeichnen sich durch ihre originelle Fragestellung oder durch die glückte Vermittlung eines Einblicks in einen ganz bestimmten

⁵ Frau HAASENBRUCH vom Archiv der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg danke ich für ihre Hilfe bei der Verifizierung dieser Namen.

Aspekt der Entwicklung des Islams (wie etwa die Bedeutung der *madrasa* für das Bildungswesen des Islams im Mittelalter) aus.

Wenn der vorliegende Band somit den Charakter eines Lesebuches gewonnen haben mag, das sowohl Spezialisten wie auch Nichtfachleuten gewinnbringende Lektüre bietet, so kommt dies durchaus der Absicht des Herausgebers entgegen.

Editionsprinzipien

Die Orthographie wurde an die heutigen Erfordernisse angeglichen; arabische Namen und Termini erscheinen in wissenschaftlicher Umschrift. Offensichtliche Versehen und Defecta wurden stillschweigend korrigiert.

Die Einteilung der Absätze sowie die Zwischenüberschriften gehen, wenn nicht anders vermerkt, auf den Herausgeber zurück. Angaben zu Quellen- und Sekundärliteratur, welche in den Manuskripten nur in knapper Form vermerkt sind, wurden verifiziert, ergänzt und in einem kritischen Apparat nachgewiesen. Sekundärliteratur der letzten Jahre bzw. neuere Editionen sind nur dann genannt, wenn sie für die Argumentation FÜCKs unmittelbar wichtig sind oder wenn die von FÜCK benutzten Ausgaben dem Herausgeber nicht (mehr) zugänglich waren. Zusätze des Herausgebers im Apparat sowie Ergänzungen im Haupttext sind durch [eckige] Klammern gekennzeichnet.

*

Frau Dr. LUDMILA HANISCH (Berlin), die den FÜCK-Nachlaß aufgearbeitet und dadurch zugänglich gemacht hat, sei herzlich für ihre wertvollen Hinweise und Ratschläge bei dessen Benutzung gedankt.

Der *Johann-W.-Fück-Stiftung* in Halle, namentlich Herrn Prof. STEFAN LEDER, möchte ich für die Genehmigung zur Veröffentlichung der Vorträge danken und Herrn Prof. WALTER BELTZ für seine Bereitschaft, diese Publikation in die Reihe "Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft" aufzunehmen.

Meinem ersten akademischen Lehrer, Herrn Prof. MANFRED FLEISCHHAMMER (Halle), bin ich herzlich verbunden für Lesehilfen zu den handschriftlichen Notizen FÜCKs sowie für seine Hinweise und Korrekturen zur Druckvorlage.

Der *Faculty of Humanities* der *University of Toronto* ist für einen Reisekostenzuschuß Dank zu sagen, welcher die abschließenden Arbeiten an der Druckvorlage in Halle anhand der Originalmanuskripte und unter Verwendung der FÜCKschen Privatbibliothek förderte.

Der Druck des Bandes wurde finanziell unterstützt durch die *Vereinigung der Freunde und Förderer der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*. Das Manuskript wurde vom Herausgeber copy ready erstellt.

SEBASTIAN GÜNTHER Halle (Saale) und Toronto im Juli 1999

Er schuf den Menschen aus geronnenem Blut!
Rezitieret! Und dein Herr ist der Edelmütige,
Der den Gebrauch des Schreibrolles lehrte,
Den Menschen lehrte, was er nicht gewußt!

Nr. 152 im Register zum FÜCK-Nachlaß; das Vortragsmanuskript ist ohne Datumsvermerk. – Zum Thema siehe jetzt auch FRANZ ROSENTHAL, *Knowledge triumphant: the concept of knowledge in medieval Islam*, Leiden: Brill, 1970, insbes. 22-28.

Diese Übersetzung von *allafī* *‘allama bi-l-qalam* wird bestätigt durch die erklärende Lesart des Ibn al-Zubair (*allafī* *‘allama al-haṭṭa (bi-l-qalam)*), "(der mit der Feder) schreiben lehrte", vgl. ARTHUR JEFFERY, *Materials for the History of the Text of the Qurʾān; the old codices, the Kitāb al-Maṣṣif of Ibn Abi Dawūd, together with a collection of the variant readings from the codices of Ibn Maʿīn*, "Alī, Ibn ʿAbbās Anas, Abū Mūsā and other early Qurʾānic authorities which present a type of text anterior to that of the canonical text of ʿUthmān", Leiden: Brill 1937, 229.

Meinem ersten akademischen Lehrer, Herrn Prof. MANIERE, danke ich für die Unterstützung und Förderung, die ich während meiner Studienzeit in Halle erfahren durfte. Besonders danke ich Herrn Prof. MANIERE für die Überlassung der handschriftlichen Notizen FOCKS sowie für seine Hilfe bei der Drucklegung. Ferner danke ich Herrn Prof. MANIERE für die Überlassung der handschriftlichen Notizen FOCKS sowie für seine Hilfe bei der Drucklegung. Ferner danke ich Herrn Prof. MANIERE für die Überlassung der handschriftlichen Notizen FOCKS sowie für seine Hilfe bei der Drucklegung.

Die Fälligkeit der Absätze sowie die Zwischenüberschriften gehen, wenn nicht anders vermerkt, auf den Herausgeber zurück. Angaben zu Quellen- und Sekundärliteratur, welche in den Manuskripten nur in knapper Form vermerkt sind, wurden verifiziert, die Literatur der letzten Jahre bzw. neuere Editionen sind nur dann genannt, wenn sie für die Argumentation FOCKS unmittelbar wichtig sind oder wenn die von FOCKS benutzten Ausgaben dem Herausgeber nicht (mehr) zugänglich waren. Zusätze des Herausgebers im Apparat sowie Ergänzungen im Haupttext sind durch [eckige] Klammern gekennzeichnet.

Frau Dr. LUDMILA HANISCH (Berlin), die den FOCK-Nachlaß aufgearbeitet und dadurch zugänglich gemacht hat, sei herzlich für ihre wertvollen Hinweise und Ratschläge bei dessen Benutzung gedankt.

Der *Johann-W.-Fock-Stiftung* in Halle, namentlich Herrn Prof. STEFAN LEDER, möchte ich für die Genehmigung zur Veröffentlichung der Vorträge danken und Herrn Prof. WALTER BELTZ für seine Bereitschaft, diese Publikation in die Reihe "Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft" aufzunehmen.

1. Das Problem des Wissens im Qur'ān*

Neben Allāhs Allmacht spielt im Qur'ān keine der göttlichen Eigenschaften eine so bedeutende Rolle wie seine Allwissenheit. Er weiß nicht nur alles, was geschieht, sondern ist auch Quell und Ursprung alles Wissens. Bereits in den Versen 1-5 der Sure 96, in denen die einheimischen Überlieferung die erste Berufung Muḥammads zu seinem Prophetenamt sieht, und die jedenfalls zu den ältesten Stücken des Qur'āns gehören, wird Allāh nicht nur als Schöpfer des Menschen, sondern auch als sein Lehrer bezeichnet:

Rezitiere im Namen deines Herrn, der erschuf,
Erschuf den Menschen aus geronnenen Blut!
Rezitiere! Und dein Herr ist der Edelmütige,
Der den Gebrauch des Schreibrohrs lehrte,¹
Den Menschen lehrte, was er nicht gewußt!

* Nr. 152 im Register zum FÜCK-Nachlaß; das Vortragsmanuskript ist ohne Datumsvermerk. – Zum Thema siehe jetzt auch FRANZ ROSENTHAL, *Knowledge triumphant: the concept of knowledge in medieval Islam*, Leiden: Brill, 1970, insbes. 22-28.

¹ Diese Übersetzung von *allaḍī ʿallama bi-l-qalami* wird bestätigt durch die erklärende Leseart des Ibn az-Zubair (*allaḍī ʿallama al-ḥaṭṭa (bi-l-qalami)*), "(der mit der Feder) schreiben lehrte", vgl. ARTHUR JEFFERY, *Materials for the History of the Text of the Qur'ān; the old codices, the Kitāb al-Maṣāḥif of Ibn Abī Dāwūd, together with a collection of the variant readings from the codices of Ibn Masʿūd, ʿAlī, Ibn ʿAbbās Anas, Abū Mūsā and other early Qur'ānic authorities which present a type of text anterior to that of the canonical text of ʿUthmān*, Leiden: Brill 1937, 229.

Wegen der Erwähnung des Schreibrohrs liegt es nahe, bei dem Inhalt dieser Lehre an die "wohlbewahrte Tafel"² im Himmel zu denken, auf der die Offenbarung niedergeschrieben ist, oder auch an die aus ihr stammenden Offenbarungsschriften, von denen bereits früh die *ṣuḥuf Ibrāhīm wa-Mūsā* genannt werden.³ In Q 5:110 wird ausdrücklich gesagt, daß Allāh Jesum "Buch, Weisheit, Thora und Evangelium" lehrte.⁴ Aber auch der Qur'ān wird von Allāh gelehrt.⁵ Aufgabe der Gottesboten ist es dann, den Menschen Allāhs Zeichen vorzutragen und sie "Buch und Weisheit" zu lehren.⁶ Umgekehrt kann die göttliche Offenbarung, wie sie in den älteren Offenbarungsschriften und im Qur'ān vorliegt, ihrem Inhalt nach als *ʿilm*, "Wissen", bezeichnet werden, und da nach islamischer Anschauung der Inhalt von Thora, Evangelium und Qur'ān letztlich übereinstimmt (soweit nicht durch Fälschungen nachträglich Unterschiede hervorgerufen worden sind), so kann zum Beispiel Salomo sagen:

Uns ward das Wissen vor ihr ([d.h. der Zeit] der Königin von Saba) gegeben, und wir wurden Muslime.⁷

Während weltsüchtige Israeliten den 'frevlerischen' und 'übermütigen' Qur'ān um seinen Reichtum beneiden, erinnern "diejenigen, denen das Wissen gegeben ward", warnend an Allāhs Lohn, der nur den Frommen zuteil werden wird.⁸ Der Ausdruck "diejenigen, denen das Wissen gegeben ward" (*'ūtū l-ʿilma*) kann aber auch die

² Q 85:22.

³ Q 87:18-9.

⁴ Vgl. auch Q 3:48-9; beide Verse aus medinischer Periode.

⁵ Q 55:2-1 und Q 53:5 aus der 1.mekkanischen Periode.

⁶ Q 2:129; vgl. auch Q 3:164 und Q 62:2; medinisch.

⁷ Q 27:42, 2.mekkanische Periode.

⁸ Q 28:80, 3.mekkanische Periode.

zeitgenössischen Juden und Christen bezeichnen;⁹ er ist also wie ähnliche Umschreibungen gleichbedeutend mit dem erst in der medinischen Periode auftauchenden *ahl al-kitāb*. Mehrmals begegnet die Behauptung, daß die Juden und Christen erst uneins geworden seien, "nachdem das Wissen zu ihnen gekommen war".¹⁰ Aber die gleichen Ausdrücke können auch auf Muslims gehen: Muḥammad soll Juden und Christen nicht folgen "nach [all] dem Wissen, welches zu dir gekommen ist".¹¹ Ganz in der gleichen Weise warnt Abraham seinen Vater vorm Götzendienst:

O mein Vater! Zu mir ist Wissen gekommen, das nicht zu dir kam! Darum folge mir, so leite ich Dich auf einen ebenen Weg.¹²

Der Qur'ān besteht aus deutlichen Zeichen in der Brust derer, denen das Wissen gegeben ward.¹³ Wie Muḥammads Gefährten aufgefordert werden, ihm [oder weiteren Gästen] in Gesellschaften Platz zu machen, so wird Allāh "diejenigen unter euch, die glauben, und denen das Wissen gegeben ward, [dereinst] um Stufen erhöhen".¹⁴

Von den Seligen heißt es: "Die, denen das Wissen gegeben ist, sprechen (am Tage der Auferstehung): Entehrung und Übel (kommt) heute auf die Ungläubigen."¹⁵ Und "die, denen das Wissen und der Glaube gegeben ward", werden zu den Sündern, wel-

⁹ Q 17:107, 2.mekkanischen Periode; Q 22:54 und 34:6 aus der 3.mekkanischen Periode; sowie Q 47:16 aus der frühmedinischen Zeit.

¹⁰ Q 10:93; 42:14 und Q 45:17 aus der 3.mekkanischen Periode, sowie Q 3:19, medinische Periode.

¹¹ Q 13:37, 3.mekkanische Periode; Q 2:120, Q 2:145, medinische Periode.

¹² Q 19:43, 2.mekkanische Periode.

¹³ Q 29:49, 3.mekkanische Periode.

¹⁴ Q 58:11, 2.medinische Periode. [Ergänzung in Anlehnung an PARETS Übersetzung].

¹⁵ Q 16:27, 3.mekkanische Periode.

che wännen, sie hätten nur ein Weilchen geschlafen, sagen: "Ihr habt gemäß dem Buche Allāhs bis zum Tage der Auferstehung (im Grabe) verweilt".¹⁶

Das Wissen der Propheten

Indessen ist es nicht nur das in den heiligen Schriften vorliegende Wissen, welches von Allāh stammt. Er "lehrte Adam alle Namen", so daß er die Tiere benennen konnte; die Engel waren dazu nicht imstande; sie wußten nur, was Allāh sie gelehrt hatte.¹⁷ Josef verdankte ihm die Kunst, Träume zu deuten.¹⁸ David lernte von ihm, Panzerhemden anzufertigen.¹⁹ Wenn Salomo sagt, "wir wurden die Sprachen der Vögel gelehrt,"²⁰ so versteht es sich von selbst, daß Allāh sein Lehrmeister war. Der namenlose Gottesmann, dem Mose sich anschloß, bis er an den unbegreiflichen Handlungen des Heiligen Anstoß nahm, hatte Wissen von Allāh erhalten.²¹ Umgekehrt kann Muḥammad nicht dichten, weil Allāh es ihn nicht gelehrt hat.²²

Das Wissen der (einfachen) Menschen

Aber nicht nur Propheten und Gottesmänner verdanken ihr Wissen Allāh: wer schreiben kann, hat es von ihm gelernt.²³ Er hat die Menschen Beredsamkeit (*bayān*) gelehrt.²⁴ Die Kunst, Tiere

¹⁶ Q 30:56, 3.mekkanische Periode.

¹⁷ Q 2:30-33.

¹⁸ Q 12:37, 3.mekkanische Periode.

¹⁹ Q 21:80, 2.mekkanische Periode; in Verbindung mit Q 34:11.

²⁰ Q 27:16, 2.mekkanische Periode.

²¹ Q 18:65, 2.mekkanische Periode.

²² Q 36:69, 2.mekkanische Periode.

²³ Q 2:282, medinische Periode.

²⁴ Q 55:4/3, wohl noch aus der 1.mekkanischen Periode.

zur Jagd abzurichten, geht auf ihn zurück.²⁵ Ja selbst die Magie stammt von ihm, wie die schwierige und sehr verschieden gedeutete Stelle zeigt, in der es in einer Polemik wider die Juden heißt:

Und als ein Gesandter (Muḥammad) von Allāh zu ihnen kam, die Offenbarung bestätigend, welche sie besitzen, da warf eine Gruppe von denen, welchen die Schrift gegeben ist, das Buch Allāhs rücklings hinter sich [wie wenn sie von nichts wüßten].

Und [sie] folgte dem, was die Dämonen über die Herrschaft Salomons vortrugen. Salomo war (indessen) nicht ungläubig, sondern die Satane waren ungläubig, indem sie die Menschen Zauberei lehrten und das, was (als geoffenbartes Wissen) auf die beiden Engel in Babel Hārūt und Mārūt herabgesandt wurde; diese pflegten²⁶ (freilich) niemanden (Magie) zu lehren, ohne zu sagen: 'wir sind nur eine Versuchung'; drum seid nicht ungläubig! Und von diesen beiden (Engeln) haben sie (die Menschen Zauberei) gelernt, womit man den Mann und seine Gattin auseinanderbringt, doch schaden sie damit niemanden ohne Allāhs Einwilligung, und sie lernen (damit nur) etwas, was ihnen (selbst) schadet und nicht nützt. Und sie (jene Gruppen von Juden) wußten doch, daß einer, der es (die Zauberei) kauft, keinen Anteil am Jenseits hat. Wie schlecht war (der Preis), wofür sie ihre Seelen verkauft haben! Wenn sie das nur wüßten!²⁷

Zum Verständnis dieser beiden Verse muß man mit der einheimischen Qur'ānexegese annehmen, daß die Juden Medinas Salomo nicht als Propheten gelten lassen wollten, dagegen viel von

²⁵ Q 5:4, spätmedinisch.

²⁶ Daß das Imperfektum nach *mā* eine der Vergangenheit angehörende iterative Handlung bezeichnen kann, zeigen die Stellen Q 15:11, Q 36:30 und Q 43:7. Faßt man es, wie das meist geschieht, präsentisch auf, so ist man zu der Annahme genötigt, daß der Qur'ān die Fähigkeit der Zaubereengel ebenso bis in die Gegenwart andauern läßt, wie etwa die des Satans.

²⁷ Q 2:101-102, frühmedinisch.

seiner Herrschaft über das Reich der Geister zu berichten wußten und seinen Namen zu Beschwörungen und ähnlichen Zwecken verwandten.

Demgegenüber leugnet der Qur'ān die Magie selbst keineswegs, sondern bestreitet nur, daß sie an sich, ohne Allāhs Zutun, wirksam sein könne, da der konsequente islamische Monotheismus eine solche Durchbrechung von Allāhs Allmacht nicht anerkennen kann. Die Magie wird vielmehr zu den Dingen gerechnet, die wie Gut und Böse,²⁸ Glück und Unglück,²⁹ Habe und Kinder³⁰ von Allāh dazu bestimmt sind, den Menschen in Versuchung zu führen. Zu diesem Zweck wurde sie den Engeln Hārūt und Mārūt geoffenbart, aber die Zauberer, welche von ihnen ihre Kunst erlernten, mißbrauchten sie.³¹

Daß Salomo über Heerscharen von Dämonen (Koll. *ǧinn*), Menschen und Vögel gebot, daß die Winde ihm dienstbar waren, daß Satane und Dämonen für ihn arbeiteten, lehrt auch der Qur'ān.³² Die Herrschaft (*mulk*), um die Salomo Allāh bittet, besteht ja gerade darin, daß er dem Geisterreich gebietet.³³ Aber es wird ausdrücklich betont, daß er nur "mit Einwilligung seines Herrn" Dämonen für sich arbeiten lassen durfte.³⁴ Vielleicht hat auch die Anspielung auf Salomons Tod eine polemische Spitze:

²⁸ Q 21:35.

²⁹ Q 39:49.

³⁰ Q 8:28 und Q 64:15.

³¹ [Q 2:102] – Nichts weist im Text darauf hin, daß hier die auf jüdische Quellen zurückgehende Legende von den gefallenengeln vorausgesetzt ist, welche in den einheimischen Kommentaren angeführt wird.

³² Q 21:81-82, 27:17, 27:39, 38:36-37, aus der 2.mekkanischen Periode; und Q 34:12-13 aus der 3.mekkanischen Periode.

³³ Q 38:35 ff.

³⁴ Q 38:35 ff.

Wären die Salomo dienenden Geister wirklich so weise und mächtig, wie sie von den Anhängern der Magie hingestellt werden, so hätten sie längst, bevor sie den von Termiten zerstörten Stab des Königs gewahr wurden, „wissen (müssen), daß er gestorben war.“ Wie dem auch sei, jedenfalls geht "das, was die Satane wider Salomos Herrschaft vortrugen", auf die Ansicht jüdischer Kreise zurück, daß Salomo ein allmächtiger Zauberer gewesen sei, wobei es dahingestellt bleibe, ob er mit den "Satanen" der Magie ergebene Menschen oder aber die Dämonen gemeint sind, in deren Namen sie ihre teuflischen Künste ausführten.³⁵

Wissensvermittlung und Offenbarung

Als Offenbarung wird dieses Wissen dem Menschen ohne sein Zutun zuteil, und Allāh ermahnt seinen Propheten ausdrücklich, nicht vorschnell die Zunge zu bewegen, in dem Bestreben den Eintritt einer neuen Offenbarung zu beschleunigen.³⁶ Muḥammad kann nichts weiter tun als Allāh zu bitten, sein "Wissen zu mehrer", d.h. durch neue Offenbarungen seine Kenntnisse zu erweitern.³⁷

Wie wenig er sich persönlich bei den Vorgängen, unter denen sich in seinem Inneren Offenbarungen gestalteten, irgendwie beteiligt fühlte, zeigen am deutlichsten zwei Stellen, die sich wider den Vorwurf seiner Gegner richten, daß er die qur'ānischen Geschichten gewissen Gewährsmännern verdanke:

Die Ungläubigen sagen: Dies (der Qur'ān) ist nichts als ein Betrug, den er (Muḥammad) ersonnen hat und wobei ihm andere Leute geholfen haben! Sie begehen damit ein Unrecht und (sprechen) eine Unwahrheit!

³⁵ Vgl. Q 34:14.

³⁶ Q 75:16, 1.mekkanische Periode.

³⁷ Q 20:114, 2.mekkanische Periode.

Und sie sagen (weiter): 'Schriften der Alten [*asāṭīr al-awwalīn*] (sind es), die er sich hat aufschreiben lassen, und die ihm morgens und abends vorgetragen werden!' Sprich: Herabgesandt hat sie der, welcher das Geheimnis in den Himmeln und auf Erden kennt.³⁸

Der Ausdruck *asāṭīr al-awwalīn*³⁹ kommt nur im Munde der heidnischen Gegner vor und bezeichnet irgendwie den Inhalt des Qur'āns. Die Übersetzung "Fabeln der Früheren" oder ähnlich⁴⁰ ist nur aus dem Zusammenhang erraten und entbehrt jeder etymologischen Rechtfertigung – denn die abenteuerliche Anknüpfung an ἱστορία bedarf keiner Widerlegung.

Die einheimische Exegese dagegen stellt das Wort mit *saṭr*, "Zeile", und dem im Qur'ān vorkommenden *ṣaṭara*,

³⁸ Q 25:4-5, 2.mekkanische Periode.

³⁹ [Q 6:25; 8:31; 16:24; 23:83; 25:5; 27:68; 46:17; 68:15; 83:13].

⁴⁰ [Vgl. zum Beispiel auch die Qur'ānübersetzungen von YUSUF ALI ("tales of the ancients"), PICKTHALL "fables of the men of old" oder SHAKER ("stories of the ancients") zu Q 6:25.]

"schreiben", zusammen⁴¹ und sieht darin Schriften der früheren Geschlechter.⁴² Daß dies richtig ist, bestätigt der Gebrauch von *asāṭīr* im Sinne von Geschäftsurkunden in den Versen eines zeitgenössischen quraišitischen Dichters, des ʿAbdallāh ibn az-Zibāʿrā; dieser hält seinen Landsleuten ihren Krämergeist vor, der sie verhindert, sich Ruhm zu erwerben:

⁴¹ [Zum Beispiel "*aḥādīthuhum allatī kānū yusaṭṭirūnahā fī kutubihim*", vgl. Abū Ǧaʿfar Muḥammad ibn Ǧarīr aṭ-Ṭabarī (gest. 310/922), *Tafsīr al-Ṭabarī al-musammā : Ǧāmiʿ al-bayān fī taʾwīl al-Qurʾān*, 12 vols., ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1412/1992⁽¹⁾, Bd. 9, 366. – Zur Ableitung des Plurals *asāṭīr* von Arab. sing. *saṭr*, 'Zeile' (zusammen mit den Pluralformen *aṣṭur*, *aṣṭār* and *suṭūr*), siehe auch Muḥammad ibn (al-)Mukarram ibn Manẓūr (gest 1311 n.Ch.), *Lisān al-ʿArab*, 15 Bde., Beirut: Dār Ṣādir, 1412/1992 (1374/1955¹), Bd. IV, 363, mit ausdrücklicher Bezugnahme auf diesen Qurʾānvers. – Zur weitverbreiteten Ableitung von Sing. *uṣṭūra*, 'Legende', 'Geschichte', vgl. Ǧalāl ad-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad al-Maḥallī (gest. 864/1459); Ǧalāl ad-Dīn ʿAbd al-Raḥmān ibn Abī Bakr as-Suyūṭī (gest. 911/1505): *Tafsīr Jalālayn* (verfaßt 870/1465). (Kairo): Maṭbūʿāt Maktabat M. Nihād Hāšim al-Kutubī (ersch. nach 1960, ohne Seitenzählung).]

⁴² Auch im Altsüdarabischen bedeutet das Verbum *s-ṭ-r*, "schreiben", und das Nomen *sṭr*, pl. *ʿsṭr*, "Schrift, Inschrift, Urkunde". Nach einer von Suyūṭī, *Itqān* aufbewahrten Notiz sind das qurʾanische *saṭara* und *uṣṭūra*, der angebliche Singular von *asāṭīr*, ḥimyaritische Lehnwörter. [= Jalāl al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān al-Suyūṭī al-Shāfiʿī (d. 911/1505): *al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān, murājaʿa wa-tadqīq*, Ed. by Saʿīd al-Mandūh, Teile 1-4 (in 2 Bde.), Beirut: Muʾassasat al-Kutub aṭ-Ṭaqāfiya, 1416/1996, Teil 2, 380 (nr. 2466, zitiert mit Berufung auf Ibn ʿAbbās: "*wa-yusammūna l-kitāb uṣṭuran*"). – Zu akkad. *šaṭāru*, "schreiben" bzw. "Schriftstück, Urkunde", siehe HEINRICH ZIMMERN, *Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluß*, 2., durch vollständige Wörterverzeichnisse verm. Ausgabe. Leipzig: Hinrichs, 1917, 19 und 29.

Es lenken ab (die Nachkommen des) Quṣaiy vom Ruhm
 die Geschäftsurkunden und Bestechung, so wie die Makler sie
 üben,
 und daß sie das Fleisch rein (d.h. ohne Brot) und ohne Beilage es-
 sen
 und daß sie sagen: eine Karawane geht ab.⁴³

Der Ausdruck *asāṭīr al-awwalīn* enthält also an sich nichts Herab-
 setzendes. Die Mekkaner wollen damit nur sagen, daß ihrer Mei-
 nung nach Muḥammad den Inhalt seiner Verkündigungen nicht
 durch göttliche Offenbarung empfangen, sondern vielmehr dem
 religiösen Urkunden älterer Zeit entnommen habe. Noch deutli-
 cher ist:

Wir wissen recht wohl, daß sie sagen: 'Es ist ja nur ein Mensch,
 der ihn [Muḥammad] unterweist'. (Aber) die Sprache dessen, auf
 den sie fälschlich hinzielen, ist ausländisch; dies aber ist deutli-
 ches Arabisch.⁴⁴

Die Tatsache, daß Muḥammad fremde Gewährsmänner hatte –
 offensichtlich Juden und Christen, die ihm biblische Stoffe
 übermittelten – wird keineswegs in Abrede gestellt; wohl aber
 wird bestritten, daß der Inhalt des Qur'āns davon abhängig sei,
 und als Beweis dafür der Unterschied in der sprachlichen Form
 geltend gemacht, wobei der Ausdruck "ausländische Zunge" wohl
 nicht auf die Muttersprache des Fremden, sondern auf sein man-
 gelndes Arabisch zu beziehen sein wird; daß der Qur'ān in klarer
 "arabischer Sprache" geoffenbart worden ist, wird auch in Q
 26:195 (2.mekkanische Periode) versichert; mehrfach heißt er
 "ein deutliches Buch", "ein deutlicher Qur'ān" oder "eine deutli-
 che Urschrift (*imām*)", und es wird oft nachgerühmt, daß "seine
 Verse" klargemacht sind (*fuṣṣilat āyātuhū*).

⁴³ Abū 'Abdallāh Muḥammad Ibn Sallām al-Ġumāḥī (gest. 845 ?
 n.Chr.), *Ṭabaqāt aš-šū'arā'*, *Die Klassen der Dichter*, hrsg. von
 JOSEPH HELL, Leiden: Brill, 1916, 57.

⁴⁴ Q 16:103, 3.mekkanische Periode.

Auf solche Berührungen zwischen dem Qur'ān und dem Schrifttum der Juden und Christen wird man auch den Einwand der Mekkaner zu beziehen haben, Muḥammad sei "ein (von anderen Menschen) unterwiesener Besessener".⁴⁵ Muḥammad hingegen empfand die ihm gewordene Offenbarung so stark als den Eingriff einer überpersönlichen Macht, daß er sich eines Zusammenhangs zwischen ihr und den Gesprächen, die er mit Bekennern der älteren Religion führte, überhaupt nicht bewußt war. So wird die Noahgeschichte bezeichnet als "eine geheime Kunde, die wir dir offenbaren; weder du noch dein Volk haben sie vordem gekannt".⁴⁶ Eine solche "geheime Kunde" liegt auch in der Josefsure⁴⁷ sowie in der Marienlegende⁴⁸ vor, die beide dem Kreis der biblischen Erzählungen angehören.

Man muß dabei freilich bedenken, daß jede qur'ānische Erzählung sich durch eine eigentümliche islamische Färbung grundsätzlich von den jüdischen oder christlichen Parallelen unterscheidet, mit denen sie sich rein stofflich berühren mag. All diesen Stoffen, so bunt und mannigfaltig sie ursprünglich auch gewesen sein mögen, ist jene großartige Monotonie eigen, welche das qur'ānische Bild vom Verlaufe des Weltgeschehens kennzeichnet. In ihrer qur'ānischen Form veranschaulichen sie die Lehre von der zyklischen Offenbarung, nach der alle Propheten und Gottesboten ihren Völkern in ihrer Muttersprache die göttliche Offenbarung bringen, aber nach Allāhs Ratschluß bei der Mehrheit ihrer Landsleute nur Spott und Ablehnung finden bis das Strafgericht die Sünder hinwegrafft. Nur um dieser beispielhaften Gültigkeit willen werden solche Geschichten mitgeteilt – wer Geschichten nur zur Unterhaltung erzählt, wird mit der göttlichen Strafe be-

⁴⁵ Q 44:14, 2.mekkanische Periode.

⁴⁶ Q 11:49.

⁴⁷ [Siehe hier besonders] Q 12:102.

⁴⁸ Q 3:44.

droht⁴⁹ – in ihr liegt der Grund dafür, daß sie das Herz des Propheten "festigen";⁵⁰ und wenn diese islamische Sinndeutung auf den abendländischen Leser oft genug den Eindruck willkürlicher Entstellung macht, so liegt doch gerade darin die Tatsache begründet, daß die qur'ānischen Erzählungen etwas wesenhaft Neues darstellen.

Die Termini für 'wissen' und ihre Bedeutung

Als Ausdruck für "Wissen" in dem bisher behandelten Sinne einer von Allāh dem Menschen geoffenbarten Kenntnis wird durchweg *ʿilm* verwandt. Dementsprechend bedeutet *ʿalima* "wissen, kennen". Nicht selten wird *ʿalima* ingressiv gebraucht: "zum Wissen von etwas kommen", "Kenntnis erhalten von etwas". Wenn es zum Beispiel mehrfach von den Ungläubigen heißt: *saufa yaʿlamūna* o.ä.,⁵¹ so bedeutet dies, daß sie am jüngsten Tage 'erfahren' werden, wie sehr sie im Unrecht waren, nicht aber, daß sie es 'erkennen' werden.

Der qur'ānische Ausdruck für "erkennen" ist vielmehr *ʿaraḥa*. Wenn die Gläubigen die Offenbarung hören, fließen ihre Augen von Tränen über "wegen der Wahrheit, welche sie (darin) erkennen" (*mimmā ʿaraḥū min al-ḥaqq*).⁵² Allāh wird euch, heißt es, "(seine Zeichen) sehen lassen, so daß ihr sie erkennen werdet (*fa-taʿrifūnahā*)".⁵³ Die Schriftbesitzer "erkennen sie (die im Qur'ān erschienene Offenbarung) so wie sie ihre Kinder erkennen (*yaʿrifūnahā ka-mā yaʿrifūna abnā'ahum*)".⁵⁴ Aber als zu ihnen

⁴⁹ Q 31:6, 3.mekkanische Periode.

⁵⁰ Q 11:120, 3.mekkanische Periode.

⁵¹ Q 15:3, 15:96, 29:66, 37:170, 78:4, 78:5; ebenso *saufa taʿlamūna* in Q 6:67; 11:39, 11:93, 16:55, 30:34, 43:89. 102:3-4.

⁵² Q 5:83, medinische Periode.

⁵³ Q 27:93, 2.mekkanische Periode.

⁵⁴ Q 2:146 und Q 6:20.

kam "was sie (als Offenbarung) erkannten (*mā ʿaraḡū*)", da verleugneten sie es.⁵⁵ Doch kommt der Begriff der Erkenntnis im Qur'ān nur selten vor, und das Wort *maʿrifa* – das später im Sūfismus eine bedeutende Rolle spielt – fehlt gänzlich.

Neben *ʿalima* kennt der Qur'ān noch ein weiteres Wort für "wissen", *darā*, das ursprünglich "dem Wilde auf dem Anstand auflauern",⁵⁶ sodann im übertragenen Sinne "etwas erfahren", "kennen", "wissen" bedeutet. Im Qur'ān erscheint es stets negativ vor einem indirekten Fragesatz; "nicht wissen ob", "nicht wissen wer" etc. Die negative Form wird in der ersten mekkanischen Periode dreizehnmal in der stehenden Redensart *wa-mā adrāka* und später noch dreimal *wa-mā yudrika* verwandt; beide bedeuten an sich "und was macht dich wissen?", sind aber dann abgeblaßt zu "und weißt du auch?". *Darā* bezeichnet nur menschliches Wissen; niemals erscheint Allāh als Subjekt eines mit *darā* gebildeten Satzes. Nur in einer strittigen Stelle sagt Muḡammad: "Hätte Allāh gewollt, so hätte ich ihn (den Qur'ān) auch nicht vorgetragen, und Er hätte ihn euch nicht bekanntgegeben."⁵⁷ Doch hat man in der außerkanonischen Überlieferung diesen Anstoß zu beseitigen gesucht, indem man durch Änderung der Punktation in *adrātukum* oder *adraʿtukum* (beides irreguläre Formen statt *adraitukum*) die dem Kontext angemessenere erste Person, "und ich hätte ihn euch nicht bekannt gegeben", herstellte.

Ein anderes Verbum, welches mit "wissen" wiedergegeben wird, ist *šaʿara*. Es bedeutet ursprünglich "etwas merken" und

⁵⁵ Q 2:89.

⁵⁶ Zum Beispiel bei Aḡṭal, zitiert in: *The 'Kāmil' of (Muḡammad ibn Yazīd) el-Mubarrad* (gest. 898); edited for the German Oriental Society from the manuscripts of Leyden, St. Petersburg, Cambridge and Berlin by WILLIAM WRIGHT, Bd. I, Leipzig: G. Kreysing, 1864, arab. S. 516, Zeile 9.

⁵⁷ Q 10:16, 3.mekkanische Periode.

wird im Qur'ān – mit Ausnahme von Q 26:113, wo *lau tašurūna*, "wenn ihr doch merket", steht – stets negativ zum Ausdruck menschlicher Ahnungslosigkeit gebraucht, und zwar ganz überwiegend am Versende in Wendungen wie *wa-mā yašurūna* u.ä. So heißt es etwa von den göttlichen Strafgerichten, daß sie unversehens über die Menschen hereinbrechen, *wa-hum lā yašurūna*, "ohne daß sie es merken",⁵⁸ oder *min ḥaitu lā yašurūna*, "ohne daß sie merken, woher".⁵⁹

Ein solches "merken" kann ein Wissen zum Ergebnis haben, und so bedeutet *ša'ara* resultativ "wissen". In diesem Sinne sagt der Qur'ān, daß niemand in den Himmel und auf Erden die Zukunft kennt: *wa-mā yašurūna aiyāna yub'atūna*, "und keiner weiß wann er auferweckt werden wird".⁶⁰ Dasselbe wird mit den gleichen Worten ironisch von den Götzen gesagt, die tot und nicht lebendig sind "und nicht wissen, wann sie auferweckt werden".⁶¹

Wenn ein alter Dichter sagen will, daß er von einer Sache, die ihm lieb ist, keine Ahnung hat, so kleidet er dies oft in die Redensart *laita širī*, "O daß ich doch wüßte!" Und wenn der Dichter selbst *šā'ir* heißt, so nicht deshalb, weil ihm auf übernatürlichem Wege Wissen zuteil geworden ist, sondern weil er durch ahnungsvolles Aufmerken um Dinge weiß, welche die Sinne gewöhnlicher Menschen nicht wahrzunehmen vermögen. Das Kausativum *aš'ara* bedeutet dementsprechend zunächst "jemanden merken lassen". So sollten die Siebenschläfer jemanden in die Stadt schicken, "aber er soll niemanden auf euch aufmerksam machen", *wa-lā yuš'iranna bi-kum aḥadan*.⁶² Die Rede-

⁵⁸ Q 7:95, 12:107, 26:202, 29:53.

⁵⁹ Q 16:26, 16:45, 39:25.

⁶⁰ Q 27:65, 2. mekkanische Periode.

⁶¹ Q 16:21, 2. mekkanische Periode. – Flügels Ausgabe macht an beiden Stellen irrig hinter *yašurūna* einen Verseinschnitt.

⁶² Q 18:19, 2. mekkanische Periode.

wendung *mā yuṣʿirukum*⁶³ wird von az-Zamaḥṣārī durch *mā yu-drīkum* erklärt⁶⁴ und scheint wie dieses zu einer farblosen rhetorischen Frage, "wißt ihr auch?", verblaßt zu sein: "Allāh allein verfügt über die Zeichen, aber wißt ihr auch, wenn eines kommt, so werden sie doch nicht gläubig".⁶⁵

Das Gegenstück zu *šaʿara* bildet *ġafala*, "unaufmerksam sein, nicht achten auf" (*ʿan*). So läßt Allāh Adams Nachkommen bezeugen, daß Er ihr Herr ist, damit sie nicht am jüngsten Tage sagen könnten: "auf dieses sind wir nicht aufmerksam gemacht worden".⁶⁶ Der Qur'ān ist herabgesandt worden, damit die Mekkaner nicht einwenden können, daß die Offenbarung nur Juden und Christen zuteil geworden sei: "und wir wurden auf ihr Studium (der heiligen Schrift) nicht aufmerksam".⁶⁷

Überwiegend bezeichnet *ġafala* indessen die selbstverschuldete Unaufmerksamkeit: Jakob befürchtet, der Wolf könne Josef

⁶³ Q 6:109, 3. mekkanische Periode.

⁶⁴ Vgl. Maḥmūd ibn ʿUmar al-Zamaḥṣārī (gest 528/1144), *al-Kaššāfʿan ḥaqāʿiq ḡawāmiḍ at-tanzīl wa-ʿuyūn al-aqāwīl fī wuḡūh at-taʿwīl*, 4 Bde., Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, (1947), II, 57 (zu Q 6:109).

⁶⁵ [Q 6:109] *innamā l-āyātu ʿinda ʿllāhi wa-mā yuṣʿirukum annahā* (oder: *innahā*) *idā ḡāʿat lā yuʿminūna* – Ḥafs liest *annahā*, dann muß man mit NÖLDEKE, NBSS 19, annehmen, daß die Negation *lā* überflüssig sei. NÖLDEKE übersetzt "und woher weißt du, daß sie, wenn es (das Zeichen) kommt, glauben werden?", [vgl. THEODOR NÖLDEKE, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Straßburg: Karl J. Trübner, 1910, 19.] Andere unter den Sieben [Vertretern der heute als kanonisch geltenden Lesarten des Qurʾāntexts] lesen *innahā* (danach ist oben übersetzt). Wieder andere legen dem Wort *annahā* die Bedeutung von *laʿallahā* bei oder setzten dies mit Ubaiy statt *annahā* in den Text.

⁶⁶ Q 7:172, 2. mekkanische Periode.

⁶⁷ Q 6:156, 3. mekkanische Periode.

fressen, weil seine Brüder auf ihn nicht achtgeben.⁶⁸ Die Ungläubigen sähen es gerne, wenn die Muslime beim Gebete während eines Krieges auf Waffen und Gepäck nicht achtgäben.⁶⁹ Insbesondere wird dann diese Unaufmerksamkeit auf religiöse Begriffe wie Allāhs Zeichen und das Jenseits bezogen und gewinnt dadurch die Bedeutung der Sorglosigkeit und des sträflichen Leichtsinns.

Wie *ša'ara*, so wird auch *aiqana* oft mit "wissen" wiedergegeben. Dieses Wort bedeutet indessen zunächst "einer Sache (*bi*) gewiß sein, ihrer sicher sein" und bezeichnet nicht objektives Wissen, sondern die innere Überzeugung oder den festen Glauben: die Gläubigen glauben fest ans Jenseits,⁷⁰ an die Begegnung mit ihrem Herrn⁷¹ und an seine Zeichen.⁷² Absolut gebraucht bezeichnet *aiqana* "festen Glauben haben".

Ähnlich bedeutet *istaiqana* "seiner Sache sicher sein": "Wir wissen nicht, was die Stunde (des Gerichts) ist. Wir mutmaßen nur, aber wir haben keine Gewißheit", sagen die Ungläubigen.⁷³ Die Zahl der Höllenwächter ist eine Versuchung für die Ungläubigen, "damit die, denen die Schrift gegeben worden ist, zur Gewißheit kommen und die Gläubigen an Glauben zunehmen".⁷⁴

Das Nomen *yaqīn* bedeutet dementsprechend "Gewißheit": der Qur'ān ist *ḥaqq al-yaqīn*, "die sichere Wahrheit".⁷⁵ Den Sündern wird zugerufen: "wüßtet ihr es doch ganz gewiß"⁷⁶ und versi-

⁶⁸ Q 12:13, 3.mekkanische Periode.

⁶⁹ Q 4:102, 3.mekkanische Periode.

⁷⁰ Q 2:4, 27:3, 31:4.

⁷¹ Q 13:2.

⁷² Q 27:82, 32:24.

⁷³ Q 45:32.

⁷⁴ Q 74:31.

⁷⁵ Q 56:95 und Q 69:51.

⁷⁶ Q 102:5.

chert, daß sie die Hölle ganz gewiß sehen werden.⁷⁷ Der Wiedehopf (*hudhud*) bringt Salomo aus Saba "sichere Kenntnis".⁷⁸

Dem Verbum *ẓanna*, "mutmaßen, vermuten, meinen", hat man aus exegetischen Bedürfnissen an einigen Stellen die Bedeutung "wissen" zugeschrieben, weil die Vermutung sich auf Dinge erstrecken kann, die vom Standpunkt des Hörers aus als unumstößliche Tatsachen erscheinen. So "mutmaßen" die Sünder, daß sie ins Höllenfeuer gestoßen werden;⁷⁹ sie blicken finster, indem sie "mutmaßen", daß ihnen ein schweres Unglück bevorsteht.⁸⁰ Der Sterbende "mutmaßt", daß jetzt der Augenblick der Trennung gekommen ist.⁸¹ In der Erzählung, welche im Qur'ān der sogenannten Fabel Nathans entspricht, "vermutet" David, daß er nur versucht werden soll.⁸² Ebenso "vermutet" Josef, daß einer seiner Mitgefangenen freikommen werde.⁸³ Die Gläubigen meinen, daß sie ihrem Herrn begegnen werden.⁸⁴ Es wäre indessen verkehrt, in diesen und ähnlichen Fällen *ẓanna* mit "wissen" zu übersetzen.

Auch dem Verbum *ya'isa*, "verzweifeln, die Hoffnung aufgeben", wird von manchen Auslegern mit Rücksicht auf die strittige Stelle Q 13:31 die Bedeutung "wissen" beigelegt und diese Behauptung teils mit dem Hinweis auf Mundarten, in denen dieser Sprachgebrauch vorgekommen sein soll, teils auch mit poetischen Zeugnissen begründet. Indessen herrscht über den Dialekt, in dem *ya'isa* "wissen" bedeutet haben soll, keine Einigkeit: ne-

⁷⁷ Q 102:7.

⁷⁸ [Q 27:22].

⁷⁹ Q 18:53.

⁸⁰ Q 75:24-25.

⁸¹ Q 75:28.

⁸² Q 38:24/3.

⁸³ Q 12:42.

⁸⁴ Q 2:46 und Q 2:249; vgl. auch Q 69:20.

ben den süd-arabischen Naḥa^c (oder einer einzelnen Untergruppe von ihnen, den Banū Wabhīl) werden auch die nordarabischen Hawāzin-Stämme genannt.⁸⁵

Ebenso unsicher ist die Überlieferung der beiden Belegverse. Der eine von ihnen, der von Suḥaim ibn Waṭīl ar-Riyāhī oder seinem Sohn Ġābir stammen soll und mit den Worten endigt *a-lam tai'asū annī bnu fārisi Zahdamī*, "Wissen sie nicht, daß ich der Nachkomme des Reiters des (Hengstes) Zahdam bin?", läuft in sehr verschiedenen Fassungen um, darunter auch in der Form *a-lam ta'lamū* usw. Der andere Halbvers *a-lam tai'asu l-aqwāmu annī anā bnuhū*, "wissen die Leute nicht, daß ich sein Sohn bin?", wird einem Rabāḥ ibn ʿAdī, eine etwas abweichende Fassung (*la-qad ya'isa* usw.) dem Mālik ibn ʿAuf zugeschrieben. Aber selbst wenn man diesen Zeugnissen Glauben schenken wollte, so wäre damit noch nicht erwiesen, daß *ya'isa* an der Qurʾānstelle die Bedeutung "wissen" haben müßte.⁸⁶

Andere sehen vielmehr in *yai'asi* (يبس) eine alte Verlesung von *yatabaiyani* (يتبين), "ist es den Gläubigen nicht klar, daß Allāh, wenn er wollte, die Menschen insgesamt den rechten Weg leiten könnte?".⁸⁷ Und diese Vermutung findet eine Stütze an dem

⁸⁵ Zum Beispiel *Tāğ al-ʿArūs* [= Abū l-Farīd Muḥammad Murtaḍā al-Ḥusainī az-Zabīdī, *Tāğ al-arūs min ġawāhir al-qāmūs*, Bd. 16, Kuwait: Maṭbaʿat al-Ḥukūma, 1397/1977 (= *at-Turāṭ al-ʿArabī, Silsilat tuṣaddiruhā Wizārat al-ʿIlām fī l-Kuwait*), 50].

⁸⁶ Siehe die Kommentare von aṭ-Ṭabarī, al-Buḥārī mit al-Qaṣṭallānī und az-Zamaḥṣarī zu Q 13:31 sowie *Tāğ al-ʿArūs* (Fn. 85), Bd. 16, 50. – AUGUST FISCHER, ERICH BRÄUNLICH: *Schawāhid-Indices: Indices der Reimwörter und der Dichter der in den arabischen Schawāhid-Kommentaren und in verwandten Werken erläuterten Belegverse*. Leipzig und Wien: Harrassowitz, 1945, S. 240 b,7 [*zahdamī*] und S. 310; S. 127 a,13 [*yai'asi*].

⁸⁷ So angeblich von Ibn ʿAbbās [zu Q 13:31], vgl. GOTTHELF BERGSTRÄSSER, *Nichtkanonische Koranlesarten im Muḥtasab des ibn*

Umstand, daß *yatabaiyani* auch als außerkanonische Leseart stark vertreten ist.

Wissen und Unwissenheit

Es ergibt sich also, daß das auf göttlicher Offenbarung fußende "Wissen" ausschließlich durch *ʿalima* und seine Ableitungen bezeichnet wird. Den Gegensatz dazu bildet *ġahila*, "unwissend sein". Unkenntnis der göttlichen Offenbarung ist so sehr das Merkmal der Heiden, daß das Zeitalter des vorislamischen Heidentums schlechthin als *Ġāhilīya*, "Unwissenheit", bezeichnet wird. Zwar hat GOLDZIER⁸⁸ behauptet, dieser Ausdruck sei als "(Zeitalter der) Barbarei" aufzufassen, da in der alten Dichtung *ġahl* oft im Gegensatz zu *hilm*, der Besonnenheit und lebensklugen Mäßigung (σωφροσύνη), steht; doch spricht der qur'ānische Sprachgebrauch deutlich gegen diese Auffassung. Wenn es etwa heißt, der *ġāhil* halte die verschämten Armen für reiche Leute,⁸⁹ so ist damit ein "Unwissender" gemeint, "der keine Kenntnis hat", aber gewiß kein "Barbar". Wer etwas Schlechtes *bi-ġahālatin*, "unwissend", tut und bald seine Taten bereut, dem verzeiht Allāh.⁹⁰

Mit einer bei solchen affektbetonten Wörtern nicht seltenen Bedeutungsverschiebung verbindet sich dann mit der Vorstellung des "Unwissenden" die des "Toren". Wenn etwa der von den

Ġinnī. München 1933, 43 (= *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung*, Jg. 1933, Heft 2). – Vgl. dazu auch THEODOR NÖLDEKE, *Geschichte des Qorāns*, 3 Bde., 2., völlig umgearbeitete Aufl., Bd. 3: *Die Geschichte des Korantexts*, von G. BERGSTRÄSSER und O. PRETZL, Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1938, 3, Anm. 3.

⁸⁸ IGNAZ GOLDZIER, *Muhammedanische Studien*, 2 Bde., Halle: Niemeyer, 1889-90, I, 211-228.

⁸⁹ Q 2:273.

⁹⁰ Q 4:17, 6:54, 16:119; ähnlich Q 49:6.

Ägypterinnen in Versuchung geführte Josef zu Allāh betet: "Wenn du ihre List nicht abwendest, dann packt mich Liebesverlangen nach ihnen und ich werde ein *ġāhil*,"⁹¹ so bedeutet dies einen Menschen, dessen sittliche Lebensführung nicht durch die Kenntnis von Allāhs Geboten bestimmt wird.

Diese Bedeutung "Tor" hält *ġāhil* im Qur'ān mehrfach: so verwahrt sich Moses gegen die Zumutung, ein Tor zu sein.⁹² Noah wie auch Muḥammad werden gewarnt, Toren zu sein.⁹³ Muḥammad soll die Toren meiden.⁹⁴ Insbesondere aber sind es die heidnischen Gegner Muḥammads, die wiederholt als "Toren" bezeichnet werden. In ähnlicher Weise wird statt *ġahila* gelegentlich das kräftigere *safiha*, "unklug, töricht sein", verwandt; zum Beispiel "die (Heiden sind) verloren, welche ihre Kinder aus Torheit, in Unkenntnis töten",⁹⁵ d.h. ohne Kenntnis der göttlichen Offenbarung, welche solchen Mord verbietet. Schließlich werden in frühmedinischer Zeit die Heiden gar dem Vieh gleichgesetzt.⁹⁶

Wissen, Glaube und Islam

Daß dies Bewußtsein der geistigen Überlegenheit über den Gegner im Laufe der Zeit immer schärfere Formen annimmt, wird darin seinen Grund haben, daß die Mekkaner auch dann in ihrem Heidentum verharren, als Muḥammad ihnen seine Botschaft mit Vernunftgründen näher zu bringen versuchte. Denn nachdem er in schweren Seelenkämpfen sich zu dem Bewußtsein seiner Sendung durchgekämpft hatte, hatte er felsenfest geglaubt, er werde ohne weiteres bei seinen Landsleuten Anerkennung fin-

⁹¹ Q 12:33.

⁹² Q 2:67.

⁹³ Q 11:46:8 und Q 6:35.

⁹⁴ Q 7:199.

⁹⁵ Q 6:140.

⁹⁶ Q 8:22, 8:55.

den. Daher fehlt in den älteren Suren noch jegliche unmittelbare Auseinandersetzung mit den Gegnern. Doch zeigt der Vers

Es lenkt euch ab das Streben nach Mehr, bis ihr die Gräber besucht.

Nein! Ihr werdet wissen!

Nochmals nein! Ihr werdet wissen.

Nein! Wüßtet ihr doch gewiß!,⁹⁷

daß für Muḥammad der Unglaube seiner Landsleute, denen die Jagd nach Gewinn keine Zeit für den Gedanken an Allāh und das Jenseits ließ, aus Unkenntnis erwuchs. Daran schließt sich die feste Überzeugung, daß sie am jüngsten Tage erfahren werden, wie unrichtig sie gehandelt haben, und der fromme Wunsch, sie möchten doch jetzt schon zum sicheren Wissen (Glauben) gelangen – zwei Gedanken, die seitdem immer wieder in den Suren begegnen.

Daneben erscheinen früh rhetorische Fragen des Erstaunens und der Verwunderung über die Unkenntnis des Menschen:

Weiß er (der Mensch), denn nicht, daß an dem Tage, da der Inhalt der Gräber von unterst zu oberst gekehrt werden wird und die innersten Gedanken zu Tage kommen, ihr Herr über sie unterrichtet sein wird?⁹⁸

Daraus entwickeln sich unmerklich die ersten Ansätze zu einem Vernunftsbeweis des neuen Glaubens:

Blicken sie denn nicht auf die Kamele wie sie geschaffen werden,
und den Himmel wie er emporgehoben wird.
und die Berge wie sie aufgerichtet werden
und die Erde wie sie ausgebreitet ward?⁹⁹

⁹⁷ Q 102:2.

⁹⁸ Q 100:9-11.

⁹⁹ Q 88:17-20.

Der Mensch wird getadelt,¹⁰⁰ weil er an seinen Schöpfer, der ihn werden und vergehen läßt und ihn, sobald er will, auferwecken wird, nicht glaubt. Dann schließt sich an die Feststellung, daß der Mensch Allāhs Geheiß noch nicht erfüllt hat, unmittelbar die Aufforderung, sich zu überlegen, wem der Mensch seine Nahrung verdankt:

Nein! Er hat noch nicht ausgeführt, was Er (Allāh) ihn geheißen hat!

Darum blicke der Mensch auf seine Nahrung [und überlege, wie sie zustande gekommen ist,]

(nämlich,) daß wir den Regen strömen lassen,

darauf die Erde spalten,

dann in ihr wachsen lassen Korn,

Reben und Grünfutter,

Ölbäume und Dattelpalmen,

dichte Gärten,

Früchte und Obst –

zum Nießbrauch für euch und euer Vieh.¹⁰¹

Ebenso beliebt sind rhetorische Fragen, durch die der Zuhörer auf gewisse Schlußfolgerungen gestoßen werden soll:

Haben wir nicht die Erde zum Lager bestimmt,

und die Berge zu Pflöcken,

und haben euch als Paar erschaffen,

und haben euch den Schlaf zur Ruhe

die Nacht zum Kleid

und den Tag für den Unterhalt bestimmt,

und über euch sieben feste (Himmelsgewölbe) gebaut

und eine gleißende Leuchte gemacht,

und senden aus den Regenwolken reichlich Wasser herab,

um dann Korn und Kräuter hervorzubringen

und dicht belaubte Gärten.¹⁰²

¹⁰⁰ Q 80:17-22.

¹⁰¹ Q 80:23-32.

¹⁰² Q 78:6-16, 1.mekkanische Periode.

Dabei werden die verschiedensten Erscheinungen in der Natur und im Menschenleben als Hinweis auf Allāhs Allmacht angeführt. Vor allem ist es das wunderbare Werden des Menschen im Mutterleib, das in immer neuen Wendungen die Zuhörer überzeugen soll, daß ein Gott, der den Menschen schafft, auch imstande ist, ihn wieder auferstehen zu lassen.¹⁰³ Aber auch im Wechsel von Tag und Nacht, im Wehen der Winde, im Regen, welcher die Erde befruchtet, den Pflanzen, von denen der Mensch sich nährt, dem Vieh, welches ihm mancherlei Nutzen gewährt, dem Meer, welches seine Schiffe trägt, und in vielen anderen sieht der Qur'ān Gottes Walten in der Natur. Ebenso dienen die Ruinen verlassener Städte, an denen die Karawanen vorbeiziehen, zum Erweis von Allāhs Allmacht; es sind die Wohnstätten früherer Geschlechter, die er in ihren Sünden hinweggerafft hat:

Und wie manche Stadt haben wir zerstört, die gewalttätig war, so daß sie (jetzt) in Trümmern liegt,

und wie manchen verlassenen Brunnen und wie manches hochragende Schloß!

Sind sie denn nicht im Lande herumgereist? Haben sie denn kein Herz (d.h. keinen Kopf) zu verstehen, und kein Ohr zu hören?¹⁰⁴

Wie hier das Argument in die Form einer unwilligen Frage gekleidet wird,¹⁰⁵ so werden anderwärts die Gegner aufgefordert, durch das Land zu wandern und sich von dem Ende der Sünder früherer Zeiten zu überzeugen.¹⁰⁶

¹⁰³ Q 86:6-8.

¹⁰⁴ Q 22:45-46, 3.mekkanische Periode.

¹⁰⁵ Außer in Q 22:46 begegnet sie noch an folgenden Stellen aus der dritten mekkanischen Periode: Q 12:109, 30:9, 35:44, 40:21 und 40:82 sowie in der medinischen Sure 47:10.

¹⁰⁶ Q 27:69, 2.mekkanische Periode; ferner Q 6:11; Q 16:36 und 30:42 aus der 3.mekkanischen Periode sowie Q 3:137 aus medinischer Zeit.

Alle diese Erscheinungen sind in der Sprache des Qur'āns "Zeichen" Allāhs (*āyāt*), wobei er keinen Unterschied macht, ob sie dem Verstande ohne weiteres einleuchten oder nicht. Sind es doch zu allererst gerade die mit den Sinnen nicht wahrnehmbaren und von den Mekkanern in Abrede gestellten ekstatischen Erlebnisse des Propheten, welche als "Zeichen Allāhs" eingeführt werden. So heißt es von einer der ältesten Versionen "Gesehen hat er von Zeichen seines Herrn das Größte".¹⁰⁷ Mit einer naheliegenden Verschiebung der Bedeutung wird dann unter den "Zeichen"¹⁰⁸ der Inhalt der Offenbarung verstanden; wenn etwa in der sehr alten Sure 78 von denjenigen die Rede ist, "welche unsere Zeichen verleugnen," oder wenn es von den Verdammten heißt: "Sie zeihen unsre Zeichen der Lüge,"¹⁰⁹ so sind damit die Einzeloffenbarungen gemeint, die Muḥammad empfing und vortrug. Auf diesem Wege hat *āya* schließlich die Bedeutung "Qur'ānvers" angenommen.¹¹⁰ Ebenso zählen die früheren Offenbarungsschriften zu diesen "Zeichen":

Und sie (die Mekkaner) sprechen: 'Warum bringt er uns nicht ein Zeichen von seinem Herrn?' Ist der Beweis, der in den früheren Schriften steht, nicht zu ihnen gekommen.¹¹¹

Der Vers zeigt, daß ihrem Inhalt volle Beweiskraft zugeschrieben wird. Daß das gleiche für die aus der Geschichte gezogenen Schlüsse beansprucht wird, ist aus der bereits angeführten Stelle ersichtlich.¹¹² Erst recht gilt Allāhs Walten, wie es sich in den verschiedensten Erscheinungen der Natur und des Menschenle-

¹⁰⁷ Q 53:18.

¹⁰⁸ Q 90:19.

¹⁰⁹ Q 78:28, 1.mekkanische Periode.

¹¹⁰ Zum Beispiel in der medinischen Periode.

¹¹¹ Zum Beispiel in der medinischen Sure Q 24:1.

¹¹² Q 20:133, 2.mekkanische Periode.

¹¹² Q 22:45.

bens offenbart, für so evident, daß ihre Aufzählung nicht selten mit der Feststellung beschlossen wird "Hierin liegen wahrlich Zeichen für Leute, die Verstand haben," oder "die begreifen," "die hören," die "nachsinnen".¹¹³

Die qur'ānische Demonstration des Glaubens begnügt sich in der Regel mit dem bloßen Hinweis auf ein oder mehrere "Zeichen Allāhs" und geht auch da, wo sie ausführlicher gestaltet wird, selten über eine Aufzählung solcher Zeichen hinaus. Es finden sich dabei lebendige Schilderungen die ein starkes Naturgefühl bekunden:

Siehst du nicht, daß Allāh vom Himmel Wasser herabsendet, und daß wir dann damit Früchte von verschiedener Farbe hervorbringen, und (daß es) in den Bergen Streifen gibt, weiße und rote, von verschiedener Farbe, und (andere) rabenschwarze,¹¹⁴

oder das Gleichnis von den schäumenden Wildwassern der Wādīs,¹¹⁵

der originelle Vergleich der Mondsichel mit einem verdorrten Palmzweig,¹¹⁶

die häufigen Bilder von Weinbergen und Obstgärten mit ihren auf Spalier gezogenen Obstsorten,¹¹⁷ oder schließlich

die lebhaften Schilderungen des Meeres und der Schifffahrt auf ihm.¹¹⁸

¹¹³ Q 16:12; 16:67; 13:4; 30:24; 2:164. – Derselbe Satz begegnet mit den Reimwörtern *yafqahūna* (Q 6:98), *yasma'ūna* (Q 10:67; 16:65; 30:23; *yatafakkarūna* (Q 16:11; 16:69; 13:3; 30:21; 39:42; 45:13), alle diese Stellen stammen aus der 3.mekkanischen Periode.

¹¹⁴ Q 35:27.

¹¹⁵ Q 13:17, 3.mekkanische Periode.

¹¹⁶ Q 36:39, 2.mekkanische Periode.

¹¹⁷ Zum Beispiel Q 6:141 (3.mekkanische Periode) sowie die Gleichnisse in Q 2:266 (medinische Periode) und Q 18:32-44 (medinische Periode).

Dabei gilt in den meisten Fällen das "Zeichen" an sich für so selbstverständlich, daß jede weitere Begründung des daraus zu ziehenden Schlusses auf Allāhs Macht und Größe als überflüssig erscheint, zumal da die Mekkaner Allāh als Schöpfer des Himmels und der Erde anerkannten und in Seenot ihn anriefen.¹¹⁹ Irrendwelche Schlußfolgerungen werden nur selten unmittelbar ausgesprochen:

Allāh ist es, der die Winde entsendet, so daß sie Gewölke aufjagen; dann treiben wir es zu totem Lande und beleben die Erde nach ihrem Tode wieder. Ebenso wird die Auferstehung sein.¹²⁰

Häufiger schon kommt es vor, daß der Gegner durch eine erstaunte oder unwillige Frage widerlegt werden soll. So wird die lange Aufzählung alles dessen, was Allāh erschaffen hat – Himmel und Erde, Mensch und Tier, Wasser und Pflanzen, Tag und Nacht, Sonne, Mond, Sterne, das Meer mit seinen Fischen und den Schiffen, die Berge, die Flüsse und die Sterne¹²¹ – abgeschlossen mit der Frage "Ist denn etwa derjenige, welcher erschafft, demjenigen gleich, der nicht erschaffen kann?"¹²² Eine lange Streitrede enthält Q 27:59-64:5; zunächst:

Sprich: Lob sei Allāh und Friede über seine Knechte, die er hat. Ist Allāh besser oder das, was ihr ihm beigestellt (nämlich die Götzen)?

Oder (ist nicht vielmehr besser) derjenige, welcher die Himmel und die Erde geschaffen hat und euch vom Himmel Wasser herabsendet? Dann lassen wir damit Gärten voller Schönheit auf-

¹¹⁸ W. BARTHOLD, *Der Koran und das Meer*, in: *ZDMG* 83 (1929), 37-43.

¹¹⁹ Q 23:84-89, 2.mekkanische Periode; Q 17:66-69, medinische Periode; sowie die aus der 3.mekkanischen Periode stammenden Stellen Q 10:22; Q 29:61-66 und Q 31:32.

¹²⁰ Q 35:9/10, 3. mekkanische Periode.

¹²¹ Zum Beispiel Q 16:3-8, 3.mekkanische Periode.

¹²² [Q 16:17].

wachsen, während es euch nicht gegeben ist, ihre (d.h. der Gärten) Bäume aufwachsen zu lassen.

(Gibt es noch) einen Gott neben Allāh? Doch nein! Sie sind ein Volk, das (Allāh Götzen) gleichstellt!¹²³

Dem folgen noch vier Verse, die in ihrem Aufbau genau Q 27:60 entsprechen. Nur das Schlußglied ist in jedem Vers anders gestaltet; an seiner Stelle schließt der letzte Vers hinter der Frage: "gibt es noch einen Gott neben Allah?" mit der trotzigsten Aufforderung an die Gegner:

Sprich: Her mit einem Beweis, falls ihr aufrichtig seid!¹²⁴

So unzulänglich eine solche Beweisführung auch erscheinen mag und so sehr das Fehlen jeden schlüssigen Verfahrens und einer eigentlichen Dialektik auffallen mag, so bleibt dennoch die Tatsache bestehen, daß Muḥammad die ihm durch die Offenbarung zuteil gewordenen Glaubenswahrheiten ihrem Inhalt nach als ein Wissen betrachtete, für das er die Zustimmung des Verstandes erwartete und forderte. Daß der Unglaube seiner Landsleute einen anderen Grund als den ihrer Unkenntnis haben könnte, leuchtete ihm nicht ein, und der Gedanke an eine übernatürliche Offenbarung, deren Wahrheit der menschlichen Vernunft unzugänglich sein könnten, lag ihm gänzlich fern. Allāh erschafft vielmehr im Menschen die Organe, mit denen er zu Erkenntnis gelangen kann:

Und Allāh läßt euch aus eurer Mutter Schoß hervorgehen, ohne daß ihr irgendein Wissen habt, und gibt euch Gehör, Gesicht und Herz; vielleicht seid ihr dankbar.¹²⁵

Dabei gilt das Herz nach vorpythagoreischer Ansicht als Sitz des Denkens, und es wird kein scharfer Unterschied zwischen sinnlicher und geistiger Wahrnehmung gemacht. Gesicht und Gehör allein tun es freilich nicht:

¹²³ Hier zitiert Q 27:59-60; 2.mekkanische Periode.

¹²⁴ Ende Q 27:64.

¹²⁵ Q 16:78, 3.mekkanische Periode.

Sind sie denn nicht im Lande herumgereist,
 so daß sie Herzen haben könnten, mit denen sie begreifen wür-
 den,
 oder Ohren, mit denen sie hören würden?
 Denn die Augen (der Heiden) sind ja nicht blind,
 blind sind vielmehr die Herzen, die in der Brust sind.¹²⁶

Oder:

Und unter ihnen (den heidnischen Mekkanern) gibt es manche,
 die auf dich hinhören (ohne indessen gläubig zu werden).
 Kannst Du aber den Tauben Gehör verleihen, und zwar dann,
 wenn sie keinen Verstand haben? Und unter ihnen gib es man-
 chen, der auf dich hinschaut.
 Kannst du aber die Blinden leiten, und zwar dann, wenn sie keine
 Einsicht haben?¹²⁷

Wer geistig taubstumm ist, steht dem Tiere gleich.¹²⁸ In Allāhs
 Augen sind die Tauben und Stummen, die keinen Verstand haben,
 die schlimmsten Tiere (*šarr ad-dawābb*).¹²⁹ Die Ungläubigen sind
 "blind, taub, stumm; so sind sie ohne Verstand."¹³⁰

Für den konsequenten Monotheismus des arabischen Prophe-
 ten stand es von Anfang an fest, daß es nur deswegen Unglauben
 und Ungläubige gibt, weil Allāh es will. Schon in einer der älte-
 sten Suren heißt es an einer, von der Exegese hart umstrittenen
 Stelle:

[Schwöre] Bei der Seele und dem, der sie gebildet hat und ihr
 dann eingibt ihre Schlechtigkeit und ihre Frömmigkeit.¹³¹

¹²⁶ Q 22:46, 3.mekkanische Periode.

¹²⁷ Q 10:42-43.

¹²⁸ Q 8:22, medinische Periode.

¹²⁹ Q 8:22; [vgl. auch Q 8:55].

¹³⁰ Q 2:171, medinische Periode.

¹³¹ Q 91:8.

Auf der anderen Seite hat der Mensch die Möglichkeit der freien Entscheidung: die *Tamūd* zum Beispiel zogen die Blindheit der Rechtleitung vor.¹³² Und so sehr sich Muḥammad darüber grämte, daß seine Landsleute in ihrem Unglauben verharrten, so wenig konnte er sich der Erkenntnis verschließen, daß er nur ein Warner war und niemanden zur Annahme des Islams zwingen konnte. Deshalb trägt auch jeder Mensch für seine Handlungen die volle Verantwortung und wird darüber am jüngsten Tage Rechenschaft ablegen müssen. Seine klassische Formulierung hat dieser doppelte Aspekt – der alle Aporien in sich birgt, mit denen im Qur'ān das Problem der Prädestination und der Willensfreiheit belastet ist – in diesen Versen gefunden:

Wenn dein Herr wollte, so würden alle auf Erden insgesamt gläubig werden.

Willst du also die Menschen zwingen, gläubig zu werden?

Und es ist keiner Seele gegeben, gläubig zu werden ohne Allāhs Erlaubnis:

Aber er legt die Strafe (?) denen auf, welche keine Vernunft haben.¹³³

Dieser Wortlaut bestätigt erneut, daß Muḥammad zu dem Unglauben seiner Landsleute keine andere Wurzel als ihre Unkennt-

¹³² Q 41:17, 3.mekkanische Periode.

¹³³ Q 10:99-100 (3. mekkanische Periode). – Die Bedeutung von *riġs* ist unsicher. [Das Wort begegnet 10 mal; Q 5:90, 6:125, 6:145, 7:71, 9:71, 9:71, 9:125 (2x), 10:100, 22:30, 33:33]. Es bedeutet sonst "Greuel", zum Beispiel wenn Q 5:90 von "Wein, Glücksspiel, Götzentum und Lospfeilen" oder Q 6:145 von Aas, Blut [das beim Schlachten ausgeflossen ist] und Schweinefleisch oder Q 22:30 von den Götzen oder schließlich Q 33:33 vom Putz der Heidinnen die Rede ist. Danach fassen manche *riġs* an unserer Stelle als "Abscheu", während andere auf "Schmach" oder "Schande" raten. Aber die Stelle Q 7:71, wonach *riġs* und Zorn von seiten Allāhs die ʿĀditen befällt, machen es wahrscheinlich, daß hier und an unserer Stelle mit *riġs* die göttliche Strafe gemeint ist.

nis annahm. Wohl aber hat er später die Glaubensstreitigkeiten der Juden und Christen, die ja die gleiche göttliche Offenbarung empfangen hatten, damit erklärt, daß sie aus Neid aufeinander die Schrift gefälscht hätten. Und ebenso führt der Qur'ān, christlicher Tradition folgend, den Sturz Luzifers auf dessen Hochmut zurück.¹³⁴

Wissen und Theologie

Die qur'ānische Lehre vom Wissen hat der Behandlung dieses Problems in der islamischen Theologie von Anfang an eine Richtung gegeben, welche sie von der Behandlung, welche dieselbe Frage in der christlichen Theologie gefunden hat, klar scheidet. Einer Auffassung, welche das Wissen auf göttliche Offenbarung zurückführt, und Wissen und Glauben als innere Überzeugung und objektive Kenntnis einander zuordnet, bleiben naturgemäß all die Schwierigkeiten erspart, welche das gleiche Problem in der christlichen Theologie besaß; und selbst die Aporien, welche aus dem Gegensatz von Allāhs Allmacht und menschlicher Willensfreiheit erwachsen, berühren die islamische Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen nur mittelbar. Während das Christentum in einer Umwelt groß geworden war, die das naive Zutrauen zu der menschlichen Vernunft verloren hatte, und im Pharisäismus alle Nachteile eines einseitigen religiösen Rationalismus vor sich sah, war dem arabischen Propheten jede Skepsis fremd. Er hatte eine große Hochachtung vor dem Wissen und ein intellektueller Zug ist der von ihm gestifteten Religion bis auf den heutigen Tag eigentümlich geblieben. Der Islam kennt keinen Frieden, der höher ist als alle Vernunft, keine Seligpreisung der geistlich Armen; er verlangt nicht von denen, die ins Paradies eingehen wollen, daß sie werden wie die Kindlein. Er weiß nichts von denen, die nicht sehen und doch glauben; ein muslimischer Theologe wäre nie auf den Gedanken gekom-

¹³⁴ Q 15:28-38.

men, daß sein Glaube den Griechen eine Torheit sein könne; und ebenso wenig hätte er sich das Paradoxon *credo quia absurdum* zu eigen machen können. Alledem stand jener primitivere Intellektualismus, welcher den Qur'ān durchzieht und ihm den Stempel des Lehrhaften aufdrückt, hemmend im Wege. Er war es, der dem Islam allen anderen Bekenntnissen gegenüber einen festen inneren Halt gegeben hat. Er trug entscheidend dazu bei, daß die neue Religion dem orientalischen Christentum fortschrittsfroh und zukunftsgezielt gegenübertrat und die ältere, von jahrhundertlangen dogmatischen Kämpfen erschöpfte Schwester rasch überwand. Bald äußerte er sich bloß in der Hochschätzung des Wissens und der Erkenntnis; dann wieder leistete er dem Rationalismus Vorschub.

Vor allem aber ist es diesem Intellektualismus zuzuschreiben, daß der islamische Missionsgedanke nicht in der allzu ängstlich an die Vergangenheit sich anklammernden Orthodoxie, sondern in den nichtorthodoxen fortschrittlichen, liberalen und modernen Kreisen seine eifrigsten Vertreter gefunden hat. So sind es heute die islamischen Modernisten, welche in der Überzeugung, daß Islam und Vernunft niemals in Widerstreit geraten können, von der unwiderstehlichen Werbekraft ihrer Religion durchdrungen sind. So lebt in ihnen noch heute jener Glaube weiter, dem der Qur'ān den knappsten Ausdruck verliehen hat in dem Wort:

Von allen Geschöpfen Allāhs haben nur die Gescheiten wahre Gottesfurcht.¹³⁵

¹³⁵ Q 35:28.

2. Gottes Wort im Qur'ān*

Der Islam gründet seinen Wahrheitsanspruch auf den Qur'ān, eine schriftliche Urkunde, die als göttliche Offenbarung gilt. In gleicher Weise betrachten Juden- und Christentum die an sie ergangenen Offenbarungsschriften. Auch sie behaupten, in einem Buch Gottes Wort zu besitzen. Es ist dies eine der zahlreichen Übereinstimmungen, die wir zwischen den drei großen Offenbarungsreligionen des Vorderen Orients finden und die so offensichtlich sind, daß bereits der Stifter des Islams, Muḥammad, sich veranlaßt sah, diese merkwürdige Erscheinung durch die Annahme zu erklären, daß im Islam die reine Urreligion vorläge, während Juden und Christen den ursprünglichen Monotheismus verfälscht hätten. Diese eigenartigen Berührungen zwischen den drei Religionen, die sich in den tragenden Ideen manchmal zu decken scheinen, gelegentlich aber auch nur überschneiden, diese Verwandtschaft in Vorstellung und Gedanken hat von jeher die Forschung beschäftigt, und ihre Erklärung bildet auch heute noch ein umstrittenes Problem der Qur'ānwissenschaft.

Der Historismus des vorigen Jahrhunderts hat geglaubt, aus dieser stofflichen Berührung zwischen Islam und den älteren Religionen einen Schluß auf die Herkunft des Islams ziehen zu können; seit vor etwas über 100 Jahren GEIGER in seiner berühmt gewordenen Preisschrift¹ das Stichwort für diese Betrachtungs-

* Nr. 179 im Register zum FÜCK-Nachlaß; das Vortragsmanuskript ist ohne Datumsvermerk.

¹ ABRAHAM GEIGER, *Was hat Mohammed aus dem Judenthum aufgenommen?*, Eine von der k. Preuß. Rheinuniversität gekrönte Preis-

weise gegeben hat, haben sich zahlreiche jüdische und christliche Forscher in immer erneuten Versuchen darum bemüht, für möglichst viele Einzelheiten des Qur'āns – seien es nun religiöse Ideen oder auch Erzählungen, Legenden, einzelne Züge und Motive, aber ebenso auch gesetzliche Bestimmungen, ja selbst Redewendungen und einzelne Wörter – Vorbilder nachzuweisen, gleich als ob es gelingen könnte, auf diese Weise das Phänomen des Islam geschichtlich-genetisch zu erklären.

Erst in der neuen Zeit hat sich hier ein Umschwung angebahnt, und man hat erkannt, daß die Übereinstimmung im Stoff niemals das Wesen des Islam erklären kann; niemand wird etwa glauben, das daß Verständnis von Goethes *Faust* von einer Kenntnis der von ihm benutzten Quellen abhängig sei, oder daß Shakespeares Dramen ohne Kenntnis seiner Vorlagen nicht verständlich wären. So wie wir hier die Freiheit des Künstlers achten, der den Stoff nur seiner künstlerischen Eingebung folgend umformt, so müssen wir auch die Selbständigkeit des religiösen Menschen anerkennen, für den das überlieferte Glaubensgut früherer Religionen ebenfalls nur den Baustoff darstellt, den er – der Stimme seines Inneren folgend – neu und eigenartig umgestaltet. Am Problem der Offenbarung im Qur'ān hoffe ich, dies näher ausführen zu können. Bevor ich aber auf das eigentliche Thema näher eingehe, ist eine Vorbemerkung über die Grundlagen unserer Untersuchung, d.h. den Text des Qur'āns, geboten.

Die Offenbarung im Qur'ān

Anders als beim Christen- oder gar beim Judentum sind wir ja hier in der glücklichen Lage, in dem Qur'ān die Offenbarungen selbst zu besitzen, die der arabische Prophet von Allāh erhalten hat. Ihre Echtheit unterliegt in allem wesentlichen keinem Zwei-

schrift, Bonn, 1833 [Zweite, überarb. Aufl. 1902; ²Repr. 1971; ¹Repr.: *Judaism and Islam. Prolegomenon* by M. PEARLMAN. New York, Ktav Publ.House, 1970].

fel. Wir wissen, daß der Qur'ān in seiner heutigen Form im zweiten Jahrzehnt nach dem Tode des Propheten von dem Kalifen 'Utmān für verbindlich erklärt worden ist; und es besteht kein Grund, an der Angabe zu zweifeln, daß 'Utmāns Sammlung sich in allem wesentlichen mit der Qur'ān-sammlung deckt, die sein Vorgänger 'Umar für seinen privaten Gebrauch hatte anfertigen lassen. Nun gab es vor 'Utmāns Zeit auch andere Sammlungen, z.B. von 'Alī, von Ibn Mas'ūd oder von 'Ubaida; aber diese differierten alle im wesentlichen nur in der Anordnung der einzelnen Offenbarungen, nicht aber im Text der Offenbarungen als solcher. Was wir an Lesearten über diese vor-'utmānischen Ausgaben besitzen, zeigt, daß irgendwelche tiefgehenden Verschiedenheiten nicht vorhanden waren; das gleiche gilt erst recht von den Varianten, die sich im Laufe der Zeit in den Text 'Utmāns eingeschlichen haben. Sie sind keine Zeugen alter und echter Leseartenverschiedenheiten, als vielmehr Ausdruck der ältesten Interpretation.

Ein zweiter Umstand, der die Qur'ānforschung wesentlich erleichtert, ist der, daß wir – teils durch Angaben der einheimischen Überlieferung, teils durch inhaltliche, sprachliche und stilistische Indizien – über die zeitliche Reihenfolge der Offenbarungen mit einiger Sicherheit urteilen können. Dies gilt besonders von den wenigen, aber umfangreichen Suren der medinischen Zeit. Bei den Suren aus der mekkanischen Zeit müssen wir uns im allgemeinen damit begnügen, sie der frühmekkanischen, der mittleren oder der späteren Periode zuzuweisen, ohne daß es uns möglich wäre, innerhalb dieser einzelnen Gruppen eine genauere Abfolge festzustellen.

Um Muḥammads Vorstellung vom Wesen der Offenbarung und des göttlichen Wortes richtig zu verstehen, müssen wir uns zunächst die allgemeinen Züge seines Weltbildes vergegenwärtigen. Im Mittelpunkt dieses Weltbildes steht als die alles überragende und beherrschende Figur Allāh, "der Gott", der Schöpfer des Himmels und der Erden und alles was in ihnen ist (also auch der Geister, Engel und Menschen), der Weltenkönig, nach dessen

Willen sich alles Geschehen im Himmel und auf Erden vollzieht. Allāh hat Himmel und Erde erschaffen, die Erde unten mit Bergen befestigt, dann darüber den untersten Himmel wie eine Kuppel ausgespannt und an ihm Sterne als Lampen angebracht; dann hat er darüber noch sechs andere Himmel gewölbt, und im höchsten Himmel sich auf seinem Throne niedergelassen, um von hier aus die Welt zu regieren. Er ist von seinem himmlischen Hofstaat umgeben, der von Engeln gebildet wird. Engel bilden seine himmlische Ratsversammlung; andere, die Nahegebrachten, sind zu seinem persönlichen Dienst bestimmt; wieder andere tragen seinen himmlischen Thron. Engel umgeben ihn lobpreisend und fürbittend. Engel schützen die Himmel gegen die lauschenden Satane; Engel steigen als seine Boten durch die Himmel zur Erde hernieder, begleiten als Wächter die Menschen und schreiben alles auf, was sie tun; Engel holen die Seele des Sterbenden weg. Am jüngsten Tage, wenn der Himmel hinweggenommen wird, und in Stücken zur Erde fällt, wird Allāh mit den Scharen der Engel herniedersteigen und Gericht halten, wobei ein jeder das Buch, das seine guten und bösen Taten aufzählt, in die Hand bekommt; Engel werden dann die Seligen in das Paradies und die Verdammten in die Hölle geleiten; und Engel sind auch Aufseher in der Hölle.

Allāh ist also, wie immer der Prophet ihn persönlich erlebt haben mag, in den sprachlichen Ausdrücken des Qur'āns als ein ins Übermenschliche gesteigerter altorientalischer Großkönig geschildert. Er ist der König, der Herr, und zahlreiche Beinamen, die er trägt, könnte man auch von einem irdischen Herrscher anwenden: Der Erhabene, der Große, der Starke, der Überwinder usw. Ja, er wird sogar als der Bezwiner, der Herrische, der Tyrann bezeichnet – mit Ausdrücken, die, von einem Menschen gebraucht, einen tadelnden Sinn hätten. Freilich wird daneben wieder betont, daß er niemandem seiner Geschöpfe auch das geringste Unrecht zugefügt, und daß jede gute Tat, und wäre sie so leicht wie ein Senfkorn, angerechnet werden wird.

Er wird darüber hinaus als barmherzig geschildert; und die Bezeichnung *rahmān* ist so häufig, daß sie für eine bestimmte Periode in der Entwicklung Muḥammads geradezu das Leitwort abgibt. Aber diese Barmherzigkeit hat ihre Grenzen und erstreckt sich nicht auf den, der Allāh andere Götter beigesellt. *Širk*, Polytheismus, ist die einzige Sünde, die nicht verziehen werden kann, weil sie das innerste Wesen Allāhs aufhebt.

Verglichen mit der christlichen Gottesidee fehlt durchaus der Begriff Gottes als des Vaters – und dementsprechend auch der der Gotteskindschaft. Die christliche Lehre von dem Gottessohn war für Muḥammad Blasphemie; Jesus ist ein Diener. Die Engel sind Allāhs Diener. Das Wort 'Diener' (*‘abīd*, pl.: *‘ibād*) ist die übliche Bezeichnung für die Menschen.

Diese Auffassung von Gott als dem Herrscher ist für Muḥammad so schlechthin maßgebend, daß er seine Religion danach *Islām*, d.h. "Ergebung (nämlich in Allāhs Willen)" genannt hat; und in den Prostrationen des islamischen Gebetes (*ṣalāt*) wirft sich der Gläubige vor Allāh genau so zu Boden wie vordem die Untertanen eines altorientalischen Königs.

Umgekehrt gewinnt die Sünde den Charakter einer Rebellion, einer Auflehnung gegen die Gottesherrschaft; der Satan, der sich weigert, vor den neugeschaffenen Adam niederzufallen, weil dieser aus Ton, er selbst aber aus Feuer erschaffen ist, ist ein Aufrehrer, der mit Roß und Reisigen von seinem Oberherrn abfällt.²

Zyklische Offenbarung und Geschichtsphilosophie

Diese Vorstellung von Allāh als dem Weltherrscher wirkt sich nun in Muḥammads Lehre von der Offenbarung in ganz eigenartiger Weise aus; genau so wie der persische Großkönig seine Befehle den Völkern seines Reiches in ihren verschiedenen Sprachen kundgetan hat, so läßt auch Allāh jedem Volke –

² Q 17:63-67.

Muḥammad stellt sich ein solches nach dem Beispiel seiner eigenen Vaterstadt als eine *qarya*, eine Stadtrepublik, vor – durch einen Mitbürger, den er sich zum Boten (*rasūl*) erwählt, in ihrer eigenen Sprache die göttliche Offenbarung überbringen.

So lebt in dieser Theorie der zyklischen Offenbarungen ein Nachhall altpersischer Verwaltungspraxis weiter. Nicht nur haben die Juden durch Moses und die Christen durch Jesus die göttliche Offenbarung empfangen, sondern auch die Ṭamūd durch Šālīḥ, die ʿĀd durch Hūd, die Midianiter durch Šuʿaib, die Sodomiter durch Lot, und viele andere mehr. Manchmal wird bloß der Gottesbote genannt (wie etwa Noah oder Jonas), in anderen Fällen nur das Volk (z.B. die Sabäer und die Ḥimjariten); nun haben nach Muḥammads Anschauungen freilich fast alle Völker die zu ihnen entsandten Gottesboten verspottet und ihre Botschaft in Abrede gestellt; aber jedesmal hat sie göttliche Strafe erreicht und hinweggerafft.

Der Prophet hat diese eigenartige Theorie, zu der wir nur bei Mani eine gewisse Parallele haben, zu einer richtigen Geschichtsphilosophie ausgebaut, mit der er sich Blüte und Verfall der früheren Reiche erklärt.³ Die zahlreichen biblischen Erzählungen im Qur'ān dienen fast ausschließlich dem Zweck, diese Geschichtsphilosophie zu illustrieren und den Zuhörern zu veranschaulichen. In dieser langen Kette von Gottesboten fühlte sich Muḥammad als der jüngste und – nachdem er in Medina sich durchgesetzt hatte – auch als der letzte. Folgerichtig begann seine Predigt mit der Warnung vorm [Jüngsten] Gericht.

Muḥammad hatte von der Erhabenheit des im höchsten Himmel thronenden Weltherrn eine viel zu hohe Vorstellung, als daß er hätte annehmen können, daß die irdischen Boten ihre Befehle von Allāh selbst erhalten. Vielmehr sendet Allāh die Offenbarung

³ Offenbar hatte Muḥammad auf seinen Reisen auch Ruinenstädte gesehen, deren Schicksal ihn beschäftigte.

durch überirdische Wesen herab. Nur von Moses heißt es, Gott habe mit ihm "geredet"⁴ (das ist eine offensichtliche Übernahme biblischer Vorstellungen).

Der Vorgang der Offenbarung

Das Wort "herabsenden" bzw. "herabkommen" (*nazala*, IV. *anzala*) ist dann geradezu technischer Ausdruck für "offenbaren", "offenbart werden" geworden. Daneben wird der Akt auch durch das Verbum IV. *auḥā* bezeichnet, das ursprünglich "einen Wink geben", "ein Zeichen machen" bedeutet. Solche 'Winke' empfangen nicht nur Gottes Boten, sondern auch andere Menschen, selbst die Bienen und sogar die Erde.⁵ Das Verbum wird übrigens auch von den Satanen gebraucht, die einander etwas zuflüstern.⁶ Das dazugehörige Nomen *wahy* bezeichnet dann die 'Offenbarung'.⁷ In seiner ursprünglichen Bedeutung "Zeichen" wird es z.B. von den Andeutungen gebraucht, mit denen der [für drei Tage] stumme Zacharias sich seiner Gemeinde verständlich macht.⁸

So glaubt denn auch Muḥammad in seinem eigenen Falle, daß es ein überirdisches Wesen, ein Geist (*rūḥ*), war, der ihm den Befehl überbrachte, als Warner seines Volkes aufzutreten.⁹ Dies ergibt sich deutlich nicht nur aus der einhelligen Überlieferung, sondern aus den kurzen Anspielungen, auf Muḥammads Visionen, die sich in zwei Suren aus frühmekkanischer Zeit vorfinden.

⁴ Q 4:164; medinisch; [vgl. auch Q 2:253].

⁵ [Q 16:68 sowie 99:5].

⁶ [Q 6:112; siehe auch 6:121].

⁷ [Q 21:45, 53:4; vgl. auch 11:37, 20:114, 23:27, 42:51.]

⁸ [*Fa-auḥā ilaihim*, Q 19:11.]

⁹ Erst in frühmedinischer Zeit hat er (offenbar unter jüdisch-christlichem Einfluß) diesen Geist als [den Erzengel] Gabriel identifiziert.

Sieh, dies ist wahrlich das Wort eines edlen Boten, der begabt ist mit Macht bei dem Herrn des Throns und in Ansehen steht, dem gehorcht wird und der treu ist.

Euer Gefährte ist nicht besessen. Er sah ihn [d.h. jenen edlen Boten] am klaren Horizont, und er geizte nicht¹⁰ mit dem Verborgenen. Auch ist es [d.h. der Qur'ān] nicht das Wort eines verruchten Satans.¹¹

Bei dem Stern, wenn er sinkt! Euer Gefährte irrt nicht und täuscht sich nicht und spricht nicht nach Willkür.

Es ist nichts als eine Offenbarung, die offenbart wurde, die ihn gelehrt hat der Kraftvolle, der Mächtige.

Aufrecht stand er da am höchsten Horizont. Dann kam er herbei und ließ sich herab; da war er zwei Bogenlängen entfernt oder näher, und dann offenbarte er seinem Diener, was er ihm offenbarte.

Das Herz erlog nicht, was es sah; wollt Ihr ihm abstreiten, was er sieht?

Und der sah ihn ein zweites Mal beim Lotosbaum an der Grenze, beim Garten der Wohnung, als den Lotosbaum bedeckte, was ihn bedeckte;

der Blick wich nicht ab und ging nicht drüber hinaus; wahrlich er sah von den Zeichen seines Herrn das größte.¹²

Diesen knappen Andeutungen, denen man anfühlt, wie die innere Erschütterung dem Propheten die Lippen versiegelt, ist nichts über den Inhalt des Offenbarten zu entnehmen. Nach der einheimischen Tradition jedoch soll die erste Offenbarung, die er empfing, gewesen sein:

Rezitiere! im Namen deines Herrn, der erschuf;
erschuf den Menschen aus geronnenem Blut.

Rezitiere! und dein Herr ist der großmütigste,
der die Feder lehrt,
den Menschen gelehrt, was er nicht wußte.¹³

¹⁰ Varia lectio: "er war nicht unzuverlässig hinsichtlich".

¹¹ Q 81:19-25. [Vgl. auch die Übersetzung PARETS.]

¹² Q 53:1-12.

Himmliches Vorbild und irdischer Qur'ān

Der Prophet wird also aufgefordert, die ihm vorgesprochenen Worte zu 'rezitieren'.¹⁴ Das Nomen Qur'ān bedeutet demgemäß

- 1) die "Rezitation" der jeweils in der Ekstase gehörten Worte, dann
- 2) diese Worte selbst, also die "Einzeloffenbarung" und schließlich – nachdem immer mehr Offenbarungen dem Propheten zuteil geworden waren –
- 3) auch die "Offenbarung" kollektiv.
- 4) Im Sinne eines Buches, das diese Offenbarungen enthält, wird das Wort im Qur'ān erst unter dem Einfluß von Juden und Christen verwandt, die ihre eigenen Offenbarungen in Buchform vorweisen konnten.
- 5) Die technische Bedeutung, in der wir heute das Wort verwenden, konnte erst nach Muḥammads Tode aufkommen, als alle seine Offenbarungen in der Form eines Buches gesammelt vorlagen.

Der Begriff des Rezitierens setzt nicht notwendig voraus, daß der zu rezitierende Text schriftlich niedergelegt sein muß. Es ergab sich jedoch für Muḥammad – aus seinen allgemeinen Vorstellungen über die Art, wie im Himmel über alles Buch geführt wird – ohne weiteres die Schlußfolgerung, daß die Offenbarungen, die ihm der 'Geist' vortrug, im Himmel schriftlich aufgezeichnet sein mußten. Bereits in einer alten Sure heißt es:

¹³ Q 96:1-5.

¹⁴ Die zeitweilig beliebte Übersetzung von *qara'a* als "lesen" (die lexikalisch zulässig ist, da in früheren Zeiten lesen immer ein lautes Lesen, also Rezitieren war) ist heute allgemein aufgegeben. Sie hat die ganze Tradition gegen sich, stimmt schlecht zu den Angaben des Qur'āns und würde übrigens den einzigen bekannten Fall darstellen, in dem ein Visionär in der Ekstase ein Buch sieht und liest.

[Nein!] Das ist eine Ermahnung; drum, wer da will, läßt sich von ihr ermahnen;

[er - d.h. der Qur'ān - befindet sich in der Urschrift bei Gott] auf verehrungswürdigen Blättern, erhaben, reinen, in den Händen edler, treuer Schreiber.¹⁵

Und derselben Zeit entstammen die Verse:

Es ist ein glorreicher Qur'ān
auf einer wohlverwahrten Tafel¹⁶

Die Vorstellung von einem himmlischen Vorbild des irdischen Qur'āns (die bereits in der medinischen Zeit klar vorliegt) ist für die Dogmengeschichte des Islams von erheblicher Bedeutung gewesen, knüpfen sich doch an sie die berühmten Streitigkeiten zwischen Mu'taziliten und Orthodoxen über Gottes Eigenschaften, sein Sprechen und die Erschaffenheit oder Unerschaffenheit seines Wortes. Die Orthodoxie hat dabei bekanntlich die qur'ānischen Angaben zur Lehre von der Ewigkeit des Qur'āns übersteigert, obwohl sie sich jeder Zeit dessen bewußt war, daß die Generation der Genossen des Propheten niemals über die Natur des Gotteswortes Erörterungen angestellt hat.

Wir müssen uns aber davor hüten, diese Ergebnisse der späteren Theologie in die mekkanische Frühzeit zurückzuverlegen; gewiß hat der Prophet geglaubt, daß seine Offenbarungen aus einer schriftlichen, im Himmel aufbewahrten Vorlage stammten; dies bedeutet aber keineswegs, daß er die Vorstellung von einem himmlischen abgeschlossenen Buche der Offenbarungen besessen hat, aus dem ihm – wie dies die spätere Theologie will – die einzelnen Teile sozusagen in Stücken mitgeteilt worden sind; vielmehr erwuchs seine Vorstellung von der schriftlichen Aufzeichnung der einzelnen Offenbarungen deutlich aus den Ansichten, die er von Allāh als einem Weltkönig hat, der seine Befehle nie-

¹⁵ Q 80:11-16.

¹⁶ Q 85:21-22. – Mit 'wohlverwahrter Tafel' ist offensichtlich gemeint, daß der Text vor den Satanen geschützt ist.

derschreiben und in die verschiedenen Provinzen seines Reiches hinausgehen läßt. So konnte er meinen, daß alle Befehle und Verordnungen Allāhs im Himmel schriftlich aufbewahrt werden; da ohne Allāhs Einwilligung und Vorwissen nichts geschieht, nicht einmal ein Blatt vom Baum fällt, so ergab sich für Muḥammad daraus weiter, daß alle Ereignisse seit Anbeginn der Welt im Himmel schriftlich verzeichnet sind und auch alle künftigen Ergebnisse bis zum Jüngsten Gericht in himmlische Bücher eingetragen werden. So konnte er sagen, daß Allāhs Wissen in einem Buche stünde. Das menschliche Wissen aber stammt ausnahmslos aus dem göttlichen Wissen, also ebenfalls aus einem himmlischen Buche.

Nun hat aber Allāh dem Satan Macht gegeben, die Menschen zu versuchen und zu verführen; Engel schreiben alles auf, was die Menschen tun und führen darüber Buch; daraus erklärt es sich, daß Muḥammad auch von einem Buche spricht, in dem die Taten der Menschen verzeichnet stehen. Natürlich wäre es sinnlos anzunehmen, daß es sich bei allen Angaben über die Aufzeichnungen im Himmel um ein einzelnes Buch im technischen Sinne des Wortes handeln müßte oder gar daß der irdische Qur'ān eine wörtliche Abschrift dieses himmlischen Buchs darstellt. So heißt es ja ganz eindeutig:

Sprich, würde das Meer zur Tinte für die Worte meines Herrn, so würde das Meer versiegen, bevor die Worte meines Herrn versiegen, auch wenn wir noch ein gleiches zur Unterstützung herbeibrächten.¹⁷

Gottes Worte sind also so zahlreich, daß ein Meer von Tinte nicht genügen würde, sie aufzuzeichnen.

Der Qur'ān und die früheren Offenbarungen

Muḥammad hat auch nie beansprucht, die ganze göttliche Offenbarung zu wissen. Wiederholt versichert er, daß er etwa von den

¹⁷ Q 18:109, mittelmekkanische Periode.

Geschichten der früheren Gottesboten nur das weiß, was ihm Gott offenbart hat. Ebenso wenig hat er geglaubt, daß die Offenbarungen, die die einzelnen Gottesboten erhielten, wörtlich übereinstimmen – genau so wie die Befehle eines Großkönigs, die er an seine verschiedenen Untertanen sendet, nur insofern eine Einheit bilden, als sie Ausfluß desselben souveränen Willens sind, im übrigen aber nach Zeit und Umständen verschieden sein können; so hat auch der Prophet z.B. die strikte Speisegesetzgebung des Alten Testaments als eine göttliche Offenbarung angesehen, die Gott wegen der Hartnäckigkeit der Juden ihnen besonders anbefohlen habe.¹⁸

Aber dieser durchaus lebendige und flüssige Offenbarungsbegriff wandelt sich immer mehr unter dem Einfluß des Juden- und Christentums, deren Offenbarung in der abgeschlossenen Form eines literarischen Buches vorlag. Bereits die alte Sure 53:37 zeigt, daß der Prophet von solchen Offenbarungsschriften gehört hatte:

Ward dem Menschen nicht erzählt, was in den Blättern des
Moses und Abrahams (*ṣuḥuf Ibrāhīm wa-Mūsā*), des Ge-
treuen, stand, daß keine beladene Seele die Last einer anderen
tragen soll,
daß der Mensch nur empfangen soll, worum er sich bemüht, und
daß sein Bemühen beachtet werden soll und er alsdann dafür sei-
nen Lohn empfangen soll,
daß bei Deinem Herrn das Ziel ist,
daß Er lachen und weinen macht,
daß Er tötet und lebendig macht,
daß Er die Paare erschuf, das Männchen und das Weibchen aus
einem vergossenen Samentropfen, und
daß Ihm die andere Schöpfung (die Auferstehung) obliegt,
daß Er reich macht und zufrieden stellt, und
daß Er der Herr des Sirius ist, und
daß Er die ersten 'Āditen vernichtete, und die Ṭamūd und keinen
übrig ließ, und Noahs Volk zuvor?

¹⁸ Q 4:160, [vgl. auch Q 3:93].

Dies ist der erste Hinweis auf Bücher, die mit dem Namen eines einzelnen Gottesboten verknüpft sind, wenn auch der Inhalt des angeblichen Zitates ganz deutlich macht, daß dem Propheten mehr als eine ganz dunkle Kunde von dem Vorhandensein einer solchen Literatur unmöglich bekannt gewesen sein kann.

Erst in der zweiten mekkanischen Periode ist zum erstenmal davon die Rede, daß Moses und Aaron ein deutliches Buch empfangen haben.¹⁹ Muḥammad weiß jetzt, daß David ein "zabūr" erhalten hat.

Unter dem Einfluß dieses Vorbildes beginnt jetzt der Prophet allmählich von seinen eigenen Offenbarungen als einem Buche zu sprechen. In der 19. Sure, in der zum ersten Mal von den neutestamentlichen Gestalten des Zacharias und Johannes, der Maria und Jesu die Rede ist, heißt es mehrfach:

und erwähne [oder: gedenke] in dem Buch ...²⁰

Dieses sein Buch bezeichnet er jetzt ausdrücklich als einen "arabischen Qur'ān" und betont seinen göttlichen Ursprung durch den ausdrücklichen Hinweis darauf, daß Menschen und Dschinnen keine Offenbarung hervorbringen können.²¹ Es ist dies also die Urzelle später so wichtig gewordenen Lehre von der Unnachahmlichkeit der Qur'āns. Das himmlische Original dieses arabischen Qur'āns nennt er jetzt *umm al-kitāb*, "Die Mutter des Buchs".²²

¹⁹ Q 37:117.

²⁰ [*Wa-'ḍkur fī kitāb* ..., Q 19:16, 19:41, 19:51, 19:54, 19:56; zur Übersetzung siehe auch PARET.]

²¹ Q 17:88.

²² Q 43:1 – Wie wenig freilich dieser Ausdruck einen technischen Sinn hat, ersieht man daraus, daß er ihn in medinischer Zeit in einem ganz anderen Sinne verwendet, nämlich zur Bezeichnung des eindeutigen, evidenten "Kernstücke des irdischen Qur'āns" im Gegensatz zu dunklen, mehrdeutigen Versen, cf. Q 3:5.

Muḥammads Verständnis von den älteren Schriftreligionen

Ein Einfluß der christlich-jüdischen Offenbarungsliteratur liegt auch in der Erklärung vor, warum der Qur'ān nicht auf einmal (*tanzīl ġumlatan*) auf Muḥammad herabgesandt wurde:

Dies geschieht, damit wir dein Herz stärken, und so tragen wir ihn langsam und deutlich vor.²³

Wie wenig er freilich von dem Inhalt der Offenbarungsschriften des Alten und Neuen Testaments wußte, ergibt sich daraus, daß er die Gegner, die seine Offenbarungen bestreiten,²⁴ auffordert, sie sollten sich bei den *ahl ad-dīkr* (d.h. denjenigen, die früher eine Offenbarung erhalten hatten) erkundigen, falls sie die Wahrheit der Offenbarungen erfahren wollten.

Überhaupt zeigt alles, was er über das Judentum und Christentum sagt, daß er nur eine ganz oberflächliche Kenntnis besessen haben kann, wie sie ihm vielleicht ein abessinischer Sklave oder ein ungebildeter syrischer Händler vermitteln konnte. Er kennt z.B. in dieser Zeit noch nicht den Ausdruck Juden, sondern redet von den Israeliten (*Banū Isrā'īl*). Er betrachtet als Prophet (*nabī*) offenbar nur solche, die die biblische Offenbarung empfangen haben, rechnet aber Ṣāliḥ dazu. Sich selbst hat Muḥammad erst nach der Schlacht von Badr als Propheten bezeichnet, d.h. nachdem es zum Bruch mit dem Judentum gekommen war.

Er verrät nirgends die leiseste Kenntnis der Schriftpropheten. Er polemisiert leidenschaftlich gegen die Lehre, daß Jesus Gottes Sohn sei,²⁵ hat aber offenbar nicht die geringste Vorstellung davon, was Jesus Opfertod in der Christologie der Kirche bedeutet.²⁶ Wie frei er mit dem Stoff, den ihm seine Gewährsmänner zutrug, umging, veranschaulichen seine Äußerungen über Jesu

²³ Q 25:32.

²⁴ [Q 16:43, 21:7.]

²⁵ Q 4:171, 5:17-18, 5:75, 5:110-111.

²⁶ [Vgl. auch Q 4:157-159.]

Geburt. Auch er glaubt an die übernatürliche Geburt Jesu, und Maria ist eine Jungfrau; der heilige Geist erscheint ihr in der Gestalt eines Mannes und wirft in sie Gottes Wort hinein.²⁷ Jesus ist für ihn Gottes "Wort" (*kalimat Allāh*), "die Rede der Wahrheit" (*qaul al-ḥaqq*), worunter er verstanden hat, daß Jesus durch ein Schöpferwort Gottes in seiner Mutter Gestalt annahm.²⁸

Vom Abendmahl hatte er noch in der medinischen Zeit geradezu phantastische Vorstellungen. Er stellte es sich als einen Tisch (*mā'ida*) vor, den Gott den Jüngern herabgesandt hat.²⁹ Von Paulus weiß er überhaupt nichts.

Der – wie es scheint – jetzt stärker werdende Verkehr mit Christen oder Juden gab bald seinen ungläubigen Gegnern Anlaß zu der Unterstellung, daß der Prophet seine Geschichten sich von einem Fremden "morgens und abends diktieren lasse".³⁰ Er nimmt darauf in einer Weise bezug, die den Vorfall als solchen nicht verneint, aber eine hinreichende Widerlegung des Vorwurfes darin sieht, daß sein Gewährsmann fremdländisch rede, während der Qur'ān in "klarem Arabisch" verfaßt sei.

Wir werden wohl annehmen müssen, daß der Prophet es nicht verschmähte, sich bei Besitzern der früheren Offenbarung Rat zu holen, finden wir doch an einer anderen Stelle des Qur'āns die rührend naive Aufforderung Gottes an seinen Propheten, er solle sich bei den Leuten der früheren Offenbarung erkundigen, wenn ihm etwas im Qur'ān unverständlich sei.

²⁷ Q 19:16-33; [zur Geburt der Maria, siehe] Q 3:35-37.

²⁸ [Q 3:35 und 19:34.]

²⁹ [Q 5:112, 5:114.]

³⁰ Q 25:5, 2.mekkanische Periode; 16:103. – Vgl. in diesem Band auch den Beitrag "Das Problem des Wissens im Qur'ān", Fn. 38-40, sowie S. GÜNTHER, Art. "illiteracy", in: *The Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leiden: Brill, im Druck.

Aber er war sich über die inneren Vorgänge, die sich in ihm abspielten (bis all die Gedanken, die er in seinem Herzen bewegte, sich zu einer neuen Offenbarung verdichteten, die in einem Zustand der Ekstase von außen her ihm zugetragen zu werden schienen), so wenig im klaren, daß die Tatsache, daß er seine Offenbarungen in reinem Arabisch vortrug, während sein Gewährsmann nur ein fehlerhaftes Arabisch kauderwelschte, ihn jegliche Verwandschaft (die zum mindesten stofflich zwischen den Erzählungen seines Gewährsmannes und den Werten des Qur'āns bestand) abstreiten ließ.

Je häufiger indessen Muḥammad mit Juden und Christen in Berührung kam, um so mehr mußte sich ihm die Tatsache aufdrängen, daß sie allerlei Lehren befolgten, die er nicht als göttliche Offenbarung anerkennen konnte. Diese Einsicht ließ ihn bald zu der Überzeugung kommen, daß die früheren Propheten – vor allem Abraham – eine Offenbarung verkündet haben müssen, die mit dem Islam vollkommen übereinstimmt, daß aber Juden und Christen diese ursprüngliche Offenbarung verändert und gefälscht hätten. Das ist die natürliche Religion, der ursprüngliche reine Monotheismus; und da bereits vor Muḥammad einzelne Männer, die sogenannten Ḥanīfen, eine geläuterte Religionsauffassung, den Glauben an einen Gott, die leibliche Auferstehung, die Verwerfung des Götzendienstes vertreten hatten, so ward jetzt Abraham zum Ḥanīfen.

Die Originalität des arabischen Propheten

Es war nur ein logischer Schritt auf diesem einmal betretenen Pfade, daß jetzt die Offenbarung, die der Prophet selbst empfing, zur Richtschnur und zum Prüfstein für die Richtigkeit dessen wurde, was Juden und Christen als Gottes Wort ausgaben. Je mehr Muḥammad mit Anhängern der alten Religion in Berührung kam, desto mehr mußten sich ihm die grundlegenden Unterschiede zwischen ihrer und seiner Lehre aufdrängen.

Aber gerade weil die heilige Überzeugung von der unumstößlichen Wahrheit der ihm persönlich gewordenen Offenbarung Grundstein und Herzstück seiner eigenen Lehre war, so konnte er die tatsächlichen Verschiedenheiten der jüdischen und christlichen Lehre nur als Folge einer nachträglichen Veränderung und Verfälschung des ursprünglichen Gotteswortes auffassen. An keiner Stelle zeigt sich deutlicher die Selbständigkeit, die dem religiösen Erleben des arabischen Propheten eignet. Wäre er wirklich, wie der Historismus annahm, in entscheidenden Punkten von den früheren Religionen abhängig, wäre wirklich seine Lehre nicht aus einem echten Gotteserlebnis erwachsen, so hätte die nachträgliche Einsicht in die Verschiedenheit zwischen Qur'ān und Bibel ihn über einen grauenhaften Irrtum aufklären müssen, dessen Erkenntnis ihm seelisch das Rückgrat gebrochen hätte. Daß er jetzt mit der verhältnismäßig einfachen Formel, mit der Fälschung des Gotteswortes, diese Schwierigkeit beseitigt, ist der beste Beweis für die Selbständigkeit seiner Lehre. Bestätigt wurde er darin durch den Beifall, den er bei manchen Christen oder Juden fand, denn es unterliegt keinem Zweifel, daß manche von ihnen zum Islam übertraten. Zur vollen Klarheit über sein Verhältnis zum Christentum und vor allem zum Judentum kam der Prophet freilich erst in Medina: allein die erste medinische Sure, die zweite Sure des Qur'ān, enthält eine lebhaft e Auseinandersetzung mit ihnen.

Freilich war die Stellung des Propheten gegenüber seinen redgewandten und lebhaften Gegnern unter den medinischen Juden, die offenbar eine gewisse Kenntnis des alten Testaments besaßen, durchaus nicht leicht. Sie verfehlten nicht, auf tatsächliche oder scheinbare Widersprüche im arabischen Qur'ān hinzuweisen, hatte doch z.B. der Prophet – gerade weil er eine reinliche Scheidung zwischen seinen Anhängern und den Juden herbeiführen wollte – in einer so entscheidenden und zentralen Frage wie der der Gebetsrichtung einen Stellungswechsel vorgenommen und seinen Anhängern vorgeschrieben, sich nach der Ka'ba zu wen-

den. Hätte er eine genauere Kenntnis der Bibel besessen, so wäre es ihm wohl nicht schwer gefallen, den Juden mit gleicher Münze heimzuzahlen und aus dem von ihnen als heilig angesehenen Buch ebenfalls Widersprüche nachzuweisen. So aber griff er zur Lehre von der Abrogation, die, so willkürlich sie auf den ersten Blick erscheinen mag, dennoch durchaus aus Muḥammads Auffassung von Allāh als dem selbstherrlichen, über alle Bindungen erhabenen, keinem fremden Willen unterworfenen Weltherrn entsprach, der, wenn es ihm gefällt, seine eigenen Befehle zurücknimmt, ohne daß die Menschen nach einer Begründung fragen dürfen. Er gewann dadurch ein Mittel, um den Angriffen seiner Gegner die Spitze abzubreaken, hinterließ freilich den Theologen seiner Gemeinde ein dorniges Problem, daß nach einer jahrhundertjährigen Entwicklung schließlich darin seine Lösung fand, daß man die Zahl der abrogierten Verse – um des allgemein verpflichtenden Charakters der göttlichen Offenbarung willen – immer mehr einschränkte, bis schließlich in der neuesten Phase manche muslimischen Theologen entgegen dem klaren Wortlaut des Qur'āns die Existenz von abrogierten Versen überhaupt in Abrede stellen.

Eine andere Folge der ständigen Auseinandersetzung mit Juden und Christen – und vor allem auch mit der Kritik der Zweifler in seinen eigenen Reihen – war die, daß der Prophet in der ihm gewordenen Offenbarung einen Unterschied machte zwischen den evidenten, "feststehenden" Versen, die "die Mutter des Buchs" bilden, und den dunklen, mehrdeutigen Versen,³¹ deren richtigen Sinn nur Allāh kennt und die denen, die schwach im Glauben sind, einen willkommenen Anlaß zur Kritik und zum Zweifel geben. Auch dieser Grundsatz hat sich in der Entwicklung der islamischen Theologie als fruchtbar erwiesen, gab er doch ein Mittel an die Hand, zwischen dem klaren und unbezwei-

³¹ Q 3:5.

felbaren Kernsprüchen und denjenigen Versen zu entscheiden, deren Verständnis Allāh sich selbst vorbehalten hat.

Muḥammad – 'Warner' und 'Siegel der Prophetie'

Der Erfolg, mit dem Allāh seinen Gesandten in Medina so sichtlich segnete, und die Herrscherstellung, zu der er ihn hier emporhob, findet auch im Qur'ān seinen Ausdruck. In den Suren aus dieser Zeit tritt jetzt Muḥammad aus der ehemaligen Stellung eines Warners heraus und wird zum Propheten, dem die Gläubigen Gehorsam schulden. Er ist der letzte aller Propheten, das Siegel aller Prophetie. Gott gibt seinem Gesandten Macht, worüber Er will. Der Islam steht hoch über jeder anderen Religion. Die Offenbarungen nehmen auf diese veränderte Sachlage Rücksicht. Aus sehr persönlichen Gründen wird in einer Offenbarung die uralte Einrichtung der Adoption abgeschafft. Streitigkeiten im Harem des Propheten werden in Offenbarungen geschlichtet, und mancher Gläubige fürchtet, daß eine Offenbarung über ihn erscheinen könne. Die Polemik hat sich dieser Dinge mit Vorliebe bemächtigt, um dem arabischen Propheten die innere Wahrhaftigkeit abzuspochen und ihm vorzuwerfen, daß er im Rausche der Macht die Ideale seiner Frühzeit verraten hätte. Davon kann freilich keine Rede sein. Wenn es auch den Mitteln rationaler Forschung niemals gelingen wird, das irrationale Wesen dieses einzigartigen Mannes bis in seine letzten Tiefen zu entschleiern, so läßt sich doch mit hinreichender Gewißheit versichern, daß auch diese dem Außenstehenden so befremdlichen und selbst den Gläubigen manchmal anstößigen Vorkommnisse nur die folgerichtige Fortsetzung eines Weges waren, dem der Prophet mit unerbittlicher Konsequenz bis zum letzten gegangen ist; in allem und jedem war er überzeugt, den ihm übertragenen Auftrag Gottes zu erfüllen; und wie er sich in einer Sure aus der mekannischen Frühzeit von seinem Gott eine herbe Rüge erteilen läßt, weil er, ins Gespräch mit einem vornehmen Mann verwickelt, einen blinden Bettler unfreundlich abgewiesen hat, so hat er drei Jahre vor

seinem Tode, als er seinen Einzug in Mekka, in diesem höchsten Triumph seines Lebens nur ein Zeichen dafür gesehen, daß Allāh ihm seine Sünden vergeben hatte. Für ihn war der äußere Erfolg die Verwirklichung von Gottes Willen auf Erden. Allāh hatte ihn dazu auserkoren; er hatte sich zu diesem Amt nicht gedrängt, hatte es übernommen und alle Bitternisse gekostet, die es ihm brachte; jetzt genoß er die Süßigkeit, die es ihm zum Schluß schenkte. Die Offenbarung, die er in seinem Herzen trug, blieb nicht ein religiöses Erlebnis, das ihn in den Stunden der Verzückung und Ekstase beglückte, sondern sie gewann Form und Gestalt in einer neuen Weltordnung, die er selbst heraufzuführen berufen war. Die *Civitas Dei*, die der Christ als den Endzustand aller Dinge erwartet, war für ihn schon da; nicht, daß er darüber das Jenseits und Paradies vergessen hätte; und so konnte er auf dem Totenbett die Augen mit den Worten schließen:

der Freund im Paradies.³²

³² [Überliefert von ʿĀʾiṣa: *bal ar-rafiq al-aʿlā fi l-ġanna*; vgl. Ibn Ishāq/Ibn Hišām, *as-Sīra al-nabawīya*, Ed. MUṢTAFĀ AS-SAQĀ, IBRĀHĪM AL-IBYĀRĪ, ʿABDALḤAFĪZ ŠALABĪ, Beirut: Dār al-Maʿrifa, o.J., Teil 4, 655 sowie ALFRED GUILLAUME, *The Life of Muḥammad. A translation of Ibn Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh*. Oxford: Oxford University Press 1955, 682.]

3. Der Qur'āntext und seine Exegese im Wandel der Zeiten*

Überall da, wo die Wissenschaft es mit Schriftdenkmälern zu tun hat, taucht früher oder später die Frage nach dem ursprünglichen echten Text auf; und selbst da, wo das Original etwa in der Gestalt einer Inschrift, einer Münze oder Urkunde erhalten ist, kann es strittig bleiben, ob sein Wortlaut durch unbeabsichtigte Fehler entstellt ist. Ist gar das Original, wie dies bei Literaturwerken häufig der Fall ist, nicht erhalten, sondern liegen nur Abschriften von ihm vor, die unter einander Verschiedenheiten aufweisen, so kann je nach der Zahl der erhaltenen Handschriften und der Natur ihrer Varianten die Aufgabe, aus ihnen die ursprüngliche Textform zu gewinnen, zu einem äußerst verwickelten und schwer oder überhaupt nicht lösbaren Problem werden.

-
- * Nr. 173 im Register zum FÜCK-Nachlaß. Auf dem Vortragsmanuskript ist das Datum vom 08. Mai 1948 vermerkt. Einem beiliegenden *handout* (das die Übersetzung der Sure 111, Verse 1-5 enthält) sind von Frau FÜCKs Hand die Namen folgender Vortragsteilnehmer vermerkt: *Altheim, Baesecke, Eißfeldt, Jahn, H. Schmidt, Schulz, Wendel*.

Zum Thema siehe jetzt auch ANGELIKA NEUWIRTH: Kap. "Koran", in: *Grundriß der arabischen Philologie*, Bd. II: *Literaturwissenschaft*, Hrsg. von HELMUT GÄTJE, Wiesbaden: Reichert, 1987, insbes. 101-110.

Textkritik in der klassischen Philologie

So ist zum Beispiel kein Werk eines Klassikers der Antike im Autograph oder auch nur in einer zuverlässigen Abschrift erhalten, sondern nur in Kodizes, die vom Original durch eine unbekannte Zahl von Zwischengliedern getrennt sind. Das hat dazu geführt, daß die klassische Philologie allmählich eine textkritische Methode herausgearbeitet hat, welche heute eine fast kanonische Geltung gefunden hat. Diese Methodik geht von der Voraussetzung aus, daß die uns erhaltenen Handschriften eines Werkes, mögen sie auch noch so stark voneinander abweichen, auf das Original des Verfassers zurückgehen müssen und daß äußere Textschäden (wie der Ausfall eines oder mehrerer Buchstaben, Wörter, Zeilen und ganzer Blätter und Blattlagen) das sicherste Mittel sind, um die gegenseitige Abhängigkeit der erhaltenen Handschriften festzustellen.

Stimmt zum Beispiel eine Handschrift A mit einer anderen (notwendigerweise älteren) Handschrift B in allen Fehlern überein und hat außerdem einen oder mehrere Sonderfehler, so stammt sie von B ab und scheidet für die Textkonstitution aus.

Haben dagegen zwei oder mehrere Handschriften C, D usw. alle Fehler gemeinsam und außerdem jede von ihnen noch mindestens einen Sonderfehler, so gehen sie auf eine gemeinsame Vorlage zurück, deren Text sich mit Sicherheit erschließen läßt, soweit A, B usw. wörtlich übereinstimmen.

Dort, wo A, B usw. von einander abweichen, bleibt der Text der Vorlage zweifelhaft, sofern nicht durch einen anderen Zweig der Überlieferung eine Entscheidung ermöglicht wurde.

Was für erhaltene Handschriften gilt, gilt auch für rekonstruierte: d.h. auch sie lassen sich mit Hilfe der Textfehler klassifizieren. Schließlich ergibt sich ein Stemma, welches einen Stammbaum vergleichbar die Verwandtschaft aller erhaltenen und erschlossenen Textzeugen veranschaulicht. Mit Hilfe einer solchen *recensio*, welche die äußeren Textschäden eliminiert, gewinnt man dann einen kritisch gereinigten Text der Überlieferung als

Grundlage für die Arbeit der *emendatio*, welche divinatorisch die Gedanken des Verfassers ergründen und mit Hilfe der Konjekturealkritik den ursprünglichen Wortlaut seines Werkes zu gewinnen versucht.

Textkritische Methode und Bibeltext

Es lag nahe, diese in der klassischen Philologie immer weiter ausgebildete und nicht selten mit virtuoser Meisterschaft gehandhabte textkritische Methode auch auf den Bibeltext zu übertragen und zu versuchen, mit ihrer Hilfe seine Überlieferungsgeschichte aufzuhellen. Allein es zeigt sich bald, das auf diesem Wege überzeugende Ergebnisse nicht erzielt wurden.

Bei dem von den Masoreten festgestellten Text des hebräischen Alten Testaments hat die Kollation von annähernd hundert Handschriften und alten Drucken keinerlei nennenswerte Varianten ergeben. Bei den Handschriften des Neuen Testaments dagegen erwies sich die Überlieferung als so verwickelt, daß es nicht glücken wollte, sie auf eine wenige Klassen zurückzuführen. Ein ähnliches Bild bot sich beim Studium der Bibelversionen, angefangen von der *Septuaginta* bis hin zu den Übersetzungen der Neuzeit. Hier bieten die Handschriften entweder einen fast variantenfreien Text, oder aber es sind umgekehrt die Unterschiede so beträchtlich, daß die verschiedenen Rezensionen nicht auf eine Urform zurückgeführt werden konnten.

Die Methode, welche bei den profanen Texten des klassischen Altertums sich so hervorragend bewährt hatte, versagte völlig beim Bibeltext. Ein heiliger Text, den die Kirche, Synagoge oder sonst eine Gemeinde für 'Gottes Wort' hält, der teilweise in ihrer Liturgie einen festen Platz hat, und um dessen Auslegung sich die besten Kämpfer ihrer Gemeinde unausgesetzt bemühen, ein solcher Text unterliegt in der Art seiner Weitergabe anderen Gesetzen als ein profanes Schriftwerk, das ein Schreiber aus seiner Vorlage kopiert. Dabei verändert nicht nur die ständige Kontrolle, der ein heiliger Text unterliegt, das Aufkommen unbeabsichtigter

Textschäden und bewahrt ihn somit in seiner ursprünglichen Reinheit, vielmehr merzt die jeder Gemeindebildung innewohnende Tendenz allmählich alle noch vorhandenen Unterschiede aus.

Es ist vor allem PAUL KAHLE gewesen, der mit einer Reihe grundlegender Arbeiten die These vertreten hat, daß in der Überlieferungsgeschichte des Bibeltextes die Einheitlichkeit der Überlieferung nicht ein Zeichen der Ursprünglichkeit ist, sondern daß sie das Endergebnis eines jahrhundertelangen Prozesses ist, welcher die ursprüngliche Mannigfaltigkeit der Textformen immer mehr ausgeglichen hat. KAHLE hat die Ergebnisse seiner Untersuchungen in seinem 1947 erschienenen Buche "The Cairo Geniza"¹ zusammengefaßt und dabei nicht nur die Überlieferungsgeschichte des Alten Testaments und seiner ältesten Übersetzungen (*Targum*, *LXX*² und *Peschitta*) lichtvoll dargestellt, sondern hat sich auch auf das Gebiet der neutestamentlichen Textexegese begeben, indem er der Evangelienharmonie des Syrsers Tatian und ihrer weit verzweigten Überlieferung ein besonderes Kapitel widmet.

Zur Überlieferungsgeschichte des Bibeltextes

Die Richtigkeit der von KAHLE vertretenen Anschauungen ist am leichtesten an den Bibelversionen zu beweisen. Nehmen wir etwa das Beispiel des sogenannten *Targums* (d.h. der Übersetzung des Alten Testaments in die aramäische Landessprache), so leuchtet ohne weiteres ein, daß ein Bedürfnis nach ihm entstehen konnte, nachdem die lebendige Kenntnis des Hebräischen in der

¹ [PAUL KAHLE, *The Cairo Geniza*, London: British Academy, 1947 (= The Schweich lectures of the British Academy; 1941); Nachdr. München: Kraus, 1980. – deutsch: *Die Kairoer Geniza: Untersuchungen zur Geschichte des hebräischen Bibeltextes und seiner Übersetzung*. Berlin: Akademie-Verlag, 1962].

² [*LXX* steht für die 'Version der Siebzig' oder Septuaginta, d.h. die früheste Version des Alten Testaments in Griechisch.]

jüdischen Gemeinde in einem solchen Maße erloschen war, daß die Menge den beim Gottesdienst vorgetragenen Bibelabschnitt nicht mehr verstehen konnte. Daher kam die Sitte auf, dem hebräischen Urtext eine erläuternde Übertragung in der aramäischen Landessprache beizugeben.

Diese zunächst nur mündlich vorgetragene Paraphrase zeigte natürlich auch, als sie später schriftlich aufgezeichnet wurde, nach Ort und Zeit erhebliche Verschiedenheiten. Je mehr aber das *Targum* als Ausdruck der offiziellen Bibelauffassung des rabbinischen Judentums sich durchsetzte, desto stärker wurde auch das Bestreben nach einer einheitlichen Textgestaltung. Schließlich stieg das Ansehen dieses also normalisierten *Targums* so sehr, daß das Oberhaupt der Judenschaft Babyloniens um die Mitte des 9. Jahrhunderts ihr kanonische Gültigkeit verlieh und die Verwendung einer anderen Bibelauslegung im Gottesdienst untersagte. Seitdem hat der Text des *Targums* keinerlei Änderungen mehr erfahren; und obwohl es seine praktische Bedeutung als Bibelauslegung längst eingebüßt hat und im Gottesdienst nicht mehr verwandt wird, so wird es immer noch den sogenannten rabbinischen Bibeln beigegeben.

Wie das *Targum* weist auch die in der syrischen Kirche kanonisch gewordene Übersetzung der Bibel ins Syrische, die sogenannte *Peschitta*, praktisch keinerlei Verwandtschaft auf; doch zeigen Reste älterer vorkanonischer Bibelübersetzungen, daß es auch hier ursprünglich sehr stark voneinander abweichende Versionen gab.

Ein drittes Beispiel liefert die einheitliche Textform der *Vulgata* des Hieronymus verglichen mit der bunten Fülle der sogenannten *Itala*, d.h. der lateinischen Bibelübersetzungen der vorhieronymischen Zeit, von denen keine es zu kanonischem Ansehen gebracht hat.

Zur Überlieferungsgeschichte des Qur'āns

Die Erscheinungen, welche wir in der Überlieferungsgeschichte des Bibeltexes beobachten können, haben im Bereich des Islams ihre genauen Entsprechungen in der Überlieferung des Qur'āntextes. Auch hier steht am Ende der Entwicklung ein einheitlicher Text, der keinerlei wesentliche Varianten aufweist. Heute herrscht in fast allen Gebieten der islamischen Welt eine Textgestalt, welche im 3./9. Jahrhundert in Kufa ausgebildet worden ist; nur in Nordafrika hat sich eine in mancherlei Einzelheiten abweichende Textgestalt behauptet, welche im 2./8. Jahrhundert in Medina entstanden ist. Beide Textgestalten bilden zusammen mit fünf anderen ein System von sieben Lesungen oder Rezensionen des Qur'āntextes, die als kanonisch anerkannt sind und allein im Kultus verwandt werden dürfen.

Wir wissen aber, daß diese Kanonbildung erst nach schweren Kämpfen zu Beginn des 4./10. Jahrhundert zum Abschluß kam und daß ihr eine Periode voranging, in welcher die einzelnen Qur'ānleser sich größerer Freiheit erfreuten; denn da die auf Befehl des Kalifen 'Utmān veranstaltete Qur'ān-ausgabe, der sogenannte 'Utmāntext, aller diakritischen Punkte (welche verschiedene Konsonanten unterscheiden) sowie alle Vokal- und sonstigen Lesezeichen (welche außer den Vokalen, sowie der Vokallosgkeit auch die Konsonantenverdoppelung anzeigen) entbehrte, so war Raum genug vorhanden für eine unterschiedliche Auffassung des heiligen Texts.

Vor 'Utmān hatten bereits andere Genossen Muḥammads Sammlungen der Offenbarungen Allāhs an seinen Propheten veranstaltet, welche vom 'Utmāntext nicht nur in der Reihenfolge der Suren, sondern auch an zahlreichen Einzelstellen mehr oder minder erheblich abwichen. So bildet das Konsonantengerippe des 'Utmāntextes und die Reste der vor'utmānischen Qur'ān-rezensionen die früheste uns unmittelbar zugängliche Stufe des Qur'āntextes.

Ob diese Textform die Offenbarung in genau der gleichen Form wiedergibt, in der Muḥammad sie einst empfangen hatte, oder ob sie in der Zwischenzeit Veränderungen erlitten hatte und ob es möglich ist, durch Divination etwaige Veränderungen zu erkennen und den ursprünglichen Wortlaut wieder herzustellen – alles dies sind Fragen, die vielleicht für immer Gegenstand von Mutmaßungen bleiben werden.

Immerhin sind wir hier in einer wesentlich günstigeren Lage als etwa beim Bibeltext: denn da Muḥammad seine Offenbarungen in dem Zeitraum von etwa 610 bis 632 empfing, und da die Veröffentlichung des offiziellen Qur'āntextes in die Regierungszeit 'Utmāns (reg. 644–656) fällt, so drängen sich die ersten Verkündigungen einer Offenbarung, ihre Zusammenstellung mit anderen Offenbarungen zu einer Sure, die erste Niederschrift des Textes und die endgültige Redaktion der offiziellen Sammlung aller Suren in einen Zeitraum zusammen, der vielleicht nur wenige Jahre, keinesfalls aber mehr als vier Jahrzehnte umfaßt.

Darüber hinaus zeigt die Überlieferungsgeschichte des Qur'āntextes besonders deutlich die engen Wechselbeziehungen, die zwischen Qur'āntext und Qur'ānexegese bestehen, und bietet ein klassisches Beispiel für den maßgeblichen Einfluß, welchen die exegetischen Bedürfnisse einer Gemeinde auf die Textgestaltung ihrer heiligen Schriften ausüben können. Denn während in der Überlieferung profaner Texte äußere Schäden eine so große Rolle spielen, daß die Textkritik gerade solche Schäden zur Grundlage der *recensio emendatio* macht, sind die heiligen Schriften aller Religionsgemeinschaften spätestens von dem Augenblick an, wo sie kanonische Geltung gewinnen, gegen äußere Verderbnisse geschützt; nicht daß jede Bibel- oder Qur'ānhandschrift völlig fehlerfrei wäre; im Gegenteil, kein Schreiber ist trotz aller Vorsichtsmaßnahmen, die er bei seinem Gott wohlgefälligen Werke obwalten läßt, dagegen gefeit; aber ein solcher Schreibfehler ist praktisch ohne Belang. Das verhindert schon die

Tatsache, daß diese Texte ständig in der Liturgie verwandt werden, daß es für ein verdienstvolles Werk gilt, sie auswendig zu wissen, vor allem aber, daß ununterbrochen die besten Köpfe der Gemeinde um das Verständnis des heiligen Textes ringen. Die Varianten, welche wir innerhalb der kanonischen Textüberlieferung antreffen, sind der Niederschlag dieser exegetischen Bemühungen.

Wie die Exegese der Bibel so hat auch die des Qur'āns die verschiedenartigsten Phasen durchlaufen, deren Hauptzüge GOLDZIER in seinem 1920 erschienen Alterswerk "Die Richtungen der islamischen Qur'ānauslegung" dargestellt hat.³ Auch hier kommt es uns zugute, daß der Islam die jüngste der drei vorderasiatischen Offenbarungsgeligionen ist; denn während sich die Anfänge der christlichen und noch mehr der jüdischen Bibelexegese im Dunkel eines Altertums verlieren, das nur selten vom Strahl einer zuverlässigen Kunde erhellt wird, ist bei der Qur'ānexegese noch deutlich eine Frühperiode erkenntlich, in welcher das heilige Buch den Gläubigen sprachlich ohne weiteres verständlich war und nur einer sachlichen Erläuterung bedurfte, dieser freilich um so mehr, als die vielsagende Dunkelheit des Textes die Phantasie der Gläubigen immer wieder in Fesseln schlug. Ihren Niederschlag hat diese Deutekunst vor allem in einer breiten Schicht von Erzählungen gefunden, die den Anlaß und die näheren Umstände einer Offenbarung genau zu berichten wissen, und auf alle Fragen, die ein naiver Leser stellen kann, eine Antwort zu geben wissen. Auf die Gestaltung des Textes hat diese Interpretation nur selten Einfluß gewonnen, da sie ja umgekehrt aus einer ziemlich willkürlichen Deutung eben dieses Textes herauswuchs.

³ [IGNAZ GOLDZIER, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. An der Universität Uppsala gehaltene Olaus-Petri-Vorlesung, Leiden: Brill, 1920. (Repr. Leiden: Brill 1952¹, 1970²).]

Qur'āninterpretation und Sprachentwicklung im Mittelalter

Dies änderte sich, als bei der Interpretation neben der Sacherklärung auch die sprachliche Seite ihr Recht verlangte. Mit dem rapiden Siegeszug der islamischen Waffen, der unmittelbar nach des Propheten Tode einsetzte, ward auch die Sprache der neuen Herren in die eroberten Länder getragen und verfiel auf nichtarabischem Sprachgebiet und im Munde einer nichtarabischen Bevölkerung rasch einem tiefgehenden Wandel, den wir sprachgeschichtlich als Übergang zur mittelarabischen Sprachperiode charakterisieren können. Nur war zwar der Qur'ān als Allāhs Wort dem unmittelbaren Einfluß der Alltagsrede entzogen; aber eine kleine Gruppe vor^utmānischer Lesearten zeigt, daß in ständig wiederholten Qur'ānzitaten (wie zum Beispiel *al-ḥamdu li-llāh*), sowie in sachlich irrelevanten Ausdrücken wie den Zahlwörtern typisch mittelarabische Formen selbst in die Rezitation des heiligen Textes eindringen konnten.

Unvergleichlich viel stärker aber war der Einfluß, den umgekehrt die Puristen auf die Gestaltung des Qur'āntexts ausübten. Ihr Purismus stellte die Reaktion des arabischen Elements gegen den oben genannten Sprachzerfall dar und erhob die Beduinensprache zur mustergültigen Norm. Da um die gleiche Zeit, etwa ein halbes Jahrhundert nach dem Tode Muḥammads, ein System von diakritischen Punkten, Vokal- und sonstigen Lesezeichen erfunden wurde, so war es nunmehr möglich, auch in den Qur'ānhandschriften die Aussprache des in der ^utmānischen Rezension vorliegenden Konsonantengerippes bis in alle Einzelheiten genau festzulegen.

In der gleichen Richtung wirkte die seit dem 2./8. Jahrhundert sich mächtig entfaltende Nationalgrammatik; sie schuf auf der Grundlage der Beduinensprache ein grammatisches Lehrgebäude, das allem Wandel der Zeiten zum Trotz für alle Formen hocharabischer Sprache maßgebend geblieben ist und dessen Einfluß auch die Qur'ānüberlieferung sich nicht entziehen konnte. Noch wichtiger war, daß die Wissenschaft von der arabischen

Sprache die Voraussetzungen für eine grammatisch-philologische Qur'ānexegese schuf. Hatte man bisher den natürlichen Wortsinn ganz naiv hingenommen, so gewann man jetzt Einsicht in den Satzbau und in die Funktion der Satzglieder, lernte auf den Unterschied der gewöhnlichen und der übertragenen Wortbedeutung achten und gewann Verständnis für den Stil des Qur'āns.

Schiiten

Damit war das Tor zu einer Deutekunst aufgetan, die es bald einem jeden Exegeten gestattete, in dem Texte des heiligen Buchs seine eigenen Ansichten wiederzufinden. Zwar hatte man schon längst im Qur'ān hinter dem natürlichen Wortsinn einen tieferen Sinn gewittert, und namentlich die Schiiten hatten von Anfang an darin eine große Erfindungsgabe an den Tag gelegt: sie bezogen z.B. den "verfluchten Baum"⁴ auf die Umayyaden, die den ʿAliden ihr Recht auf die Leitung der Gemeinde vorenthalten; und umgekehrt fanden sie in dem Worte "ein jedes Volk hat seinen Führer"⁵ einen Hinweis auf ʿAlī.

Muʿtazila

Aber erst die grammatische philologische Exegese des ausgehenden 2./8. Jahrhunderts erhob solche Deutungen auf die Höhe einer nach festen Regeln verfahrenen Auslegekunst. Dabei ist es schwerlich Zufall, daß diejenigen Philologen, welche diese Exegese aufbrachten, durchweg im Lager der Muʿtazila standen. Als Kinder einer Zeit, die an die Allmacht der Vernunft glaubte, nahmen sie Anstoß an den naiven Anthropomorphismen, mit denen im Qur'ān von Allāh gesprochen wird und fanden in der Metapher ein bequemes Mittel, jenen Ausdrücken einen Sinn zu unterlegen, der ihrer blasseren Gottesvorstellung mehr entsprach: wenn z.B. von Allāhs "Händen" die Rede ist, so deuteten sie auf seine Güte;

⁴ [Aš-šāğara al-malʿūna, Q 17:60.]

⁵ [Wa-li-kulli qaumin hādīn, Q 13:8.]

daß er sich auf seinen "Thron" setzt, heißt, daß er die Herrschaft inne hat usw.

Gleich ihnen haben alle Lehrmeinungen und Schulrichtungen mit exegetischen Hilfsmitteln den Qur'ān interpretiert und ihre eigenen Ansichten hineingeheimnist. Denn auch hier gilt das Distichon, das man von der Bibel gesagt hat:

*Hic liber est in quo quaerit sua dogmata quisque
Invenit et pariter dogmata quisque sua.*

Und so wie einst die religiös-politischen Parteien des 1./7. Jahrhunderts ihre Waffen aus dem Qur'ān geholt hatten, so taten dies jetzt mit einer wesentlich verfeinerten Interpretationsmethode die Mu'taziliten im Kampfe gegen die buchstäbliche Orthodoxie. Aber auch die Orthodoxie handhabte bald, wie das Beispiel Ibn Qutaibas zeigt, die neue Methode mit Geschick, freilich zu andern Zwecken; und al-Buḥārī verschmähte es nicht, sich stillschweigend manche Ergebnisse mu'tazilitischer Qur'ānexegese anzueignen.

Geschah dies im 3./9. Jahrhundert noch vorsichtig und zurückhaltend, so fluteten die rationalistischen Deutungen in breiten Strömen ein, als im Lager der mittleren und gemäßigten Orthodoxie die Scholastiker zur Herrschaft kamen, die sich auch hierin als die Erben der Mu'tazila erweisen und ihrerseits das Bindeglied zu den islamischen Modernisten darstellen; denn es sind auch heute noch die zuerst von den Mu'taziliten erprobten exegetischen Kunstgriffe der Metapher, der Bedeutungssubstitution, mit denen die islamischen Modernisten nachweisen, daß der Qur'ān mit der Wissenschaft in vollen Einklang stehe. Und sind es heute nicht Anthropomorphismen, die weggedeutet werden, sondern vorwissenschaftliche Vorstellungen: da sollen die Ğinn keine "Dämonen"⁶ sondern "kunstfertige Ausländer" sein; oder es werden die "Vogelscharen", welche die gegen das mekkanische Hei-

⁶ [Vgl. zum Beispiel Q 6:112, 18:50, 27:39.]

ligtum anrückenden Feinde durch Steinwürfe vernichten,⁷ auf Insektenschwärme bezogen, die eine Epidemie im Heer hervorriefen.

Mystik

Auch die Mystiker suchten und fanden ihre Lehren im Qur'ān und bedienten sich dabei einer Interpretation, welche ganz in der uns von den Rationalisten her geläufigen Weise den Worten des Qur'āns eine andere zu ihren Lehrmeinungen stimmende Bedeutung beilegte. Die Extremisten unter ihnen begnügten sich [nicht] damit, mit Hilfe einer allegorischen Auslegung den äußeren Wortsinn wie einen Schleier hinwegzuheben und hinter ihm den inneren Sinn aufleuchten zu lassen; vielmehr wandten sie auf den inneren Sinn das gleiche Erklärungsprinzip ein zweites Mal an und fanden so einen allerinnersten Sinn des Gotteswortes und damit den Beweis für ihre Ansicht, daß die positive Religion einer Schale vergleichbar sei, die entfernt werden muß, um zum Kern vorzudringen.

Die sieben kanonischen Lesarten

Als GOLDZIER die Richtungen der islamischen Qur'ānauslegung behandelte, standen ihm für die Darstellung der Entwicklung der Qur'āntextes bis zu dem Augenblick, wo sieben Rezensionen als kanonisch anerkannt wurden, keine alten Lesartenwerke zur Verfügung. Unterdessen ist seit dem Erscheinen seines Buches vor allem dank den Arbeiten BERGSTRÄSSERS, PRETZLS und JEFFERYS unsere Kenntnis der vor-utmanischen Qur'ānlesearten so erheblich erweitert worden, daß es heute möglich ist, auch die Entwicklung des Qur'āntextes in den vier ersten Jahrhunderten einigermaßen zu überblicken.⁸

⁷ [Q 105:2-4.]

⁸ [Vgl. hierzu die von FÜCK in ähnlichem Zusammenhang häufig zitierten Arbeiten von GOTTHELF BERGSTRÄSSER, *Nichtkanonische*

Freilich, wer von dem neuen Material aufsehenerregende Überraschungen erwartet und etwa auf Lesearten gehofft hat, die den ^ʿUṭmāntext ins Gesicht schlagen würden, erlebt eine Enttäuschung. Die vor^ʿuṭmānischen Lesearten weichen zwar manchmal nicht unbeträchtlich vom ^ʿUṭmāntext ab, aber im wesentlichen nur innerhalb dessen, was man als Irrelevanzbreite bezeichnen könnte, d.h. in Dingen, welche eine tiefergehende sachliche Verschiedenheit nicht einbegreifen.

Hierher gehören die zahlreichen auch innerhalb der kanonischen Rezensionen noch begegnenden Fälle, wo ohne wesentliche Bedeutungsänderung zwei grammatische Formen des gleichen Wortes (sing. und pl., masc. und fem., Aktiv und kausatives Pas-

Koranlesarten im Muḥtasab des ibn Ğinnī, München 1933. (= *Sitzungsberichte der Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung*, Jg. 1933, Heft 2). – OTTO PRETZL (Hrsg.), *Das Lehrbuch der sieben Koranlesungen (Kitāb at-taisīr fī 'l-qirā'āt as-sabʿ des Abū ʿAmr ʿUṭmān Ibn Saʿīd ad-Dānī)*, Leipzig: Brockhaus, 1930 (*Bibliotheca Islamica* 2). – OTTO PRETZL (Hrsg.), *Orthographie und Punktierung des Koran. 2 Schriften (Kitāb al-muqniʿ fī rasm maṣāḥif al-amṣār maʿa Kitāb an-naqṭ des Abū ʿAmr ʿUṭmān Ibn Saʿīd ad-Dānī)*, Leipzig: Brockhaus, 1932 (= *Bibliotheca Islamica* 3) – OTTO PRETZL, *Die Wissenschaft der Koranlesung (ʿilm al-qirāʿa); ihre literarischen Quellen und ihre Aussprachegrundlagen (uṣūl)*, 3 Teile, Leipzig: Verlag Asia Major, 1933-34 (= *Bibliotheca Islamica* 6). – THEODOR NÖLDEKE, *Geschichte des Qorʿāns*, 2., völlig umgearb. Aufl., von G. BERGSTRÄBER und O. PRETZL, 3. Bd.: *Die Geschichte des Korantexts*, Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1938. – ARTHUR JEFFERY, *Materials for the History of the Text of the Qurʿān. The old codices, the Kitāb al-Maṣāḥif of Ibn Abī Dāwūd, together with a collection of the variant readings from the codices of Ibn Maʿsūd, ʿAlī, Ibn ʿAbbās Anas, Abū Mūsā and other early Qurʿānic authorities which present a type of text anterior to that of the canonical text of ʿUṭmān*, Leiden: Brill, 1937.]

siv usw.) miteinander wechseln oder wo ein Wort durch ein Synonym ersetzt ist.

Hierher gehören ferner Differenzen in der Wortstellung, im Setzen oder Weglassen von Partikeln, auch sachlich belanglose Erweiterungen, wie sie sich bei Texten leicht einstellen, die nur mündlich überliefert werden. Nirgends enthalten die alten Varianten Lesearten, die sachlich von entscheidendem Gewicht wären; selbst daß in der Qur'ān**ausgabe** des Ibn Mas'ūd⁹ die beiden letzten Suren des 'Uṭmāntextes fehlen oder daß die Ausgabe Ubaiy ibn Ka'b¹⁰ zwei Suren von insgesamt neun Versen enthält, die den anderen Ausgaben fehlen, ist nur von untergeordneter Bedeutung, da es unsre Kenntnis von den Anschauungen Muḥammads nicht vertieft.

Der 'Uṭmāntext und die Sammlungen von Ibn Mas'ūd und Ubaiy

Wohl aber ist von Belang, daß die besonders von den Schiiten gegen 'Uṭmān erhobenen Beschuldigungen, den Text des Gotteswortes gefälscht zu haben, durch die Reste der vor'uṭmānischen Qur'ān**ausgaben** nirgends bestätigt werden, sondern daß im Gegenteil die Zuverlässigkeit des 'Uṭmāntextes das glänzendste Zeugnis erhält.

Gerade im Vergleich mit den beiden wichtigsten vor'uṭmānischen Ausgaben, der des Ibn Mas'ūd und des Ubaiy, macht der 'Uṭmāntext überwiegend den Eindruck größerer Ursprünglichkeit: Er liest sich nicht selten schwerer als die glatteren und gefälligeren Textformen der Ibn Mas'ūd und Ubaiy, bewahrt oft allerlei Sonderbarkeiten und formale und sachliche Anstöße, wo jene beiden einen sprachlich oder stilistisch einwandfreieren Text

⁹ [Art. "Ibn Mas'ūd" (J.-C. VADET)] in *Et*² III, 873-875.]

¹⁰ [Zu Ubaiy ibn Ka'b siehe auch *Grundriß der arabischen Philologie*, Bd. II: *Literaturwissenschaft*, Hrsg. von HELMUT GÄTJE, Wiesbaden: Reichert, 1987, 104-105, 107.]

bieten. Vor allem Ibn Mas'ûds Text macht mit seinen bald erklärenden, bald ergänzenden, manchmal Zweifelsfälle entscheidenden, dann wieder Mißverständnissen vorbeugenden Zusätzen den Eindruck einer sekundären Rezension. Freilich fehlt es auch nicht an Gegeninstanzen, wo der 'Utmāntext einen jüngeren Eindruck macht. Es ist deshalb auch durchaus möglich, daß die vor'utmānische Qur'anlesarten in manchen Fällen die Ursprünglichkeit bewahrt haben.

*Das Beispiel der Sure 111*¹¹

Doch wie immer man zu dieser Frage stehen möge, ob man mit der islamischen Orthodoxie an dem 'Utmāntext festhält, oder ob man zu einer älteren Form des qur'anischen Textes vorzudringen versucht – auf jeden Fall behalten die alten Lesarten einen bleibenden Wert als älteste Zeugnisse der Qur'anexegese und damit als Spiegelbild derjenigen Fragen und Probleme, welche die islamische Gemeinde in den ersten Jahrhunderten beschäftigt haben.

Dies sei im folgenden wenigstens an einem Beispiel veranschaulicht. Ich wähle dazu Sure 111, eine der ältesten und kürzesten Offenbarungen, deren Verständnis den Qur'anexegeten zu allen Zeiten viel Kopfzerbrechen verursacht hat. Zuletzt hat A. FISCHER ihr eine gründliche philologische Untersuchung gewidmet.¹² Seiner Auffassung des ursprünglichen Sinnes der Sure stimme ich bei; wie der Titel seiner Arbeit zeigt, hat FISCHER auch zu den vorhandenen Qur'anübersetzungen, deren Wert er

¹¹ [Vgl. hier und im folgenden auch FÜCKs Aufsatz "Muḥammad - Persönlichkeit und Religionsstiftung", in: *Saeculum* 3 (1952) 1, 70-93.]

¹² AUGUST FISCHER, *Der Wert der vorhandenen Koran-Übersetzungen und Sure 111*, Leipzig: Hirzel, 1937. [= Sächsische Akademie der Wissenschaften, Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-Historische Klasse 89, 2.]

sehr gering veranschlagt, Stellung genommen; ebenso hat er die einheimischen Qur'ānkommentare berücksichtigt und die Varianten herangezogen, soweit sie ihm für die Ermittlung des ursprünglichen Sinnes der Sure zweckdienlich schienen. Dagegen lag die Frage, wie die Sure im Laufe der Jahrhunderte von den Muslims gedeutet worden ist und wie dieser Wandel der Auffassungen sich in der Textgestalt widerspiegelt, außerhalb der Aufgabe, die FISCHER sich gesetzt hatte.

Zwei Varianten zur Übersetzung der Sure 111:1-5

- | | | | | |
|----|---|-------------|----|---|
| 1a | Verderben treffe die Hände
des Abū Lahab
und Verderben treffe ihn
selbst | <i>oder</i> | 1b | Verderben hat die Hände des
Abū Lahab getroffen
und Verderben hat ihn
(bereits) selbst getroffen |
| 2 | Nicht hat ihm genützt sein
Vermögen und was er
(sich) erworben | | | |
| 3a | Er wird sicher in einem
lohenden Feuer brennen | <i>oder</i> | 3b | Man wird ihn sicher in einem
lohenden Feuer brennen
lassen |
| 4 | Und (ebenso) sein e l e n -
des Weib, die Brennholz-
trägerin | | | |
| 5 | auf ihrem Hals ein Strick
aus Palmenfasern. | | | |

Dieses Stück steht in mehrfacher Hinsicht im Qur'ān einzigartig da. Es ist eine leidenschaftliche Verwünschung eines Gegners und dessen Gattin, denen die Höllenstrafe in sichere Aussicht gestellt wird. Zwar fehlt es im Qur'ān auch sonst nicht an Strafandrohungen, aber nirgends werden dabei Zeitgenossen und Namen genannt. Es paßt ja auch zu dem dunklen, beziehungsreichen Stiel des heiligen Buches viel besser, daß auf Zeitgenossen – mit

Ausnahme des einmal mit Namen genannten Stiefsohnes des Propheten, Zaid – nur mit Anspielungen Bezug genommen wird.

Sodann handelt es sich bei dem durch die Namensnennung mit unauslöschlicher Schmach bedeckten Paare nicht um beliebige Leute, sondern um Verwandte des Propheten, d.h. seinen Oheim Abū Lahab, einen vermögenden und einflußreichen Bürger Mekkas und seine der quraisitischen Aristokratie entstammende Gattin, Umm Ġamīl, eine Schwester des Abū Sufyān, des Vaters des nachmaligen Kalifen Muʿāwiya. Abū Lahab war einer der entschiedensten Gegner Muḥammads, und widersetzte sich der religiösen Neuerung energisch, während die anderen Anverwandten des Propheten zwar auch die religiösen Ideen Muḥammads nicht billigten aber aus Rücksicht auf die Bande des Blutes nichts gegen ihn unternahmen.

Wir wissen nicht, was zwischen Abū Lahab und dem Propheten vorgefallen ist, aber wie tief dieser sich getroffen fühlte, zeigt eben die vorliegende Sure; denn in ihr liegt ja nicht ein absichtlicher Angriff Muḥammads auf seinen Gegner vor (sofern man nicht annehmen will, daß dieses Stück irrtümlich in die Offenbarung geraten sei), vielmehr findet in ihr – dem Propheten selbst unbewußt, und deshalb von ihm als göttliche Eingabe empfunden – eine seelische Erschütterung ihren Ausdruck.

Daran ändert auch nichts der Umstand, daß diese Offenbarung – und darin unterscheidet sie sich ebenfalls von den sonstigen Strafandrohungen im Qurʾān – ganz im Stile eines altarabischen *hiġāʾ*, einer "Schmähung", gehalten ist, wie sie der Dichter als Sprecher seines Stammes gegen einen Stammesgenossen zu schleudern pflegte, der durch sein ehrenrühriges Verhalten die ungeschriebenen Gesetze des Anstandes verletzt hatte. In einer Gesellschaft, in der der Verkehr ihrer Angehörigen untereinander durch keine geschriebenen Gesetze geregelt war, in der es keine staatliche Autorität und keine öffentliche Rechtspflege gab, war der *hiġāʾ* als Ausdruck öffentlicher Verfemung die wirksamste

Waffe, um die asozialen Triebe des einzelnen in Schranken zu halten.

Auch gibt es genügend Hinweise auf die enge Verwandtschaft zwischen Schmähungen und Fluch, sowie zwischen Dichter und Seher. Beide erwachsen auf dem Boden der Mantik; und wenn Muḥammad das heidnischen Sehertum auch durch die Idee des Monotheismus innerlich überwunden hat, so vollzog sich sein erstes Auftreten in den äußeren Formen dieses Sehertums; und die Reimprosa des Qur'āns, seine sich streng als Gottes Wort gebende Form, die in den älteren Suren vorkommenden Schwurformeln und andere Stilmittel sind deutliche Hinweise auf diese Beziehungen.

In unserer Sure sind es vor allem die der Gattin Abū Lahabs gewidmeten Schlußverse, welche dem Stile des *hiḡā'* entstammen: sie wird herabsetzend als "elendes Weib" geschildert, das wie eine Magd "Brennholz" auflieft und auch nicht wie eine vornehme Dame ein kostbares Perlenhalsband, sondern einen "Strick aus gemeinem Bast" um den Hals trägt. Welchen Anhalt diese Schilderung der Umm Ġamīl in tatsächlichen Vorkommnissen hatte, wissen wir nicht. Es ist nicht bekannt, ob sie wirklich geizig war oder ob sie jemals Arbeiten verrichtet hatte, die einer Sklavin zukamen. Es wäre müßig, sich in leeren Vermutungen hierüber zu ergehen; die genaue Form, in der diese Offenbarung vorgetragen wurde, ist uns nicht bekannt und ebenso wenig wissen wir, ob sie irgendwelche Veränderungen erlitt, solange sie mündlich in der jungen Gemeinde umlief.

Wir können nur feststellen, daß diese Sure in einer Textform, die ihren ursprünglichen Charakter noch treu wiedergab, von Ibn Mas'ūd in seine Qur'ān Ausgabe aufgenommen wurde; hier finden wir in Vers 1 (wie übrigens auch in der Rezension des Ubaiy) eine Formulierung, die deutlich zum Ausdruck bringt, daß es sich zuerst um eine Verwünschung

Mögen die Hände Abū Lahabs verderben!

handelt, an die sich die emphatische Versicherung anschließt, daß diese Verwünschung bereits eingetroffen sei:

Und es hat ihn bereits das Verderben getroffen.

FISCHERS Untersuchung hat gezeigt, daß es sich hierbei um eine idiomatische Ausdrucksweise handelt, und er hat sie mit Beispielen aus Dichtung und Prosa belegt.

Daß Ibn Mas'ūd in Vers 2 *mā iktasaba* ("was er für sich erworben hat") statt *mā kasaba* ("was er erworben hat") und in Vers 3 das passive Kausativum *sa-yuṣallā* ("man wird ihn verbrennen lassen") statt *sa-yaṣlā* ("er wird brennen") gelesen hat, zeigt ebenfalls gegenüber dem 'Uīmāntext eine etwas kräftigere Tönung, wie sie dem Stil eines *hiḡā'* angemessen ist.¹³

Vor allem aber gehört hierher seine Lesart in Vers 4, *wamuraiyatuhū* ("und sein elendes Weib") mit der Deminutivform als Ausdruck verächtlicher Herabsetzung, wie sie vorzüglich zu einer Verwünschung paßt.

Es gab aber andere Kreise, [nämlich vor allem die Mu'taziliten,] welche diese Offenbarung nicht in ihrem ursprünglichen Sinne auffaßten, sondern ihr eine andere Deutung gaben; es mochte ihnen unerträglich erscheinen, daß Gottes Wort eine Verwünschung enthalten sollte wie sie in den Schmähreden zweier Dichter gewechselt wurden.¹⁴ Sie verstehen die Aussage des ersten Verses als *perfectum propheticum*:

Verderben hat Abū Lahabs Hände getroffen und hat ihn (selbst) betroffen.

Das war eine Weissagung, die von künftigen Ereignissen so sprach, als wenn sie bereits eingetroffen wären.

In den letzten Versen fanden diese Gläubigen dementsprechend keine herabsetzende Charakterisierung der Gattin des Ge-

¹³ [Vgl. JEFFERY (Fn. 8) 112 – FISCHER (Fn. 12) 27.]

¹⁴ [Vgl. FISCHER (Fn. 12) 15-22.]

schmähten, sondern eine Schilderung der Strafen, die ihrer in der Hölle warten: Sie wird dort mit dem Strick um den Hals Holz schleppen müssen.

Auch hier läßt sich nicht ausmachen, ob eine solche Deutung den Wortlaut der Sure – etwa in der Zeit, als sie noch mündlich umlief – beeinflußt hat; und ebenso bleibt es unsicher, ob die Kommission, welche von ʿUtmān mit der Redaktion einer offiziellen Qur'ān Ausgabe betraut war, der Deutung der Sure als Weissagung den Vorzug gab und absichtlich eine ihr entsprechende Textform wählte. Wir können nur feststellen, daß der ʿUtmāntext zu einer Auffassung der Sure paßt, welche in ihr nicht eine Verwünschung sieht; denn die beiden Perfecta im 1. Vers sind ohne die Partikel *qad* ("bereits") vor dem 2. Gliede nicht nur gleichgeordnet, sondern auch gleichwertig; es geht nicht an, das erste prekativ, das zweite dagegen resultativ zu fassen.¹⁵ Theoretisch wäre es zulässig, beide Perfecta perfektiv zu fassen:

Mögen die Hände des Abū Lahab zugrunde gehen, und möge er (selbst) zugrunde gehen!

Aber diese Auffassung scheitert daran, daß alsdann jeder Übergang zu dem 2. Vers,

nicht hat ihm genützt seine Habe und was er erworben, fehlt, dessen Verbum eindeutig auf die Vergangenheit weist. Es bleibt also nur die Möglichkeit, beide Verba des ersten Satzes als *perfecta prophetica* zu fassen. Daß der ʿUtmāntext die kräftigen Töne der von Ibn Masʿūd vertretenen Rezension mildert, paßt durchaus zu der Auffassung der Sure als einer Weissagung, wenn es auch nicht als Beweis dafür angeführt werden kann.

¹⁵ FISCHERS entgegenstehende Auffassung überzeugt nicht; unter den von ihm beigebrachten Beispielen für die Verbindung eines prekativ-ven Perfekts mit einem resultativen Perfekt ist keines, in welchem die Partikel *qad* vor dem zweiten Glied fehlte.

Interpretation der Sure 111 nach den sieben kanonischen Lesarten

Es mag gleich hier vorweggenommen werden, daß in der Auffassung des vom *ʿUtmāntext* bei unserer Sure gebotenen Konsonantengerippes die dem 2./8. Jahrhundert angehörenden sieben kanonischen Qurʾānleser mit folgenden zwei Ausnahmen übereinstimmen:

Der mekkanische Leser Ibn Kaṭīr¹⁶ änderte in Vers 1 den Eigennamen (Abū) *Lahab* – ganz willkürlich und dem Reim zuwider – in *Lahb* um. Das war eine taktvolle Anstandskorrektur, um die Gefühle der Nachkommen Abū Lahabs zu schonen. Wir hören auch von einem Qurʾānleser, der niemals diese Sure vortrug, wenn ein Mitglied dieser angesehenen quraišitischen Familie dem Gottesdienst beiwohnte.

Die zweite Variante innerhalb der Lesart der Sieben betrifft den Nominativ *ḥammālatu l-ḥaṭbi* in Vers 4, wofür der kufische Leser *ʿĀṣim*¹⁷ den attributiven Akkusativ *ḥammālata l-ḥaṭbi* ("o diese Brennholzträgerin") las. Es handelt sich hier um eine syntaktische Feinheit, die zum rhetorischen Aufputz des Textes dienen sollte, und vielleicht auch bestimmt war, der Auffassung dieses Wortes als Prädikat, "und seine Frau ist eine Brennholzträgerin", vorzubeugen.

Der *ʿUtmāntext* hatte durch die Auslassung der Partikel *qad* ("bereits") der Auffassung der Sure als einer Verwünschung einen Riegel vorgeschoben. Aber die Erinnerung an den ursprünglichen Charakter dieser Offenbarung ließ sich nicht unterdrücken. So wird bei dem ältesten Biographen des Propheten, dem ums Jahr

¹⁶ [Art. "Ibn Kathīr", Abū Maʿbad al-Makkī, (J.-C. VADET) in: *EF*² III, 817.]

¹⁷ [Art. "ʿĀṣim", Abū Bakr al-Asadī (A. JEFFERY), in: *EF*² III, 706-707, sowie *EF*² V, 127-8.]

150/767 verstorbenen Mediziner Ibn Ishāq, folgende Geschichte erzählt:¹⁸

Als Umm Ġamīl die Sure 111 vernommen hatte, eilte sie mit einem Stein in der Hand zu Muḥammad, der mit Abū Bakr bei der Ka'ba saß. Aber Allāh nahm ihr das Augenlicht, so daß sie nur den Abū Bakr wahrnahm. Diesen fragte sie, wo sein Gefährte sei, und fügte hinzu: "Ich habe erfahren, daß er mich geschmäht hat; bei Allāh, wenn ich ihn finde, schlage ich ihm mit diesem Stein auf den Mund! Bei Allāh, ich bin eine Dichterin!". Und dann sprach sie diese Verse:

*Dem Tadelswerten¹⁹ widersetzen wir uns
Und seinem Befehl gehorchen wir nicht
Und seine Religion hassen wir!*

Daß diese Anekdote ungeschichtlich ist, unterliegt keinem Zweifel. Sie muß aber in eine Zeit zurückgehen, in der die Erinnerung an die tatsächlichen Verhältnisse der islamischen Frühzeit noch nicht verblaßt war.

Nach Muḥammads Tode hätte kein Muslim gewagt, eine Sure als *hiġā'* zu bezeichnen oder Verse zu erfinden, in denen der Prophet verunglimpft wird;²⁰ auch hätte man nicht so naiv ein Schmähdgedicht einer qur'ānischen Offenbarung gegenübergestellt.

¹⁸ Vgl. FERDINAND WÜSTENFELD, *K. Sīrat rasūl Allāh. Das Leben Muhammed's*, nach Muhammed Ibn Ishāk, bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hishām. Aus den Hss. zu Berlin, Leipzig, Gotha u. Leyden hrsg. von Ferdinand Wüstenfeld. Göttingen 1858-1860. [Repr. Frankfurt a.M.: Minerva, 1961], Bd. I.1, S. 233.

¹⁹ Mit dem "Tadelswerten" meinte sie *per antiphrasin* den arabischen Propheten, dessen Name Muḥammad ja den "Lobenswerten" bezeichnet.

²⁰ Dabei ist zu bemerken, daß der Auszug Ibn Hišāms, in dem Ibn Ishāqs Werk uns erhalten ist, die Verse der Umm Ġamīl schon nicht mehr in ihrer ursprünglichen Form bietet.

Der Einfluß der vorʿuṭmanischen Sammlungen in späterer Zeit

Vor allem aber war es der Qurʾāntext [in der Sammlung] des Ibn Masʿūd, welcher daran erinnerte, daß es sich nicht um eine Weissagung, sondern um eine Verwünschung handelt. Seine Lesart, die auch von Ubaiy vertreten wurde, behauptete sich – dem offiziellen ʿUṭmāntext zum Trotz – und ward immer wieder von namhaften Qurʾānlesern aufgegriffen.²¹

Noch zu Beginn des 4./10. Jahrhunderts folgte der Bagdader Qurʾānleser Ibn Šanabūd²² an unserer Stelle der Rezension des Ibn Masʿūd. Es war dies eine der Abweichungen vom qurʾānischen Text, derentwegen ihm im Jahre 324/936 der Prozeß gemacht wurde; er mußte widerrufen und sich verpflichten, in Zukunft sich an die kanonischen Lesungen halten zu wollen.²³

Aber der Einfluß der Lesart Ibn Masʿūds auf unsere Stelle war selbst dann nicht gebrochen. Zwar wagte man nicht, sie in der Liturgie zu verwenden, aber im gelehrten Unterricht wurde der ʿUṭmāntext nach ihr interpretiert, d.h. man verstand ihn so, als ob er die Lesart Ibn Masʿūds enthalte. Dies ist die Erklärung dafür, daß noch die späteren Kommentare hin und wieder grammatische Erläuterungen bieten, die nicht den kanonischen Text, sondern ein kanonische Variante zur Voraussetzung haben. Daneben bieten die Kommentare freilich auch diejenigen Deutungen, die zum ʿUṭmāntext stimmen.

²¹ Vgl. FISCHER (Fn. 12) 24.

²² [Zur Person siehe *EF*² V, 127.]

²³ [Zur Verbreitung nichtkanonischer Lesarten unter den Muʿtaziliten sowie zu dem hier erwähnten Prozeß, siehe auch IGNAZ GOLDZIHNER, *Muhammedanische Studien*, 2 Bde., Halle: Niemeyer, 1888-90, II:240 (Repr. Hildesheim: Olms, 1961.) sowie den art. "ḡirā'a" (R. PARET) in: *EF*² V, 127-129.]

Sure 111 - Verwünschung oder Weissagung?

Die Streitfrage, ob es sich bei unserer Sure um eine Verwünschung oder um eine Weissagung handelt, ist die einzige, welche auf ihre Textgestalt von Einfluß gewesen ist. Alle die späteren Meinungsverschiedenheiten über den Inhalt der Sure haben die Autorität des ʿUtmāntext nicht mehr angerührt, sondern sich ausschließlich auf dem Boden der Exegese abgespielt. Am einleuchtendsten ist dies bei den exegetischen Legenden des 1./7. Jahrhunderts, welche einfach aus dem Wortlaut der Sure herausgesponnen sind, um sie zu erklären. So gibt es eine ganze Reihe von Anekdoten, die genau darüber Auskunft geben, welcher Vorfall zur Offenbarung der Sure 111 geführt habe. Meist ranken sie sich um die Gestalt des Abū Lahab und sehen in dem *tabbat* unserer Sure die göttliche Antwort auf ein *tabban la-ka* ("Verderben über dich"), das Abū Lahab bei gegebenem Anlaß im Ärger zu seinem Neffen gesprochen haben soll.

Eine andere Gruppe dagegen nimmt den Ausdruck *ḥammālatu l-ḥaṭbi* zum Ausgangspunkt und erzählt, warum Umm Ġamīl so geheißt wird. Bald wird sie als Frau dargestellt, die Dornen sammelte und dem Propheten auf den Weg gestreut habe, damit er sich an ihnen verletze. Oder der Ausdruck wird metaphorisch als "Verleumderin" gedeutet und eine passende Anekdote dazu erdichtet.

Die Muʿtazila und ihre Deutungskunst

Aber auch die Diskussion über ernsthafte Probleme, welche mit dem Fortschritt der theologischen Gedankenarbeit auftauchten, waren nicht mehr in der Lage, die Textgestaltung unserer Sure zu beeinflussen.

Gewiß war sie den Muʿtaziliten ein Dorn im Auge; denn wenn sie Teil der Offenbarung war, dann war sie präexistent; aber wie vertrug sich Gottes Gerechtigkeit damit, daß er einen noch nicht erschaffenen Menschen zur Höllenstrafe verurteilt? Bereits einer der Väter der Muʿtazila, der 144/761 gestorbene ʿAmr ibn

ʿUba'id, soll deshalb gesagt haben, Allāh habe das Recht nicht auf seiner Seite, wenn diese Sure auf der himmlischen Tafel stehe. Die Muʿtaziliten behelfen sich dann mit der Auskunft, daß Abū Lahab hier nicht eine bestimmte Person, sondern einen Typ von Menschen bedeute, die so handeln wie Abū Lahab.

Die Kunstgriffe, mit Hilfe einer Bedeutungssubstitution dem Qurʾāntext einen ganz anderen als den natürlichen Sinn unterzuschieben, erwiesen sich nicht nur dem Rationalismus der Muʿtaziliten und ihrer Nachfolger als brauchbar. Mit seiner Hilfe konnte man die massiven Ausdrücke der Sure, die ein naives Zeitalter im schlichten Wortsinn hingenommen hatte, verfeinern. Einer solchen Deutekunst erscheinen die Hände Abū Lahabs je nachdem als 'seine Taten' oder als Anspielung auf 'seine Existenz' im Dies- und im Jenseits. Sein Name wurde spielerisch (dem Wortsinn "Flammenvater" nach) als ein Hinweis auf einen Ungläubigen gedeutet, der für das Höllenfeuer bestimmt ist. Noch die neuesten von Muslims stammenden Übersetzungen zeigen deutlich diese sublimierende Tendenz.

So übersetzt PICKTHALL,²⁴ ein zum Islam übergetretener Engländer, die beiden ersten Verse der Sure 111 folgendermaßen:

The power of Abu Lahab will perish and he will perish
His wealth and gains will not exempt him

AHMED LAÏMÈCHE und B. BEN DAOUD,²⁵ zwei algerische Muslims, geben sie wie folgt wieder:

Soient rognées les ailes d'Abou Lahab; et lui soient coupés bras et jambes!

A quoi lui servirent ses richesses et ce qu'il posséda?

²⁴ [*Koran. The meaning of the glorious Koran*, An explanatory translation by MARMADUKE PICKTHALL. London: Knopf, 1930.]

²⁵ [*Le Coran (Lecture par excellence)*, Traduit par AHMED LAÏMÈCHE; B. BEN DAOUD, Paris: Paul Geuthner; Oran: Heintz Frères, o.J. (ca. 1930), 344.]

Und der Türke MAHMOUD MOHTER-KATIRIOGLOU findet gar in ihnen folgenden Sinn!

Périssse la main du méchant qui attise le feu!

Disparaissent les biens et les gains dont il n'a jamais assez!

[bzw.

May the hand perish of the villain who kindleth the fire!

May his good and his gains fade away, of which he hath never enough!]²⁶

Conclusio

Unsere Betrachtungen haben gezeigt, daß der uns erhaltene Qur'āntext eine außerordentliche Festigkeit aufweist. Seit annähernd 1000 Jahren benutzt die islamische Welt einen Text, der sich immer mehr dem Ideal absoluter Einheit nähert. Der Konsonantentext ist ganz einheitlich, und von den sieben kanonischen Rezensionen, in denen er gelesen werden darf, sind heute nur noch zwei in praktischem Gebrauch. Bevor der *Kanon der Sieben* ums Jahr 300/900 aufgestellt wurde, herrschte eine größere Freiheit; jeder Leser betrachtete sich als berechtigt, aufgrund der überkommenen Lesart seine eigene Rezension (*iḥtiyār*) herzustellen; und noch im 4. Jahrhundert zeigt das Beispiel des Ibn Mīqṣam und Ibn Šanabūd, daß es Leser gab, welche sich dem Zwang des Siebener-Kanons nicht beugen wollte.²⁷ Noch größer wird die Mannigfaltigkeit, wenn wir zu den vorkanonischen Qur'ānausgaben kommen, wie sie von verschiedenen Anhängern Muḥammads bald nach seinem Tode hergestellt wurden; keine

²⁶ [MAḤMŪD MUḤTĀR-KĀTIRCIOGLŪ, *The wisdom of the Qur'an set forth in selected verses conveying the moral, religious and social philosophy of Islam, preceded by an introduction expounding the teachings of the Qur'ān* (The English translation by JOHN NAISH). London: Oxford Univ. Press, 1937, 143. – Die von FÜCK hier zitierte französische Übersetzung war nicht zu ermitteln.]

²⁷ [Vgl. auch GOLDZIHNER, *Muhammedanische Studien* (Fn. 23) II:240 und die dort angeführten Quellen sowie *El*² V, 127-8.]

von diesen ist *in toto* oder auch nur in einem größeren zusammenhängenden Stück auf uns gekommen. Was wir davon wissen, verdanken wir den Zitaten späterer Exegeten und Philologen, die – wie gerade Sure 111 gezeigt hat – ihre eigene Auffassung einer Qur’ānstelle unter Umständen mit Hilfe einer außerkanonischen Lesart zu stützen suchen. Hinzu kommt, daß gerade bei solchen Zitaten die Frage der Echtheit in jedem Einzelfall der Prüfung bedarf. Immerhin, soweit wir außerkanonische Lesarten besitzen, stehen wir noch auf dem Boden der Überlieferung. Wo sie versagt, da sind auch wir auf Vermutungen angewiesen, um den Zeitraum, der uns von dem Qur’ān des arabischen Propheten trennt, zu überbrücken. Ob und wie der uns erhaltene Qur’āntext für echt gelten darf, wird immer je nach den unwägbaren Überzeugungen der Befragten verschieden ausfallen. Muslims werden immer geneigt sein, dem ‘Uṣmāntext die Palme zu reichen und in den außerkanonischen Lesarten Bestätigungen eines unkontrollierbaren exegetischen Triebes, wenn auch gar Fälschungen zu sehen; nichtmuslimische Forscher werden im ‘Uṣmāntext eine von vielen Rezensionen sehen und zum mindesten in der Theorie diesen ebenso Gewicht beilegen wie jenem – wenn auch der trümmerhafte Zustand der vor‘uṣmānischen Rezensionen ein begründetes Urteil über ihren Wert oder Unwert nicht erlaubt. Im Verhältnis zur Überlieferung des Bibeltextes freilich ist der Qur’ānforscher in einer unvergleichlich günstigeren Lage. Der geringe zeitliche Abstand und der viel größere Reichtum an authentischem Material berechtigen zu der Hoffnung, daß es eindringender Forschung gelingen werde, noch manches Rätsel zu lösen, das uns die Geschichte des Qur’āntexts und seiner Exegese aufgibt.²⁸

²⁸ Die [dem Vortrag folgende] Diskussion förderte einige wesentliche Gesichtspunkte zutage – namentlich über Wert und Geltung mündlicher Überlieferung je nach dem profanen oder religiösen Inhalt sowie über Kanonbildung bei profanen Texten und ihrer vereinheitlichenden Wirkung auf die Überlieferungsgeschichte.

4. Das Verhältnis Muḥammads zum arabischen Heidentum*

Die Frage nach dem Verhältnis Muḥammads zu dem arabischen Heidentum hat in der islamischen Forschung bisher eine ziemlich untergeordnete Rolle gespielt. Das hatte mehrere Ursachen. Zunächst einmal ist unsere Kenntnis des arabischen Heidentum außerordentlich dürftig. Noch wichtiger aber ist der Umstand, daß die Qur'ānforschung in den letzten 100 Jahren im wesentlichen von dem Glauben beherrscht war, es müsse mit den Mitteln historischer Kritik gelingen, die Erscheinung des arabischen Propheten und der von ihm begründeten Religion genetisch aus den älteren monotheistischen Religionen abzuleiten – eine Ansicht, die bereits in dem Titel von GEIGERs berühmter Preisschrift "Was hat Muḥammad aus dem Judentum übernommen?" geradezu programmatisch zum Ausdruck gelangte.¹ Man ging

* Nr. 178 im Register zum FÜCK-Nachlaß; Vermerk auf dem Vortragsmanuskript von Frau FÜCKs Hand: *Thiasos am 8. November 1941; in FÜCKs Tagebuch: 16 bis 19 Uhr, mit Brockelmann, Eißfeldt, Fascher, Hellwig, Klostermann, Schomerus, Wendel.*

Teile des Vortrages sind in FÜCKs Aufsatz "Muḥammad - Persönlichkeit und Religionsstiftung", in: *Saeculum* 3 (1952) 1, 70-93, eingeflossen. Vgl. auch "Die Originalität des arabischen Propheten", in: *ZDMG* 90 (1936), 509-525.

¹ ABRAHAM GEIGER, *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?*, Eine von der k. Preuß. Rheinuniversität gekrönte Preisschrift, Bonn, [Zweite, überarb. Aufl. 1902, Repr.² 1971; Repr.¹: Ju-

infolgedessen sorgsam allen Berührungen, die der Qur'ān mit jüdischem und christlichem Gedankengut zeigte, nach, hatte aber wenig Interesse für das arabische Heidentum, da offensichtlich aus diesem keine der tragenden Ideen des Islam stammen kann – weder sein reiner Monotheismus noch sein Glaube an das sittliche Wesen Allāhs, noch seine Eschatologie mit seiner Lehre vom Jüngsten Gericht, von Hölle und Paradies. Und es ist sehr aufschlußreich, daß man selbst da, wo das Fortleben altheidnischer arabischer Bräuche im Islam nicht übersehen werden konnte, nämlich in dem fünften Pfeiler des Islam, dem *Ḥağğ*, daß man hier sich nicht ernstlich um den Versuch bemühte, diese Übernahme in der selben Weise wie bei den Berührungen mit Juden- und Christentum zu erklären, sondern daß man sich mit der von keinem geringeren als SNOUCK HURGRONJE vertretenen These beruhigte, der Prophet habe dieses massive Stück Heidentum nur deswegen übernommen, um die Araber für sich zu gewinnen, nachdem seine Hoffnung, von den Juden in Medina anerkannt zu werden, fehlgeschlagen sei.

Es ist leicht einzusehen, daß dieser Versuch, das Fortleben arabisch-heidnischer Kultbräuche als ein Ergebnis reiner Zweckmäßigkeitspolitik zu erklären, psychologisch untragbar ist. Wäre nämlich die von der älteren Qur'ānforschung vertretene Auffassung, daß Muḥammad von Anfang an ausschließlich vom Juden- oder Christentum unmittelbar beeinflußt gewesen wäre, und daß er zu dem Heidentum seiner Vaterstadt von Anfang an in einem unüberbrückbaren Gegensatz gestanden hatte, [zutreffend,] so hätte ihn die Enttäuschung, die er bei den Juden und Christen Medinas erlebte, tödlich treffen müssen. Es sei denn, daß man annimmt, er sei nicht aufrichtig gewesen und hätte unter religiösem Vorwande die Araber für seine Herrschaftsgelüste eingespannt, nachdem ihm ein ähnliches Manöver bei den Juden und

daism and Islam. Prolegomenon by M. PEARLMAN. New York, Ktav Publ.House, 1970].

Christen mißglückt war. Diese Auffassung widerstreitet aber so sehr allem, was wir von Muḥammads Persönlichkeit wissen, daß sie unzulänglich ist und heute keine ernsthaften Vertreter mehr findet. Dann müssen aber auch für die Übernahme altarabischer Zeremonien, wie wir sie in den Bräuchen der islamischen Pilgerfahrt beobachten, andere und tiefere Gründe als die einer reinen Opportunitätspolitik maßgeblich gewesen sein.

Inzwischen haben die neueren Forschungen ja auch gezeigt, daß der Versuch, Muḥammad und seine Religionsstiftung aus dem Juden- oder Christentum abzuleiten, trotz aller darauf verwendeten Mühe aussichtslos ist, und man sieht immer mehr ein, daß auch die Forschung seine Selbständigkeit akzeptieren muß, und daß er viel stärker dem mütterlichen Boden seiner Heimat verhaftet war, als man bisher angenommen hat. Damit tritt aber auch die Frage nach dem Verhältnis zum Glauben seiner Väter in ein neues Licht und gewinnt verstärkte Bedeutung.

Die Aufgabe, die damit aufgezeichnet wird, hat freilich zunächst mit der großen Schwierigkeit zu kämpfen, daß, wie bereits erwähnt, unsere Kenntnis des arabischen Heidentums außerordentlich lückenhaft ist. Alles, was wir von ihm wissen, verdanken wir ausschließlich islamischen Überlieferungen, denn es geht natürlich nicht an, Inschriftenfunde, die anderen Zeiten und anderen Gegenden des Landes entstammen, als vollgültige Zeugnisse für die religiösen Verhältnisse Arabiens zur Zeit Muḥammad zu verwenden.

Informationen im "Götzenbuch" Ibn al-Kalbīs

Unter den islamischen Quellen steht an erster Stelle das "Götzenbuch" Ibn al-Kalbīs,² verfaßt von einem kufischen Ge-

² [Ibn al-Kalbī, Abu l-Munḍir Hišām b. Muḥammad (ca. 737-819): *K. al-Aṣnām*, Ed. AḤMAD ZAKĪ, Kairo: Dār al-Kutub, 1924, Repr. Kairo: Dār al-qawmīya li-ṭ-ṭibāʿa wa-n-naṣr, (ca. 1965). – *Das Götzenbuch: Kitāb al-Aṣnām des Ibn al-Kalbī, übersetzt mit Einleitung und Kom-*

lehrten gegen Ende des 2./8. Jahrhunderts, der sich sehr für die Überlieferung der heidnischen Zeit interessierte, und dem wir ein gut Teil unserer Kenntnis der heidnisch-arabischen Geschichte und Genealogie verdanken. Diese Schrift enthält eine Anzahl von heidnischen Götzenamen und Angaben darüber, von welchem Stamm sie jeweils verehrt wurden. Als guter Philologe zitiert Ibn al-Kalbī auch eine Anzahl von Belegversen, in denen Götzenamen vorkommen. Leider müssen wir aber feststellen, daß die alten Dichter nur außerordentlich selten religiöse Dinge berühren und daß außerdem ein gut Teil der Verse, die Ibn al-Kalbī auführt, Fälschungen sind, in denen der Sieg des Islams über das Heidentum und über die Götzen gefeiert wird.

Überhaupt spielen die Götzen in den Anekdoten, mit denen der Verfasser seine Aufzählungen der Götzenamen gelegentlich würzt, eine ziemlich klägliche Rolle. Da wird uns z.B. erzählt, wie der Dichter Imra'al-Qais, der das Losorakel befragt, ob er den Tod seines Vaters rächen soll, – ärgerlich über den dreimaligen abschlägigen Bescheid – die Lospfeile dem Götzen um den Kopf schlägt mit den Worten: "Wärest du der Beleidigte und läge dein Alter erschlagen auf der Heide, so würdest du nicht trügllich die Rache verbieten." Oder wir hören wie einer als Knabe dem Hausgötzen die Milch wegtrank.

Neben solchen Schwänken begegnen uns Legenden wie die [von den] drei Akazien, in denen die Göttin ʿUzzā hauste, [welche dann] auf des Gesandten Befehl von Ḥālid ibn al-Walīd

mentar von ROSA KLINKE-ROSENBERGER. Leipzig: Harrassowitz, 1941. – *The book of idols*, Translated with introduction and notes by NABIH AMIN FARIS, Princeton: Princeton University Press, 1952 (= *Princeton Oriental Studies* 14). – *Les idoles de Hicham Ibn al-Kalbi, texte établi et traduit par WAHIB ATALLAH*, Paris: Librairie C. Klincksieck, 1969. – *Kniga ob idolakh, perevod s arabskogo, predislovie i primechaniia* VL.V. POLOSINA, Moskau: Nauka, 1984 (= *Pamiatniki pis'mennosti Vostoka* 68).]

niedergehauen wurden. Dreimal schickt ihn der Gesandte hin, um einen Baum zu fällen, und fragt ihn jedesmal, ob er etwas gesehen habe; zweimal verneint Ḥālid und muß wieder zurück; beim dritten Mal fährt eine furchtbar aussehende schwarze Hexe dem Ḥālid entgegen. Aber der tapfere Streiter zieht sein Schwert und haut der Dämonin den Kopf ab, und sie zerfällt zu Kohle, während ihr Priester zum Islam übertritt.

Nicht minder wertlos sind für das Verständnis des arabischen Heidentums die ganz im Geiste der islamischen Theologie gehaltenen Traditionen, die Ibn al-Kalbī aufführt, um die Entstehung des Steindienstes zu erklären, der für ihn als Muslim ja nur ein Abfall von dem reinen ursprünglich in Mekka geübten Monotheismus sein kann. Entweder wird 'Amr Ibn al-Luḥaiy,³ der mythische Ahnherr eines mekkanischen Stammes, für die Einführung der heidnischen Greuel verantwortlich gemacht, oder es heißt, er habe die Götzenbilder auf einer Reise in einem syrischen Bad kennengelernt und nach Arabien mitgebracht, oder es heißt, bereits die Söhne Kains hätten Götzenbilder angefertigt, die dann nach der Sintflut an die Küste Arabiens geschwemmt und unter die verschiedenen Stämme verteilt worden seien.

Alle diese Erklärungsversuche besagen über die wirkliche Herkunft des arabischen Götzendienstes natürlich nichts. Wenn schon der Ertrag der einzigen Monographie, die ein islamischer Schriftsteller dem arabischen Heidentum gewidmet hat, so dürftig ist, so dürfen wir uns nicht wundern, daß unsere Kenntnis außerordentlich lückenhaft und unvollständig ist. Da, wie erwähnt, in der altarabischen Dichtung religiöse Dinge so gut wie kaum berührt werden, so erfahren wir aus dieser für die Kenntnis des heidnischen Arabiens sonst so bedeutsamen Quelle außerordentlich wenig. Besonders wichtig sind natürlich die Angaben des Qur'āns, in denen an einigen Stellen heidnische Götzen,

³ [Art. "'Amr b. Luḥaiy" (J.W. FÜCK), in: *EI*² I, 453.]

an anderen heidnische Bräuche polemisch erwähnt werden.⁴ Alles in allem ist unser Material also sehr gering. Und WELLHAUSEN, dem wir eine klassische und bis heute noch nicht überholte Darstellung unseres Gegenstandes verdanken, vermochte ihr nur den Titel "Reste arabischen Heidentums" zu geben.⁵

Altarabische Götternamen

Es ist klar, daß sich aus diesen lückenhaften Angaben kein volles und klares Bild des arabischen Heidentums gewinnen läßt. Es sind uns zwar eine ganze Anzahl von Götternamen erhalten, aber ihre Etymologie gestattet uns nur selten Rückschlüsse auf ihre Natur. So wird man annehmen dürfen, daß die Göttin *Manāt*⁶ ursprünglich eine Schicksalsgöttin gewesen ist. Andere Götter sind nach Naturerscheinungen benannt, so der Gott des Regenbogens *Quzaḥ*,⁷ vielleicht auch der Feuerbrand *Sa^cīr*;⁸ aber häufiger versteckt sich die Natur der Gottheit hinter allgemeinen Appellativen, z.B. *al-Lāt* ("die Göttin", von Ibn al-Kalbī als "Schrottmacher" gedeutet);⁹ *Allāh* ("Gott");¹⁰ *Rabba* (Herrin, wie die *Manāt* von Ṭā'if genannt wurde); und *Uzzā* ("die Mächtige", hinter der sich vielleicht die Göttin des Venussternes verbirgt).

⁴ [Vgl. vor allem Q 7:70-71, 22:71-76, 29:17 und 25, 36:74, 37:95 und 125; 39:3, 53:19-20 und 23, 71:23.]

⁵ [JULIUS WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin: Georg Reimer, 1887; Neudr. Berlin, de Gruyter, 1961. – Vgl. hier und im folgenden auch die wichtige Arbeit von TAUFIQ FAHD, *Le Panthéon de l'Arabie Centrale à la veille de l'hégire*, Paris: Geuthner, 1968. (= *Bibliothèque archéologique et historique* 88).]

⁶ [Art. "Manāt" (T. FAHD), in: *EI*² VI, 373-374.]

⁷ [Art. "Ḳaws ḳuzaḥ" (T. FAHD), in: *EI*² VI, 803-804.]

⁸ [Art. "Su^cayr" (T. FAHD), in: *EI*² XI, 737.]

⁹ [Art. "al-Lāt" (T. FAHD), in: *EI*² VI, 692-693.]

¹⁰ [Art. "Allāh" (L. GARDET), in: *EI*² I, bes. 406b.]

Auffällig ist, daß ein Gott den Namen *Wudd* ("Freundschaft"),¹¹ trägt. Andere Götternamen machen mehr den Eindruck zufälliger Beinamen wie z.B. *al-Muḥarriq* ("der Verbrenner"); oder *Muṭʿim at-ṭair* ("der die Vögel füttert").¹² Schließlich sind nicht wenige Namen etymologisch undurchsichtig, wie z.B. *Hubal*, der alte Gott der Kaʿba,¹³ der bereits in vorislamischer Zeit entweder von *Allāh* verdrängt oder mit ihm vereinheitlicht worden war.

Ob sich hinter diesen altarabischen Göttern meist oder durchgängig Naturkräfte verbergen, und ob insbesondere ein alter Gestirndienst anzunehmen ist, ist schwer zu entscheiden. Doch ist diese Frage vielleicht für die Zeit unmittelbar vor dem Islam auch nicht von ausschlaggebender Bedeutung. Für die Zeitgenossen Muḥammads waren, wie mir scheint, die Götter übernatürliche und mit besonderer Macht begabte Wesen.

Viel wichtiger als die Frage nach dem positiven Gehalt ihres Wesens ist jedenfalls die Tatsache, daß sie keine sittlichen Prinzipien an sich vertraten, sondern daß die Araber sich das Bild ihres Charakters nach menschlichem Vorbild zu-rechtlegten.

Auch die Frage, ob diese Götter ursprünglich zu Götterfamilien zusammengefaßt worden waren, scheint mir für das ausgehende Heidentum verneint werden zu müssen. Unsere Überlieferung weiß nichts von Götterhepaaren, Göttereltern und Götterkindern, und die einzige Vorstellung, die wir hierfür geltend machen könnten – die im Qurʾān erwähnten Töchter (*banāt*) Allāhs¹⁴ – dürften vermutlich mit WELLHAUSEN als ein erst durch das Auf-

¹¹ [*Wadd* nach Q 71:23.]

¹² [Vgl. *EI*² IV, 91b.]

¹³ [Art. "Hubal" (T. FAHD), in: *EI*² III, 536-537.]

¹⁴ [Vgl. Q 53:19.]

treten Muḥammads veranlaßter Versuch aufzufassen sein, dem Polytheismus eine monarchische Spitze zu geben.

Formen des Götterkults: Steinkult

Viel besser als über die Kultur der Götter sind wir über die Formen ihres Kultus unterrichtet. In der Regel wurden sie, wenn auch nicht ausschließlich, in Steinen verehrt. *Manāt* war ein großer Fels, *Lāt* ein viereckiger Block, *Dū l-Ḥalaṣa* eine weiße Flintplatte mit einer kronenartigen Verzierung, und *Fals* ein roter Vorsprung von menschenähnlichem Aussehen in dem sonst schwarzen Gestein des Berges Aḡa'.

An die Stelle des natürlichen Steines konnte der künstliche Steinbau in Würfelform treten, wie z.B. die Ka'ba, in deren Ostwand der schwarze Stein, vermutlich ein Meteor, eingelassen war. Auch die *Lāt* in Ṭā'if hatte ein ähnliches Heiligtum; diese Steinbauten, deren es auch sonst noch einige gab, hatten zwar einen Innenraum, doch spielte derselbe beim Kult keine Rolle.

Die ursprüngliche Vorstellung war also offenbar die, daß die Gottheit in oder am Stein hause. Dieser primitiven Auffassung entsprechend spielten sich alle Kulthandlungen an diesem Stein ab. Er wurde in feierlichem Umgang umwandelt (*ṭawāf*). Das Blut des Opfertieres wurde auf ihn gestrichen oder in eine Grube unter ihm geschüttet. Er wurde mit Kleidern, Schwertern und anderen Weihgaben behängt, falls man sie nicht in einer besonderen Schatzhöhle niederlegte. Zum Zeichen der Verehrung wurde er geküßt, was noch heute mit dem schwarzen Stein geschieht, gestreichelt oder, falls man zu Kamele ritt, mit dem Stecken berührt; man preßte sich wohl auch an ihn oder klammerte sich, wenn er bekleidet war, an seine Decke.

Baumkult

Manchmal galten auch Bäume für den Sitz einer Gottheit. So hauste eine der Hausgöttinnen der Quraiṣ, die 'Uzzā, in drei Akazien – von denen wir bereits früher gehört haben, daß der Prophet

sie fällen ließ. Solche Bäume wurden genauso behandelt wie Steine, indem man sie schmückte und Waffen und andere Gaben an ihnen aufhing. Wie volkstümlich diese Vorstellung noch zu Zeiten Muḥammads war, ersieht man daraus, daß ihn seine Gefährten, als sie auf einem Kriegszug an einem solchen geschmückten Baum vorbeikamen, baten, er möge ihnen doch auch einen derartigen Baum gestatten. Er hat das freilich nicht getan, weil sich sein Glaube an einen im höchsten Himmel thronenden Gott nicht mit der Anerkennung eines Baumes als Sitz dieses Gottes vertrug, den Allāh geschaffen und den Menschen zur Nutzung überlassen hat. Das hat nicht verhindert, daß im Islam, wie allgemein bekannt, der Baumkult in den niederen Schichten bis auf den heutigen Tag kräftig weiterlebt. In Arabien selbst stand ihm übrigens der Waldmangel hindernd im Wege.

Heilige Gebiete

Mit der Vorstellung, daß die Gottheit in einem Steine oder Baume hause, konnte sich leicht der Glaube verbinden, daß auch das umliegende Land ihr gehöre; so kommt es, daß dem Gotte häufig ein heiliger Bezirk, *ḥaram*, eignete, der mit Opfersteinen abgegrenzt war. Hier durfte kein Baum gefällt, kein Tier getötet, kein Blut außer beim Opfern vergossen werden. Ein solcher Hain war ein Asyl für Menschen und Tiere. Tiere, die sich hier hin verließen, verfielen dem Gott. Es kam auch vor, daß man sie ihm freiwillig weihte und im heiligen Bezirk frei weiden ließ.

Dem *ḥaram* fehlte selten eine Quelle. So liegt bei der Ka'ba der Zamzambrunnen, der zwar beim offiziellen Ritual der muslimischen Pilgerfahrt keine Rolle spielt, aber im Volksglauben bis auf den heutigen Tag ein heiliger Quell ist, der wundertätige Kräfte besitzt. Nicht nur die breiten Massen, auch manche islamischen Theologen glauben, daß sein Wasser alle Krankheiten heile und daß ein Gebet, beim Zamzambrunnen verrichtet, der göttlichen Erhörung gewiß sei.

Wächter und Losorakel

Das Heiligtum stand, namentlich sobald Weihegaben vorhanden waren, unter der Obhut eines "Wächters" (*sādin*, pl. *sadana*), dessen Amt meist in einer Familie erblich blieb, wie dies ja auch heute noch bei den Wächtern islamischer Heiligtümer der Fall zu sein pflegt. Da die arabischen Stämme Nomaden waren, so kam es häufig vor, daß das Heiligtum von einer Familie bewacht wurde, deren Stamm vor langen Jahren hier einmal gezeltet hatte, inzwischen aber längst weitergezogen war.

Da nach arabischer Anschauung jeder einzelne zu opfern in der Lage ist, so darf man diese Wächter nicht als Priester bezeichnen, wohl aber hatten sie eine andere Funktion, die für den Kult bedeutungsvoll war, nämlich die Bedienung der Losorakel, welche man vor jedem wichtigen Unternehmen zu befragen pflegte. Man verwandte dazu Pfeile ohne Spitzen, die die Antwort trugen: "ja" oder "nein" oder in Satzform. Das Losorakel von Tabāla haben wir bereits früher erwähnt. Ein anderes Beispiel ist die Befragung des Gottes *Hubal* in der Ka'ba, die z.B. vorgenommen wurde, wenn die Stammeszugehörigkeit eines Mannes zweifelhaft erschien. Die Pfeile trugen dann die Aufschriften "Zu euch gehörig", "Nicht zu euch gehörig," "Anhängsel".

Regenbittgebet, Tieropfer, Tabus

Man fragte die Götter aber nicht nur um Rat, sondern bat sie auch in allerlei Nöten um Hilfe. Man flehte zu ihnen um Fruchtbarkeit des Viehs, um Regenfall, um Sieg über die Feinde. Das Regenbittgebet hat sich bis in die islamischen Zeiten hinein gehalten und ist von der Orthodoxie nachträglich anerkannt worden. Dabei suchte man die Gunst der Götter durch blutige Tieropfer zu gewinnen: ein Kamel, eine Kuh, eine Ziege, ein Schaf oder eine Gazelle ward mit dem altertümlichen Opferrmesser abgekehlt, das Blut auf den Stein gestrichen oder geschüttet, das Opferfleisch aber von allen Teilnehmern im gemeinsamen Mahle verzehrt.

Diesem sakralen Mahle kam offenbar eine besondere Bedeutung zu. Gelegentlich hören wir von Tabusitten, so war z.B. bei einem Stamme der Genuß des Herzens verboten, während ein anderer den Fettschwanz des Schafes nicht genoß; der Prophet hat diese Gebräuche als heidnischen Aberglauben abgelehnt.

Festopfer und Pilgerfahrt

Viel größere Bedeutung als das gelegentliche Opfer, das einzelne Personen aus besonderen Anlässen darbrachten, hatte das Festopfer, das sich jährlich zu bestimmten Zeiten bei dem Heiligtum wiederholte. So war der Raġab ein heiliger Festmonat, der ursprünglich in den Frühling fiel (vielleicht handelte es sich also um ein altes Frühlingsfest?); davon war jedoch zu Muḥammads Zeiten nichts mehr zu spüren, da der altarabische Kalender in Unordnung geraten war und das Fest jetzt in den Herbst fiel.

Im Raġab wurde z.B. der Umlauf bei der Ka^cba abgehalten, der im Islam als die sogenannte ^cUmra weiterlebt. Im letzten Monat des Jahres fand der Ḥaġġ von ^cArafa statt, der erst durch Muḥammad mit Mekka und der Ka^cba verknüpft worden zu sein scheint, und der im Islam in dem Pilgerfest weiterlebt. Solcher Jahresfeste gab es gewiß noch viele, und nicht nur das Fest von ^cArafa lockte zahlreiche Besucher an. Dann kamen von überall her die Pilger mit ihren Opfertieren, die durch äußere Zeichen als solche kenntlich gemacht waren. An der Grenze des heiligen Gebietes angekommen, legten sie ihre Waffen nieder, wechselten auch wohl ihre Kleider.¹⁵ Neben dem Umlauf bei der Ka^cba findet

¹⁵ Eine Stelle im Qur'ān schreibt vor, daß die Menschen ihren Kleiderschmuck anlegen sollen; das wird darauf bezogen, daß der Umlauf gelegentlich nackt ausgeführt wurde.

[FÜCK bezieht sich hier auf Q 7:31 "*yā banī Ādam ḥudū zīnatakum ʿinda kullī masġidin*". Es ist bemerkenswert, daß Wortlaut und Kontext des Qur'ānverses den o.g. Bezug nicht unmittelbar erkennen lassen. Daß er seine Berechtigung hat, wird z.B. durch die entsprechen-

sich die Prozession von einem Heiligtum zum anderen, wie sie im Islam in dem siebenmaligen Lauf von Marwa nach Šafā weiterlebt.

Was es mit der Sitte des Steinwerfens im Heidentum für eine Bewandnis hatte, ist schwer zu sagen. Wenn sie im Islam bei den Zeremonien von Minā als Steinigung des Satans ausgelegt wird, so handelt es sich dabei offensichtlich um eine Umdeutung, denn im Heidentum muß sie notwendigerweise einen Akt der Verehrung dargestellt haben.

Bedeutung der Feste

Überall endeten die Jahresfeiern mit einem gemeinsamen Opfer, welches den Höhepunkt des Festes darstellte. Und wie man bei dem Einzelopfer das Fleisch beim Opfermahl verzehrte, so fand auch bei den Jahresfeiern ein Mahl statt, das alle Festteilnehmer in froher Lustbarkeit vereinte. Dann traten die Pilger aus dem Zustand der Heiligung und Enthaltsamkeit wieder heraus und schoren zum Zeichen dessen ihr Haar.

Es scheint, daß gerade diesen Jahresfesten in der Endzeit des Heidentums von allen Veranstaltungen des Kultus die größte Bedeutung zukam und daß sie die sinnfälligsten Überreste des alten Polytheismus waren. Wenn sie stattfanden, herrschte ein allge-

den Erläuterungen in den Tafsīrwerken aber auch durch den kanonisch gewordenen Prophetenspruch "*lā yaṭūfu bi-l-baiti ʿuryānun (wa-lā yaḥuḡḡu mušrikun)*" deutlich; al-Buḥārī benennt sogar einen Abschnitt (*bāb*) im *Šaḥīḥ* danach; vgl. auch Abū Ġaʿfar Muḥammad ibn Ġarīr aṭ-Ṭabarī (gest. 310/922), *Tafsīr al-Ṭabarī al-musammā, Ġāmiʿ al-bayān fī taʾwīl al-Qurʾān*, ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiya, 1412/1992⁽¹⁾, V, 471. Noch deutlicher wird ʿImād ad-Dīn Abū l-Fidāʾ Ismāʿīl Ibn Kaṭīr al-Qurašī ad-Dimašqī: (gest. 774/1373): *Tafsīr al-qurʾān al-ʿaẓīm*. Ed. Sāmī ibn Muḥammad as-Salāma, ar-Riyāḍ, Dār Ṭībāʿ li-n-našr wa-t-tauzīʿ, 1418/1997¹, III, 405.]

meiner Gottesfrieden; Stämme, die sich sonst blutig befehdeten, trafen bei dieser Gelegenheit einander friedfertig und ohne Waffen. Man konnte sich aus dem eigenen Stammesgebiet herauswagen. Die Feste hatten daher auch eine hohe wirtschaftliche Bedeutung. Märkte wurden im heiligen Bezirk abgehalten, und Handel und Wandel blühten. Dabei trafen sich die bedeutenden Männer Arabiens, Bekanntschaften wurden gemacht, Freundschaften erneuert, Bündnisse geschlossen, Verlöbnisse verabredet. Wer nach Geltung strebte, konnte sich hier zeigen; junge Dichter traten auf und legten ihre Verse anderen vor, die bereits die Anerkennung des Publikums gefunden hatten. Hier bildete sich die öffentliche Meinung Arabiens. Gemeinsame Angelegenheiten wurden hier ins Reine gebracht. In ʿArafa wurde z.B. bekannt gegeben, ob im folgenden Jahr ein Schaltmonat zu halten sei. Freilich war zu Muḥammads Zeiten diese Einrichtung so sehr in Zerfall geraten, daß, wie erwähnt, die Monate so ziemlich in die entgegengesetzten Jahreszeiten fielen wie ehemals.

Nicht minder bedeutsam war es, daß sich im Verkehr der verschiedenen Stämme eine über den Mundarten stehende Umgangs- und Dichtersprache entwickelte. So trugen diese ursprünglich aus lokalen Festen erwachsenen Feiern und Märkte mächtig zur Ausbildung eines gemeinarabischen Bewußtseins bei. Zur Zeit des Propheten waren sie bereits stark ihres religiösen Charakters entkleidet und zu Veranstaltungen geworden, an denen eine fröhliche Lustbarkeit und Geselligkeit herrschte und deren wirtschaftliche Bedeutung denen sehr deutlich gegenwärtig war, in deren Gebiet sie stattfanden.

Mantik und Seher (kāhin)

Das Bild, das wir uns vom alten arabischen Heidentum machen, wäre aber nicht vollständig, wenn wir nicht auch noch das Seher-

tums erwähnten. Der altarabische *kāhin*¹⁶ war Seher und Wahrsager, der in der Ekstase Zutritt zur Geisterwelt hatte und durch einen Geist – der oft als sein *tābi*^c (Begleiter), *ṣāhib* (Gefährte), *walī* (Freund) oder ähnlich bezeichnet wird – ein übernatürliches Wissen empfing.

Der Glaube an die Wirklichkeit dieses *spiritus familiaris* war dabei so stark, daß die Sprüche eines Sehers regelmäßig als Äußerungen eben seines Geistes erschienen, der seinen Seher mit 'Du' anredet. Sie wurden so stark als Persönlichkeiten empfunden, daß manche von ihnen Individualnamen trugen.

Die Form dieser Sprüche war der sogenannte *sağ*^c, eine Form der Reimprosa, die aus kurzen aufeinander reimenden Gliedern besteht. Wie alle Äußerungen der Mantik zeichneten sich die Sehersprüche nicht gerade durch übermäßige Klarheit aus; vor allem gehörte es zu ihrem dunklen Stile, daß sie mit schwer verständlichen Schwurformeln anhoben.

Diese Wahrsager spielten im arabischen Altertum offensichtlich eine recht bedeutende Rolle. Die Tradition hat uns die Namen einer ganzen Reihe von Sehern und Scherinnen erhalten, von denen manche zu den führenden Familien gehörten, andere als Berater der Häuptlinge entscheidenden Einfluß auf die Geschicke der Stämme ausübten; vereinzelt kommt es sogar vor, daß der Führer des Stammes selbst ein solcher *kāhin* ist. Sie wurden vor allem vor wichtigen Unternehmungen befragt und zur Aufklärung von Morden und Diebstählen herangezogen. Man wandte sich aber auch an sie in den mancherlei Nöten des Alltags. Wer sich von einem Traum beunruhigt fühlte, wer einen Gegenstand vermißte, wer der Treue einer Frau nicht mehr traute oder wem ein Kamel entlaufen war – der wandte sich an den *kāhin* um Rat. Die-

¹⁶ Das Wort entspricht dem hebräischen *kōhēn*, bedeutet aber – wie FISCHER gegen WELLHAUSEN mit Recht betont hat – niemals wie dieses 'Priester' und ist aus ihm nicht entlehnt. [Vgl. auch A. FISCHER, Art. "Kāhin", in: *ET* II, 669.]

ser erhielt für solche privaten Auskünfte ein Honorar, das mit dem technischen Wort *ḥulwān* bezeichnet wurde.

Daneben gab es noch Vertreter der niederen Mantik und der Zauberei, d.h. solche, die aus dem Vogelflug wahrsagten, andere, die sich auf das Lesen der Fußspuren verstanden, wieder andere, die Quellen zu finden wußten.

Auch die Dichter gehörten nach alter Anschauung zu den Besitzern übernatürlichen Wissens; das Wort *šāʿir* bedeutet ja eigentlich "der Wissende". Auch der arabische Dichter hatte zwar nicht seine Muse, wohl aber einen *spiritus familiaris*, der ihm seine Verse eingab.

Krise des Polytheismus und die Ḥanīfen

Wie weit das arabische Heidentum zur Zeit von Muḥammads Geburt noch wirklich lebendig war, läßt sich schwer entscheiden. Es unterliegt indessen keinem Zweifel, daß die Kulthandlungen bei der Kaʿba, Umlauf und Opfer, oder die Festbräuche von ʿArafa noch durchaus lebendig waren. Selbstverständlich ist es auch, daß die Mantik unter Muḥammads Zeitgenossen noch eine große Rolle spielte.

Ebensowenig aber läßt sich verkennen, daß der alte Polytheismus in eine starke Krise hineingeraten war – die Ḥanīfen¹⁷ sind dafür der beste Beweis. Bekanntlich versteht die islamische Tradition darunter Vorläufer des Propheten, Gottsucher, die von den überlieferten Formen des Kultus unbefriedigt nach einer höheren Gotteserkenntnis strebten, sich zu dem Glauben an einen einzigen Gott bekannten, den Polytheismus und die blutigen Opfer ablehnten.

Die Nachrichten über diese Männer sind so zahlreich – wir finden unter ihnen auch tatsächliche Rivalen des Propheten –, daß an der Existenz solcher arabischer Monotheisten vor Muḥammad

¹⁷ [Art. "Ḥanīf" (W.M. WATT), in: *EI*² III, 165-166.]

nicht füglich gezweifelt werden kann. Strittig ist nur, ob die Verse des bedeutendsten von ihnen, des Umaiya Ibn Abī ṣ-Ṣalt, der kurz vor Muḥammad in Ṭā'if starb, als echt oder als frühislamische Fälschung anzusehen ist.¹⁸ Religionsgeschichtlich hat ein solcher arabischer Monotheismus nichts Befremdendes. Gerade in den großen Handelsstädten des arabischen Westens, wie Mekka und Ṭā'if es waren, mußte eine gewisse, wenn auch nur oberflächliche Kenntnis des Juden- und Christentums wie es nicht nur in Syrien und Abessinien, sondern auch in Arabien selbst (z.B. in Südarabien und Ostarabien) lebte, vorhanden sein. Und wir müßten uns im Gegenteil wundern, wenn der monotheistische Gedanke, der Glaube an eine sittliche Weltordnung, an die Unsterblichkeit der Seele, an Auferstehung, Gericht, Hölle und Paradies nicht auch bereits vor Muḥammad nachdenkliche Araber zu einer Kritik des in vielem recht primitiven Polydämonismus ihrer Väter geführt hätte. Erst wenn wir mit dem Ḥanīfentum als einer geschichtlichen Größe im religiösen Leben des vorislamischen Arabien rechnen, gewinnen wir, wie mir scheint, das richtige Verständnis für die Voraussetzungen unter denen die Gestalt des arabischen Propheten sich erhob.

Religiöse Haltung Muḥammads vor seiner Berufung

Wenn wir nunmehr versuchen, uns von der religiösen Entwicklung Muḥammads in seiner Jugend ein Bild zu machen, so tun wir gut daran, einige vereinzelte, von der Orthodoxie unterdrückte Überlieferungen zum Ausgang zu nehmen. So berichtet Ibn al-Kalbī in der früher genannten Schrift, daß Muḥammad einmal vor seiner Berufung der ʿUzzā ein Schaf geopfert habe; nach einem anderen Bericht gab er seinen frühverstorbenen Söhnen die heidnischen Namen ʿAbd Manāf, ʿAbd al-ʿUzzā und Qāsim. Unbe-

¹⁸ [Vgl. dazu FÜCKs Aufsatz, Die Originalität des arabischen Propheten, in: ZDMG 90 (1936), 509-525, insbes. die dort in Fn. 8 angegebene Literatur.]

stritten ist, daß er am Kulte der Kaʿba und an der Festfeier von ʿArafa teilnahm.

Wir dürfen also annehmen, daß eine durch und durch religiöse Natur, wie der Prophet es war, am Kulte seiner Vaterstadt teilnahm. Eine entscheidende Wandlung trat erst ein, als er nach langen inneren Kämpfen sich zu der Einsicht durchrang, daß es nur einen einzigen Gott geben könne, den Schöpfer Himmels und der Erden, ein Wesen von sittlicher Natur, das dem Menschen das Sittengebot vorgeschrieben hat und ihn am Jüngsten Tag vor seinen Richterstuhl ziehen wird, um die Guten mit dem Paradies zu belohnen und die Sünder zu ewiger Höllenstrafe zu verdammen.

Solche Ideen konnten dem jungen Muḥammad aus den Kreisen der Ḥanīfen zufliegen, und er mußte sie nicht im unmittelbaren Verkehr mit Juden oder Christen sich aneignen. Gegen diese letzte Annahme spricht meines Erachtens entscheidend der Umstand, daß Muḥammad eingestandenermaßen Zeit seines Lebens eine höchst oberflächliche Kenntnis sowohl vom Judentum wie vom Christentum besessen hat.

Stellung Muḥammads zum arabischen Heidentum seit seiner Berufung

Nachdem aber Muḥammad von der Idee des reinen Monotheismus fest erfüllt war, mußte seine Stellung zum Heidentum sich grundlegend ändern. Von jetzt ab lehnte er den heidnischen Geist mit seinem Polytheismus, seiner unbekümmerten Diesseitsfreudigkeit, seiner Sorglosigkeit gegen Tod und Jenseits und seinem Mangel an einer wirklich religiösen Sittlichkeit entschieden ab. Wenn er für das arabische Heidentum einen besonderen Begriff, *Ġāhiliya*, prägte, so zeigt dieses Wort – dessen eher mit dem Gefühl nachzuempfindende als mit dem Verstand klar erkennbare Bedeutungsweite zwischen "Barbarei" und "Ignoranz" liegt – wie stark er von der moralischen und geistigen Überlegenheit der von ihm verkündeten Religion über das arabische Heidentum überzeugt war.

Muḥammads Auftreten in den Formen des etablierten Sehertums

Dies bedeutet aber keinesfalls, daß es sofort zu einem radikalen Bruch mit dem Heidentum kam; vielmehr vollzog sich Muḥammads Auftreten als Prophet, worauf schon WELLHAUSEN und FISCHER hingewiesen haben, unter den gleichen Formen, die die Mekkaner von ihren Sehern gewohnt waren. Wie ein *kāhin*, so empfing auch Muḥammad in ekstatischen Zuständen ein übernatürliches Wissen. Wie ein *kāhin*, so glaubte er in diesen Augenblicken, von einem Geist (*rūḥ*) – den er erst in medinischer Zeit, als er mit dem Judentum bekanntgeworden war, mit dem Engel Gabriel gleichsetzte – angesprochen zu werden. Wie die Sprüche der heidnischen Seher, so zeigten auch die Offenbarungen, die Muḥammad empfing, die Form des *sağ̃e*, der Reimprosa; dieser Reim ist in den ältesten Offenbarungen noch voller Kraft und Schönheit und entartet erst in der medinischen Spätzeit zu einem äußerlichen Stilmittel. Wie die heidnischen Seher, so eröffnet auch der Prophet eine Reihe gerade der ältesten Suren mit dunklen und schwerverständlichen Schwüren; und wie jene, so liebt er in seiner Frühzeit die Alliteration.

Es ist daher verständlich, daß Muḥammads Zeitgenossen, wie wir aus dem Qur'ān selbst erfahren, ihn zunächst für einen *kāhin* hielten oder auch für einen *šā'ir*, einen Dichter (dessen mantischen Charakter im heidnischen Altertum wir bereits früher kennengelernt haben), oder sie erklärten ihn für einen Zauberer (*sāḥir*) oder aber für *mağnūn*, einen von einem Ğinn Besessenen.

Noch wichtiger ist es, daß der Prophet diese Charakterisierung ernst nahm und sich in Offenbarungen versichern läßt, daß er nicht von einem Dämon besessen sei. Denn für ihn trennte ihn von der Welt der heidnischen Mantik die unüberbrückbare Kluft des reinen Monotheismus. Während der heidnische Seher sich dabei beruhigte, daß er von seinem Geiste in der Ekstase ein übernatürliches Wissen empfing, um dessen weitere Legitimation er sich nicht weiter zu kümmern brauchte, stellt Muḥammads

Einsicht, daß auch die Geisterwelt keine selbständige Bedeutung besaß, ihn vor die bange Frage, wer der Geist sei, der ihm erschien, und er beruhigte sich erst, als ihm die tröstliche Gewißheit wurde, daß ein edler Bote ihm die Offenbarung von dem Herrn des Thrones überbrachte; im ersten Augenblick aber sank für ihn der Wert des mantischen Wissens der heidnischen Seher in ein Nichts zusammen.

So gewinnen wir den Eindruck, daß eines der frühesten Probleme, mit denen der Prophet sich auseinandersetzen mußte, sein Verhältnis zu der heidnisch-arabischen Mantik war, wie sie in seiner Umwelt noch lebte. Doch der arabische Charakter, den seine Offenbarungen an sich tragen, zeigt sich noch in einigen weiteren Zügen, auf die hier nur in Kürze hingewiesen werden soll: So illustriert er seine Auffassung vom Weltgeschehen, also das, was man technisch die zyklische Offenbarungstheorie nennen könnte, mit arabischen Strafllegenden, die in der jüdischen und christlichen Überlieferung keinen Anhaltspunkt haben, und stattdessen die älteste Schilderung der Hölle noch rein mit arabischen Zügen aus.

Muḥammads Verhältnis zum mekkanischen Heiligtum

Es ist aber nicht nur das Kolorit, das arabischen Charakter hat. Wie TOR ANDRAE¹⁹ mit Nachdruck betont hat, ist Muḥammads Stellung gerade in der ältesten Zeit dem mekkanischen Heiligtum gegenüber durchaus positiv. Bereits in den ältesten Suren spricht er von Allāh als dem "Herrn dieses Hauses", erfleht für die Quraiṣ den Segen Allāhs, erzählt, wie die christlichen Abessinier, welche die Ka'ba angreifen wollten, vernichtet wurden und läßt sich zu Gebet und Opfer ermahnen.

Die Vorstellung, die er sich von dem im höchsten Himmel thronenden Gotte machte, vertrug sich in seinem Bewußtsein

¹⁹ [TOR ANDRAE, *Mohammed, Sein Leben und sein Glaube*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1932, 80.]

durchaus mit dem Glauben, daß Allāh als der Herr alles dessen, was zwischen Erden ist, auch der Eigentümer sämtlicher Kultstätten auf Erden sei. Man kann vielleicht auch sagen, daß er auch in dem heidnischen Kult seiner Vaterstadt noch eine Spur echter und wahrer Frömmigkeit verspürte, die nur auf das richtige Ziel, nämlich Allāh, hingerichtet werden mußte, worin zugleich eine positive Anerkennung zum mindesten der Formen der heidnischen Kulte gegeben war. Der Gegensatz ergab sich auch hier allein aus der rein monotheistischen Formulierung seines Gottesbegriffes. BROCKELMANN hat aber mit Recht bereits darauf hingewiesen, daß selbst an dieser entscheidenden Stelle seines religiösen Weltbildes die Gestalt Allāhs nicht aus dem Juden- oder Christentum stammt, sondern aus dem Allāhglauben seiner heidnischen Landsleute.²⁰

Es geht aus dem Qur'ān deutlich hervor, daß Muḥammad die Mekkaner *nicht* zum Glauben an einen *neuen* Gott aufrief. Daß Allāh Himmel und Erden geschaffen, daß er der oberste Gott sei, an den man sich in der äußersten Not wenden müsse – das wußten auch die Mekkaner, sie lehnten nur die Konsequenz seines Monotheismus ab und wollten ihre heidnischen Götzen als Teilhaber an der göttlichen Macht anerkannt wissen. Daß der Polytheismus als "Teilhaberschaft" bezeichnet wird, ist übrigens ein weiterer Beweis für den Einfluß Muḥammads Umwelt auf ihn; denn wie längst erkannt ist, stammt der Ausdruck aus der mekkanischen Handelssprache, denen die Begriffe 'Compagnon' und 'Compagniegeschäft' ganz geläufig waren. So fand Muḥammad für den entscheidenden Punkt seines Monotheismus bereits im arabischen Heidentum Ansätze.

²⁰ CARL BROCKELMANN, Allah und die Götzen, der Ursprung des islamischen Monotheismus, in: *Archiv für Religionswissenschaft*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Religionswissenschaftliche Gesellschaft Stockholm 21 (Leipzig: Teubner, 1922), 99-121.

Eine andere Frage ist es, ob der mekkanische Allāh erst durch jüdische oder christliche Einflüsse nach Arabien gekommen ist, oder ob wir in dem Glauben an Allāh einen Rest des primitiven Monotheismus erkennen dürfen und annehmen sollen, wie z.B. TOR ANDRAE das tut, daß bereits die arabischen Stämme von alter Zeit her den Glauben an einen im Kult nicht hervortretenden Gott – den Schöpfer des Himmels und der Erden,²¹ den Begründer und Wahrer der gesellschaftlicher Ordnungen und der primitiven Rechtsbindungen – besaßen.

Muḥammads Verhältnis zum Polytheismus seiner Landsleute

Wie sehr sich Muḥammad bemühte, im Anfang seiner Tätigkeit die enge Verbindung mit dem Glauben seiner Landsleute aufrechtzuerhalten, ist aus der berühmten Ġarānīq-Episode in Sure 53, einer der ältesten Suren, ersichtlich. Hier lesen wir:

- 19 Was meint ihr von al-Lāt und al-ʿUzzā?
- 20 Und Manāt, der dritten, der andern?
- 21 Solltet ihr etwa Söhne haben und Er (Allāh) Töchter?
- 22 Dies wäre dann eine ungerechte Verteilung!
- 23 Es sind ja nur Namen, die ihr und eure Väter ihnen gegeben haben. Allāh hat keine Vollmacht dafür herabgesandt. Sie folgen damit nur einem Wahn und dem Gelüste ihrer Seele. Dabei ist die rechte Leitung von ihrem Herrn bereits gekommen.
- 24 Soll etwa der Mensch haben, was er begehrt?
- 25 Doch Allāh gehört das Letzte und das Erste.

Hier dürfte es sich um einen Versuch von Muḥammads Zeitgenossen handeln, den altarabischen Polytheismus dadurch zu retten, daß sie neben den obersten Gott Allāh, die dem mekkanischen Volksglauben besonders lieben Göttinnen für seine Töchter ausgaben. Muḥammad wandte dagegen ein, daß Allāh, wenn er

²¹ [Vgl. auch Q 13:16, 29:61 und 63, 31:25, 39:38, 43:82-87.]

schon hätte Kinder haben wollen, sich gewiß Söhne gewählt hätte, und nicht Mädchen.

Nun haben wir eine von der islamischen Orthodoxie freilich heftig bekämpfte und auch von manchen Islamforschern (z.B. CAETANI) abgelehnte Überlieferung, wonach hinter Q 53:19 ursprünglich die beiden Verse gestanden haben sollen:

Das sind die erhabenen *garānīq* (Schwäne [oder: Kraniche (?)]),
auf deren Fürsprache man hoffen darf.

Freilich habe er bereits am nächsten Tag diese Verse als Eingebung des Satans getilgt.²²

Der Glaube an Geisterwesen ist für Muḥammad durchaus selbstverständlich. Neben den aus Ton geschaffenen Menschen erkennt er das große Heer der aus Feuer geschaffenen Ğinn an. Es wäre also keine Inkonsequenz gewesen, wenn er die genannten Göttinnen als dämonische – natürlich von Allāh geschaffene – Wesen anerkannt hätte. Der Unterschied zwischen ihm und seinen Landsleuten bestand aber eben darin, daß für sie die drei Göttinnen selbständige Wesen mit einem eigenen Wirkungskreis waren, während für Muḥammad die Abhängigkeit der Dämonen das entscheidende ist. Er hätte z.B. unter keinen Umständen zugegeben, daß diese Göttinnen einen Anspruch auf einen eigenen Kult hätten, und man könnte sich wohl denken, daß er eben aus dieser Erwägung heraus das Zugeständnis, das er zu machen bereit gewesen war, sogleich wieder zurückgenommen habe. Daß diesen Mittelwesen in den außerkanonischen Versen die Rolle von Fürsprecherinnen zugebilligt wird, spricht nicht notwendigerweise gegen ihre Echtheit; denn die Konsequenz, daß strenggenommen bei Allāh keine Fürsprache nützt, hat Muḥammad erst allmählich und auch dann nicht restlos gezogen.

²² [Vgl. auch die Bemerkungen RUDI PARETS zu Q 53:19-25 in: *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart u.a., Kohlhammer, 1986³ (Taschenbuchausg.) sowie die dort angegebene Literatur.]

Übrigens macht der überlieferte Text dieser Passage auch ohne die eben genannten beiden Verse einen überarbeiteten Eindruck, denn Q 53:23 nährt zumindest die Vermutung, ein späterer Nachtrag zu sein, der die Göttinnen nicht einmal als Geister gelten lassen will, sondern sie zu bloßen Namen herabsetzt. Streicht man ihn, so schließt sich Vers 24 trefflich an Vers 22 an.

Eine unmittelbare Bezugnahme auf Kernpunkte des arabischen Heidentums, wie sie in der eben genannten Sure vorliegt, begegnet man im Qur'ān selten. In der Q 71:23 sagen die Zeitgenossen Noahs, die nicht an seine Botschaft glauben wollen:

Laßt nicht [ab von] eure[n] Götter[n],
laßt nicht [ab von] Wadd und Suwā^c, nicht [von] Yağūt und
Ya'ūq und Nasr.

Es handelt sich hier um die Namen vorislamischer Götter, deren Kenntnis Muḥammad – der den Gegnern seiner Vorgänger gerne die Antworten in den Mund legt, welche er selbst von seinen Zeitgenossen vernahm – den ungläubigen Zeitgenossen Noahs zuschreibt.

Auch Q 6:136 ist für Muḥammads Verhältnis zu heidnischen Bräuchen aufschlußreich:

Die Ungläubigen haben für Allāh von den Feldfrüchten und dem Vieh, das er aufwachsen läßt, einen Anteil bestimmt.

Und sie sagen in ihrem Wahn: 'Dies gehört Allāh' und 'Dies gehört unsern Teilhabern (d.h. den Götzen)'.
Und was ihren Götzen gehört, das fällt nicht Allāh zu; was aber Allāh gehört, das fällt ihren Götzen zu. [Wie schlecht urteilen sie doch!]

Der Prophet wendet sich hier gegen eine Abgabe an Feldfrüchten und Vieh, eine Art Zehnt oder Erstlingsopfer, der seiner Überzeugung nach nur Allāh zukommen könnte, den die Heiden jedoch zwischen Allāh und ihren Götzen teilen. In derselben Sure heißt es (Q 6:139-140) weiter:

Und sie sprechen: 'Dieses Vieh und diese Früchte sind verboten, wenn wir es nicht erlauben,' so meinen sie.

Und sie sagen: 'Es gibt Vieh, dessen Rücken verboten ist.'

Und es gibt Vieh, über das sie in ihrem Wahn Allāhs Namen nicht sprechen.

Und sie sprachen: 'Was im Schoß dieses Tieres ist, das ist unsern Männern erlaubt und unsern Gattinnen verwehrt. Wenn es aber tot zur Welt kommt, so haben beide Anteil daran.'

Wahrlich, Er wird ihnen ihre Behauptung lohnen. [Er ist weise und weiß Bescheid.]

Hier ist von Tabusitten die Rede; ebenso wie in Q 5:103:

Allāh hat nichts verordnet über [eine] Baḥīra oder [eine] Sā'iba oder [eine] Waṣīla oder [einen] Ḥāmī.

Sondern die Ungläubigen erdichten Lügen über Allāh, und die meisten von ihnen haben keinen Verstand.

Nach den arabischen Kommentatoren ist die Baḥīra eine Kamelstute, deren Milch den Götzen vorbehalten blieb, Sā'iba soll eine Stute sein, die nicht mehr zum Tragen von Lasten benutzt wurde, Waṣīla war eine Kamelin, die lauter weibliche Füllen geworfen hatte und Ḥāmī schließlich ein erfolgreicher Zuchthengst.

Man hat sich gewundert, daß Muḥammad sich so umständlich und heftig gegen anscheinend harmlose Tabusitten seiner Landsleute gewandt habe; seine Schärfe wird uns indessen begreiflich, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß in diesen Bräuchen offensichtlich der altarabische Polytheismus noch sehr lebendig war und daß seine Landsleute die Ansprüche ihrer Götter auf einen bestimmten Anteil ihrer Ernte oder auf bestimmte Tiere genau beachteten und nicht gewillt waren, Allāh als den Geber der Ernte und der tierischen Fruchtbarkeit anzuerkennen.

Vielleicht kam noch ein zweiter Gesichtspunkt hinzu. Es ist ein wesentlicher Zug in dem Bilde, welches der Prophet sich von seinem Gott macht, nämlich daß Allāh das Tier- und Pflanzenreich für den Menschen geschaffen: Allāh ist Geber aller guten Gaben, der die Erde zum Lager, die Früchte und Kräuter zur Nahrung, die Tiere zum Reiten geschaffen hat. So mußte es Muḥammad als Anmaßung erscheinen, wenn der Mensch von

dem, was ihm Allāh gibt, einem Götzen etwas schenken will. Während ein Muslim zu Allāh wie ein Kind zu seinem Vater oder wie ein Sklave zu seinem Herrn aufblickt, trat der heidnische Araber seinem Gott als freier Mann gegenüber.

Pilgerfahrt

Diese Beispiele werden gezeigt haben, daß Muḥammad sich um eine positive Einstellung zu dem Glauben seiner Landsleute bemühte, solange seine rein monotheistische Gottesauffassung dies zuließ. Heidnische Sitten und Gebräuche behielt er bei, sobald sie die Reinheit des monotheistischen Gedankens nicht trüben konnten. Das beste Beispiel hierfür ist der Ḥaġġ, in dem sich ein massives Stück altarabischen Heidentums unter leichter islamischer Verbrämung erhalten hat. Ich brauche hier keine ausführliche Beschreibung der Pilgerfahrt und ihrer Gebräuche geben. Es genügt, wenn wir die zweifellos heidnischen Züge herausheben.

Hierher gehört die Idee des Pilgerfestes an sich, dann aber auch zahllose Einzelheiten. Die Pilgertracht aus zwei ungesäumten weißen Baumwolltüchern bestehend, von denen das eine über die Schulter geworfen und auf der andern Seite unterm Arm geknotet wird, während das zweite um die Hüfte geschlungen bis auf das Knie niederfällt. Der Pilger geht barfuß oder in Sandalen, darf freilich auch reiten; der Kopf bleibt unbedeckt.

Heidnisch sind die Vorschriften des *ihrām*, der Weihe. Man darf weder sein Haupt salben, noch Haar oder Bart scheren oder die Nägel schneiden, man muß auf alle Annehmlichkeiten der Körperpflege verzichten; dazu tritt die geschlechtliche Enthaltsamkeit.

Heidnisch ist die Vorstellung des heiligen Gebietes *ḥaram*, in dem kein Baum gefällt, kein Tier gejagt und kein Blut außer dem des Opfertieres vergossen werden darf. Aus dem Heidentum stammt das würfelförmige Basaltgebäude der Ka'ba, das während des Festes mit einem kostbaren Stoff ver-

hüllt wird, sowie der schwarze Stein, der außen an der Ostmauer eingelassen ist, und den der Pilger ehrfurchtsvoll küßt.

Heidnisch ist der Umlauf (*tawāf*) um die Ka'ba im entgegengesetzten Sinne des Uhrzeigers, dreimal im schnellen Trabschritt, viermal langsam und gemessen; das gleiche gilt von der Prozession (*sa'y*) zwischen den nahebei gelegenen Hügeln Šafā und Marwa; ob bereits in heidnischer Zeit das Heiligtum mit dem 8 km entfernten Tale Minā verbunden war, ist unsicher. Aber die Bräuche, die heute in Minā stattfinden und die Prozession nach dem 14 km entfernten Berge ʿArafa, der bereits außerhalb des heiligen Gebietes liegt, wo heute die Hauptfeier der Pilgerfahrt stattfindet, sind unzweifelhaft alt.

Sehr altertümlich ist auch die Nachtwache in Muzdalifa auf halbem Wege zwischen ʿArafa und Minā und der seltsame Brauch, bei den drei Steinhäufen kurz vor Minā Steine zu werfen.²³

Alt ist schließlich auch das Schlachtopfer, welches in der ganzen islamischen Welt als ʿĪd al-Aḏḥā oder Qurbān ʿĪd, als Baqara ʿĪd oder Bairam mitgefeiert wird. Daß damit in heidnischer Zeit das Ende der Pilgerfahrt erreicht war, ersieht man daraus, daß auch im Islam die Pilger nach vollzogenem Opfer aus dem Zustand der Weihe heraustreten. Freilich ziehen sie dann nochmals, wenn auch nicht in geschlossener Prozession, nach Mekka, machen nochmals den Umgang um die Ka'ba und kehren dann wieder nach Minā zurück, wo am 11., 12. und 13. Tag des Monats das beim Schlachten übriggebliebene Fleisch verzehrt wird und die Feier unter allerlei Lustbarkeit ihr Ende findet, genau so bildete im Heidentum der Opferschmaus den Abschluß des Festes.

²³ [Vgl. Art. "Muzdalifah" (F. BUHL), in: *EI*² VII, 825.]

Conclusio

Unsere Betrachtungen haben, so hoffe ich, gezeigt, daß die arabischen Züge in der Gestalt Muḥammads wesentlich stärker sind, als man gemeinhin annimmt, und daß die arabische Umwelt den Hintergrund bildet, von dem sich seine Gestalt abhebt. Sowohl in den Formen des eigenen Auftretens wie in der Übernahme altheidnischer Bräuche hat sich uns eine Problematik aufgetan, die nicht von dem Gegensatz des Juden- und Christentums gegen das arabische Heidentum bestimmt ist, sondern die von den inneren Spannungen der religiösen Situation im heidnischen Mekka zu Muḥammads Zeiten zeugt.

Wenn wir dabei genötigt werden, Muḥammad vom Juden- oder Christentum zum mindesten in seiner Frühzeit deutlich abzurücken, und für die Berührungen, die seine Lehre mit den älteren Offenbarungsreligionen hat, ein Übergangsglied in der religiösen Umwelt seiner Heimat zu suchen, so bestätigt sich damit die Einsicht, die sich auch von anderen Ausgangspunkten her gewinnen läßt, daß Muḥammad nicht ein merkwürdiger und verspäteter Nachfahre, sei es des Juden- oder Christentums ist, sondern der Stifter einer Religion, in welcher der vorderasiatische Monotheismus seine letzte selbständige und arteigene, eben die arabische Form gewonnen hat.

5. Das Bagdader Kalifat im Kampf gegen die Ultraschiiten zu Beginn des 10. Jahrhunderts.

*Der Prozeß des Ibn abi l-^cAzāqir im Jahre 322H/934.**

Der Islam ist als eine religiös-politische Gemeinschaft in die Welt getreten. Er kennt keinen Unterschied oder gar Gegensatz zwischen der Sphäre des Glaubens und der des Handelns. Die religiöse Triebfeder ist das Gefühl der absoluten Machtlosigkeit des Menschen und seiner völligen Abhängigkeit von Allāh, heißt doch Islām "Ergebung [in den Willen Alāhs]"; aber mit dieser Erkenntnis verbindet sich sofort die Forderung, den Willen Allāhs so wie er ihn durch den Qur'ān und andere Offenbarungsschriften den Menschen geoffenbart hat, zu erfüllen. Im Islam gibt es infolgedessen kein Priestertum und keine Kirche, ebensowenig wie ein Laientum und einen Staat; das hat zur Folge gehabt, daß dem Islam zwar all die Kämpfe erspart geblieben sind, welche das christliche Abendland zwischen weltlicher und geistlicher Macht erlebt hat; es hat aber andererseits bewirkt, daß alle politischen

* Nr. 169 im Register zum FÜCK-Nachlaß; Vermerk auf dem Vortragsmanuskript: 10. November 1951, in FÜCKs Tagebuch: 16 bis 18.30 Uhr, mit Eißfeld, Schubart, Lehmann und Weye.

Zum Thema siehe auch J. FÜCK, Sechs Ergänzungen, in: RICHARD HARTMANN: *Documenta islamica inedita*. (Mit der Redaktion beauftragt: J.W.FÜCK), Berlin: Akademie Verlag, 1952, 80; sowie den kurzen Art. "Muḥammad b. ʿAlī al-Shalmaghānī" (CH. PELLAT), in: *EI*² VII, 397 mit der dort verzeichneten Literatur.

Bewegungen im Islam unter religiösen Schlagwörtern ausgefochten wurden. Das zeigte sich sofort nach dem Tode Muḥammads.

Die Frage der Nachfolge Muḥammads

Muḥammad verstarb so unerwartet, daß er keine Zeit gehabt hatte oder vielleicht gar nicht auf den Gedanken gekommen war, Vorkehrungen für seine Nachfolge zu treffen. In dem Machtkampf, der sofort zwischen den verschiedenen Gruppen seiner Umgebung einsetzte, gewannen seine beiden engsten Mitarbeiter, Abū Bakr und ʿUmar, die Oberhand und drängten des Propheten Schwiegersohn, ʿAlī, den Gatten der Fāṭima und Vater der beiden einzigen Prophetenenkel, al-Ḥasan und al-Ḥusain, in den Hintergrund.

Denn religiös betrachtet, ergab sich der Sieg Abū Bakrs und ʿUmars als Anerkennung des Prinzips, daß ein Prophet nicht beerbt wird, während umgekehrt, der Anspruch ʿAlīs auf die Nachfolge religiös betrachtet, den Grundsatz in sich schloß, daß die Leitung der islamischen Gemeinde in den Händen der Nachkommen Muḥammads liegen müsse.

Dieser Grundsatz wurde von ʿAlīs Parteigängern um so schärfer formuliert, je geringer die Aussichten der ʿAliden waren, an die Macht zu kommen; und [er] ist das Schibolet der Schia bis auf den heutigen Tag geblieben. Nun ist zwar ʿAlī selbst – nach Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṣmān – Kalife geworden; aber die fünf Jahre seiner Herrschaft waren angefüllt mit ununterbrochenen Kämpfen gegen seine Widersacher und endeten mit dem Siege Muʿāwiyas, des Begründers der umayyadischen Dynastie.

Schia und Neumuslime

Seit dieser Zeit wurde die Schia zum Sammelbecken fast aller oppositionellen Elemente im islamischen Reich; bedeutete dies schon, daß sehr heterogene Elemente sich hier zusammenfanden, die nur durch die Ablehnung der bestehenden Dynastie zusammengehalten wurden, so wurden diese Buntheit und Mannigfalt-

tigkeit noch dadurch vermehrt, daß unter diesen regierungsfeindlichen Kreisen jetzt die Neumuslime, d.h. Muslime nichtarabischer Herkunft, hinzukamen und im Laufe der Zeit eine immer bedeutsamere Rolle spielten; denn die Neumuslime, welche in den rasch aufblühenden Städten des islamischen Reiches das arabische Element (d.h. die Herrensicht) zahlenmäßig bei weitem überflügeln und die im Wirtschaftsleben eine große Rolle spielten, brachten aus den Traditionen ihrer vorislamischen Zeit Ideen und Vorstellungen mit, welche den rein arabischen Charakter der ursprünglichen Schia sehr schnell umänderten.

So finden wir z.B. in dem Aufstand der kufischen Neumuslime, die, von dem Araber al-Muḥtār geführt, in den Jahren 66-67/685-687 den Versuch machten, die Herrschaft der Umayyaden zu stürzen, das Wiederaufleben von religiösen Vorstellungen, die dem Qur'ān völlig fremd sind: z.B. der Glaube an die Fortdauer der Offenbarung, an die Inspiration des Imāms, an den Brauch, eine Bundeslade mit in den Kampf zu führen; und vor allen Dingen sehen wir bei al-Muḥtār, daß die Würde des Imāmats nicht auf die Nachkommen al-Ḥasans und al-Ḥusains, der beiden Prophetenkel, beschränkt blieb, sondern auf sonstige Nachkommen ʿAlis übergriff, welche von anderen Frauen als der Fāṭima stammten und infolgedessen mit Muḥammad nicht verwandt waren.

Das Ergebnis war eine Spaltung innerhalb der Schia selbst, deren gemäßigter Flügel am Imāmat al-Ḥasans und al-Ḥusains festhielt, während der extreme Flügel immer mehr unter den Einfluß der Nichtaraber geriet und vorislamische Vorstellungen in sich aufnahm.

Es kann hier nicht darauf eingegangen werden, die Geschichte der Schia weiterzuverfolgen und nachzuweisen, wie die ʿAbbāsiden sich ihrer bedienten, um die Umayyaden zu stürzen und sich selbst im Jahre 750 des Kalifats zu bemächtigen. Vielmehr soll der Hinweis darauf genügen, daß die ʿAbbāsiden zwar ihre Herrschaft damit begründeten, daß sie als Nachkommen von

Muhammads Oheim ʿAbbās ebenfalls zu den "Leuten des Hauses" (*ahl al-bait*) gehörten, d.h. also zur Verwandtschaft des Propheten, daß sie aber, einmal zur Macht gekommen, sich dieses Argumentes nicht länger bedienten, weil sie ja ganz offensichtlich dann gegenüber den ʿAliden, d.h. den tatsächlichen Nachkommen gegenüber, den kürzeren hätten ziehen müssen.

Die ʿAbbāsiden sind infolgedessen Sunniten und vertraten die sunnitische Lehre, daß der Imām, d.h. der Führer der religiösen Gemeinde sein Amt nicht als erbliche Würde empfängt; die Schia blieb auch unter den ʿAbbāsiden das Lager, in dem sich alle Kreise sammelten, welche zur ʿAbbāsidenregierung in Opposition standen. Solange die ʿAbbāsiden in der Lage waren, sich unangefochten im Besitz der Macht zu behaupten, konnte die schiitische Opposition sich naturgemäß nicht ans Licht wagen; und unsere Kenntnis dieser schiitischen Bewegungen in der Zeit von 750–850 ist deshalb nur sehr dürftig.

Erst seit der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts gewinnt diese schiitische Opposition an Bedeutung und Stärke. Die Kalifen, deren Macht darauf beruhte, daß sie die finanziellen Erträge sämtlicher Provinzen ihres Reiches zur Verfügung hatten, hatten ums Jahr 850 schon so bedeutsame Teile ihres Reiches – nämlich Nordafrika (von Marokko bis in die Cyrenaica) und das ganze Gebiet im Osten (von Chorasán bis nach Zentralasien) – verloren, und weitere Abbröckelungen drohten.

Um den weiteren Abfall von Provinzen zu unterbinden, bedurften sie neuer Truppen. Der Ankauf von Waffensklaven und der Unterhalt von Regimentern war aber so kostspielig, daß die Steuerschraube in den dem Reich verbliebenen Provinzen erneut angezogen werden mußte, was wiederum in diesen Provinzen die Neigung zu Aufstand und Abfall steigerte. Die alles überragende Bedeutung des Heeres gab den Offizieren der Palastgarden – zu meist Türken – einen ausschlaggebenden Einfluß, unter dem wiederum die zivile Verwaltung, die dem Wezir unterstand, litt.

Das Ergebnis war, daß seit der zweiten Hälfte bzw. dem letzten Drittel des 9. Jahrhunderts das Reich erschüttert wurde durch eine Reihe von Aufständen, in denen die Unzufriedenheit der Massen Ausdruck fand.

Aufstände der Zang und Qarmaṭen

Der erste Ausbruch dieser Art war der Sklavenkrieg in den Jahren 255–270 / 868–883. Es war die Revolte von schwarzen Sklaven, welche in den Marschen des unteren Euphrat-Tigris-Gebietes in großen Arbeitslagern untergebracht waren, um das aufblühende Salz wegzuräumen und dadurch den versumpfenden Boden wieder kulturfähig zu machen.¹ Sie revoltierten unter der Führung eines geschickten Agitators,² der die Kenntnis des Sumpfgebiets mit seinen zahlreichen Rohrdickichten geschickt dazu auszunutzte, um sich und seine Banden dem Zugriff der gegen sie gesandten Regierungstruppen zu entziehen. Es dauerte volle fünfzehn Jahre, bis die Regierung diesen gefährlichen Aufstand (der zu einer furchtbaren Zerstörung von Basra im Jahre 270/883-4 führte und der Handel und Wandel nicht nur im südlichen Irak, sondern auch in den östlichen davon angrenzenden Gebieten am Persischen Golf zum Erliegen gebracht hatte) völlig eindämmen konnte. Das was uns in dem gegenwärtigen Zusammenhang interessiert, ist die Tatsache, daß der Anführer des Sklavenaufstandes sich für einen Nachkommen 'Alis ausgab.

Weit gefährlicher als der Sklavenaufstand war der zu Ende desselben Jahrhunderts ausbrechende Qarmaṭenkrieg.³ Auch

¹ Sie waren im Gegensatz zu den sonstigen Sklaven des islamischen Mittelalters keine Haussklaven, sondern in Arbeitslagern von angeblich 500-1000 Mann kaserniert. [Vgl. darüber hinaus den Art. "Zandj" (L. MASSIGNON), in: *EI*¹ IV, 1313].

² [Vgl. Art. "'Alī ibn Muḥammad al-Zandjī" (B. LEWIS), in: *EI*² I, 388-389.]

³ [Vgl. Art. "Qarmaṭī" (W. MADELUNG), in: *EI*² IV, 660-665.]

hier handelt es sich um eine soziale Bewegung, die durch den politischen Machtzerfall des ʿAbbāsidenreiches und die ihn begleitenden wirtschaftlichen Mißstände, die Ausbeutung der Landbevölkerung, den harten Steuerdruck und das Versagen der Verwaltung hervorgerufen worden war. Wie weit die qarmatistische Bewegung von Anfang an über eine politische Organisation verfügte und ob es sich dabei tatsächlich um eine kommunistische Gesellschaftsbildung mit gemeinsamer Kasse war, entzieht sich unserer Kenntnis.

Die Bewegung, die zuerst für die Umgebung von Wāsiṭ im Jahre 890 bezeugt ist, verfügte offensichtlich sehr bald über eine weitverzweigte Organisation, die als eine Untergrundbewegung tätig war. Es scheint, daß sie besonders unter den Beduinenstämmen sowohl Arabiens wie in der syrisch-arabischen Steppe Anhänger fand; jedenfalls konnte sich ein Qarmaṭenführer bereits 899 mit Unterstützung eines arabischen Stammes, der in Ostarabien gelegenen Landschaft Laḥsā (al-Ḥasā) bemächtigen und zu einem unabhängigen Staate machen, von dem aus er durch seine Beduinenscharen Schrecken und Furcht in Arabien, Syrien und dem Irak erregte.

Schon im Jahre 900 kam es in der Syrischen Wüste zu einem Aufstand, dessen Führer, der sogenannte "Herr der Kamelstute", im nächsten Jahre bei der Belagerung von Damaskus ums Leben kam und dessen Bruder und Nachfolger, der sogenannte "Herr des schwarzen Kamelhengstes", den ʿabbāsidschen Truppen in die Hände fiel und 903 in Bagdad mit ausgesuchten Martern hingerichtet wurde.

Doch blieb trotzdem die Bedrohung des Kalifates durch die Qarmaṭen weiterhin bestehen zumal von Ostarabiens aus seit 914 immer wieder Qarmaṭenscharen in den südlichen Irak einfielen. Ihren Höhepunkt erreichten dieses weitreichenden Raubzüge im Jahre 930, als die Qarmaṭen die heilige Stadt Mekka einnahmen und den Schwarzen Stein entführten. Die Bagdader Regierung, die der Qarmaṭengefahr durch militärische Unternehmungen nicht

mehr Herr zu werden verstand, sah sich genötigt, mit den Qarmāten zu paktieren und sie durch Bestechungsgelder von Angriffen auf Bagdad abzuhalten.

Zu diesem Mittel griff als erster der Wezir ʿAlī Ibn al-Furāt, der einer Beamtenfamilie angehörte, die uns auch später noch begegnen wird. Er war der Hauptrepräsentant der bereits völlig verkommenen Zivilverwaltung des ʿAbbāsidenreichs in der Zeit seines letzten Zerfalls. Im Kampf gegen die Militärverwaltung war ihm jedes Mittel recht, um den Etat zu bilanzieren. Stellenwucher, Ämterschacher, unberechtigte Konfiskationen und Geldforderungen bei Entlassung von Beamten waren die Mittel, mit denen er die großen finanziellen Anforderungen des Hofes, der Armee und der allgemeinen Verwaltung zu befriedigen suchte. Sie reichten nicht aus zur Aufstellung eines Heers gegen die Qarmāten, und deshalb suchte der Wezir diese durch Bestechung von Angriffen auf den Irak abzuhalten. Er gab aber dadurch seinen zahlreichen Gegnern eine Waffe in die Hand, ihn selbst des Hochverrates zu bezichtigen und als einen verkappten Schiiten hinzustellen.

Die Angst vor der revolutionären Schia war damals in Hofkreisen so groß, daß diese, wie mir scheint, unberechtigte Verdächtigung tatsächlich genügte, um den ersten Sturz des Wezirs im Juni 912 herbeizuführen: Er mußte den Palastgarden zum Bairam-Fest die üblichen Gastereien geben, war aber so schlecht bei Kasse, daß er die teuren Preise für Schlachtkamele, die in Bagdad gefordert wurden, nicht zahlen konnte. Er beauftragte infolgedessen seinen Hausmeister, nach Basra zu gehen, um dort billigere Kamele einzukaufen. Um den Transport gegen Überfälle zu sichern, gab ihm der Wezir einige Mann seiner Leibgarde bei. Der Hausmeister, der ein vielbeschäftigter Mann war, lies diese Leibwache zusammen mit der Kamelsänfte, die er selbst zu benutzen dachte, abreisen und blieb in Bagdad zurück in der Absicht, ihr später auf einem schnellen Pferd zu folgen. Die Tatsache aber, daß aus dem Palast des Wezirs eine leere Kamelsänfte unter star-

ker Bewachung in der Richtung nach Basra aufgebrochen war, gab sofort zu dem Gerücht Anlaß, der Wezir wolle den Qarmatenprätendenten auf diese Weise einholen lassen; und dies Gerücht war hinreichend, um den Kalifen zur sofortigen Entlassung seines Wezir zu bewegen.

Eine dritte schiitische Kraft: die Fātimiden

Es war indessen nicht die Qarmatengefahr, die den Sturz des ʿAbbāsidenkalifats herbeiführte, sondern das Hochkommen einer dritten revolutionären Bewegung, die durch ihren Namen bereits ihre schiitischen Ansprüche geltend machte: die Fātimiden.

Schon im Jahre 895 war es einem Agenten der unter dem Namen Ismāʿīliya bekannten Richtung der Schia geglückt, in Nordafrika bei einem Berberstamme Anhänger zu finden und die Herrschaft der Aḡlabiden in Wanken zu bringen. Im Jahre 902 war dann der damalige Leiter der Ismāʿīliya, ein Mann namens ʿU-baidallāh, der sich für einen Nachkommen der Fātima ausgab, von Syrien nach Nordafrika gekommen. Er war zunächst in Kairo gelandet und trotz aller Verfolgungen der Regierung mit Hilfe eines schiitisch gesonnenen Postmeisters nach Algerien weitergereist. Hier wurde er zunächst von den Häschern des Aḡlabiden-sultans verhaftet, aber der siegreiche Aufstand des oben genannten Agenten bereitete bald der Herrschaft der Aḡlabiden ein Ende und brachte auch ʿU-baidallāh die Befreiung.

Am 15. Januar 910 hielt er in der Hauptstadt der Aḡlabiden, Raqqāda, in der Höhe des heutigen Tunis, seinen Einzug, nahm den Titel al-Mahdī an und warf sich zum Gegenkalifen auf. Damit begann das Schisma, welches die islamische Welt für 350 Jahre in eine sunnitische und eine schiitische Hälfte spalten sollte.

Von Tunis aus lenkten die Fātimiden ihre Angriffskriege sehr rasch nach Osten; denn begreiflicherweise richteten sich ihre Pläne auf die Beseitigung des ʿabbāsiden Kalifats und die Eroberung ihrer Hauptstadt Bagdad. Diese ihre Pläne scheiterten; es

glückte ihnen nur, Ägypten 969 und zeitweilig auch Syrien und den Ḥiğāz zu erobern, doch auch dies erst nach erheblichen Anstrengungen.

Die Misere in der Verwaltung erleichterte das Vordringen der Schiiten

Aber die ersten Angriffe der fātimischen Truppen und ihre Einfälle in das Nildelta in den Jahren 913–915 und erneut 919–921 trugen insbesondere zur Verschlechterung der ʿabbāsiden Position bei, als sie die Bagdader Kalifen zu finanziellen Anstrengungen nötigten, denen ihre bereits damals im Schwinden begriffenen finanziellen Ressourcen nicht gewachsen waren.

Die Unmöglichkeit, die Militärlasten auf dem normalen Wege zu decken und den Staatshaushalt auszugleichen, führten im Juni 917 zum Sturz des Wezirs ʿAlī ibn ʿĪsā, des letzten großen Vertreters der ʿabbāsiden Zivilverwaltung, der zurecht in der Geschichte als der "gute Wezir" weiterlebt und nach dessen Sturz von einer irgendwie geordneten Finanzverwaltung nicht mehr die Rede sein konnte.

Die Lage war für den Kalifen jetzt bereits so hoffnungslos geworden, daß selbst in den Reihen der hohen Staatsbeamten schiitische Tendenzen und Neigungen weit um sich griffen. Die tatsächliche Macht lag jetzt in den Händen des Militärbefehlshabers der Palastgarde, eine Entwicklung, die schließlich im Jahre 936 zur Errichtung der Militärdiktatur führte.

Ibn abī l-ʿAzāqir: Zur Biographie

Wie weit damals in den Reihen der höchsten Staatsbeamten schiitische Gedanken Fuß gefaßt hatten, das zeigt uns das Beispiel des Ibn abī l-ʿAzāqir, dem im Jahre 934 der Prozeß gemacht wurde, worüber wir ausnahmsweise gut unterrichtet sind durch ein offizielles Schreiben des Kalifen ar-Rādī an den Reichsfürsten, den Sāmāniden Naṣr II.

Ibn abī l-°Azāqir stammte aus Šalmaḡān (einem Dorf in der Nähe von Wāsiṭ im südlichen Irak); er war also wohl nabatäischer Herkunft. Das Jahr seiner Geburt ist uns nicht bekannt; ebenso wenig wissen wir, ob er vor oder nach der Verwaltungsreform im Kalifat des al-Mu°taḡid (reg. 8. Oktober 892 – 5. April 902) nach Bagdad kam, wo er als Schreiber in einem Büro der staatlichen Verwaltung Beschäftigung fand. Doch ist es offensichtlich, daß er durch diese seine Tätigkeit mit dem Wezir °Alī Ibn al-Furāt (geb. 855)⁴ und dessen Sohn Muḡassin (geb. 893) in Fühlung kam und ihr Parteigänger wurde.

[Der Wezir °Alī Ibn al-Furāt] machte seinen Sohn Muḡassin bereits mit 18 Jahren (im Juni/Juli 910) zum Leiter derjenigen Abteilung des Finanzministeriums, welche die Steuereingänge aus der westlichen Reichshälfte zu verwerten hatte. Später wuchs Muḡassins Einfluß noch bedeutend. Er war im dritten Wezirat seines Vaters die eigentlich treibende Kraft und wurde gleich ihm nach dessen Sturz im Juli 924 hingerichtet.

Muḡassin scheint den Ibn abī l-°Azāqir sehr geschätzt zu haben und ernannte ihn wenigstens zeitweilig zu seinem Stellvertreter in Bagdad. Ob er nach dem Sturz seines Gönners im Amt blieb, steht nicht fest. Ebensowenig wissen wir, ob er erst jetzt seine religiös-politischen Ideen propagierte, wenn es auch sicher ist, daß die nach dem Sturz des °Alī Ibn al-Furāt einsetzenden Wirren den geeigneten Nährboden für ultraschiitische Utopien abgaben. Wir wissen nur, daß er ursprünglich der Zwölferschia angehörte, d.h. zu derjenigen Richtung zählte, welche – im Gegensatz zu den Siebenern (oder Ismā°iliya) – zwölf Nachkommen °Alis in direkter Abfolge als Imāme, d.h. religiös-politische Führer, anerkannte und an die Entrückung des zwölften Imāms (der als Kind ums Jahr 875 herum verschwunden war) glaubte, ehe er

⁴ °Alī Ibn al-Furāt bekleidete dreimal das Wezirat: vom August 908 bis Juni 912, dann vom Juni 917 bis November 918 und schließlich vom August 923 bis Juni 924.

mit dem Anspruch auftrat, daß er selbst der zwölfte Imām und als solcher die Verkörperung der Gottheit sei.⁵

Sein Lehrsystem

Die Lehren des Ibn abī l-°Azāqir stellen ein seltsames Gemisch von gnostischen und neuplatonischen Vorstellungen dar. Da das Buch, in dem er sie dargestellt hat und das den Titel "Der sechste Sinn" [*K. al-Ḥassah as-sādisa*] trug, uns nicht erhalten ist, so sind wir für die Kenntnis seiner Lehre gänzlich auf Berichte von gegenüberlicher Seite angewiesen, welche nur mit gebührender Vorsicht benutzt werden können.

Am wertvollsten ist darunter eine zeitgenössische Darstellung des Prozesses, welche der Kalif ar-Rāḍī dem damaligen Herrscher von Chorasan und Transoxanien, dem Sāmāniden Naṣr II., in einem Staatsschreiben geben ließ. Chorasan war ja seit jeher ein Schauplatz schiitischer Wühlereien, und es mochte dem Kalifen viel daran gelegen sein, einem der mächtigsten Reichsfürsten einen eingehenden Bericht über eine ultraschiitische Bewegung zu geben, die für die Reichsfürsten hätte bedrohlich werden können. Zwar ist uns dies Staatsschreiben nicht in vollem Wortlaut erhalten, aber Yāqūt hat in seinem Literatenlexikon *Mu°ḡam al-udabā'* uns in der Vita des Ibn abī °Aun, eines Anhängers und Leidensgenossen des Ibn abī l-°Azāqir, einen Auszug davon gegeben, der die wesentlichen Punkte der Anklage erkennen läßt.⁶

⁵ Ein Buch, *K. at-Taklīf*, daß er vorher geschrieben hatte, wurde auch später noch in imāmischen Kreisen gelesen; [vgl. Abū Ḡa°far M. ibn al-Ḥasan aṭ-Ṭūsī, (st. 460/1068): *K. al-Fihrist*. Ed. M. ṢADIQ ĀL BAHR AL-°ULŪM, Nağaf 356/1937, 147].

⁶ [Yāqūt Ibn °Abdallāh ar-Rūmī al-Ḥamawī (gest. 626/1229): *Iršād al-arīb ilā ma°rifat al-adīb al-ma°rūf bi-Mu°ḡam al-udabā' wa-ṭabaqāt al-udabā'*, hrsg. von DAVID SAMUEL MARGOLIOUTH, Leyden: Brill, Imprimerie Orientale; London: Luzac, 1907, I, 296-307.]

Diese Darstellung wird bestätigt und ergänzt durch den offensichtlich ebenfalls auf dem genannten Staatsschreiben beruhenden Bericht, welchen al-Bīrūnī in seiner im Jahre 1000 verfaßten "Chronologie der alten Völker" von Ibn abī l-Azāqir gibt.⁷

Ibn abī l-Azāqir lehrte, daß Gott in den Propheten und Imāmen Platz nehme und galt selbst als die auf den elften Imam al-Ḥasan ibn ʿAlī ibn Muḥammad al-ʿAskarī folgende Verkörperung der Gottheit.⁸ Er sah den größten Beweis für Allāhs durch nichts zu überbietende Allmacht gerade darin, daß Allah sich in dem Tempel der menschliches Leibe niederläßt.⁹ Auch leugnete er, daß ein solcher Mensch geboren werde oder daß er zeugen könne, und ließ deshalb die Prophetenenkel al-Ḥasan und al-Ḥusain nicht als Söhne ʿAlīs gelten.¹⁰ Daraus folgt, daß er die Manifestationen der Gottheit nicht sterben lassen konnte.

Solche Vergottung eines Menschen war bei den extremen Schiiten nichts Unerhörtes (wie das Beispiel der Sabaʿiyya und die Lehren der späteren Nuṣairier und Drusen zeigen).¹¹ So beanspruchte er für sich die Allah zukommenden Namen¹²

Ḥaqq al-ḥaqq, ("die wahre Wirklichkeit"),¹³

Ilāh al-āliha ("der höchste Gott"),

al-Auwal ("der Erste"),

⁷ [Abū Raiḥān Muḥammad ibn Aḥmad al-Bīrūnī (gest. 440/1048), *K. al-ʿĀr al-bāqiya ʿan al-qurūn al-ḥāliya*, *Chronologie Orientalischer Völker*, Hrsg. von C. EDUARD SACHAU, Leipzig: Harrasowitz, 1923, 214.]

⁸ Yāqūt (Fn. 7) I, 296, Zeile 13.

⁹ Yāqūt I, 301, Zeile 11.

¹⁰ Yāqūt I, 302, Zeilen 12-13.

¹¹ Vgl. *EI*¹ II, 354.

¹² Yāqūt I, 301, Zeilen 4-5.

¹³ Vgl. *EI*¹ II, 239.

al-Qadīm ("der Anfangslose"),
az-Zāhir ("der Evidente"),
al-Bāṭin ("der Verborgene"),¹⁴
al-Ḥāliq ("der Schöpfer"),
ar-Rāziq ("der Ernährer"),¹⁵
at-Tāmm al-mūma' ilaihi bi-kulli ma'nā ("der auf den man mit jedem Begriff hinweist").

Und wie die Israeliten Gott als Messias bezeichneten, so beanspruchte auch Ibn abī l-^cAzāqir, der Messias (*al-masīḥ*) zu sein.¹⁶ Ganz in schiitischem Sinne beanspruchte er mit der "Herrschaftlichkeit" (*rubūbīya*) auch die absolute Autorität.¹⁷ Auch die pantheistische Lehre, daß Allah sich in jedem Dinge irgendwie verkörpere,¹⁸ fand sich [hier wie] bei anderen Sekten wieder.¹⁹

Derjenige Satz jedoch, welcher seinem System ein besonderes Gepräge verleiht, war seine Behauptung, daß Allāh das Gegenteil (*ḍidd*) einer Sache geschaffen habe, um auf diese Sache

¹⁴ Zu diesen beiden Gottesnamen, *az-Zāhir* und *al-Bāṭin*, siehe im Qur'ān [57:3].

¹⁵ Vgl. *ar-Razzāq* in Q 51:58.

¹⁶ Yāqūt I, 301, Zeile 6.

¹⁷ Yāqūt I, 297, Zeile 5; auch 299, Zeile 11.

¹⁸ Yāqūt I, 301, Zeile 7 (2. Anklagepunkt).

¹⁹ Er lehrte, daß Gott sich in jedem Ding mit jeglichem Begriff (*ma'nā*) manifestiere und daß er in dem Gedanken eines jeden Individuums sei, den dieses in seinem Herzen denke, so daß es sich das, was ihm verborgen sei, so vorstelle, als ob es das sehen könne. Allāh definierte er als ein Wort für eine unkörperliche Realität (*ism al-ma'nā*; vgl. Yāqūt I, 301, Zeile 7), doch ist die Richtigkeit dieser Übersetzung fraglich. [Vgl. hier auch S. 124 Mitte.]

selbst hinzuweisen²⁰ und daß zwei gegensätzliche Paare einander näherständen als irgend ein Drittes. Daraus entwickelte er die an die Syzygien der Klementinen²¹ erinnernde Lehre, daß Allāh sich von Anfang an stets in gegensätzlichen Paaren geoffenbart habe, also nicht nur in Adam, sondern auch seinem teuflischen Gegner Iblīs (Diabolus). Ferner lehrte er, daß nur die folgenden Paare eine vollständige Verkörperung Allāhs darstellten:²²

Adam und sein Iblīs

Idrīs (Henoch) und sein Iblīs

Noah und sein Iblīs

Ṣāliḥ²³ und sein Iblīs

Abraham und sein Iblīs Nimrod

Aaron und Pharao

David und Goliath

Salomon und sein Iblīs

Jesus und sein Versucher

[den Jüngern Jesu (*talāmīdat* °*Īsā*) und ihren Iblīsen]

°Alī und sein Iblīs,

die 11 Imāme und schließlich – als Imām seiner Zeit – Ibn abī l-

°Azāqir und sein Iblīs.

Als Adam verschwunden war (Ibn abī l-°Azāqir glaubte, daß einer, in dem sich die Gottheit vollkommen verkörpere, nicht sterben könne), erschien – nach der Darstellung des Staatsschreibens – die Gottheit (*Allāhūt*) in fünf Menschwerdungen

²⁰ Yāqūt I, 301, Zeile 7 (3. Anklagepunkt).

²¹ [Zu den (Pseudo-)Klementinen, siehe EDGAR HENNECKE (Hrsg.), *Neutestamentliche Apokryphen*, 2., völlig umgearb. und verm. Aufl., Tübingen: Mohr (Siebeck), 1924, 160.]

²² Yāqūt I, 301-302.

²³ Ṣāliḥ, der im Qurʾān [11:89, 26:142] erwähnte Prophet des altarabischen Volks der Ṭamūd.

(*nāsūtīya*), von denen jede in die Erscheinung trat, sobald die ihr vorhergehende verschwand. Einer jeden entsprach wiederum ein satanischer Widerpart.²⁴

Nach der Chronik des Ṭābit ibn Sinān ibn Ṭābit aṣ-Ṣābi' (gest. 362/973)²⁵ soll Ibn abī l-°Azāqir freilich gelehrt haben, daß der "Geist Allāhs" sich zuerst in Adam, dann in Seth und so weiter "in jedem Propheten, Wāṣī und Imām niedergelassen habe", aber man wird wohl nicht fehlgehen in der Annahme, daß die Darstellung des Staatsschreibens richtig ist und daß in Seth eine Verkörperung Gottes minderen Ranges vorliegt.

Ob die Fünffzahl der göttlichen Manifestationen zwischen Adam und Henoch auf Zufall beruht oder einen tieferen Sinn hat, wage ich nicht zu entscheiden. Für die Annahme einer zahlenmystischen Spekulation könnte die Tatsache sprechen, daß eine andere ultraschiitische Gruppe, die al-Muḥammisa ("die Pentadenleute") hieß, da sie Muḥammad, seine Tochter Fāṭima, seinen Schwiegersohn °Alī und seine Enkel al-Ḥasan und al-Ḥusain zur heiligen Familie zusammenfaßte.²⁶ Obwohl es sich bei diesen göttlichen Manifestationen um ein zeitliches Nacheinander, nicht ein räumliches Nebeneinander handelt, so heißt es in dem Staatsschreiben dennoch, daß die Gottheit in den [oben genannten] Verkörperungen "sich vereinigte" (*iḡtama°a*) und in den Zwischenzeiten "sich spaltete" (*tafarraqa*).

In der obigen Reihe der Propheten fehlen die Namen des Moses und des Muḥammad. Beide waren nach Ibn abī l-°Azāqirs Meinung nur Gesandte des Aaron bzw. des °Alī, hatten diese aber

²⁴ Yāqūt I, 301, Zeile 12.

²⁵ Yāqūt I, 129; [*GAS* I, 327, 387].

²⁶ Siehe LOUIS MASSIGNON, [*Recherches sur les Shi°ites extrémistes à Bagdad à la fin du troisième siècle de l'Hégire*, in: *ZDMG* 92 (1938), 378-382, hier 378.]

betrogen und sich die Würde angemäßt, die diesen Propheten zukam.

Er lehrte ferner, daß ʿAlī seinem Betrüger Muḥammad einen Aufschub an Jahren entsprechend "der Zahl der Tage der Siebenschläfer" gewährt habe und daß nach Ablauf dieser Frist – also nach 350 Jahren²⁷ – die *šarīʿa*, d.h. die von Muḥammad eingeführte religiöse Satzung und Rechtsordnung, werde umgestürzt werden (*tanqalib aš-šarīʿa*).²⁸ Es wird nicht gesagt, von welchem Ereignis an er die Zeitspanne rechnete. Rechnet man sie von Muḥammads Auswanderung, also der Epoche der islamischen Ära 622 n.Chr., so kommt man auf das Jahr 350 H (d.h. 23. Januar 961 – 11. Januar 962 n.Chr.). Würde man aber die Geburt ʿAlīs, die 18 bis 23 Jahre vor der Hiğra liegen dürfte, zum Ausgangspunkt nehmen, so käme man auf die Jahre 327–332 H (29. Oktober 938 – 23. August 944 n.Chr.).

Für welches Datum man sich auch immer entscheiden möge, so viel ist sicher, daß Ibn abī l-Azāqir zur Zeit des Prozesses im Jahre 322/934 das Ende des ʿAbbāsidenkalifats in der näheren oder fernerer Zukunft erwartete. Das ʿabbāsidische Kalifat war der Inbegriff der orthodox-sunnitischen Ordnung, und es wird überdies in dem Staatsschreiben angegeben, daß er und seine Anhänger "die Vernichtung der Ṭālibiden" ebenso sehen werden wie

²⁷ Diese Angabe ist mir unverständlich; nach dem Qurʾān 18:25 waren die Siebenschläfer 300 Jahre in der Höhle.

²⁸ Yāqūt I, 302, Zeile 16-17.

die der ʿAbbāsiden²⁹ und daß sie sich selbst der Herrschaft bemächtigen würden.³⁰

Die Vermutung liegt nahe, daß sie den ʿabbāsidischen Kalifen für einen Betrüger hielten, der die dem Ibn abī l-ʿAzāqir zukommende Leitung der islamischen Gemeinde an sich gerissen habe, doch wird das nicht ausdrücklich gesagt; ebensowenig wird angegeben, wen er als seinen satanischen Gegenspieler ansah.

Auch erfahren wir nur sehr wenig über seine Soziallehren. Die bereits erwähnte Angabe, daß er in Bälde die Abschaffung des islamischen Religionsgesetzes erwartete, läßt vermuten, daß er wie viele extreme Schiiten Äußerlichkeiten des Kultus kein Gewicht beilegte; tatsächlich wird dann auch in dem Staatsschreiben seinen Anhängern zum Vorwurf gemacht, daß sie es leicht nähmen, wenn jemand die vorgeschriebenen Gebete (*ṣalāt*) nicht aufsage, das Fasten (*ṣaum*) nicht halte oder die Vorschriften über kultische Reinheit (*iḡtisāl*) nicht beachte.³¹ Auch seine Ansicht, daß Muḥammads Gesetzgebung bei der Hartherzigkeit und dem Trotz der vornehmen Mekkaner und der gewalttätigen Beduinen, zu denen er gesandt war, ein Akt der Weisheit gewesen sein,³² läßt darauf schließen, daß ihm für seine Zeit und seine Anhänger andere Bestimmungen angemessen erschienen.

Freilich wird man bezweifeln dürfen, ob seine Gegner mit der Behauptung Recht haben, er habe es als zeitgemäß angesehen, seine Anhänger durch Vorschriften sexueller Zügellosig-

²⁹ Yāqūt I, 303, Zeile 13. (Statt des sinnlosen *ibāra* lies hier *ibāda*; die Konjektur des Herausgebers ist wie so oft völlig willkürlich und überdies sachlich ungenügend).

³⁰ Zu *daʿā ilā nafsihī* : "*vouloir se faire reconnaître pour souverain*", vgl. DOZY [= *Supplément aux Dictionnaire Arabes*, par R(EINHART) DOZY, Leide: Brill; Paris: Maisonneuve Frères, 1927²], 445a.

³¹ Yāqūt I, 303, Zeile 1-2.

³² Yāqūt I, 303, Zeile 4 ff.

keit auf die Probe zu stellen, und habe ihnen deshalb geboten, ihre Gattinnen anderen zur Verfügung zu stellen. Offensichtlich handelt es sich hierbei um eine böswillige Verzerrung, dazu bestimmt, ihn und seine Anhänger in den Augen der breiten Massen als einen sittlich verkommenen Menschen erscheinen zu lassen. Auch der Vorwurf, er habe von seinen Anhängern die Päderastie gefordert, wird auf einem bewußten Mißverständnis von Äußerungen beruhen, die er in seinem Buche über den "Sechsten Sinn" getan hatte.

Nach der Darstellung im Staatsschreiben sah er in den Gedanken eine unmittelbare Manifestation Allāhs im Menschen; dieser werde dadurch instand gesetzt, sich etwas, was ihm verborgen ist, so vorzustellen, als ob er es unmittelbar wahrnehme. Allāh wurde ihm somit zu einer Bezeichnung für jeglichen abstrakten Sinnzusammenhang.³³ Damit verband er die Vorstellung, daß ein jeder Mensch, auf den andere Menschen angewiesen sind, als deren Gott zu gelten habe.

Es geht aus dem Wortlaut des Staatsschreibens nicht hervor, ob er unter solchen Anliegen nur solche geistiger Art verstand; jedenfalls hat er echt gnostisch geglaubt, daß Erkenntnis nur durch göttliche Offenbarung möglich sei. Damit gewinnt der in dem Staatsschreiben inkriminierte Satz, "der Übertreffende (*al-fāḍil*) muß den, welchen er übertrifft (*al-mafḍūl*), begatten, um sein Licht in ihn einzuführen"³⁴ einen einfachen Sinn.

Derjenige, welcher reich an Erkenntnissen ist, ist verpflichtet, diese Erkenntnis auf den, welcher sie noch nicht hat, zu übertragen. Auch der zweite aus dem Buch über den "Sechsten Sinn" im Staatsschreiben zitierte Passus

³³ Yāqūt I, 302, Zeile 5-6. – [Vgl. auch Fn. 19.]

³⁴ Yāqūt I, 303, Zeile 9-10.

sobald jemand das (d.h.: sich durch geistigen Gedankenaustausch, innerlich bereichern zu lassen) verweigert, wird er in der kommenden Seinsform in eine Frau verwandelt³⁵

hat gewiß nichts mit sexuellen Dingen zu tun, sondern soll hier besagen, daß ein solcher Mann als Frau wiederkommen werde – Ibn abī l-^cAzāqir glaubte, wie andere Schiiten, an die Seelenwanderung – und daß er dann von der Belehrung, die nur den Männern zuteil wird, ausgeschlossen sein werde.

Bei dieser Erkenntnis, welche er unter seinen Anhängern verbreitet wissen wollte, dachte er zweifellos in erster Linie an sein eigenes Lehrsystem (das für ihn nicht mit der göttlichen Offenbarung identisch war), ward doch auch bei anderen Schiiten, insbesondere den Siebenern, das größte Gewicht auf die Belehrung der neugewonnenen Mitglieder gelegt, die in einem geordneten Lehrgang von Stufe zu Stufe bis zu der höchsten Erkenntnis aufstiegen.

Hierarchie und Organisation seiner Anhängerschaft

Und wie auch andere schiitische Sekten aus Angst vor der Regierung den Charakter einer politischen Geheimorganisation annahmen und im Interesse ihrer eigenen Sicherung gegen Verrat auf die strengste Disziplin hielten und bedingungslosen Gehorsam von allen ihren Mitgliedern verlangten, so mußte auch gewiß Ibn abī l-^cAzāqir seine Mitglieder streng hierarchisch gliedern derart, daß die Initiation sich in verschiedenen Stufen vollzog und daß nur die Mitglieder des innersten Zirkels über seine letzten Ziele genau unterrichtet waren, während die große Masse seiner Anhänger nur oberflächlich über seine Lehren orientiert war.

Auch hierauf wirft der Passus in dem Staatsschreiben ein bezeichnendes Licht,³⁶ [wonach] jeder seiner Anhänger sich als den "Herr" (*rabb*, ein qur'ānischer Ausdruck für Gott) dessen be-

³⁵ Yāqūt I, 303, Zeile 11-12.

³⁶ Yāqūt I, 302, Zeile 8-11.

zeichnete, der eine Stufe (*daraġa*) unter ihm stand, wähen Ibn abī l-°Azāqir sich als "Herr der Herren", und "Gott der Götter" bezeichnete und behauptete, daß es nach ihm keinerlei andere Herrschaftlichkeit eines Herrn geben werde.

Der Prozeß

Wie man sieht, handelt es sich also bei Ibn abī l-°Azāqir um einen Mann, dessen religiös politische Ideen im höchsten Grade staatgefährlich werden konnten.

Wenn wir dem Staatsschreiben Glauben schenken dürfen, so hatte er sehr viele Anhänger geworben, entzog sich aber den Verfolgungen der Regierung, bis der Wezir Ibn Muqla³⁷ (unter dem Kalifen ar-Rāḍī im Amt ab dem 26. Ğumāda 322 / 25. April 933) ihn verhaften ließ und einem hochnotpeinlichen Verhör unterzog. Auch eine Anzahl seiner Anhänger wurden verhaftet, darunter °Amīd ad-Daula, der unter Muqtadir Wezir gewesen war. Er wurde durch Briefe, die er geschrieben hatte, überführt, widerrief und wurde freigesprochen.

Dagegen bot ein anderer Anhänger des Angeklagten, Ibn abī °Aun, ein Beispiel größter Anhänglichkeit an seinen Meister.³⁸ Obwohl dieser ihn selbst verleugnete, so war Ibn abī °Aun nicht dazu zu bringen, sich von ihm loszusagen, sondern ging mit ihm in den Tod. Die Anklage stützte sich in der Hauptsache auf Briefe, die man bei dem Verhafteten gefunden hatte und in denen der Briefschreiber den Adressaten in einer Weise anredete, welche nach orthodox-sunnitischer Lehre nur Gott gegenüber am Platze war. So schrieb °Amīd ad-Daula an den Ibn abī °Aun:

An meinen Herrn, Freudenbotschaft von seinem Sklaven, der vom Schnee seine Nahrung zieht, dem Armen und Bedürftigen.

³⁷ [Art. "Ibn Muqla" (D. SOURDEL), in: *ET*² III, 886-887.]

³⁸ Für die Arkandiziplin seiner Anhänger bezeichnend ist das Verhalten des Ibn abī °Aun beim Prozeß nach der Schilderung al-Bīrūnī.

Oder in einem Brief an denselben Ibn abī °Aun:

Dir gebührt Preis und ein jegliches Ding,
und was Du, mein Herr (*rabbī*), willst, geschieht.

Die politischen Gründe kamen in dem Prozeß naturgemäß nicht zur Sprache, sondern nur diejenigen Lehrpunkte, welche vom Standpunkt des kanonischen Rechts eine Verurteilung des Angeklagten rechtfertigen konnten, vor allem sein Anspruch, eine Verkörperung der Gottheit zu sein, der damit bewiesen wurde, daß er sich in Briefen als "der allermächtigste und allergütigste Herr" anreden ließ.

Viel Aufhebens wurde natürlich von seiner angeblichen Sittenlosigkeit gemacht: es wurde ihm vorgeworfen, er habe geistigen Verkehr nur in der Form fleischlicher Vereinigung für möglich gehalten und deshalb die Päderastie zur Pflicht gemacht; er habe mit den Frauen seiner Anhänger verbotenen Umgang gepflogen und habe es als einen göttlichen Gnadenerweis bezeichnet, daß der Mensch der beiden Freuden teilhaftig sein könne.³⁹

Wie nicht anders zu erwarten, kam der Gerichtshof zu einem Schuldspruch: Ibn abī l-°Azāqir und Ibn abī °Aun wurden am 1. Dū l-Qa°da 322 (13. Oktober 934) gepeitscht und dann enthauptet. Die Leichen wurden an Kreuzen zur Schau gestellt und dann verbrannt.

³⁹ Yāqūt I, 303, Zeile 3.

6. Die Bekehrung al-Ġazālī*

Wenn man von al-Ġazālī spricht, ist es schwer, Superlative zu vermeiden. Man braucht nicht die Verehrung seiner Anhänger zu teilen, die behauptet haben, daß, wenn es einen Propheten nach Muḥammad geben könnte, dies al-Ġazālī gewesen wäre. Aber auch ein so besonnener Forscher wie der Schotte D. B. MACDONALD, auf dessen sorgsamem Untersuchungen die heutige Ġazālī-Forschung noch ruht, nennt in seinem ausgezeichneten Artikel in der *Enzyklopädie des Islam* al-Ġazālī den "originellsten Denker und größten Theologen des Islam".¹ Wie immer dem sei, in der Tat ist al-Ġazālī eine der einflußreichsten Gestalten in der islamischen Geistesgeschichte, wie sich aus dem folgenden Überblick über sein Leben, ohne weiteres ergeben wird.

* Nr. 165 im Register zum FÜCK-Nachlaß; Vermerk auf dem Vortagsmanuskript: 12. Mai 1956; im Tagebuch: *Thiasos, 16 bis 18.30 Uhr, mit Delleng, Eißfeldt, Jahn, Lehmann, Schubarts und Schulz.*

Zum Thema siehe auch FÜCKs Beitrag "Die Religion des sunnitischen Islams" zum *Handbuch der Orientalistik*, 1. Abteilung, 8. Band, 2. Abschnitt (1961), 405-448 (hier: "11. Al-Ghazālī").

¹ *EI*¹ II, 154-157. [Vgl. auch ders., The life of al-Ghazzālī, in: *JAOS* 20 (1899) 71-132, sowie die Artikel von W. MONTGOMERY WATT in: *EI*² II, 1038-1041; und von MICHAEL E MARMURA in: *Medieval philosophers*, ed. by JEREMIAH HACKETT, Detroit: Gale Research, 1992 (= *Dictionary of literary biography* 115), 80-90.]

Zur Biographie Abū Ḥamid al-Ġazālī

Im Jahre 1058 im heutigen Mašhad in Nordpersien geboren und ebenda im Jahre 1111 verstorben, fällt sein Leben in das islamische Spätmittelalter und in eine Zeit, in der der sunnitische orthodoxe Islam in eine schwere Krise geraten war. Die ʿabbāsiden Kalifen in Bagdad hatten schon längst ihre politische Macht eingebüßt, aber auch ihr Anspruch auf die Führung der islamischen Gemeinde in geistiger Hinsicht wurde von ihren Gegnern, den fātimiden Kalifen in Kairo, erfolgreich bestritten. Seitdem die Seldschuken 1047 Bagdad erobert hatten, spielten sich diese Türken als die Beschützer des ʿabbāsiden Kalifen und Vorkämpfer der sunnitischen Orthodoxie auf. In zahlreichen Hochschulen (*madrasa*, Pl. *madāris*) ließen sie durch Theologen, insbesondere Rechtsgelehrte und Dogmatiker, den für die Verwaltung ihres Reiches benötigten Nachwuchs an Verwaltungsbeamten, Richtern und Lehrern im Geiste einer gemäßigten Orthodoxie heranziehen. Infolgedessen spielten zwei Theologentypen die Hauptrolle: einmal die Kanonisten, deren Interessen sich immer mehr einer spitzfindigen Kasuistik zuwandten, und auf der andern Seite die Scholastiker, die mit ebenso haarspaltender Dialektik die in Qurʾān und Sunna überlieferten Glaubenswahrheiten zu definieren und gegen die Angriffe der Ketzer zu verteidigen suchten. Frömmigkeit im Sinne eines emotionalen religiösen Lebens war in diesen Kreisen nur selten anzutreffen, sondern hatte sich zu den Šūfis zurückgezogen, die entweder in schlichter Herzenseinfalt ihrem Gott dienten, oder aber sich in den Gefilden pantheistischer Spekulationen ergingen.

Al-Ġazālī, der offenbar aus bescheidenen Verhältnissen stammte, aber hochbegabt war, empfing auf der von dem allmächtigen Seldschukenwesir Nizām al-Mulk in Nischapur, der Hauptstadt Nordpersiens, begründeten Madrasa an-Nizāmīya eine Ausbildung in den traditionellen Lehrfächern, insbesondere dem kanonischen Recht und der scholastischen Dogmatik, zählte dann von seinem 27. Jahre an zum Gefolge des Nizām al-Mulk und

wurde von diesem im Jahre 1091 als Professor für Kanonisches Recht nach šāfiʿitischem Ritus an die Niẓāmīya in Bagdad, die erste Hochschule des Seldschukenreiches, gesandt. Hier übte al-Ġazālī eine äußerst erfolgreiche Lehrtätigkeit aus, machte sich durch mehrere juristische Lehrbücher einen geachteten Namen und wurde bald auch von dem Kalifen al-Muqtadī (reg. 1075–1094) zur Ketzerbekämpfung herangezogen. Als angesehener Hoftheologe schrieb er mehrere Pamphlete wider die extreme Schia und ihre Lehren. Aber bereits nach vier Jahren gab al-Ġazālī diese glänzende Stellung auf und begab sich heimlich unter dem Vorwand, die Wallfahrt vollziehen zu wollen, nach Damaskus, wo er sich in der Zurückgezogenheit der religiösen Meditation und geistlichen Übungen im Sinne der islamischen Mystik widmete, ging 1097 nach Jerusalem und von dort nach Mekka auf die Wallfahrt und kehrte erst im Jahre 1105 in die Welt zurück, und zwar auf Befehl des neuen Seldschukensultans. Bald darauf zog er sich auf ein Landgut in seinem Geburtsort zurück und starb dort fünf Jahre später im Jahre 1111.

Die (autobiographischen) Informationen im "Munqid"

Natürlich erregte der Weggang al-Ġazālīs von Bagdad berechtigtes Aufsehen und erschien seinen Zeitgenossen geradezu als ein Rätsel. Al-Ġazālī selbst hat, nachdem er die Fünffzig überschritten hatte, also in den letzten Jahren vor seinem Tode, in seiner berühmten Schrift *al-Munqid min ad-ḡalāl*,² dem "Befreier vom

² [Vgl. jetzt auch *Der Erretter aus dem Irrtum (al-Munqid min ad-ḡalāl)*, Aus dem Arabischen übersetzt, mit einer Einleitung, mit Anmerkungen und Indices herausgegeben von ʿABD-ELSAMAD ʿABD-ELHAMID ELSCHAZLI. Hamburg: F. Meiner, 1988. – *al-Munqidh min al-ḡalāl. English & Arabic, Deliverance from error & mystical union with the Almighty*, Translated by MUHAMMAD ABULAYLAH, introduction and notes by GEORGE F. MCLEAN, Washington, D.C.: Council for Research in Values and Philosophy, 1995. – *Freedom and fulfillment*, An annotated translation of al-Ghazālī's *al-Munqidh min al-*

Irrtum", eine Darstellung seines inneren Entwicklungsganges gegeben, nicht in der Norm einer Autobiographie, sondern als einen Führer für solche Leser, die gleich ihm nach der Wahrheit suchten. In diesem Buche erklärt al-Ġazālī, daß er von Jugend auf eine Abneigung gegen jeden Autoritätsgauben besessen und immer versucht habe, sich über alles und jedes ein eigenes Urteil zu bilden. Er habe daher alle Weltanschauungen und philosophischen Systeme genauer auf ihren Wahrheitsgehalt untersucht, um zwischen Wahrheit und Falschheit, echter Tradition und häretischer Neuerung den Unterschied ausfindig zu machen.

Von vornherein überzeugt von dem Glauben an Gott, an den Propheten Muḥammad und an ein ewiges Leben, mußte seine Untersuchung des Wahrheitsgehaltes aller nichtortodoxen Richtungen zu einem negativen Ergebnis führen. Materialisten, die den Schöpfer der Welt bestreiten und an die Ewigkeit der Welt glauben, Naturphilosophen, welche sich in die Geheimnisse der drei Naturreiche versenkt haben und zwar an Gott glaubten, aber den Jüngsten Tag bestritten, konnten vor solchen Kriterien nicht bestehen. Etwas besser beurteilte er Sokrates, Plato und Aristoteles, welche die Materialisten und Naturphilosophen angriffen, und deren Mathematik und Logik er gelten ließ. Aber ihre Metaphysik, auch in der Art, wie sie die islamischen Philosophen wie z.B. al-Fārābī und Ibn Sīnā sie vorzutragen hatten, mußte al-Ġazālī verwerfen, vor allem, weil sie die leiblichen Auferstehung leugnen, die Kenntnis Gottes auf die Universalien beschränken und die Ewigkeit der Welt lehren.

In all diesen Punkten unterschied sich al-Ġazālī nicht von den Lehren der gemäßigten Orthodoxie seines Zeitalters, wie sie vor allem von den Kanonisten und Scholastikern vertreten wurden. Aber seine Kritik machte auch vor diesen seinen Gesinnungsge-

ḡalāl and other relevant works of al-Ghazali, by RICHARD JOSEPH MCCARTHY. Boston: Twayne Publishers, 1980.]

nossen nicht halt. Er mußte zwar zugeben, daß die Kanonisten und ihr Recht einen praktischen Wert für die muslimische Gesellschaft haben, etwa in der gleichen Art wie die Ärzte und ihre Heilmittel, und daß die Scholastiker und ihre Dialektik unerläßlich waren zur Reinhaltung der Glaubenssätze und ihrer Verteidigung gegen Ketzer und Neuerer; aber er bestritt, daß mit rein dialektischen Mitteln die letzte Wahrheit erkannt werden könnte. So blieb ihm nur noch der Weg in die Mystik offen. Er begann mystische Schriften zu lesen, fand sich von ihrem Inhalt angesprochen, merkte aber bald, daß man das wahre Wesen der Mystik ebensowenig aus Büchern lernen könne wie etwa den Zustand der Trunkenheit ohne den Genuß von Wein. Die Mystiker hatten zu seiner Zeit bereits mancherlei Techniken entwickelt, um ihren Adepten den Weg zu erleichtern: Versenkung, Meditation, geistliche Übungen, die Zurückgezogenheit und dergleichen mehr. Aber alles dies war mit einem tätigen Leben unvereinbar, wie es al-Ġazālī damals führte. So kamen ihn immer häufiger Zweifel an, ob er ein wirklich gottgefälliges Leben führe. Er gewann die Überzeugung, daß seine Lehrtätigkeit doch nicht so wertvoll sei, daß persönlicher Ehrgeiz, Machthunger und Geltungssucht ihm nicht fremd waren, und daß er den mystischen Pfad beschreiten müsse, um selig zu werden. Dann wieder gewann die Liebe zu seinem Amt, seiner Tätigkeit, seinem Einfluß und seiner Stellung die Oberhand, und er sah in dem Locken der Mystik eine Einflüsterung des Teufels. Schließlich geriet er in eine solche Erregung, daß er im Juni des Jahres 1095 einen physischen und seelischen Zusammenbruch erlebte, seine Vorlesungen einstellen mußte und nach einiger Zeit sich entschloß, der Welt zu entsagen. Er gibt ausdrücklich an, daß er die Pilgerfahrt als Vorwand benutzte, um unbehelligt Bagdad verlassen zu können, daß er seine finanziellen Verhältnisse ordnete, seine Familie finanziell sicherstellte – man könnte annehmen, durch die Errichtung von frommen Stiftungen zu ihrem Nutzen – und daß er dann, mit den nötigen Geldmitteln versehen, nach Syrien ging und insgesamt 10

Jahre in beschaulicher Zurückgezogenheit das Leben eines Mystikers führte.

Das Interesse westlicher Gelehrter an der Person al-Ġazālīs

Es ist begreiflich, daß die Gestalt al-Ġazālīs die Aufmerksamkeit nicht nur von Islamisten, sondern auch von Theologen und Religionshistorikern auf sich gezogen hat. MACDONALD ist schon genannt worden; in seinem Gefolge haben protestantische Muḥammadaner-Missionare, wie z.B. T. GAIRDNER³ und E. CALVERLEY, der Herausgeber der *Muslim World*, sich mit dem gleichen Thema beschäftigt.⁴ Aber auch katholische Theologen wie B.C. DE VAUX⁵ von der katholischen Universität in Paris und der Spanier M.A. PALACIOS⁶ haben das gleiche getan. HANS BAUER begann mit der Übersetzung von al-Ġazālīs Hauptwerk, der "*Wiederbelebung der Wissenschaften der Religion*" ("*Ihyā' ʿulūm ad-dīn*"), welches eine Art *summa theologiae islamicae*

³ [W.(ILLIAM) H.(ENRY) T.(EMPLE) GAIRDNER, "*The way*" of a Mohammedan mystic: a contribution to the study of esoteric Sufism, its theory and praxis, Leipzig: Otto Harrassowitz, 1912. – ders.: *Al-Ghazzālī's Mishkāṭ al-anwār (The niche for lights)*, A translation with introd. by W.H.T. Gairdner. London: Royal Asiatic Society, 1924.]

⁴ [EDWIN ELLIOT CALVERLEY: *Worship in Islam, being a translation, with commentary and introduction of al-Ghazzālī's Book of the Ihyā' on the worship*, Madras: Christian Literature Society for India, 1925 (2nd ed. with corrections, London: Luzac, 1957; Repr. der 2. Ausg.: Westport, Conn.: Hyperion Pr., 1981.)]

⁵ [BERNARD CARRA DE VAUX, *Algazel: étude sur la vie et l'œuvre mystique, philosophique, et théologique d'Abou Hamid Mohammed al-Gazali*, Amsterdam: Philo Press, 1974 (Repr. der Ausg. Paris: F. Alcan, 1902).]

⁶ [JULIAN OBERMANN, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazālīs, Ein Beitrag zum Problem der Religion*, Wien u.a.: Braumüller, 1921.]

darstellt; doch blieb sein Unternehmen nach dem 4. Heft stecken.⁷ Der Marburger Religionshistoriker H. FRICK verglich in seiner Dissertation al-Ġazālīs "*Munqid*" mit den Konfessionen Augustins.⁸ Der der islamischen Mystik sehr zugetane H. RITTER lieferte eine geschmackvolle Übersetzung von al-Ġazālīs "*Elixir der Glückseligkeit*" in der Sammlung *Religiöse Stimmen der Völker*.⁹ Der Jude J. OBERMANN, später am *Jewish Theological Seminary of America* in New York, schrieb eine einflußreiche Untersuchung über den philosophischen und religiösen Subjektivismus al-Ġazālīs;¹⁰ der früh verstorbene holländische Islamist A.J. WENSINCK gab in seinem 1940 posthum erschienenen Buch eine Darstellung von dessen Gedankenwelt, wobei er zu dem Ergebnis kam, daß al-Ġazālī als Theologe ein Muslim, als Denker ein Neuplatoniker und als Asket und Mystiker ein Christ sei.¹¹ Schließlich

⁷ [I: *Über Intention, reine Absicht und Wahrhaftigkeit* (37. Buch des *Ihyā*'), Halle a. S.: Niemeyer, 1916. – II: *Von der Ehe* (12. Buch), Halle a. S.: Niemeyer, 1917. – III: *Erlaubtes und verbotenes Gut* (14. Buch), Halle (Saale): Niemeyer, 1922. – IV: *Al-Gazzālī's Buch vom Gottvertrauen* (35. Buch). (Nachdr. der Hefte 1-4: [*Al-Gazālī*] *Islamische Ethik*. Nach den Originalquellen übersetzt und erläutert von Hans Bauer, Hildesheim u.a.: Olms, 1979. – Siehe auch *Die Dogmatik al-Ghazālī's nach dem II. Buche seines Hauptwerkes*, (Habil.-Schrift) Halle a. S.: Waisenhaus, 1912.)]

⁸ [HEINRICH FRICK, *Ghazālīs Selbstbiographie: Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen*, (Diss. Gießen) Leipzig: Hinrichs, 1919.]

⁹ [HELLMUT RITTER, *Al-Ghasali. Das Elixir der Glückseligkeit*, Aus den persischen und arabischen Quellen in Auswahl übertragen von Hellmut Ritter, Jena: Diederichs, 1923 (= *Religiöse Stimmen der Völker* 3).]

¹⁰ [JULIAN OBERMANN, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis: Ein Beitrag zum Problem der Religion*, Wien u.a.: Braumüller, 1921.]

¹¹ [ARENT JAN WENSINCK, *La pensée de Ghazali*, Paris: Adrien-Maisonneuve, 1940.]

haben die Herausgeber der Serie *Ethical & Religious Classics of East and West* den "*Munqid*" und eine Einführung in die islamisch Pflichtenlehre in der Übersetzung des Schotten W.M. WATT in ihrer Reihe veröffentlicht,¹² die bestimmt ist, die besten Werke der Religion dem englisch sprechenden Laienpublikum nahezubringen.

In all diesen Schriften herrscht trotz stärkeren Abweichungen im einzelnen die Auffassung, daß al-Ġazālīs Schilderung seiner eigenen religiösen Entwicklung sachlich zutreffend sei, und daß man in ihm den Überwinder des Rationalismus in der islamischen Theologie zu sehen habe, daß die Erneuerung des Islams durch ihn darin bestand, daß er die Dogmatik und Pflichtenlehre mit dem warmen Hauch mystischer Frömmigkeit erfüllt habe, ja daß er, wenn man OBERMANNs Analyse trauen darf, die Unbezweifelbarkeit und Selbständigkeit aller echten Glaubenserfahrung nachgewiesen und sie gegen jegliche rationalistische Kritik sichergestellt habe.

Es ist auffällig, daß in all diesen Darstellungen die Zeitverhältnisse überhaupt nicht berücksichtigt werden, und daß die von al-Ġazālī gegebene Selbstdarstellung als unbestreitbare Quelle benutzt wird, obwohl Selbstzeugnisse, namentlich wenn sie im Alter geschrieben werden, ohne eine kritische Prüfung nicht verwandt werden sollten.

Den kritischen Leser beschleichen bei der Lektüre des Werks gelegentlich Zweifel, ob al-Ġazālīs innere Entwicklung wirklich sich in dieser wohlgeordneten und logisch eindeutigen Weise vollzogen hat und ob seine innere Umkehr wirklich nur das notwendige Ergebnis einer in ihm selbst sich vollziehenden Evolution gewesen sei, auf die die äußeren Verhältnisse nicht den mindesten Einfluß hatten. Diese Bedenken steigern sich, wenn wir die

¹² [W. MONTGOMERY WATT, *The faith and practice of al-Ghazali*, [Translated] by W. Montgomery Watt, London: Allen and Unwin, 1953 (= *Ethical and religious classics of East and West* 8).]

stürmischen politischen Ereignisse der vier Jahre von 1091-1095 in Betracht ziehen, die auch für al-Ġazālī schicksalhaft waren. Ich will versuchen, diese Ereignisse und ihre Bedeutung für al-Ġazālī im Folgenden klarzulegen.

*Die äußere Krise: politische Wirren*¹³

Als Schützling des Wezirs Nizām al-Mulk und als Hoftheologe des Kalifen al-Muqtadī konnte al-Ġazālī das Verhältnis zwischen Sultan und Kalifen nicht gleichgültig sein.

Nizām al-Mulk legte auf gute Beziehungen zwischen seinem Herrn und dem Kalifen das größte Gewicht. Sein politisches Ideal war, wie er es in seinem Memorandum über die Staatsführung entwickelt hat, ein islamisches Reich, in dem die sunnitische Orthodoxie herrschte mit dem Kalifen als Oberhaupt und in dem die politische Macht in den Händen des Sultans lag. In Wirklichkeit fehlte es aber nicht an starken Spannungen zwischen beiden Mächten. Der Sultan, Malikšāh, hätte gar zu gern eine Vereinigung von Kalifat und Sultanat herbeigeführt und hatte deshalb seine Tochter dem Kalifen al-Muqtadī als Gattin aufgenötigt. Ihr beider Sohn, Prinz Ġaʿfar (geb. 1089), war in den Augen des Sultans der künftige Kalif. Das war durchaus gegen den Willen des Kalifen. Es kam zu scharfen Auseinandersetzungen zwischen den Ehegatten, und die Prinzessin kehrte mit ihrem Söhnchen zu ihrem Vater, dem Sultan, zurück.

Wegen dieser Kalifatsfrage verbrachte Sultan Malikšāh in diesen Jahren den Winter in Bagdad. So machte er sich auch im Herbst 1092 mit seinem Hof von seiner Sommerresidenz in Iṣfahān auf den Weg in den Irak. Unterwegs wurde Nizām al-Mulk von einem Assassinen ermordet. Ob dies auf die Stellung al-Ġazālīs irgendwelchen Einfluß hatte, ist uns nicht bekannt. Der

¹³ [Vgl. dazu jetzt auch *The Cambridge history of Iran, V: The Saljuq and Mongol periods*, ed. by J. A. BOYLE., Cambridge: University Press, 1968, insbes. 99-111.]

Sultan setzte seinen Weg nach Bagdad fort und stellte jetzt an den Kalifen das Ansinnen, zugunsten des Prinzen Ġaʿfar abzugeben. Das war schon aus formalen Gründen nicht zulässig, weil der Knabe noch minderjährig war. Der Kalif wurde aber allen Schwierigkeiten dadurch enthoben, daß Malikšāh wenige Tage später starb. Es hieß, er habe sich auf einer Jagd ein hitziges Fieber zugezogen. Doch tauchte sogleich das Gerücht auf, daß der Kalife mit Gift habe nachhelfen lassen.

Jetzt erhob sich aber die Frage der Nachfolge im Sultanat. Malikšāh hatte zwei Prinzessinnen geheiratet. Von der einen besaß er drei Söhne. Die beiden ältesten waren gestorben, und der dritte, Barkiyārūq, galt allgemein für den präsumptiven Thronfolger. Barkiyārūq war in Işfahān zurückgeblieben; dagegen befand sich bei dem Sultan seine zweite Gemahlin mit dem Sohn Maḥmūd, und diese war entschlossen, ihrem Sohn die Nachfolge als Sultan zu sichern. Sie benutzte dazu den Prinzen Ġaʿfar als Druckmittel, der sich ja im Hause seines Großvaters befand, und der in den Händen der Seldschuken stets eine wirksame Drohung gegen seinen Vater, den Kalifen, bedeutete.

Der Kalif al-Muqtadī mußte deshalb alles tun, um diesen seinen Sohn wieder in seine Gewalt zu bekommen; und die Sultanswitwe lieferte ihn erst aus, nachdem al-Muqtadī ihren Sohn als Sultan anerkannt hatte, und dann erst gab sie den Tod Malikšāhs öffentlich bekannt.

Den Barkiyārūq hatte sie sogleich vorsorglich in Işfahān verhaften lassen, aber als der Tod des Sultans bekannt wurde, wurde Barkiyārūq von seinen Anhängern befreit, eilte nach Raiy bei Teheran, sammelte hier ein Heer, besiegte die Truppen der Sultanswitwe, die inzwischen mit ihrem Sohn Maḥmūd nach Işfahān zurückgekehrt war, und nötigte sie, ihn anzuerkennen.

Unterdessen aber hatte ein Bruder des Malikšāh, Tutuṣ, der Statthalter von Syrien, sich selber zum Prätendenten aufgeworfen und die Gebiete bis nach Mosul erobert. Aber als Barkiyārūq mit

einem Heere in den Irak rückte, mußte Tutuṣ sich zurückziehen. Barkiyārūq hielt seinen Einzug in Bagdad. Und dem Kalifen al-Muqtadī blieb nichts anders übrig, als Barkiyārūqs Namen im Februar 1094 in der Freitagspredigt nennen zu lassen; das war das offizielle Zeichen seiner Anerkennung als Landesherr. Am nächsten Tage starb al-Muqtadī. Es ist möglich, daß die großen Aufregungen seinen Tod herbeigeführt haben; es ist aber auch möglich, daß Barkiyārūq seinen Vater und sich selbst gerächt hat.

Da Prinz Ġaʿfar in der Zwischenzeit ebenfalls verstorben war, so folgte auf den Kalifen al-Muqtadī sein Sohn al-Mustaẓhir (reg. 1094–1118), und dieser erkannte Barkiyārūq an. Aber Tutuṣ rückte bald mit neuen Truppen heran und Barkiyārūq mußte nach Iṣfahān in unziemlicher Eile zurückkehren.¹⁴

Jetzt wurde in der Freitagspredigt in Bagdad Tutuṣ als Landesherr genannt, der große Chancen zu haben schien, die Herrschaft zu gewinnen, denn Barkiyārūq wurde von den Pocken befallen, und Tutuṣ konnte ungestört Armenien, Aserbaidŝan und Nordpersien unterwerfen. Aber Barkiyārūq genas, zog gegen Tutuṣ und besiegte ihn bei Raiy am 26. Februar 1095 vernichtend. Tutuṣ blieb auf dem Felde.

Die innere Krise und Rückkehr zur Lehrtätigkeit

Wenige Wochen später begann die Krisis im Leben al-Ġazālīs. Ende des Jahre 1095 ging er heimlich nach Damaskus, wo er fast zwei Jahre blieb. 1097 erschienen die Kreuzfahrer in Nordsyrien und al-Ġazālī zog nach Jerusalem. Die Kreuzfahrer eroberten in raschem Zug Syrien und Palästina und nahmen Jerusalem ein. Offensichtlich war al-Ġazālī vorher auf die Wallfahrt nach Mekka gegangen und besuchte bei dieser Gelegenheit auch Medina. Über

¹⁴ Türkün Ḥatun, die Witwe des Sultans Malikšāh, war im September 1094 gestorben; ihr Sohn Maḥmūd folgte ihr im November 1094 [Vgl. auch *Cambridge history of Iran* (Fn. 13) 105.]

seinen Aufenthalt in den nächsten Jahren sind wir nicht unterrichtet. Doch erfahren wir aus dem "*Munqid*", daß er insgesamt zehn Jahre in der Zurückgezogenheit lebte, zwischendurch aber auch seine Familie in der Heimat (offensichtlich in Nordpersien) besuchte.

Wir dürfen nicht vergessen, daß die Herrschaft des Barkiyārūq stets unsicher war, und daß er seit 1091 mit dem Aufstand seines Bruders zu kämpfen hatte, der den Kalifen noch anerkannte. Erst als Barkiyārūq im Dezember gestorben war und sein Bruder und Rivale, Muḥammad ibn Malikšāh, folgte, kehrte al-Ġazālī wieder in die Welt zurück und nahm im Juli 1106, wie er sagt, auf das Drängen seiner Freunde und auf Befehl des Herrschers der Zeit, eine Professur für Kanonisches Recht in Nischapur an.

Der Sultanssohn Muḥammad ibn Malikšāh, der als seine Hauptaufgabe den Kampf gegen die Bāṭinīya sah, war am Bagdader Kalifenhof ein gern gesehener Gast; und al-Ġazālī schrieb, wir wissen nicht wann, für ihn einen Fürstenspiegel auf Persisch, der uns in arabischer Übersetzung erhalten ist. Al-Ġazālī hielt jetzt Vorlesungen über die Methodologie der Jurisprudenz; sie sind erhalten, aber noch nicht gedruckt.¹⁵ Seine Lehrtätigkeit dauerte aber nicht sehr lange. Aus uns unbekannten Gründen zog er sich auf ein Landgut in seinem Geburtsort zurück und starb hier im Jahre 1111.

¹⁵ [FÜCK bezieht sich hier offenbar auf das Rechtsfragen behandelnde *K. al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl*, welches im Jahre 503/1109, d.h. während al-Ġazālīs Lehrtätigkeit in Nischapur, entstanden ist (vgl. *El* ² II, 1040 b). Der Text ist mittlerweile ediert: Ed. Kairo: Maṭbaʿat Muṣṭafā Muḥammad, 1356 (1937) – Ed. HAMZA IBN ZUHAYR ḤĀFIZ. (Medina): H. b. Z. Hafiz, 1413 (1993-4) – Ed. IBRĀHIM MUḤAMMAD RAMADĀN, Beirut: Dār al-Arqam, (1994).]

Conclusio

Wer die Darstellung des "*Munqid*" mit den eben geschilderten politischen Ereignissen vergleicht, wird schwerlich bestreiten können, daß die Krisis im Leben al-Ġazālīs eine unmittelbare Folge der politischen Unsicherheit war, in der er sich spätestens seit November 1092 befand.

Wer die Brutalität der Seldschuken kennt, kann nicht daran zweifeln, daß al-Ġazālī einem zweiten Einzug des Barkiyārūq mit Bängen entgegensah; und diese Möglichkeit war nach seinem Sieg über Tutuṣ im Februar 1095 durchaus gegeben. Es läßt sich auch nicht verkennen, daß die Bekehrung al-Ġazālīs ihre praktische Wirkung verlor in dem gleichen Augenblick, in dem Barkiyārūq tot war.

Al-Ġazālī spricht überall von seinen mystischen Erfahrungen mit äußerster Zurückhaltung. Er setzt sich in einer seiner Schriften auch dafür ein, daß mystische Erkenntnisse nur solchen mitgeteilt werden dürften, die dazu die nötige Reife besitzen; er hat sich dadurch dem Vorwurf einer doppelten Moral ausgesetzt; andererseits ist die mystische Kontemplation für ihn nicht die unabdingbare Voraussetzung für ein gottwohlgefalliges Leben. Man kann sich auch fragen, ob bei der Aussöhnung von orthodoxem Glauben und mystischer Frömmigkeit nicht beide Teile zu kurz gekommen sind: die Orthodoxie insofern, als der Scholastik die allgemeine Beweisgültigkeit abgesprochen und ihr nur noch die Funktion des Büttels gegen Ketzer und Ungläubige überlassen wird, der mystischen Frömmigkeit dagegen insofern, als sie sich nicht frei und ungehindert entfalten darf, sondern nur dazu dient, die überlieferten Glaubenssätze und Lebensregeln mit einer gewissen Gefühlswärme zu durchdringen.

Es ist richtig, daß al-Ġazālī dadurch den orthodoxen Islam in einer gemäßigten Form gerettet hat, aber es läßt sich nicht verkennen, daß durch ihn die Philosophie im östlichen Islam getötet worden ist. Man darf sich auch nicht zum Erweis des Gegenteils auf die sogenannte Philosophie des Illuminismus und ähnlichen

späten Formen berufen, denn hier handelt es sich in Wirklichkeit um Theosophie.

Es ist weiterhin richtig, daß er die durch den orientalischen Hellenismus herbeigeführte Hellenisierung des Islams nicht rückgängig gemacht hat; und der Kampf gegen sein Werk wird ja später vor allem von den extremen Orthodoxen geführt, welche das romantische Ziel einer Rückkehr zu den Zeiten des Urislams predigen. Aber indem er dem Rationalismus jeglichen Wahrheitsgehalt abspricht, hat er den griechischen Geist im östlichen Islam paralyisiert.

7. Die Naturphilosophie im islamischen Mittelalter*

Es ist allgemein bekannt, daß der mittelalterliche Islam auf dem Gebiet der Naturwissenschaften und Medizin das Erbe der Antike nicht nur gehütet, sondern durch eigene Leistungen gemehrt hat, und daß dieses islamische Schrifttum durch lateinische Übersetzungen den Weg ins christliche Abendland gefunden und das wissenschaftliche Denken Europas bis tief in die Neuzeit hinein nachhaltig beeinflußt hat. Es ist auch nicht schwer, Beispiele dafür anzuführen, die davon zeugen, daß auf den einzelnen Gebieten der Medizin, Pharmazie, der Mathematik, der Geographie, der Astronomie usw. die muslimischen Gelehrten die Leistungen der antiken Vorgänger wesentlich überholt haben, also etwa die Einführung der Ziffern (und insbesondere der Null), die Entwicklung der Algebra zu einer exakten Wissenschaft, die Begründung der ebenen und sphärischen Trigonometrie und die Elemente der analytischen Geometrie. Sie stellten die Optik auf eine feste Grundlage und leisteten als Mediziner Bedeutendes in der klinischen und therapeutischen Behandlung.

Wohl aber bereitet es erhebliche Schwierigkeiten, die Naturphilosophie zu ergründen, welche allen diesen Einzelforschungen zugrunde liegt und ihren weltanschaulichen Hintergrund bildet. Schon der Unterschied, den wir zwischen Astrologie und Astro-

* Nr. 172 im Register zum FÜCK-Nachlaß; Vermerk auf dem Vortragsmanuskript: *Thiasos, 14. Mai 1949; im Tagebuch: 16 bis 18.30 Uhr, mit Eißfeldt, Baesecke, Altheim, Jahn, Wendel, H.Schmidt, Schulz und Thieme.*

nomie oder zwischen Alchimie und Chemie machen, weist uns darauf hin, daß der mittelalterliche Gelehrte manchmal Ziele verfolgte, die unserem heutigen Denken nicht ohne weiters verständlich sind. Und doch ist gerade diese metaphysische Seite unerläßlich für ein wirkliches Verständnis der Rolle, welche der aus dem Altertum stammende wissenschaftliche Gedanke in der islamischen Kultur des Mittelalters gespielt hat.

Wenn wir heute die Entwicklung deutlicher erkennen können als noch vor 25 Jahren, so ist dies im wesentlichen den Fortschritten zuzuschreiben, welche in der Zwischenzeit auf dem Gebiete der Geschichte der arabischen Alchimie gemacht worden sind, über die ich im folgenden berichten möchte.

1. Die sogenannten Ġābir-Schriften

Bereits seit etwa einem Jahrhundert war das Bild bekannt, welches die Muslime selbst sich von der Herkunft und dem Entwicklungsgang der Alchimie machten.

Die Alchimisten nach den Angaben im "Fihrist" des Ibn an-Nadīm

Vor allem enthält der 987 n.Ch. in Bagdad verfaßte "Fihrist" (oder "Katalog") des Ibn an-Nadīm einen ausführlichen Abschnitt über die arabischen Alchimisten und ihre Werke. Hier hören wir zum Beispiel, daß man als Urheber der Goldmacherkunst auf Hermes zurückgeht, der bei der Sprachenverwirrung von Babel nach Ägypten gewandert sei. Er habe die spezifischen und die pneumatischen Eigenschaften der Dinge untersucht, Talismane hergestellt, Bücher geschrieben; wir erfahren eine Anzahl Titel solcher *Hermetica*, und daß er in der großen Pyramide von Gizeh bestattet worden sei.

Ibn an-Nadīm berichtet uns, daß nach Ansicht des großen Arztes ar-Rāzī (gest. 925)¹ die Kenntnis der Alchimie für jeden

¹ [Zu ar-Rāzī als Alchimist, vgl. *GAS* IV, 275-282.]

Studenten der Philosophie unerläßlich sei, und daß Pythagoras, Demokritos, Plato, Aristoteles und Galen sich mit ihr beschäftigt hätten. Wir erhalten eine lange Liste von Alchimistennamen, die von Hermes und Agathodaimon bis in die Zeit des Verfassers herabreicht und unter anderen Apollonios von Tyana, Zosimos, Herakleios, Maia, Archelaos, aber auch Ostanes und Jāmāsp auführt.

Eine andere Liste zählt ein halbes Hundert alchimistischer Schriften auf. Wir erfahren, daß der Umayyadenprinz Ḥālid ibn Yazīd ibn Mu^cāwiya (gest. ca. 704 [oder später]),² ein Sohn des zweiten und Enkel des ersten Herrschers dieser Dynastie, der erste gewesen sein soll, der sich mit Alchimie befaßt habe; er sei ein Schüler des syrischen Mönches Marianus gewesen, der für ihn 'die Bücher der Alten' ins Arabische übersetzt habe.

Den ersten Rang aber nimmt in der Darstellung des "*Fihrist*" der größte arabische Alchimist ein, Ġābir ibn Ḥaiyān [al-Kūfī],³ der unter dem Namen 'Geber' im christlichen Abendlandes

² [Zu Person und Werk sowie zur Diskusssion des Todesdatums Ḥālids, das für die Frage der Authentizität bestimmter ihm zugeschriebener Werke Bedeutung hat, vgl. *GAS* IV, 120-126.]

³ [Vgl. auch *EF*² II, 357-359, und jetzt vor allem *GAS* IV (1971), 132-289, insbes. das Literaturverzeichnis S. 229-230, sowie der sich anschließenden auf P. KRAUS beruhenden, aber stark erweiterten Bibliographie der Ġābir-Werke. – FRIEDEMANN REX, *Zur Theorie der Naturprozesse in der früh-arabischen Wissenschaft: das K. al-Ihrāġ* übersetzt und erklärt, ein Beitrag zum alchemistischen Weltbild der Ġābir-Schriften (8./10. Jahrhundert n. Chr.), Wiesbaden: Steiner, 1975 (= *Collection des travaux de l'Académie internationale d'histoire des sciences* 22). – *The alchemical works of Geber*, Translated into English in 1678 by RICHARD RUSSELL, introduction by E.J. HOLMYARD, preface by TODD PRATUM, York Beach, ME: Weiser, 1994. – SYED NOMANUL HAQ, *Names, natures and things: the Alchemist Jābir ibn Ḥaiyān and his Kitāb al-Aḥjār (Book of Stones)*,

bekannt wurde und von dessen Werken an die dreihundert Titel namentlich von Ibn an-Nadīm aufgezählt werden. Er soll ein Schüler des 6. Imāms der Schiiten, des 765 gestorbenen Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq gewesen sein, aber auch zu den Barmakiden in Beziehung gestanden und somit in der letzten Hälfte des 8. Jahrhunderts gelebt haben.

Freilich verschweigt uns Ibn an-Nadīm nicht, daß schon zu seiner Zeit die Gestalt dieses merkwürdigen Mannes in ein geheimnisvolles Dunkel gehüllt war: Schiiten, Philosophen und Alchimisten nahmen ihn gleichermaßen als einen der Ihren in Anspruch; die einen ließen ihn in Kufa leben, wo noch zur Zeit Ibn an-Nadīms ein chemisches Laboratorium entdeckt wurde, das die geschäftige Fama für Ġābir in Anspruch nahm. Andere dagegen behaupteten, er sei ständig auf der Flucht vor der Regierung gewesen und von Ort zu Ort gewandert. Schließlich fehlte es auch nicht an Zweiflern, die entweder die Existenz Ġābirs überhaupt in Abrede stellten, oder die wenigstens die ihm zugeschriebenen Bücher alle oder mit einer einzigen Ausnahme ihm absprachen.

Im Anschluß an Ġābir behandelt Ibn an-Nadīm noch ein Duzend arabische Alchimisten, deren Geschichtlichkeit keinen Bedenken unterliegt.

Zur Geschichte der Erforschung der Alchimie in Okzident und Orient

Es blieb mißlich, an der einheimischen Überlieferung Kritik zu üben, solange nicht die Schriften der arabischen Alchimisten selbst der Forschung zugänglich waren. Nun wurden zwar schon 1893 von dem Franzosen O. HOUDAS in M. BERTHELOTS monumentalen Werk "*La chimie au moyen âge*"⁴ einige arabische Texte

with a foreword by DAVID E. PINGREE. DORDRECHT; Boston: Kluwer Academic Publishers, 1994.]

⁴ [MARCELIN BERTHELOT, *La chimie au Moyen Âge, ouvrage publ. par M. Berthelot*, 4 vols., Paris: Imprimerie Nationale, 1893-1889

veröffentlicht und ins Französische übersetzt, aber da ihm nur jeweils eine Handschrift zur Verfügung stand, so ließ die Veröffentlichung schon viel zu wünschen übrig.

Das war anders im Orient, wo die Alchimie bis zum heutigen Tage noch Anhänger zählt und Pflege findet. So war denn bereits 1891 in einem billigen Steindruck in Bombay⁵ eine Sammlung von 11 Ġābir-Schriften erschienen; aber diese Ausgabe blieb in Europa so gut wie unbekannt, bis 1928 E. J. HOLMYARD einen Nachdruck von ihr veranstaltete.⁶

In der Zwischenzeit hatte J. RUSKA in einer arabischen Handschrift der Bibliothek von Göttingen ein Giftbuch (*K. as-Sumūm*) entdeckt, das ebenfalls Ġābirs Namen trug,⁷ und bald wurde auch ein anderes Werk von ihm, die sogenannten "70 Bücher" von [M.] MEYERHOF und H. RITTER in den Bibliotheken Kairos und Stambuls nachgewiesen.⁸ Es zeigte sich sehr rasch, daß von den Schriften des Ḥālid, d.h. des angeblich ältesten Alchimi-

(Nachdr. Osnabrück: Zeller, 1967); III: *L'alchimie arabe: comprenant une introd. historique et les traités de Cratès, d'el-Habib, d'Ostanes et de Djāber*, tirés des manuscrits de Paris et de Leyde, texte et traduction. – Vgl. auch *GAS* IV, 175.]

⁵ [Lithographie, Bombay 1891, publiziert von dem Buchhändler Mīrzā Muḥammad aš-Šīrāzī.]

⁶ [Ġābir ibn Ḥaiyān, *Muṣannafāt fī 'ilm al-kīmiyā'*, *The Arabic works of Jābir*, Ed. with translations into English and critical notes by ERIC JOHN HOLMYARD, Paris: Paul Geuthner, 1928.]

⁷ [JULIUS RUSKA, in: *OLZ* 31 (1931) 453-456. – Vgl. auch ALFRED SIGGEL (Hrsg.): *Das Buch der Gifte des Ġābir ibn Ḥaiyān*: arabischer Text in Faksimile (Hs. Taymūr, Ṭibb 393, Kairo), übersetzt und erläutert von Alfred Siggel, Wiesbaden: Steiner, 1958. (= *Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Bd. 12); sowie *GAS* IV, 265.]

⁸ [Diese Bücher bieten eine systematische Übersicht über die Ġābir-sche Alchimie; vgl. dazu jetzt *GAS* IV 237-246.]

sten, keine Spur vorhanden war, und daß die alchemistischen Gedichte, die seinen Namen tragen, frühestens im 9. Jahrhundert entstanden sein können und somit Fälschungen darstellen.⁹

Schwieriger stand es mit den Ġābir-Schriften. H. E. STAPLETON und E. J. HOLMYARD¹⁰ wiesen zur Unterstützung der einheimischen Tradition darauf hin, daß unter den schiitischen Missionaren, welche in Chorasān für die Sache der Nachkommen Muḥammads warben und den Umsturz der Umayyden vorbereiteten, es einen Drogisten namens Ḥaiyān gegeben hat, welcher im Jahre 721 von der Regierung hingerichtet wurde. Es ist durchaus möglich, daß dieser Märtyrer der Schia einen Sohn Ġābir hatte, und daß dieser von dem Imām der Schiiten erzogen worden ist. Aber auch zugegeben, daß es einen Schiiten Ġābir gegeben habe, der zum Kreise des 6. Imāms gehörte, so war damit noch nicht gesagt, daß die unter seinem Namen überlieferten Schriften wirklich von ihm stammten – deren Echtheit um so stärkeren Bedenken unterlag, je näher ihr Inhalt untersucht wurde.

Es ist das Verdienst von P. KRAUS, das von den Ġābir-Schriften gestellte Probleme gelöst zu haben.¹¹ Er wies nach,

⁹ [JULIUS RUSKA, *Arabische Alchemisten*, Heidelberg: Winter 1924; I: *Chālīd Ibn Jazīd Ibn Muʿāwija*. (Repr. der Ausg. von 1924, Bd. 1 und 2 in einem Bd.), Wiesbaden: Sändig, 1977. – Diese Auffassung wird heute von F. SEZGIN als widerlegt erachtet (*GAS* IV, 123-125), wenngleich er sagt, daß "die Fachleute aber ... zum großen Teil der Meinung von Ruska treu geblieben zu sein (scheinen)."]

¹⁰ [Vgl. dazu *GAS* IV, 133 sowie die Literaturangaben in Anm. 3.]

¹¹ [PAUL KRAUS, *Dschābir und die Ismāʿīliya*, in:] *3. Jahresbericht des Instituts für Geschichte der Naturwissenschaften in Berlin*, [Berlin 1930, 23-42.]

[Siehe jetzt auch: Ders., *Jābir Ibn Ḥayyān: Essai sur l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, Paris: Maisonneuve, 1935. – Ders., *Jābir Ibn Ḥayyān: contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, 3 Bde., Hildesheim (u.a.): Olms, 1989 (Nachdr. der

daß die unter Ġābirs Namen überlieferten Schriften eine geschlossene Einheit bilden, die entweder von einem einzelnen Verfasser herrührten oder aber das Werk der gleichen Schule sein muß.

Meßbarkeit der Dinge, harmonische Weltordnung und die Schia

Die Hauptmasse dieser Schriften ist entweder alchimistisch (so besonders die Traktate LXX und CXII) oder medizinisch (insbesondere das Giftbuch). Daneben gibt es Bücher bunten Inhalts, z.B. der *liber virtutum*: hier werden bei der Besprechung der spezifischen Eigenschaften die verschiedensten Dinge behandelt, wie zum Beispiel Antidota, Schlafmittel, Narkotika, Rezepte zur Enthaarung oder zur Zubereitung von Farben, Tinten und Firnissen, aber auch für Talismane, Amulette, magische Quadrate usw.

Aber wichtiger als dieser bunte Inhalt an chemischen, medizinischen, naturwissenschaftlichen und technischen Kenntnissen ist der Geist, der sie durchdringt und der in zahlreichen theoretischen Erörterungen in die Erscheinung tritt. Ein Buch "Vom Übergang aus der Potenz in die Aktion" (*K. Iḥrāğ mā fi l-qūwa ilā l-fiʿl*)¹² ist sogar ausschließlich dem Problem der Kausalität gewidmet und lehrt, daß der ganze Kosmos von ihr beherrscht wird und daß die einzelnen Wissenschaften auf der praktischen Anwendung des Gesetzes der Kausalität beruhen.¹³

Noch bedeutsamer sind nach der Ansicht von P. KRAUS die theoretischen Ausführungen Ġābirs über den *mīzān*. Unter *mīzān* wird dabei die Erscheinung verstanden, daß die spezifischen Eigenschaften der Dinge meßbar sind und auf zahlenmäßig feststellbaren Verhältnissen beruhen. Auf der Kenntnis dieser Zahlenverhältnisse beruht das chemische Verfahren. Weil aber

Ausg. Kairo 1942-1943). – ders., *Alchemie, Ketzerei, Apokryphen im frühen Islam*: gesammelte Aufsätze, hrsg. und eingel. von RÉMI BRAGUE, Hildesheim u.a.: Olms, 1994.]

¹² [Siehe FRIEDEMANN (Fn. 3).]

¹³ [Vgl. GAS IV, 133 sowie die Literaturangaben in Anm. 3.]

alle Körper meßbar sind, so wird der *mīzān* zum Prinzip der mathematischen Gesetzmäßigkeit, ja zum Sinnbild der harmonischen Weltordnung.

Im Gegensatz zu anderen Richtungen, welche die Existenz von spezifischen Eigenschaften an den Dingen leugnen, und im Gegensatz zu solchen Philosophen, die zwei Prinzipien annahmen, wird in den Ġābir-Schriften gelehrt, daß es nur einen *mīzān*, nur ein Weltgesetz geben könne. Dabei werden die Fachausdrücke der islamischen Dogmatik auf diesen naturwissenschaftlichen Monismus übertragen: er wird als der wahre "Monotheismus" (*tauḥīd*) bezeichnet, während das Prinzip der Weltordnung als "Gottes Gerechtigkeit" (*ʿadl*) hingestellt wird.

Dies ist nicht die einzige religiöse Note im Korpus der Ġābir-Schriften. Fast in allen Schriften finden wir noch Äußerungen wie die "bei der Wahrhaftigkeit meines Meisters" oder "bei meinem Meister und Schöpfer und Erhalter". Manchmal heißt es direkt "bei meinem Meister Ġaʿfar ibn Muḥammad" (damit ist der 6. Imām der Schiiten, Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq, gemeint); und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß das Ġābir-Korpus sich als ein Werk gibt, welches das Wissen der schiitischen Imāme wiedergeben will.

Datierung und Authentizität der Ġābir-Schriften

Nun konnte P. KRAUS mit Hilfe der Terminologie den zwingenden Nachweis bringen, daß das Korpus nicht aus dem Ende des 8. Jahrhunderts, sondern frühestens aus dem Ende des 9. Jahrhunderts stammt.¹⁴ Beispielsweise unterscheidet Ġābir sieben Augenhäute und bezeichnet sie mit arabischen Ausdrücken und zwar in der gleichen Weise wie Ḥunain ibn Isḥāq. Nun wissen wir, daß Ḥunain ibn Isḥāq diese Terminologie erst zwischen 860 und 870 geschaffen hat, während man vorher nur vier Augenhäute

¹⁴ [Vgl. KRAUS, (Fn. 11); gegenteilig Auffassung in *GAS* IV, 183 ff.]

unterschied, und für diese die griechischen Bezeichnungen verwandte.

Vor allem aber konnte KRAUS an einzelnen Stellen die gleiche Lehre vom Imām, dem religiösen Oberhaupt, nachweisen wie in den neuerdings erst bekannt gewordenen Lehrschriften der Ismāʿīliya, oder Siebenerschia, d.h. jener Gruppe innerhalb der Schia, welche als siebten Imām den Ismāʿīl, den Sohn des Ġaʿfar aṣ-Ṣādiq, anerkannte.

So spricht Ġābir im Buch vom "Stein (der Weisen)" [*K. al-Ḥağar*]¹⁵ bei Behandlung der Siebenzahl davon, daß die Religion sieben Imāme lehre, ein deutlicher Hinweis auf die Lehre der Ismāʿīliya.

Ismāʿīlitische Allegorie in den Ġābir-Schriften

In einer anderen Schrift, dem "Buch vom Stoecheion des Fundaments" werden diese beiden Worte erst philosophisch, dann theologisch, schließlich alchemistisch gedeutet: die theologische Erklärung besteht darin, daß das Stoecheion als offenbartes Wissen gedeutet, das Fundament aber auf ʿAlī bezogen wird; in diesem Sinne besagt der Ausdruck das prophetische, von ʿAlī seinen Anhängern übermittelte Wissen.

Diese Allegorie, welche für die Ismāʿīliya charakteristisch ist, erschwert das Verständnis dieser Texte erheblich, da man oft nicht weiß, ob ein Wort in seinem eigentlichen Sinne oder in einer übertragenen Bedeutung verwendet wird. So wie "Gerechtigkeit" und "Einheitsbekenntnis" ins Naturphilosophische umgebogen sind, so wird die "Seelenwanderung" auf ein alchemistisches Verfahren gedeutet. Die Planetennamen können die zugeordneten Metalle bedeuten. Besonders vieldeutig sind die Bezeichnung für das Elixier: Stein, Blut, Haar, Haut, Ei – wie überhaupt zahlreiche Decknamen vorkommen. Daß das Elixier auch als Imām be-

¹⁵ [*GAS IV*, 252.]

zeichnet wird, weist wieder in jene religiöse Sphäre, die für die Ismā'īliya typisch ist.

Gleich dieser unterscheidet Ġābir den Makrokosmos, den Mikrokosmos und einen dritten Kosmos, der durch den Imām, d.h. das Elixier, zur Vollendung gelangt. Der Wunsch, der Hörer möge den Imām schauen, kann also bedeuten, es möge ihm glücken, das Elixier herzustellen; es kann aber auch wörtlich gemeint sein und auf das erwartete Auftreten eines religiös-politischen Führers gehen.

Natürlich sind direkte Hinweise auf dieses Ereignis schon wegen ihrer politischen Bedenklichkeit außerordentlich selten, aber es glückte KRAUS nicht nur, eine politische Prophezeiung dieser Art nachzuweisen, sondern aus ihr auch einen Anhalt für die ungefähre Entstehungszeit der Ġābir-Schriften zu gewinnen. Im "Buch der Evidenz" [*K. al-Bayān*]¹⁶ wird nämlich das Wort Evidenz unter anderem auch auf den Imām gedeutet und von ihm gesagt, daß er "in der nächsten Zeit in einer Konjunktion im [Sternbild des] Schützen in die Erscheinung treten" werde. Nun haben auch die Qarmaṭen die Konjunktion von Jupiter und Saturn im Schützen, welche 928 n.Ch. stattfand, als den Beginn eines neuen Äon berechnet. Wenn im Ġābir-Korpus dieselbe Konjunktion gemeint ist – und es ist schwerlich ein anderer Schluß möglich –, so ist damit die Entstehungszeit der Schriften des sogenannten Ġābir auf den Anfang des 10. Jahrhunderts n.Ch. bestimmt.

¹⁶ [*Bayān* wird von KRAUS mit «explication, rhétorique, évidence, application du Qor'ān» übersetzt; zum *K. al-Bayān* wie auch zur Datierung, vgl. PAUL KRAUS, *Jābir ibn Ḥayyān: Contribution a l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*. Le Caire: Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1942-43, I: *Le corpus des écrits jābiriens*, II: *Jābir et la science grecque*. (= *Mémoires présentés a l'Institut d'Egypte* 44-45.), Bd. I, L-LI.]



2. Die naturphilosophische Enzyklopädie der *Iḥwān aṣ-Ṣafā'*

Mit diesem Nachweis rücken die Schriften des sogenannten Ġābir nahe an eine andere Sammlung ismā'īlitischer Lehrschriften heran, die der aus etwa der Mitte des 10. Jahrhunderts stammenden Traktate der sogenannten *Lauteren Brüder von Basra*.¹⁷

Diese Traktate hatte bereits im vorigen Jahrhundert DIETERICI zu bearbeiten begonnen, der auch eine Auswahl daraus veröffentlichte;¹⁸ eine Gesamtausgabe, die in Bombay erschienen war, war in Europa nur schwer zugänglich. Seit 1928 liegt dieses Korpus in einer Kairiner Ausgabe vollständig vor.¹⁹ Hier tritt noch deutlicher als bei Ġābir das System der islamischen Naturphilosophie zutage; denn die 52 Traktate, aus denen es sich zusammensetzt, geben einen Überblick über alle Gebiete des philosophischen Wissens und stellen eine naturphilosophische Enzyklopädie dar. Sehr klar wird der Zweck in I, 23, 4 definiert²⁰ als

... das Studium aller Wissenschaften der in der Welt existierenden Dinge, nämlich der Substanzen, der Akzidentien usw. ..., und die Erforschung ihrer Anfänge, der Quantität ihrer Gattungen und Arten, ferner ihrer Reihenfolge und Anordnung, wie sie jetzt ist, sowie die Qualität ihrer Herkunft aus einer einzigen Ursache und einem einzigen Urheber und Schöpfer ...

Einteilung und Definition der Wissenschaften

Die Philosophie selbst wird in I. 23 in dreifacher Richtung definiert: sie beginnt, mit der Liebe zu den Wissenschaften, führt zur

¹⁷ [Art. "*Iḥwān al-Ṣafā'*" (Y. MARQUET), in: *Et* III, 1071-1076.]

¹⁸ [FRIEDRICH DIETERICI, *Die Philosophie bei den Arabern im X. Jahrhundert n. Chr.: Gesamtdarstellung und Quellenwerke*, 16. Bde., Hildesheim: Olms, 1969 (Nachdr. der Ausgabe Leipzig 1858 - 1879).]

¹⁹ [*Rasā'il Iḥwān aṣ-Ṣafā'*, Ed. (Kairo): Maktabat al-Tiğārīya al-Kubrā (1928).]

²⁰ [Vgl. a.a.O., Bd. I, S. 23, Zeilen 4-7.]

Kenntnis des Wesens alles Existierenden nach Maßgabe des menschlichen Vermögens und endet in einer diesem Wissen gemäßen Praxis und Theorie. Die Wissenschaften werden in vier Gruppen eingeteilt:

1. mathematische Wissenschaften
2. logische Wissenschaften
3. Naturwissenschaften
4. theologische Wissenschaften.

Die erste Gruppe, welche die mathematischen Wissenschaften umfaßt, ist aus dem alten Quadrivium erwachsen, umfaßt aber außer der Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik auch noch die Erdkunde. Inhaltlich beruht sie auf antiker Tradition, insbesondere auf den Pythagoräern (Nikomachos, Eukleides) und dem Almagest des Ptolemaios.

Die zweite Gruppe umfaßt die logischen Wissenschaften nach dem Vorbild des aristotelischen Organon.

Auch die dritte Gruppe, die Naturwissenschaften, beruht letztlich auf Aristoteles; beginnend mit Sätzen über Stoff und Form, über Ruhe und Bewegung, über Raum und Zeit, behandelt sie den Makrokosmos, das Problem des Entstehens und Vergehens und endet mit einer Schilderung der drei Naturreiche. Daran schließt sich die Psychologie, d.h. die Lehre von der Seele, an.

Der vierte Teil endlich enthält eine eigentümliche Theologie. Ausgehend von der Verschiedenheit der geschichtlichen Religionen, wird das mathematische Beweisverfahren als ein Mittel dargestellt, welches die in den Meinungsverschiedenheiten über sinnlich wahrnehmbare, geistige erkennbare oder metaphysische Objekte zutage tretenden Irrtümer zu beseitigen vermag. Darauf wird der Weg zur Gotteserkenntnis gezeigt und ein philosophischer Monotheismus als die wahre Religion dargetan.

Disposition und Inhalte der Lehrschriften

Diese wohlgeordnete Disposition des Stoffes wird nicht durchweg in dem Korpus befolgt. Aus pädagogischen Gründen werden gewisse Lehrstücke an verschiedenen Stellen behandelt; dem gleichen Zweck dienen die nicht selten eingestreuten Legenden, Fabeln und Gleichnisse und schließlich fehlt es auch nicht an allerlei Einlagen und Exkursen, die in keinem unmittelbaren Zusammenhang mit dem jeweiligen Thema stehen.

Es ist offensichtlich, daß der Inhalt dieser Lehrschriften größtenteils aus antiker Überlieferung stammt. Freilich kann die Berufung auf Pythagoras, Sokrates, Plato, Aristoteles auch nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich dabei nicht um die echte griechische Philosophie handelt, sondern daß hier jene Spätformen vorliegen, welche dem orientalischen Hellenismus eigen sind. Der neupythagoräische Einschlag zeigt sich vor allem in der Bedeutung, welche der Arithmetik beigelegt wird.

Die Einsicht, daß Zahlen und Zahlenverhältnisse dem denkenden Menschen ein Mittel an die Hand geben, um sich in der verwirrenden Fülle der Sinnenwelt zurechtzufinden, seine eigenen Gedanken zu ordnen und das Weltall als Harmonie zu begreifen, ist eine der tragenden Ideen im Lehrsystem der *Lauteren Brüder*. Ihre mathematische und logische Propädeutik ist darauf aufgebaut: aus der Eins wird das System der Zahlen und ihrer Besonderheiten abgeleitet, aus dem Punkt die Linie und Fläche entwickelt; was die Eins für die Arithmetik, der Punkt für die Geometrie ist, das ist die Sonne im System der Planeten. In der Logik ist es die Kategorie der 'Substanz', die die gleiche Stelle einnimmt, während den neun anderen Kategorien nur die Rolle von Akzidentien zukommt.

Monismus und Monotheismus

Dieser Monismus wird ins Religiöse gewandt und zur Begründung eines philosophischen Monotheismus benutzt. Jeglicher Dualismus in der Metaphysik wird abgelehnt; ebenso die christli-

che Trinitätslehre und die Meinung mancher Mathematiker, daß die drei Dimensionen reelle Existenz besitzen: sie bestehen vielmehr nur in der Substanz der Körper; Aufgabe der Mathematik ist es, die Seele des Lernenden von der sinnlichen Wahrnehmung fortzuziehen, so daß sie es lernt, auch ohne sinnliche Anschauung mit ihrer Einbildungs-, Vorstellungs- und Gedächtniskraft die Ideen in ihrer eigenen Seelensubstanz zu finden. Dadurch wird die Seele frei vom Körper und vom Werden. Sie erwacht aus dem sorglosen Schlummer, entrinnt dem Meer der Materie (*hyle*), der Gefangenschaft der Natur (*physis*), der Knechtschaft leiblicher Lüste und tritt ein in das Reich des Geistes.²¹

Dieser wissenschaftliche Monismus schließt nicht aus, daß in anderem Zusammenhange Zahlenreihen und Zahlenspekulationen eine bedeutende Rolle spielen und als geradezu dinghafte Träger besonderer Eigenschaften gelten.

Monismus und Emanationslehre, Kosmos und Weltseele

Seinen typischen Charakter erhält der Monismus durch die neuplatonische Emanationslehre: Wie das Wort vom Munde ausgeht oder der Strahl vom Lichte, so wird der Kosmos von dem einen göttlichen Urquell abgeleitet in der Reihenfolge: Gott — universeller aktiver Intellekt — Allseele — Urmaterie — Natur — räumliche Materie (Körper) — die Sphären — die Elemente — die drei Naturreiche.

Für die *Lauteren Brüder* ist somit der Kosmos ein einheitliches Ganzes, das von Gott ausgeht und am Ende der Zeiten in ihn zurückkehrt. Entstehen und Vergehen ist auf die sublunare Welt beschränkt; hier herrscht infolge der Individiation Unvollkommenheit. Aber die individuelle Seele vermag, wenn sie geläutert wird, zur Weltseele emporzusteigen; deshalb ist für den Philosophen der Tod des Leibes die Geburt der Seele oder die kleine

²¹ Denn Geist und Seele stehen zueinander im Gegensatz: die Seele gehört zum Werk, zum Diesseits; der Geist dagegen zum Göttlichen.

Auferstehung. Die große Auferstehung aber besteht darin, daß auch die Weltseele in Gott, ihren Schöpfer, zurückkehrt.

Astrologische Vorstellungen

Das praktische Leben freilich, das sich auf dieser Erde abspielt, steht unter dem Gesetz des Werdens und Vergehens. Hier huldigen die *Lauteren Brüder* astrologischen Anschauungen. Gleich den Hermetikern gelten ihnen die Planeten als Sitze geistiger Kräfte oder Potenzen, die sie als *rūḥānīyāt*, d.h. *pneumata* oder Spiritualitäten, bezeichnen.

In dem 25. Traktat werden ausführlich alle Wirkungen beschrieben, welche die Gestirne auf das Kind im Mutterleibe ausüben. Anderswo erfahren wir, daß der Beruf vom Gestirn abhängig sei. In diesen Planetenpneumata leben die alten Götter der Antike weiter; vereinzelt werden sie auch bei den *Lauteren Brüdern* noch als *rūḥānīyūn*, "Geistwesen", bezeichnet; sie haben also noch den Charakter von Dämonen.

Zu dieser Lehre von den *pneumata* tritt die nicht minder bedeutende Lehre von den spezifischen Eigenschaften oder *virtutes*. Sie beruht auf der Ansicht, daß alles, was in der sublunaren Welt existiert, jedes Ding, jede Substanz, jedes Akzidenz – gleichgültig ob ursprünglich oder abgeleitet, ob einfach oder zusammengesetzt – eine nur ihm eigene spezifische Eigenschaft besitzt, und zwar hinsichtlich seiner Gestalt, Figur, seines Geschmacks, Geruches, seiner Trockenheit oder Feuchtigkeit, aber auch in Bezug auf den Ort und die Zeit seines Vorkommens und bezüglich der für es kennzeichnenden Zahlenverhältnisse.

Das Innere der Naturphilosophie

Zahlenmystik und Emanationslehre, der Glaube an Geistwesen und *pneumata* und die Theorie von den *virtutes* der Dinge geben uns einen Schlüssel in die Hand, um in das Innere dieser fremdartigen Naturphilosophie einzudringen.

Die Männer, die in diesen Traktaten zu Worte kamen, fühlten sich als zwiespältige Wesen geistig-körperlicher Art; durch ihren Leib wußten sie sich der Welt des Entstehens und Vergehens preisgegeben, während ihr Seele nach der Rückkehr in ihre himmlische Heimat verlangte. Überzeugt von der unabänderlichen Folgerichtigkeit alles Geschehens, glaubten sie die Geschehnisse mit Hilfe ihrer Vernunft begreifen zu können; sie vermeinten auch, seinen Ablauf voraussagen und in gewissen Grenzen beeinflussen zu können. Wer eine genaue Kenntnis der im Weltall nur durcheinanderwirbelnden Kräfte besaß, der durchschaute nach ihrer Meinung die Regeln, nach denen alles Geschehen sich abspielte; er brauchte nicht länger untätig zuzusehen oder gar Unbilden zu erdulden, er konnte es wagen, mithandelnd einzugreifen.

Es kann nicht befremden, daß die *Lauteren Brüder* sich entschieden gegen die Unterstellung verwahren, daß es sich bei ihren Prognosen um okkulte Dinge handele; für sie fallen auch Voraussagen, *Omina*, Traumgesichte, Erleuchtungen und Eingebungen in den Bereich des wissenschaftlichen Erkennbaren. Damit werden auch Ankündigungen von Dynastiewechseln und anderes aus der Sphäre haltloser Vermutungen auf die Höhe ernsthafter Erörterungen erhoben. Horoskope, Zahlenquadrate, Talismane, Amulette und anderes gehören zu den Werkzeugen ernsthafter wissenschaftlicher Tätigkeit. Ja, gerade diese Seite erschien ihnen besonders wichtig, und es ist kein Zufall, daß der letzte Traktat das weite Gebiet dessen behandelt, was wir als Geheimwissenschaften bezeichnen.

Nach dem allem Sympathiezauber zugrundeliegenden Satze *similia similibus* betrachten sie den Menschen als Abbild des Alls und das All als Abbild des Menschen. Aber zu dem Mikro- und dem Makrokosmos fügten sie einen dritten hinzu, jenen Kosmos, den der Philosoph durch sein Handeln herbeiführt.

Die Lauteren Brüder und die Politik

Damit kommen wir zu der politischen Rolle der *Lauteren Brüder*. Wenn der Philosoph den Gang der Ereignisse so nachhaltig beeinflussen konnte, so durfte eine Vereinigung philosophischer geschulter Männer es sich zutrauen, eine Welt aus den Angeln zu heben.

Tatsächlich waren die *Lauteren Brüder* eine geheime Gesellschaft, welche sich die Aufgabe gestellt hatte, die bestehende Ordnung zu stürzen und durch eine vernunftgemäße Neuordnung zu ersetzen. Die Traktate des vierten, der Theologie gewidmeten Hauptteils geben uns denn auch einige Aufklärungen über die Organisation der Gesellschaft, ihre geheimen Zusammenkünfte, ihre gemeinsamen Studien und Diskussionen. Wir hören von der Werbetätigkeit, welche psychologisch fein sich der Eigenart dessen, den sie zu gewinnen suchten, anpaßte. Wir lesen Warnungen vor falschen Freunden. Das Glaubensbekenntnis der Bruderschaft wird uns ebenso mitgeteilt wie der Kalender ihrer philosophischen Feiern, die auf dem Wege einer hemmungslosen Allegorese aus den islamischen Festen hergeleitet werden, aber mit ihren Vorbildern keine Ähnlichkeit mehr aufweisen. Und schließlich wird uns das Zukunftsbild des pneumatischen Königreiches entworfen, das durch die Hingabe aller Brüder ins Dasein treten soll. Dabei gliedert diese Bruderschaft sich je nach dem Grade der geistigen Erkenntnis des Einzelnen und der Läuterung seiner Seele von den Leidenschaften in eine Hierarchie verschiedener Rangstufen, an deren Spitze der unfehlbare Imām als Vertreter Gottes treten sollte.

Natürlich konnte es nicht ausbleiben, daß die Inhaber der Staatsgewalt die *Lauteren Brüder* verfolgten und daß diese ihre Traktate nur anonym und insgeheim erscheinen lassen konnten und ihre politischen Absichten nur verschleiert anzudeuten wagten.

Conclusio

Es wäre indessen falsch, wollte man die Bedeutung der *Lauteren Brüder* nur nach der Rolle beurteilen, welche sie im politischen Leben des ʿAbbāsidenreichs gespielt haben. Sie sind vielmehr ein instruktives Beispiel für eine Naturphilosophie, welche das wissenschaftliche Denken der naturwissenschaftlich interessierten Kreise im islamischen Mittelalter beherrschte. In diese Naturphilosophie hat sich die aus dem Altertum stammende Forderung freier Forschung, der Primat der Vernunft und der Glaube an eine gesetzmäßige, mit der Vernunft begreifbare Weltordnung in eigentümlicher Weise verbunden mit religiösen Vorstellungen. Diese Verbindung war bereits lange vorm Islam im Neuplatonismus, in der Gnosis und in der Hermetik zustandegekommen. Ihr Weiterleben im Islam schafft eines der bedeutsamsten Verbindungsglieder, die im orientalischen Hellenismus Antike und Islam verknüpfen.

Naturphilosophie und Islam

Daß diese "magische Weltanschauung", wie sie SPENGLER genannt hat,²² in ihrem tiefsten Wesen unislamisch, ja antiislamisch war, bedarf keines Beweises. Für Muḥammad stand der Mensch nicht im Gegensatz zur Natur, sondern zu Allāh; ja, es fehlt im Qurʿān noch an einem Ausdruck für die "Natur". Dabei war Muḥammad ein scharfer Naturbeobachter, aber sie war ihm in ihrer bunten Mannigfaltigkeit, den Bergen und Feldern, den Bäumen und Blumen, den Tieren, dem Meer, den Sternen nur ein "Zeichen" für Allāhs Allmacht, und jeder Gedanke, daß menschl-

²² [OSWALD SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 Bde., München: Beck, 1919-1924²³ (Mit einem Nachwort von DETLEF FELKEN, München: Beck, 1998.) – Engl.: *The decline of the West*, London: Allen & Unwin, 1934 (Oxford University Press, 1991).]

che Vernunft ihre Gesetze ergründen könnte, lag ihm gänzlich fern.

Erst die Mu'tazila hat es gewagt, den Begriff des Naturgesetzes aufzustellen und der menschlichen Vernunft die Fähigkeit zuzuschreiben, Gottes Wissen zu ergründen. Aber die sunnitische Restauration kehrte sofort zur alten Auffassung zurück, und die orthodoxe Dogmatik übernahm zwar die formale Logik, hütete sich aber, Allähs Allmacht durch des geringste Zugeständnis an die menschliche Vernunft einzuschränken.

So blieb die freie wissenschaftliche Betätigung im wesentlichen auf die Kreise der Schia beschränkt. Die Überwindung der Schia im Zeitalter der Seldschuken und der endgültige Sieg der sunnitischen Orthodoxie bedeutete daher das Ende der islamischen Naturphilosophie.

Die Islamische Naturphilosophie und das Abendland

Die oben geschilderte Naturphilosophie ist nicht auf das islamische Mittelalter beschränkt geblieben; sie hat auch das Denken der christlichen Naturforscher im Abendlande bis in die Neuzeit hinein beherrscht, obwohl sie auch zu dem Gottesbegriff des Christentums in unversöhnlichem Gegensatz stand. Ja, man kann sagen, daß sie die Weltanschauung des wissenschaftlichen Menschen im gesamten Bereiche des Morgen- und Abendlandes von den Tagen des Hellenismus an bis zur Renaissance gewesen ist.

Aber während sie im Orient dem Siege einer reaktionären, wissenschaftsfeindlichen Orthodoxie erlag, wurde sie in Europa durch den wissenschaftlichen Fortschritt überwunden, der mit dem Namen Kopernikus verknüpft ist. Damit war der Astrologie für immer der Boden entzogen. Seitdem ist das wissenschaftliche Weltbild des abendländischen Menschen von Vorstellungen beherrscht, die in einem durchgängigen Gegensatz zu dem magischen Weltbild stehen. Der mittelalterliche Forscher erlebt die Welt als einen begrenzten Raum mit einem Oben und Unten, einem Diesseits und einem Jenseits. Der moderne Wissenschaftler

dagegen erlebt sie als Unendlichkeit. Jener im Mittelalter empfindet seine Welt trotz allen Wandels als statisch; denn die Elemente, aus denen sie sich aufbaut, sind ewig die gleichen und finden sich nach den unabänderlichen Gesetzen der Sympathie immer wieder zur gleichen Anordnung zusammen.

Für das magische Denken sind Dinge, die einander ähneln, irgendwie wesensgleich; darauf beruht aber, daß der Teil nicht nur das Ganze vertritt, sondern das Ganze ist, daß Makrokosmos und Mikrokosmos einander entsprechen, daß die Struktur der Welt die gleiche bleibt. Das moderne Weltbild dagegen ist dynamisch, und das Denken des modernen Naturforschers nicht struktural, sondern funktional. Er hat im unendlich Kleinen und unendlich Großen Begriffe geschaffen, welche weder sinnlich wahrnehmbar noch gedanklich vorstellbar sind, aber die theoretische Grundlage für den Aufschwung der Naturwissenschaften und der Technik geliefert haben.

Für die muslimischen Physiker im Mittelalter gehörte der Raum zu den Elementen; unsere heutige Physik hat die Raum- und Zeitvorstellung funktional gedeutet.

Der mittelalterliche Mensch scheidet zwischen Geist- und Seele, Pneumatikern und Psychikern; der moderne Mensch wendet in seiner Psychologie das funktionale Denken auf den Seelenbegriff an.

Trotzdem ist auch bei uns die einst so mächtige magische Weltanschauung nicht ganz überwunden. Sie ist in ihrer wuchtigen Geschlossenheit eine so imponierende Erscheinung und kommt vor allem dem uralten Drange des Menschen, einen Blick in die Zukunft zu tun, mit einer so eindrucksvollen Technik entgegen, daß sie auch heute noch Anhänger zählt und in den sogenannten Geheimwissenschaften – gleich so manchem anderen abgesunkenen Kulturgut – ein Schattendasein führt. Die heutige Wissenschaft freilich hat nichts mit der Naturphilosophie des magischen Zeitalters zu tun.

8. Die Rolle der Medresen im Bildungswesen des Islams*

Die Medresen [Arab. *madrassa*, Pl. *madāris*] stellen die feinste Blüte dar, welche der Islam im Mittelalter auf dem Gebiet des Bildungswesens gezeitigt hat, und sie verleihen jenem auch heute noch sein charakteristisches Gepräge. Sie sind diejenigen Lehranstalten, welche in allen islamischen Ländern das überkommene Bildungsgut immer neuen Generationen von Schülern rein und unverfälscht zu übermitteln sich bemühen, und die, seitdem der Orient dem Einfluß des Abendlandes zu erliegen drohte, den Kampf gegen Überfremdung, Verweltlichung und Modernismus führten. Infolgedessen kommt den Medresen neben ihrem

* Nr. 172 im Register zum FÜCK-Nachlaß; Vermerk auf dem Vortragsmanuskript: *Thiasos, 19. Juli 1947*; in FÜCKs Tagebuch: *16 bis 19.15 Uhr, mit Altheim, Baesecke, Jahn, Fascher, H.Schmidt, Thieme und Wendel*.

Die Zwischenüberschriften beruhen auf FÜCKs Randnotizen im Vortragsmanuskript. – Zum Thema vgl. jetzt auch den Art. "Madrassa" (R. HILLENBRAND), in: *EI*² V (1986), 1123-1154 und dort angegebene Literatur. – LOUIS POUZET, *Les madrasas de Damas et leurs professeurs durant le VII/XIIIe siècle*, in: *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* LII (1991-1992), 123-196. – MICHAEL CHAMBERLAIN, *Knowledge and social practice in medieval Damascus, 1190 - 1350*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1994 (insbes. Kap. 2 "Madrassa, the production of knowledge, and the reproduction of elites". – *Madrassa: la transmission du savoir dans le monde musulman*, sous la direction de NICOLE GRANDIN et MARC GABORIEAU, Paris: Arguments, 1997.

allgemeinen erzieherischen Wert auch eine hervorragende kulturpolitische Rolle zu, und sie greifen wie etwa das Beispiel der bekanntesten unter ihnen – der Azhar in Kairo – zeigt, nicht selten in die Tagespolitik ihres Landes ein.

Die Ansicht von A. MEZ zur Herkunft der Medrese

Während Wesen und Funktion der Medresen vor aller Augen liegen, ist die Frage nach ihrer Herkunft noch weitgehend in Dunkel gehüllt. MEZ ist der einzige, der sich bislang zu diesem Problem geäußert hat. In seinem nachgelassenen Werk "Die Renaissance des Islams"¹ gibt er Beispiele dafür, daß im 4./10. Jahrhundert das früher bei den Theologen und Philologen übliche 'Diktieren' abgekommen und stattdessen das 'Erklären' in Mode gekommen sei. Er hängt daran die Vermutung, daß der veränderte Lehrbetrieb sich auch neue Lehrveranstaltungen geschaffen habe, und daß mit dem Vorwiegen der 'Erklärung' (*tadrīs*) die Medresen aufgenommen seien. Einen Hauptgrund vermutet er in dem Umstande, daß zu dem *tadrīs* das jetzt üblich werdende 'Disputieren' (*munāẓara*)² gehörte, wozu sich seiner Meinung nach die Moschee nicht eignete. Er kommt dann zu der Schlußfolgerung, daß also auch hier das 4./10. Jahrhundert die bis heute herrschende Form geschaffen habe. Daran hängt er noch die Bemerkung, daß die gesamte Tradition auf Nischapur, damals der große Mittelpunkt der Gelehrsamkeit des Ostens, hinweise.

¹ [ADAM MEZ, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1922. Repr. Hildesheim: Olms, 1968. (Russ. Übers.: *Musul'manskij renessans*, Moskva: Nauka, 1966. – Arab. Übers.: *al-Ḥaḍāra al-islāmīya fī l-qarn ar-rābiʿ al-ḥiḡrī, aw: ʿaṣr an-naḥḍa fī l-islām*, 2 Bde., Cairo: Maktabat al-Ḥanḡī; Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1387/1967⁴).

² [Vgl. EWALD WAGNER, Art. "Munāẓara", in: *EI*² VII, 565–568].

Es gibt keine 'Renaissance' des Islams

Diese von MEZ geäußerte Ansicht gibt zu einer ganzen Reihe von Bedenken und Einwänden Anlaß. Zunächst ist zu bemerken, daß – bei aller Anerkennung der großen Leistungen, die sein Buch als eine auf weitausgedehnter und emsiger Quellenlektüre beruhende Vorarbeit zu einer künftigen Kulturgeschichte des Islam im 3./9. und 4./10. Jahrhundert beanspruchen kann – seine durch den Titel angedeutete These von der Kritik einhellig abgelehnt worden ist: Es gibt in der islamischen Kultur nichts, was sich mit der Renaissance der Antike auf europäischen Boden vergleichen ließe; und am allerwenigsten kommt der orientalische Hellenismus, soweit er vom Islam vermutlich im 3./9. Jahrhundert rezipiert worden ist, in seinen Wirkungen dem Einfluß gleich, den das Wiedererwachen des antiken Altertums auf das Abendland ausgeübt hat.

Der islamische Hellenismus beginnt mit den islamischen Eroberungen

Nimmt man aber 'Renaissance' des Islams in dem weiteren Sinne als das Wiederaufleben vorislamischer Kulturelemente ohne Rücksicht darauf, ob sie gerade der Antike entstammen oder allgemein vorderasiatisch waren, bildet weder das dritte noch das vierte Jahrhundert des Islams einen charakteristischen Einschnitt; vielmehr beginnt der islamische Hellenismus mit den islamischen Eroberungen, und zwar in demselben Augenblick, in dem die Anhänger der neuen Religion ihre Heimat verlassen und erobernd in die Nachbarländer einfielen.

Gewiß ist das 4./10. Jahrhundert eine in der islamischen Kulturgeschichte wichtige Periode. In seinem ersten Drittel vollendet sich der Machtzerfall des ʿabbāsīdischen Kalifats und die Zersplitterung des Reiches in eine Reihe selbständiger Länder von den Pyrenäen bis an die Grenzen Chinas und Indiens. Um dieselbe Zeit vollendet sich die orthodoxe Restauration und damit die sun-

nitische Weltanschauung, welche den Islam im Mittelalter bis tief in die Neuzeit hinein beherrscht hat.

Die Vermutung liegt nahe, daß auch die Entstehung der Medresen mit diesen politischen und kulturellen Veränderungen irgendwie verknüpft ist. Aber ohne eine vorgefaßte Meinung von einer Renaissance der Antike im Islam wäre MEZ schwerlich auf dem Gedanken gekommen, das 'Erklären' und das 'Disputieren' als die kennzeichnenden Eigentümlichkeiten des neuen Lehrbetriebes anzusehen.

Die Moschee ist kein heiliger Ort

Zunächst beruht die Meinung, daß die Moschee sich zum Disputieren nicht eigne, auf einer unzulänglichen Übertragung christlicher Vorstellungen von 'heiligen Stätten' auf islamische Verhältnisse.

Die Moschee ist von der christlichen Kirche grundsätzlich dadurch unterschieden, daß sie keinen Altar und keinen Kultgegenstand enthält. Mochte sie auch unter christlichem und jüdischem Einfluß später eine gewisse Heiligkeit annehmen, vor allem dann, wenn sie über dem Grabe eines Heiligen erbaut war, so konnte sie doch nie ihre Herkunft aus dem alten schlichten Versammlungsort verleugnen, den man außer zum Gottesdienst zu allen möglichen anderen Zwecken benutzte. War doch die Moschee des Propheten ein einfacher, mit einer Mauer umgebener Hof gewesen, der an der Nordseite und an der Südseite je eine aus Palmstämmen errichtete und mit einem Palmdach überdeckte Laube hatte. An den Mauern standen die Hütten der Frauen Muḥammads, in denen er abwechselnd nächtigte – er selbst hatte kein Heim. Auf diesem Hof hielt er die Gottesdienste mit seinen Anhängern ab; hier unterhielt er sich mit seinen Freunden, empfing Besuche, verhandelte mit Abordnungen. In der nördlichen Laube schliefen einige seiner Gefährten, die kein eigenes Heim

[Vgl. FRALD WAGNER, Art. "Moschee", in: *ET* VII, 565-568]

besaßen.³ Auf diesem Hofe zelteten Beduinen, die als Abgeordnete ihres Stammes nach Medina gekommen waren; hier wurden die Gefangenen untergebracht, Verwundete gepflegt, Geschäfte abgeschlossen.⁴ Daher hat die Phantasie der Muslime den Propheten gewöhnlich sich so vorgestellt, wie er in der Moschee im Kreise seiner Gefährten sitzt.

Hinzu kommt, daß der Islam ursprünglich weder Feste noch Feiertage kennt. Der Freitag ist kein Ruhetag – gegen die Vorstellung von Gottes Ausruhen polemisiert der Qurʾān heftig –, sondern ein Versammlungstag, an dem die Gemeinde unter Leitung ihres Vorbeters zur gemeinsamen Liturgie zusammentritt. Ist der Gottesdienst vorüber, so zerstreuen sich die Teilnehmer und gehen ihren täglichen Geschäften nach.

Hinzu kommt weiter, daß der Islam keinen geistlichen Stand kennt. Der Gottesdienst wurde bis in die ʿAbbāsidenzeit hinein von dem Herrscher (in den Provinzen von den Statthaltern und ihren Stellvertretern) geleitet. Dieser hielt auch beim Freitagsgottesdienst die herkömmliche Predigt, benutzte die Moschee aber auch außerhalb des Gottesdienstes zu Ansprachen; hier wurde dem neuen Herrn gehuldigt; und der Statthalter trat sein Amt an, indem er sich hier auf der Kanzel der Gemeinde vorstellte. Die Teilnahme an dem von einem Präzenten geleiteten Gottesdienst bedeutete, daß man sich ihm anschloß, und so wurde die Moschee in unruhigen Zeiten der Tummelplatz der politischen Leidenschaften.⁵

Auch Gerichtsverhandlungen wurden hier abgehalten.⁶ Gelegentlich war auch die Staatskasse in der Moschee untergebracht,

³ Zu den *ahl al-ṣuffa* ("Leute der [Moschee-]Vorhalle"), vgl. den entspr. Artikel in *EI*¹ I:196.

⁴ Reiche Nachweise gibt J. PEDERSEN in dem ausführlichen Artikel "Masdjid" in der *EI*¹ III, siehe hier vor allem III:374 b.

⁵ [*EI*¹ III: 405-7.]

⁶ *EI*¹ III: 408.

und besonders in Ägypten fanden Verpachtungen und Versteigerungen in der Moschee statt.⁷

Diesen Charakter als öffentliche Versammlungsstätte der religiös-politischen Gemeinde hat die Moschee trotz aller sonstigen Wandlungen in erheblichen Umfang bis in die Gegenwart beibehalten. Unter diesen Umständen hat die von MEZ aufgestellte Behauptung, daß die Moschee sich nicht zum Disput geeignet habe, keinerlei Beweiskraft.

Disputationen gab es auch im Lehrbetrieb der Moscheen

Aber auch seine Ansicht, daß die Disputationskunst mit dem veränderten Lehrbetrieb der Medresen üblich geworden sei, beruht auf einer Verkennung des Unterrichtswesens, welches mit den Moscheen verknüpft war. Schon Muḥammad wurde in und außerhalb der Moschee von seinen Anhängern – denen er im Qurʾān ja als ein schönes Beispiel vor Augen gestellt wird – oft über Dinge des Glaubens und des Handelns befragt. Ebenso wurden seine Genossen die Lehrmeister der neuen Religion. Aus solchen erbaulichen Ermahnungen und religiösen Belehrungen erwuchs um die Mitte des 1./7. Jahrhunderts die Moschee zu Medina (das damals endgültig seine politische Rolle ausgespielt hatte), ein Lehrbetrieb, welcher alle diejenigen Kenntnisse und Erkenntnisse zum Gegenstand hatte, die die neue Religion als Gegenstand ansah: Qurʾān und Sunna, den Inhalt des heiligen Buches und den vorbildlichen Lebenswandel des Propheten. Und die zu lösende Aufgabe bestand darin, genau zu sagen, wie ein Muslim sich zu verhalten habe.

Dabei stellte das Leben Lehrer wie Schüler täglich vor immer neue Probleme; und es wäre falsch, wollte man das Endergebnis – d.h. ein bis in alle Einzelheiten wohl durchdachtes und mit tatsächlichen oder angeblichen Aussprüchen oder Handlungen Muḥammads dokumentiertes kasuistisches System – an den An-

⁷ EI¹ III: 407-8.

fang stellen und verneinen, es hätte von Anfang nur des getreuen Aufzeichnens und Auswendiglernens des Überlieferungstoffes bedurft. Dies System ist vielmehr das Ergebnis jahrhundertealter Auseinandersetzungen, die seit dem Tode des Propheten in den Reihen seiner Anhänger über alle brennenden Probleme ihrer Tage ausgetragen wurden und die auch vor den Toren der Moschee nicht Halt machten.

In der gleichen Weise fanden bereits zu Ende des 1./7. Jahrhunderts die arabischen Sprachstudien in den Lehrbetrieb der Moschee Eingang. Auch hier herrschte bald ein lebhafter Meinungsstreit unter den Philologen, aus dem sich die verschiedenen Richtungen der basrischen, der kufischen und der Bagdader Schule entwickelten.

Nun könnte man einwenden, es sei etwas anderes, ob ein Lehrer in seinem Unterricht gelegentlich auf eine innerhalb der verschiedenen Richtungen bestehende Meinungsverschiedenheit hinweise, mit seinen Schülern darüber spreche und abschließend dazu Stellung nehme, oder ob zwischen zwei Gelehrten vom gleichen Rang eine Disputation abgehalten wird. Doch läßt sich dagegen wiederum sagen, daß Disputationen in diesem Sinne keineswegs für den Lehrbetrieb der Medresen kennzeichnend sind, wohl aber schon lange vor dem 4./10. Jahrhundert vor allem innerhalb der Moscheen gang und gäbe waren. Man braucht nur daran zu erinnern, daß seit den Tagen Hārūn ar-Rašīds (reg. 786–809) am Kalifenhofe Disputationen üblich waren, bei denen führende Grammatiker ihre gelehrten Händel austrugen, und daß, dem vom Kalifen gegebenen Beispiele folgend, Wesire und Statthalter nicht selten Gelehrte vor geladenen Gästen über Themen ihres Fachgebietes reden ließen. So besitzen wir z.B. noch das Streitgespräch über das Verhältnis von Logik und Grammatik, welches im Jahre 320/932 in Gegenwart des Wesirs Ibn Furāt⁸

⁸ [Abū l-Faṭḥ, al-Faḍl ibn Ǧaʿfar ibn Muḥammad Ibn al-Furāt (gest. 938); auch bekannt als Ibn Ḥinzāba; vgl. *EI* ² III, 768, sowie die Wie-

zwischen dem Philologen as-Sirāfī⁹ und dem Philosophen Mattā ibn Yūnus,¹⁰ einem byzantinischen Christen, ausgetragen wurde.¹¹

Noch älter sind natürlich die Religionsgespräche: zu Ende des 1./7. Jahrhundert disputierte Johannes Damascenus¹² mit muslimischen Theologen über das Problem der Willensfreiheit und der Gnadenwahl; und seit dieser Zeit ist das Religionsgespräch zwischen Muslims und Andersgläubigen niemals ganz verstummt.

Das 'Erklären' ist nicht der Medrese eigen, madrasa heißt Lehranstalt

Schließlich ist auch der Satz von MEZ "Durch das Vorwiegen des *Tadrīs* (Erklärung) kommen jetzt die Medresen auf" unrichtig.¹³

Das Verbum *darasa* ist Lehnwort aus dem hebräischen *daraša*, 'suchen, forschen', und bezeichnet speziell das Forschen in der

dergabe seiner kurzen Biographie nach aš-Šafadī in: *Journal of the Royal Asiatic Society* (London) (1905), 82.]

⁹ [Abū Saʿīd al-Ḥasan as-Sirāfī (gest. 979), vgl. *El* ² IX, 668-9; GAS IX 98-101; berühmt für seinen Kommentar zu Sībawaihi's Grammatik, vgl. GUSTAV JAHN: *Sībawaihi's Buch über die Grammatik. Übersetzt und Erklärt und mit Auszügen aus Sirāfī und anderen Commentaren versehen von G. Jahn*. 3 Bde, Berlin: Reuther und Reichard, 1895-1900.]

¹⁰ [Abū Bišr Mattā ibn Yūnus al-Qunnāʾī, vgl. *El* ² IV:844-846.]

¹¹ Yāqūt Ibn ʿAbdallāh ar-Rūmī, *Iršād al-arīb ilā maʿrifat al-adīb* (= *Dictionary of learned men*), ed. by D. S. MARGOLIOUTH, Leiden u.a.: Brill, 1907-31; Bd. III, 105.125. – Die hier betr. Passage ist übersetzt von D.S. MARGOLIOUTH, [The Discussions between Abu Bishr Matta and Abu Saʿīd al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar, in:] *JRAS* (1905), 79-129.

¹² [Zur Person vgl. Friedrich Überwegs *Grundriß der Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von B. GEYER. Bd. II (1958), 130 und 668].

¹³ [Vgl. MEZ, *Renaissance* (Fn. 1), 172.]

Schrift; *tadrīs* bedeutet demnach 'Belehrung' und *madrasa* – wie im Hebräischen *bēt ham-midrāšā* – die 'Lehrstätte'. Daß diese Belehrung im Erklären besteht, liegt weder im Wortsinn des Ausdrucks noch ist es für die Medresen irgendwie bezeichnend. Erklärt wurde im Unterricht mindestens seit dem 2./8. Jahrhundert. Die Dichtererklärung scheint sogar ins 1./7. Jahrhundert zurückzugehen. Bereits in der Mitte des 2./8. Jahrhundert stand in der Philologie die Worterklärung in voller Blüte. Gegen Ende des Jahrhunderts griff sie auf den Qur'ān über, zu dessen Auslegung es bisher genügt hatte, wenn man einige schriftliche Erläuterungen gab: über Zeit und Umstände der betreffenden Offenbarung, über die Person, auf die sie gemünzt war, oder den Anlaß, der sie hervorgerufen hatte. Jetzt aber leisteten vor allem die Muʿtaziliten in der Erforschung des einfachen Wortsinns und in der Untersuchung des metaphysischen Sprachgebrauchs im Qur'ān so Erhebliches, daß selbst die Vertreter der Orthodoxie nicht umhin konnten, von diesen Ergebnissen Kenntnis zu nehmen. Seit dem 3./9. Jahrhundert ist daher auch in der Traditionsliteratur die Beifügung von Glossaren, welche einzelne Wörter oder Redensarten erläutern, gang und gäbe.

'Diktirt' wurde auch noch nach dem 4./10. Jahrhundert

Nun könnte man vielleicht vermuten, daß MEZ unter 'Erklärung' nicht die philologische Wortauslegung verstanden wissen wollte, sondern eine Lehrmethode, welche dem Schüler die Unterrichtsgegenstände auf rationellem Wege begreiflich machte, während man vormdem den Unterrichtsstoff dem Schüler zum Auswendiglernen diktirt hatte.

Aber auch diese Auffassung wird den Tatsachen nicht gerecht. Daß diktirt wurde, kam auch nach dem 4./10. Jahrhundert noch vor, nicht nur in der Traditionskunde, wo es sich von selbst versteht, sondern auch in der Philologie. Aus dem Anfang des 5./11. Jahrhundert stammen z.B. die *dictamina* (*amālī*) des bekannten Adelsmarschalls (*naqīb*) der ʿAliden von Bagdad, aš-Šarīf al-

Murtaḍā (gest. 1044),¹⁴ die der Verfasser seinen Hörern in der althergebrachten Weise diktierte; jede Sitzung beginnt in der Regel mit einem Qur'ānvers, den der Verfasser auslegt, wobei er zwanglos allerlei sprachliche und sachliche Erläuterungen, Betrachtungen zum Wortgebrauch, über Stilmittel und dergleichen anschließt, die ihrerseits durch Traditionen und Dichterzitate illustriert werden.

Aus dem 5./11. Jahrhundert haben wir in den ebenfalls als *amālī* bezeichneten Vorträgen des Ibn Šağarī (gest. 1148 in Bagdad);¹⁵ ein entsprechendes Werk über arabische Syntax.¹⁶

Diese Art des gelehrten Unterrichts ist in den islamischen Ländern nie ganz ausgestorben. So trug z.B. al-Ḥafāğī (gest. 1659 in Kairo),¹⁷ der zu Beginn des 11./17. Jahrhundert der namhafteste Philologe Ägyptens war, seinen Zuhörern in 50 Sitzungen eine bunte Fülle sprachlicher, stilistischer und allgemein literarisch-philologischer Bemerkungen vor,¹⁸ und noch im 12./18. Jahrhundert versuchte Muḥammad Murtaḍā az-Zabīdī (gest. 1791 in Kairo),¹⁹ der letzte Vertreter der mittelalterlichen Gelehrsamkeit, diese Form des Lehrvorgangs nochmals zu beleben, indem er in Kairo ganz im alten Stile Traditionen (*ḥadīṭe*) diktierte und erläuterte.

¹⁴ [*EI*² VII, 634.]

¹⁵ [Bekannt als Abū (Ibn) as-Saʿādāt; vgl. *EI*² III, 934; *GAS* XI:175.]

¹⁶ [Er soll seine *Amālī* in 84 Sitzungen diktiert haben, vgl. *EI*² III, 934. Das Werk ist ediert, Haiderabad 1349H.]

¹⁷ [Vgl. *EI*² IV, 912-3.]

¹⁸ [Ed. Kairo 1284/1867-8, Ṭanṭā o.J.; vgl. *EI*² IV, 912b].

¹⁹ [Vgl. *EI*² VII, 445 mit einem genauen Werkeverzeichnis.]

Mechanisches Tradieren wurde nicht von der rationalistischen Lehrmethode verdrängt

Wenn somit die Annahme, daß im 4./10. Jahrhundert das Diktieren außer Mode gekommen sei, sich als ein Irrtum herausgestellt hat, so kann aber auch umgekehrt keine Rede davon sein, daß von diesem Jahrhundert an in der islamischen Gelehrsamkeit eine mehr rationale Methode an die Stelle des bloßen Sammelns, des Auswendiglernens und der rein mechanischen Weitergabe getreten sei. Im Gegenteil zeigt die arabische Literaturgeschichte deutlich, daß mit dem 4./10. Jahrhundert die große schöpferische Periode der islamischen Kultur zu Ende geht, und daß diese damals bereits anfängt, in Epigonentum überzugehen. Das schließt nicht aus, daß auch die drei Jahrhunderte, die zwischen dem Machtzerfall des Bagdader Kalifats und seinem endgültigen Untergang liegen,²⁰ noch bedeutende Leistungen auf den verschiedensten Gebieten gezeitigt haben. Es genügt, an den Dichter Abū l-Alā' al-Ma'arrī (gest. 1057), an die Mystiker Ibn al-ʿArabī (gest. 1240 in Damaskus) und Ibn Fāriḍ (gest. 1235 in Kairo), an den Philosophen Ibn Rušd (gest. 1198 in Marrakesch), an die Qurʾānexegeten Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 1209) und az-Zamaḥṣārī (gest. 1144), die Theologen ʿAbd al-Qādir al-Ġilānī (gest. 1166), Abū Ḥāmid al-Ġazālī (gest. 1111) und Ibn Taimīya (gest. 1328) zu erinnern. Ja, selbst die beiden folgenden Jahrhunderte bis zur Eroberung Ägyptens durch den Osmanen Selim I. im Jahre 1517 weisen noch einige glanzvolle Namen auf.

Wesentlich für die Medresen ist die Art und Weise des Unterrichts, die Pädagogik

Aber mögen auch die Jahrhunderte des islamischen Hochmittelalters nicht gänzlich jede Originalität entbehren, so war doch das geistige Erbe, das ihnen aus der glanzvollen Frühzeit überkommen war, so gewaltig und erdrückend groß, daß auf dem Gebiete

²⁰ D.h. zwischen 324 und 656 (936–1258).

der Erziehung und des Unterrichts kaum je die Frage zur Diskussion stand, ob neugewonnene Erkenntnisse die Einführung eines neuen Lehrfaches notwendig machten, sondern daß es im wesentlichen darum ging, auf welche Weise man den Schülern den überkommenen Lehrstoff möglichst zweckmäßig übermitteln könne.

Es liegt in diesem Umstand begründet, daß in der arabischen Literatur seit dem 4./10. Jahrhundert die Kommentare und Superkommentare, die Glossen, die bald kürzenden, bald erweiternden Auszüge aus den anerkannten Grundwerken, die Handbücher und Kompendien sowie die Lehrgedichte eine so überragende Rolle spielen: So schreibt al-Bağawī (gest. 1122) einen Qur'ānkommentar,²¹ der die Ansichten der älteren Autoritäten übersichtlich zusammenstellt. Derselbe al-Bağawī zieht aus den kanonischen Traditionssammlungen die für das tägliche Leben wichtigen Aussprüche und Handlungen Muḥammads aus und verteilt sie – nach ihrer Glaubwürdigkeit in drei Klassen geschieden – auf die Kapitel des kanonischen Rechts.²²

Der Spanier ad-Dānī (gest. 1053) schafft in seinem *Taisīr*,²³ ein Lehrbuch der Sieben Qur'ānlesungen, ein Werk, das nach Inhalt, Anlage und Behandlungsweise von älteren Vorgängern abhängig ist, das aber wegen seiner übersichtlichen Kürze und seiner geschickten, das Memorieren erleichternden Anordnung klassisch geworden ist und mittelbar noch heute den Unterricht in der Qur'ānrezitation beherrscht.

²¹ [al-Ḥusain ibn Mas'ūd al-Bağawī al-Farrā': *Tafsīr al-Bağawī al-musammā Ma'ālim at-tanzīl*, Ed. ḤĀLID 'ABD AR-RAḤMĀN AL-'AKK, Beirut: Dār al-Ma'rifa (o.J.)]

²² [Gemeint ist das *K. Maṣābīḥ as-sunna*, ed. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1987.]

²³ [ʿUṭmān ibn Sa'īd ad-Dānī, *K. al-Taisīr fi l-qirā'āt as-sabʿ*, hrsg. u.a. von OTTO PRETZL, Istanbul: Maṭba'at ad-Daula (1930).]

Nicht selten bearbeitete ein Gelehrter einunddenselben Stoff mehrfach. So kommentierte²⁴ Yaḥyā ibn ʿAlī at-Tibrīzī (gest. 1109), der bedeutende Philologe des 5./11. Jahrhunderts, die *Ḥamāsa*, eine aus dem frühen 3./9. Jahrhundert stammende Anthologie arabischer Dichtung, dreimal: zuerst schrieb er zu jedem Gedicht eine kurze Erläuterung; dann merkte er, daß seine Schüler – er war Professor der schönen Literatur an der Niẓāmīya in Bagdad, einer der berühmtesten Medresen ihrer Zeit – zu viel vom Inhalt der Anthologie verschlossen blieb. Deshalb schrieb er einen zweiten Kommentar, der jedes Gedicht Vers für Vers interpretiert, mit einer knappen Einleitungen, die über die Person des Dichters und den Anlaß des Gedichts orientieren. Schließlich schrieb er einen dritten, ganz ausführlichen Kommentar.

Inhaltlich bieten diese drei Werke nichts anderes als das, was schon Tibrīzīs Vorgänger erarbeitet hatten; aber die zweckmäßige Anordnung, die Kürze und Vielseitigkeit haben dem mittleren Kommentar zu solchem Ansehen verholfen, daß er noch heute im Morgen- und Abendland gern als Textbuch für die Einführung in die arabische Dichtung benutzt wird.

²⁴ [K. *Aṣṣār al-ḥamāsa maʿa šarḥ ... Abī Zakarīyā' ... at-Tibrīzī wa-arbaʿa fahāris*, *Hamasa carmina cum Tebrisii scholiis primum edita, indicibus instruxit, versione latina et commentario illustravit*, (hrsg.) GEORG W.F. FREYTAG, Bonn: In Officina Baadeni, 1828-1851. – Abū Zakarīyā' Yaḥyā ibn ʿAlī at-Tibrīzī: *Šarḥ Dīwān al-Ḥamāsa (li-Abī Tammām)*, Beirut: ʿĀlam al-Kutub (ca. 1980; Repr. der Ausg. Būlāq 1296/1879).]

Tibrīzī kommentierte²⁵ in gleicher Weise die *Mu^callaqāt*,²⁶ den *Dīwān* des Mutanabbī (gest. 965)²⁷ und andere Dichtwerke, und besorgte von einigen philologischen Grundwerken der klassischen Zeiten wie dem *Iṣlāḥ al-manṭiq* und dem *K. al-Alfāz* des Ibn Sikkīt (gest. 858) verbesserte und mit Glossen versehene Neuauflagen.²⁸

Seine Schriftstellerei darf als typisches Beispiel für die gelehrte Tätigkeit eines Professors an einer Medrese gelten und zeigt, daß der wesentliche Unterschied zwischen dem Unterricht an diesen Anstalten und dem älteren Lehrbetrieb der Moschee nicht in seinen Fortschritten der wissenschaftlichen Erkenntnis beruhte, sondern die Unterrichtsmethode betraf und pädagogischer Art war.

²⁵ [A commentary on ten ancient Arabic poems, namely the seven *Mu^callaqāt*, and poems by *al-A^cšā'*, *an-Nābigha*, and *ʿAbīd ibn al-Abrāṣ*, by ... al-Tibrizī, Edited for the first time from the Mss. of Cambridge, London, & Leiden, by CHARLES JAMES LYALL. Calcutta, 1894 (Repr. Farnborough: Gregg Press, 1965).]

²⁶ [*EI*² VII, 254-255; siehe u.a. *Die sieben Preisgedichte der Araber*, ins Deutsche übertragen von PHILIPP WOLFF, Rotweil: A. Degginger, 1857. – *Die sieben Mu^callaqāt*. Text, vollständiges Wörterverzeichnis, deutscher und arabischer Commentar, bearbeitet von LUDWIG ABEL, Berlin: Spemann, 1891. – *The Golden odes of love*, A verse rendering from the Arabic by DESMOND O'GRADY, Cairo, Egypt: American University in Cairo Press, 1997.]

²⁷ [*EI*² VII, 769-772; GAS II, 484-497; siehe auch: *Poems of al-Mutanabbi, A selection with introduction, translations and notes*, by A. J. (ARTHUR JOHN) ARBERRY, London: Cambridge University Press, 1967.]

²⁸ [*Tahḏīb Iṣlāḥ al-manṭiq, ṣan^cat al-Ḥaṭīb at-Tibrizī*, ed. FAḤR AD-DĪN QAWĀBA. Beirut: Dār al-Āfāq al-Ġadīda, 1983¹. – *Kanz al-ḥuffāz fī K. tahḏīb al-alfāz li Abī Yūsuf Ya^cqūb Ibn Ishāq as-Sikkīt. La critique du langage par Ibn as-Sikkīt avec les commentaires du Cheikh Abou Yahia Zakariah at-Tibrizī* Ed. LOUIS CHEIKHO, Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1895 (erschienen 1898).]

Die Medresen sind Unterrichtsanstalten mit besoldeten Lehrern, mit Schulklassen, festen Lehrplänen und Lehrzielen

Dazu stimmt trefflich, daß die *madrassa*, wie ihr Name sagt, von Anfang an Lehranstalt war, während die Moschee einen sehr viel allgemeineren Charakter besaß und eben nur neben vielen anderen auch zu Unterrichtszwecken diente. Es gab und gibt sehr viele Moscheen, in denen kein Unterricht erteilt wird; doch eine Medrese ist ohne ihn undenkbar. Der Unterricht in der Moschee hat zu allen Zeiten viel von der ungezwungenen Natürlichkeit der ältesten Zeiten bewahrt. Er wird in der Regel freiwillig erteilt, und jeder kann an ihm teilnehmen. Auch in seiner Ausgestaltung herrscht viel individuelle Freiheit.

Zum Wesen der Medresen dagegen gehört von Anfang an ein Lehrer, der seine Tätigkeit als Beruf – d.h. aber auch: gegen Entgelt – ausübt, und Schüler, die den Unterricht regelmäßig besuchen, eine gewisse Regelmäßigkeit des Lehrbetriebs, ein fester Stundenplan mit bestimmten Lehrfächern, einem festen Unterrichtsziel und einer Art Abschlußprüfung; mit einem Wort: alle Kennzeichen eines geordneten Schulbetriebs mußten sich daraus früher oder später mit innerer Notwendigkeit ergeben.

Solche Einrichtungen setzen eine bestimmte Schulpolitik voraus

Daß diese Medresen die Hochschulen des Islam sind, ist eine Einsicht von der wir unseren Ausgangspunkt genommen haben und zu der wir im Verlaufe unserer Betrachtungen zurückgeführt worden sind. Es fragt sich aber, ob wir den ursprünglichen Charakter dieser Institution nicht genauer bestimmen können. Wer waren die ersten Lehrer? Was wurde aus ihren Schülern? Und wer waren die Kreise, die an der Einrichtung solcher Schulen ein Interesse hatten und die notwendigen Mittel zur Verfügung stellten? Vielleicht können einige Tatsachen, uns einige Fingerzeige geben.

Ursprüngliches Unterrichtsfach: kasuistisches Recht nach einem bestimmten Ritus

Es ist zunächst bemerkenswert, daß in den Medresen hauptsächlich das kanonische Recht gelehrt wurde, und zwar ursprünglich so, daß jede Medrese sich auf eine der vier orthodoxen Rechtssysteme (mālikitisch, šāfi'itisch, ḥanafitisch, ḥanbalitisch) beschränkte. Es hängt damit eng zusammen, daß gerade die älteren Medresen ausschließlich zu dem Zwecke gegründet wurden, um einem einzelnen bedeutenden Rechtslehrer eine feste Lehrtätigkeit zu ermöglichen.

Die ältesten Medresen waren Schulen einzelner, hervorragender Kasuisten šāfi'itischer und aš'aritischer Richtung

Mit zu den frühesten Anstalten gehörten die beiden Medresen, die in Nischapur für Ibn Fūrak (gest. 1015) und für Rukn ad-Dīn al-Isfarā'inī (gest. 1027) gegründet wurden;²⁹ beide waren Šāfi'iten und in der Dogmatik Aš'ariten. Šāfi'it war auch al-Baihaqī (gest. 1066), für den eine Schule gegründet wurde, als er 441/1049-50 nach Nischapur kam.³⁰

Der große Staatsmann Niẓām al-Mulk³¹ stiftete in Nischapur für den bedeutendsten aš'aritischen Dogmatiker jener Zeit, Imām al-Ḥaramain al-Ġuwainī (gest. 1085, der im kanonischen Recht Šāfi'it war), die Niẓāmīya und ungefähr gleichzeitig, d.h. im Jahre 459/1067, in Bagdad eine gleichnamige Anstalt, an der der Šāfi'it Abū Ishāq Širāzī (gest. 1083, auch er in der Dogmatik ein entschiedener Aš'arit) lehrte. In Herat gründete Niẓām al-Mulk

²⁹ [Vgl *EI*² III, 766-767; V, 1126 b.]

³⁰ [Vgl *EI*² V, 1126 b.]

³¹ [*EI*² VIII, 69-73.]

eine Medrese für den Šāfiʿiten [Abū Bakr Muḥammad ibn ʿAlī Ḥāmid] aš-Šāšī (gest. 1092).³²

Die Medresen waren Anstalten der gemäßigten Orthodoxie, dazu ašʿaritischer Richtung und Gegner der Schia sowie der Ḥanbaliten

Diese kurze Aufzählung mag genügen, um zu zeigen, wie stark an den älteren Medresen im kanonischen Recht der šāfiʿitische Rechtsstand, in der Dogmatik die ašʿaritische Scholastik vertreten war. Daraus folgt, daß diese Medresen religionspolitisch eine Richtung vertraten, die wir als gemäßigte sunnitische Orthodoxie bezeichnen können. Das bedeutet, daß sie nicht nur zu jeder Form von Schia in einem scharfen Gegensatz standen, sondern daß sie innerhalb der sunnitischen Orthodoxie sich fern hielten von der älteren, mālikitischen Richtung, welche in Nordafrika und Spanien vorherrschte, und vor allem von dem Ḥanbalismus, der ursprünglich den Standpunkt des Traditionalismus vertreten hatte, damals aber bereits in einen rückständigen Wunderglauben ausgeartet war, der aber gerade wegen seinem krassen Anthropomorphismus, seines Festhaltens am Wortsinn des Qurʾāns und der Sunna, und wegen seiner Ablehnung aller Neuerungen beim Volke äußerst populär war und sich nicht scheute, den Großstadtpöbel für seine Zwecke mobil zu machen.

Seit ca. 450 H gehörten die Medresen zur Kulturpolitik des Seldschukenwezirs Niẓām al-Mulk

Demgegenüber vertraten die Šāfiʿiten und Ḥanafiten eine fortschrittliche Richtung, vor allem dann, wenn sie die von den Ḥanbaliten verpönte Scholastik dazu benutzten, um die religiösen Vorstellungen zu sublimieren, und anstelle des groben Anthro-

³² Tāğ ad-Dīn Abū Naṣr ʿAbd al-Wahhāb as-Subkī (gest. 1370), *Ṭabaqāt aš-šāfiʿīya al-kubrā*, Teile I-IV in 3 Bde., [Kairo]: al-Maṭbaʿa al-Ḥusainīya al-Miṣriya, III, 79. [Vgl. auch *EI*² V, 1127 a.]

morphismus des gemeinen Volkes eine geläuterte Form der Gottesvorstellung setzten. Es kam ihnen dabei zustatten, daß sie von der Mitte des 5./12. Jahrhundert an die volle Unterstützung der Staatsgewalt empfangen.

Der Nachwuchs an Predigern, Richtern und Staatsdienern wurde in staatlichen Unterrichtsanstalten herangezogen

Vor allem war es der bereits erwähnte Nizām al-Mulk (lebte 1018–1092), welcher so zahlreiche Medresen stiftete, daß er späteren Generationen geradezu als der Gründer dieses Lehrertypus gilt. Doch letzteres ist nun gewiß nicht der Fall; Medresen hat es in Chorasān und vor allen in Nischapur bereits in der zweiten Hälfte des 4./10. Jahrhundert gegeben; aber mit dem Namen des großen Wezirs, der für 20 Jahren der eigentliche Herrscher des Seldschukenreiches war,³³ ist die Blütezeit der Medrese als staatliche Unterrichtsanstalt unlösbar verknüpft. Er hat in der Kulturpolitik eine scharfe Wendung herbeigeführt. Sein Vorgänger Kundurī (gest. 1063),³⁴ der Wezir des ersten Seldschukensultans Tuğrilbeg (reg. 1055–1063), hatte einen stark orthodoxen Kurs verfolgt. Er hatte nicht nur die Schiiten, sondern auch die Ašʿariten verfolgt und hatte auch gegen die Šāfiʿiten eine starke Abneigung. Nizām al-Mulk dagegen erkannte, von welcher Bedeutung es für die Sicherheit und den Bestand des Staates war, wenn es gelang, die Intelligenz des Landes für den Staat zu gewinnen. Indem er die Mittel hergab, um höhere Schulen mit Wohnungen und Unterhalt für die Studierenden einzurichten, und indem er führende Vertreter der gemäßigten sunnitischen Orthodoxie als Professoren anstellte und besoldete, bewirkte er, daß ein Stamm von Theologen dieser Richtung heranwuchs, die fähig waren, als Prediger, Richter und in ähnlichen Stellungen dem Staate Dienste zu leisten.

³³ Wezir von 1072 an bis zu seiner Ermordung im Jahre 1092.

³⁴ [EI² V, 387–388.]

Lehrplanerweiterung: Grammatik

Die Anstalten blühten rasch auf und vergrößerten sich bald. Der Lehrplan wurde erweitert, indem man neue Unterrichtsfächer einführte: vor allem das Studium der Tradition sowie das der Grammatik. So vertrat an der von Nizām al-Mulk in Bagdad im Jahre 459/1067 gegründeten³⁵ und nach ihm benannten Nizāmīya der bereits genannte at-Tibrizī die philologischen Fächer; als er im Jahre 1109 starb, folgte ihm al-Faṣīḥī (gest. 1122),³⁶ ein Gelehrter, der diesen Beinamen dem Umstand verdankte, daß er mit Vorliebe das *K. al-Faṣīḥ* des alten kufischen Grammatikers Taʿlab (gest. 904)³⁷ interpretierte.³⁸ Er mußte aber wegen schiitischer Neigungen sein Amt aufgeben und wurde durch al-Ġawālīqī (gest. 1144)³⁹ ersetzt. Auch der oben genannte Ibn Šaġarī (gest. 1148)⁴⁰ war an der Nizāmīya in Bagdad tätig, ebenso Abū l-Barakāt Ibn al-Anbārī (gest. 1181).

Enzyklopädischer Lehrplan

Schließlich entwickelte sich ein enzyklopädischer Unterricht heraus, der neben den durch den Islam bestimmten, auf der Offenbarung beruhenden Wissenschaften (wie Qurʾān, Qurʾānexegese und Qurʾānrezitation, Tradition, kanonisches Recht, Dogmatik, praktischer Theologie) auch die philologischen Fächer (Formenlehre,

³⁵ [EI² V, 1126 b.]

³⁶ [Abū l-Ḥasan ʿAlī ibn Muḥammad ibn ʿAlī (abī Zaid) al-Faṣīḥī; vgl. Yāqūt, *Iršād* (Fn. 11), V, 415-420; sowie AHMAD SHALABY, *History of Muslim Education*, Beirut: Dār al-Kaššāf, 1954, 31 – EI² II, 490.]

³⁷ [Abū l-ʿAbbās Aḥmad ibn Yaḥyā ibn Zaid Taʿlab; vgl. GAS IX, 140-142, Nachtrag zu Taʿlabs *K. al-Faṣīḥ*, GAS IX, 315.]

³⁸ [Vgl. Yāqūt, *Iršād* (Fn. 11), V, 415, Zeilen 14-15.]

³⁹ [Abū Manšūr Mauḥūb ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ġāḍir al-Ġawālīqī; vgl. EI² II, 490.]

⁴⁰ [Vgl. Fn. 15.]

Syntax, Wortkunde, Rhetorik, Literaturkunde) sowie die weltlichen Fächer in verschiedenem Umfange, vor allem die Logik, sowie das sogenannte Quadrivium (Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik) umfaßte. Es kamen viele Fachschulen auf, so vor allem für die Medizin. Auch verschwand später die scharfe Scheidung nach den Riten.

Diese Schulpolitik verfolgten alle Seldschuken

Nizām al-Mulks Kulturpolitik wurde von den späteren Seldschuken fortgesetzt.

Nūr ad-Dīn Zengī (reg. 1146–1174), der Atabeg von Aleppo und Damaskus, gründete Medresen für Šāfiʿiten nicht nur in diesen beiden Städten, sondern auch in Hama, Homs und Baalbek.⁴¹ Damaskus erhielt im Laufe der Zeiten von Herrschern und Statthaltern zahlreiche Medresen; aber auch reiche Kaufherren und vornehme Damen erwarben sich ein Verdienst durch solche Stiftungen; es kam auch vor, daß vermögende Gelehrte ihr Haus als Medrese stifteten. Nach einer Aufstellung, die aus der letzten Zeit vor der Eroberung von Damaskus durch die Osmanen stammt, besaß die Stadt um 900/1500:

- 7 Hochschulen für das Studium des Qurʾān
- 16 Hochschulen für das Studium der Traditionen
- 3 Hochschulen für das Studium von Qurʾān und Tradition
- 60 šāfiʿitische Rechtsschulen
- 52 ḥanafitische Rechtsschulen
- 10 ḥanbalitische Rechtsschulen
- 4 mālikitische Rechtsschulen sowie
- 3 Schulen für Medizin.

Nächst Nūr ad-Dīn war Ṣalāḥ ad-Dīn (Saladin, reg. 1174–1193) der mächtigste Förderer der Medresen, in denen er ein vorzügliches Mittel zur Förderung seiner auf die Bekämpfung der

⁴¹ [Vgl. auch *EI*² V, 1127.]

Schia und die Festigung der sunnitischen Orthodoxie gerichteten Politik erkannte.⁴² Kaum hatte er Jerusalem den Kreuzfahrern entrissen, so stiftete er dort eine Medrese.

Am nachhaltigsten war aber seine Tätigkeit in Ägypten, wo er der Herrschaft der Fāṭimiden ein Ende bereitete. In Kairo gründete er sechs Medresen für Šāfi'iten, Ḥanafiten, aber auch für Mālikiten. Viele seiner Brüder und sonstigen Verwandten folgten seinem Beispiel, ebenso Wezire und andere Würdenträger. Um 800/1400 gab es in Kairo folgende Lehranstalten:

- 14 für Šāfi'iten
- 10 für Ḥanafiten
- 4 für Mālikiten
- 6 für Šāfi'iten und Ḥanafiten
- 3 für Šāfi'iten und Mālikiten
- 1 für Ḥanafiten und Mālikiten, und schließlich
- 4 für alle Riten.

Unter Šalāḥ ad-Dīn drang der Medresentyp auch in den Hiğāz ein. Mekka hatte um das Jahr 800/1400 ein Dutzend Medresen, darunter

- 4 für die Šāfi'iten,
- 2 für Ḥanbaliten,
- 1 für Mālikiten und
- 1 für alle Riten.

Mit der Ausdehnung der Seldschukenherrschaft eroberten die Medresen seit dem 7./13. Jahrhundert auch Kleinasien.

Aber auch außerhalb des Seldschukenreichs drang der neue Lehrtyp siegreich vor. In Tunis führten die Ḥafṣiden (1228–1534) ihn ein und gründeten viele Medresen: In Marokko waren es die Marīniden (1269–1420), welche einige Anstalten dieser Art stifteten, denen indessen keine nachhaltige Wirkung beschieden war. Dafür ist der Historiker Ibn Ḥaldūn (gest. 1406) Zeuge,

⁴² [Vgl. auch *EI*² V, 1127.]

der den Tiefstand der Bildung im ganzen Westen beklagt. In Spanien fand der neue Lehrtyp keinen Eingang.⁴³

Am anderen Ende der islamischen Welt dagegen, im Osten, erwiesen sich die Mongolen als eifrige Förderer des Medresenwesens. Unter Timūr (1370–1405) und seinen Nachfolgern entstanden zahlreiche Lehranstalten dieser Art in Zentralasien, vor allem in Samarkand. Und schließlich gelangten die Medresen mit den Mongolen auch nach Vorderindien.

Conclusio

Die Medresen gehören also in die große Auseinandersetzung, welche in der Zeit vom 3./9. bis zum 7./13. Jahrhundert ausgetragen wurde, und der Kürze halber als der Kampf zwischen Schia und Sunna bezeichnet wird.⁴⁴ Je mehr seit dem 3./9. Jahrhundert die Macht der ^cAbbāsiden zerfiel, je härter der wirtschaftliche Druck auf der Bevölkerung lastete, desto empfänglicher wurde sie für die Lehren der Schia und desto gefährlicher die Wütharbeit ihres extremen Flügels, welche bereits im 3./9. Jahrhundert im Sklavenaufstand⁴⁵ und den Qarmaṭenrevolten⁴⁶ zu den ersten schweren Erschütterungen des Reiches führte und bald darauf die

⁴³ [Vgl. auch *EI*², V, 1128.]

⁴⁴ Als Sunniten und Anhänger der Lebensweise des Propheten bezeichnet man dabei diejenigen Kreise innerhalb der islamischen Welt, welche den von seinen vier Nachfolgern begründeten Staat bejahen. Die Schiiten dagegen waren ursprünglich die Partei ^cAlīs. Sie glaubten, daß die Herrschaft den Nachkommen Muḥammads gebühre und daß sie ihnen von den tatsächlichen Machthabern zu Unrecht vorenthalten wurde. Im Laufe der Zeit wurde die Schia dann das Lager, in dem sich alle diejenigen sammelten, welche aus den verschiedensten Gründen in Opposition zu der Regierung standen.

⁴⁵ [Vgl. Art. "^cAlī ibn Muḥammad al-Zandjī" (B. LEWIS), in: *EI*² I, 388-389.]

⁴⁶ [Vgl. Art. "Qarmaṭī" (W. MADELUNG), in: *EI*² IV, 660-665.]

ersten schiitischen Dynastien, so vor allem die Fāṭimiden, in Nordafrika und Ägypten hochkommen ließ. Als dann zu Beginn des 4./10. Jahrhunderts die letzten Reste staatlicher Macht dem ʿabbāsīdischen Kalifen in Bagdad entwunden wurden, als das Reich sich endgültig in zehn politisch unabhängige Einzelländer auflöste, deren Herrscher einander beargwöhnten und bekämpften, da hatten die Vertreter der sunnitischen Restauration die schwere Aufgabe, der muslimischen Welt anstelle der verlorenen politischen Einheit eine Weltanschauung zu geben, zu der sich alle bekennen konnten. Diese geistigen Auseinandersetzungen führten nach Jahrhunderte langem Ringen zur Aufstellung und Anerkennung kanonischer Werke, zu denen sich seitdem die sunnitische Welt bekennt: beim Qurʾān sind es die sieben Lesungen, in der Tradition die sechs kanonischen Sammlungen, auf dem Gebiet des kanonischen Rechts die vier orthodoxen Riten, in der Dogmatik die ašʿarītische Scholastik.

Damals aber, als der Zusammenbruch des Reiches kaum erfolgt war, war die allgemeine Verwirrung noch so groß, daß die vielgestaltige, in hundert Farben schillernde Schia bis in die höchsten Kreise Anhänger fand. Auch Chorasan wurde in diese Auseinandersetzung hineingezogen. Dieses Land war ja seit jeher der Wetterwinkel des Reiches; hier hatten Araber, Perser und Türken um die Vorherrschaft gestritten. Nach dieser Grenzprovinz hatten die Umayyaden alle oppositionellen Elemente verbannt, die ihnen in Vorderasien lästig geworden waren. Von hier war der chorasanische Aufstand ausgegangen, der die ʿAbbāsiden in den Sattel gehoben hatte. Hier hatte die Traditionskunde im 2./8. und 3./9. Jahrhundert eifrige Pflege gefunden. Die größten Traditionskenner – ein al-Buḥārī, Muslim, Abū Dāwūd, at-Tirmidī oder an-Nasāʾī – stammten aus dem Osten; umgekehrt genoß der Theologe nirgends ein so hohes Ansehen wie hier.

Dies macht es erklärlich, daß gerade hier das sunnitische Lehrwesen in Blüte stand und der Kampf gegen die Häresien (und vor allem gegen die Schia) leidenschaftlich und erbittert geführt

wurde. Welche Gründe dafür maßgebend waren, daß gerade hier (und insbesondere in der Hauptstadt des Landes, Nischapur) neben der alten, an die Moschee gebundenen Lehrweise der Medresentyp entstand, darüber schweigen unsere Quellen; und es wäre müßig, sich in Spekulationen über die vielleicht zufälligen Umstände zu ergehen, welche diesen Lehrtyp haben entstehen lassen. Entscheidend und wesentlich ist nur dies: dieser neue Lehrtyp wurde von den Staatsmännern des Seldschukenreichs zur Grundlage ihres Unterrichtswesens gewählt und hat als ein solches wesentlich dazu beigetragen, der sunnitischen Restauration zum Siege zu verhelfen.

Hallische Beiträge zur Orientalistik
Heft 27 (1999)

Folgende Nummern sind noch lieferbar:
7, 8, 9, 10, 21, 22, 23, 25, 26

Bestellungen sind zu richten an:

Fachbereich Kunst-, Orient- und
Altertumswissenschaften

Institut für Orientalistik, Prof. Dr. W. Belz
Heinrich-und-Thomas-Mann Str. 22
D - 06099 Halle

Der Versand erfolgt durch die Universitäts- und
Landesbibliothek Halle-Wittenberg gegen ein
Entgelt von 25 DM (per Nachnahme).

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft

Heft 27 (1999)

Folgende Nummern sind noch lieferbar:

7, 8, 9, 10, 21, 22, 23, 25, 26

Bestellungen sind zu richten an:

Fachbereich Kunst-, Orient- und
Altertumswissenschaften

Institut für Orientalistik, Prof. Dr. W. Beltz

Heinrich-und-Thomas-Mann Str. 22

D – 06099 Halle

Der Versand erfolgt durch die Universitäts- und
Landesbibliothek Halle-Wittenberg gegen ein
Entgelt von 25 DM (per Nachnahme).

C Z 42 (27/99)

ULB Halle

3/1

000 084 565



Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft

Herausgegeben von Walter Beltz

Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

Institut für Orientalistik

D-06099 Halle (Saale)

Telefon: +49/345-5 52 40 71

Fax: +49/345-5 52 71 23

e-mail (Sekretariat): beltz@orientphil.uni.halle.de

Druckerei der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

Formatvorlage: Sebastian Günther

Einbandlayout: Ö-Konzept/Halle

Telefon: +49/345-53 20 00 3

e-mail: info@oe-konzept.de

und Verarbeitung konnte der Verfasser sein selbständiges
und seine persönliche Überzeugung bekunden.

Der Begründer der geschichtlichen Forschung und
Haupt der medizinischen Schule ist Uruwa b. al-Kubair b. al-
²⁰⁾(23-94^h), der als Mitglied des ältesten islamischen Adels-
ter war ein Vetter des Propheten und einer der *nugabâ*;
Mutter *Amiâ* war die Tochter des Chalifen Abû Bakr, sein
war der bekannte Gegenchalife, bei *Â'isâ* stand er in be-