**Krämer: Einführung in die Islamwissenschaft / WS 2003/4**

**Kurzprotokoll 1: Muḥammad, der Prophet**

1. Die frühe islamische Geschichte stellt, gerade weil sie für Muslime zentrales Element der Heilsgeschichte ist, kritische Wissenschaftler vor große Probleme: Zwar ist Muḥammad eine historische Gestalt, sein Umfeld aber bestenfalls in Umrissen bekannt. Alle Darstellungen beru-hen auf späteren literarischen Quellen, materielle Überreste (einschl. Inschriften) sind kaum vor-handen.

2. Zum Umfeld: Die Gesellschaft der Arabischen Halbinsel war unter Nomaden wie unter der sesshaften Bevölkerung der Städte, Dörfer und Oasen clan- und stammesmäßig (tribal) geglie-dert und der Einzelne in Familien-, Clan- und Stammesverband eingebunden, Stammessolidarität überlebenswichtig (Blutrache, Fehden und Kriege, unterbrochen nur während bestimmter heili-ger Monate). Religiös verehrt wurde neben verschiedenen lokalen Göttinnen und Göttern, die mit Gestirnen, heiligen Steinen, Bäumen u. dergl. assoziiert wurden (Animismus), wohl auch ein kultbildloser Hochgott (*allāh*, meist abgeleitet aus arab. *al-ilāh*, Gott); verbreitet war auch der Glaube an Engel und Geister (Sgl. *ǧinn*). Sehern, Wahrsagern, Zauberern und Dichtern kam eine wichtige Mittlerstellung zwischen menschlicher und geistiger Sphäre zu. Juden, Christen und Judenchristen waren in Mekka selbst nicht in nennenswerter Zahl vertreten, doch lebten Juden in einzelnen Oasen wie Yaṯrib/Medina und im Jemen, Christen - z.T. mit Byzanz oder aber Äthio-pien verbunden - in den nördlichen Grenzgebieten zu Syrien und Irak, der Oase Naǧrān und im Jemen, Zoroastrier wiederum im Jemen und am Persischen Golf. Unter den "heidnischen" Ara-bern soll es vereinzelte monotheistische "Gottsucher" (Sgl. *ḥanīf*) gegeben haben.

3. Das Leben des Propheten wird im wesentlichen aus folgenden literarischen Quellen re-konstruiert: a) dem Koran; b) Berichten aus dem Leben Muḥammads und der frühen Gemeinde, die in die Prophetenbiographie (*sīra*) von Ibn Isḥāq (st. 150/767) in der Bearbeitung von Ibn Hišām (st. 218/833), muslimische Schlachten- und Eroberungsberichte, Annalen und Chroniken einflossen; c) genealogischen, biographischen und geographischen Werken. Diese Quellen wer-den von der kritischen Forschung immer wieder neu gesichtet und bewertet, z.T. sogar radikal entwertet. Die gängige, wenn auch nicht unumstrittene islamwissenschaftliche Darstellung ("Er-zählung") lautet folgendermaßen:

4. Muḥammad b. ʿAbdallāh wurde um 570 n. Chr. als Angehöriger einer der weniger bedeuten-den Sippen (Banū Hāšim) des Stammes Quraiš in Mekka geboren, das als Kultort (dt. meist Kaaba; arab. *kaʿba*, Würfel) und Handelszentrum regionale Bedeutung besaß. Früh verwaist, war er im Handel tätig und heiratete eine deutlich ältere, wohlhabende Kauffrau, Ḫadīǧa. Mit etwa vierzig Jahren hatte er (in der Nacht vom 26./27. Ramaḍān, *lailat al-qadr*) ein erstes Offenba-rungserlebnis (Audition oder Vision), dem nach längerer Pause weitere folgten, die sich bis zu seinem Tod fortsetzten. Nach anfänglichem Erschrecken und tiefer Verunsicherung gewann er zunehmend an Selbst- und Sendungsbewusstsein und warb erste Anhänger. Zunächst verstand er sich wohl als Rufer und Warner an die Araber, die noch keine Offenbarungsschrift erhalten hat-ten (*an-nabī al-ummī*). Die Reaktion der Mekkaner war anfänglich distanziert bis ungläubig. Der Druck nahm erst mit dem Aufruf zu einem bedingungslosen Monotheismus zu, der neben beste-henden Denk- und Lebensformen auch die wirtschaftlichen Interessen Mekkas zu gefährden drohte. 615 flohen einige Anhänger Muḥammads nach Äthiopien (sog. 1. *hiǧra*).

5. 622 n. Chr. *hiǧra* (Hidschra), Beginn der islamischen Zeitrechnung: Muḥammad und etwa 70 seiner Anhänger (*muhāǧirūn*) verließen ihren Stammesverband in Mekka und übersiedelten in die Oasenstadt Yaṯrib, das spätere Medina (*madīnat an-nabī*, Stadt des Propheten), wo bereits verschiedene Einwohner zum Islam übergetreten waren (sog. Helfer, *anṣār*). Muḥammad wirkte als Schiedsrichter (*ḥakam*) unter den verfeindeten Clans des Ortes

und übernahm weiter reichen-de politisch-militärische Aufgaben. Die "Gemeindeordnung von Medina" *(ṣaḥīfa)* schloss die Muslime (*muhāǧirūn* und *anṣār*, deren Zahl stetig wuchs) mit heidnischen und jüdischen Clans in einer politischen Schutz- und Solidargemeinschaft (*umma*) unter Führung Muḥammads zu-sammen.

6. Muḥammads Hoffnung, von den Juden, Trägern der monotheistischen Tradition, als Prophet anerkannt und legitimiert zu werden, erfüllte sich nicht, was zu einer wachsenden Entfremdung führte: Muḥammad deutete den Islam nun noch entschiedener als Erneuerung der ursprüngli-chen, rein monotheistischen "Religion Abrahams" (*dīn Ibrāhīm*) (und wertete damit Juden- und Christentum als spätere, zudem verfälschende Versionen der reinen Offenbarungsreligion ab) und setzte als Gebetsrichtung (*qibla*) anstelle Jerusalems das arabische Mekka mit dem Heilig-tum der Kaʿba fest.

7. Militärische Erfolge gegen die Mekkaner festigten Muḥammads Stellung weit über Medina hinaus; in der Stadt selbst wurden Juden und Heiden als eigenständige Machtfaktoren eliminiert: 624 Sieg von Badr (Vertreibung der jüdischen Banū Qainuqāʿ); 625 Niederlage von Uḥud (Ver-treibung der jüdischen Banū n-Naḍīr), 627 "Grabenschlacht" (Massaker an den jüdischen Banū Quraiẓa). Erfolgreiche Razzien (Sgl. *ġazwa*) entlang der Handelswege nach Norden erweiterten Muḥammads Ansehen und Einfluss. Die Muslime schlossen Verträge mit beduinischen Stäm-men, die sich dem Islam unterstellten. 628 zehnjähriger Waffenstillstand mit den Mekkanern (Vertrag von Ḥudaibiyya); Einnahme der reichen jüdischen Oase Ḫaibar; 629 kleine Wallfahrt nach Mekka, 630 Einnahme Mekkas, 631 oder 632 sog. Abschiedswallfahrt nach Mekka. Am 13. Rabīʿ I 11 / 8. Juni 632 starb Muḥammad.

8. Muḥammad hatte als Prophet, Religionsstifter und politischer Führer nach anfänglichen Schwierigkeiten überwältigenden Erfolg. Der *prophetische Zyklus* - Berufung, Verkündigung, Widerstand und Vertreibung, Kampf und Sieg - gilt Muslimen bis in die Gegenwart als vorbild-lich.

**Literaturhinweise**:

Die Standardeinführung in dt. Sprache ist: Rudi Paret, Mohammed und der Koran, 7., erw. Aufl., Stuttgart u.a. 1991 (Kohlhammer Urban-Taschenbuch Bd. 32); knapp und gut zu lesen ders., Der Koran als Geschichtsquelle, in: Der Islam 37 (1961), S. 24-42 sowie Hartmut Bobzin, Moham-med, München 2000 (beck wissen 2144); für Fachwissenschaftler verfasst ist der Artikel "Muḥammad" (Buhl-Welch u.a.) in: EI$^2$. Problemorientiert F.E. Peters, The Quest of the Histori-cal Muhammad, in: International Journal of Middle East Studies (IJMES) 23 (1991) 3, S. 291-315 sowie Harald Motzki, The Biography of Muhammad, Leiden 2000; breiter angelegt und an ein religionswissenschaftlich interessiertes Publikum gerichtet ist Clinton Bennett, In Search of Muhammad, London, New York 1998.

Die *sīra* ist in Auszügen ins Dt. übersetzt: Das Leben des Propheten. Aus dem Arabischen über-tragen und bearbeitet von Gernot Rotter, Tübingen, Basel 1976.

Mustergültige Quellenkritik bietet Gregor Schoeler, Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds, Berlin 1996; inspiriert und wie stets revisionistisch Patricia Crone, Meccan Trade and the Rise of Islam, Princeton 1987, bes. S. 203-30. Zur Histo-riographie des frühen Islam vgl. darüber hinaus R. Stephen Humphreys, Islamic History. A Framework for Inquiry, rev. ed., London, New York 1991 (bes. Kap. 3) und Chase F. Robinson, Islamic Historiography, Cambridge 2003; für Fortgeschrittene Fred Donner, Narratives of Is-lamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing, Princeton 1998; Alfred-Louis de Prémare, Les Fondations de l'islam. Entre écriture et histoire, Paris 2002.

Zur religiös-kulturellen Situation auf der Arabischen Halbinsel vgl. Jonathan P. Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003; anre-

gend Ludwig Ammann, Die Geburt des Islam. Historische Innovation durch Offenbarung, Göt-tingen 2001. Gegensätzliche Standpunkte bezüglich der arabischen Kultlandschaft vertreten Su-sanne Krone, Die altarabische Göttin al-Lāt, Frankfurt 1992 und G. R. Hawting, The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History, Cambridge 1999.

Zum sozioökonomischen Hintergrund vgl. (eher konventionell) Walter Dostal, Die Araber in vorislamischer Zeit, in: Der Islam 74 (1997), S. 1-63; anregend Peter Feldbauer, Die islamische Welt 600-1250. Ein Frühfall von Unterentwicklung? Wien 1995; zum heiß umstrittenen Thema Handel vgl. Crone, Meccan Trade.

Karten: Günter Kettermann, Atlas zur Geschichte des Islam, Darmstadt 2001, S. 12-18; Tübinger Atlas des Vorderen Orients (TAVO) Karte B VII 1: Das islamische Arabien bis zum Tode des Propheten (632/11 h).

**Krämer: Einführung in die Islamwissenschaft / WS 2003/4**

**Kurzprotokoll 2: Die Nachfolge des Propheten (Kalifat, Imamat)**

1. Beim Tod Muḥammads 632 n. Chr. war die Frage seiner Nachfolge ungeklärt. An ihr entzündeten sich Konflikte um Legitimität und Macht, die zu innermuslimischen Kämpfen, regelrechten Bürgerkriegen (Sgl. *fitna*) und schließlich zur Herausbildung verschiedener religiös-politischer Strömungen innerhalb des Islam führten, darunter vor allem Sunniten, Schiiten und Kharijiten (Ḫāriǧiten).

2. Unter den frühen Muslimen war unstrittig, dass Muḥammad (das "Siegel der Propheten") als Prophet keinen Nachfolger haben konnte. Es ging einzig um die Frage, wer ihm in der Führung der Gemeinde nachfolgen sollte. Der Koran als offenbartes Gotteswort gab hier keine eindeutigen Hinweise: In Sure 4,59 ist von Gehorsam gegenüber Gott, dem Propheten und "den Autoritätspersonen" (*ulū l-amr*; Plural!) die Rede; an verschiedenen Stellen (Sure 3,159 und 42,38) werden Muḥammad und die Muslime zu gegenseitiger Beratung (*šūrā*) aufgerufen. Muḥammad hinterließ keinen Sohn, so dass die Möglichkeit einer (männlichen) Erbfolge ausschied. Er designierte nach vorherrschender Auffassung (abweichend allerdings die Schiiten) auch keinen Nachfolger.

3. Die Muslime einigten sich rasch darauf, nur *einen* Führer als Nachfolger *(ḫalīfa*, Kalif) Muḥammads zu wählen, und zwar (genealogisches Prinzip) aus dessen Stamm, den Quraiš. Umstritten blieb, wie und nach welchen Kriterien dieser Nachfolger zu ermitteln sei: Sollte der frühe Übertritt zum Islam (Anciennität, *sābiqa*) entscheidend sein, wie ihn die mit Muḥammad aus Mekka nach Medina übergesiedelten *muhāǧirūn* - allerdings auch die dort zum Islam übergetretenen "Helfer" (*anṣār*) - aufzuweisen hatten, oder die Zugehörigkeit zu einem einflussreichen Clan oder Stamm, d.h. vornehme Abkunft (*nasab*), die einige spät bekehrte Muslime der Mekkaner Oberschicht auszeichnete?

4. Unter den vier ersten Nachfolgern des Propheten, den sog. rechtgeleiteten Kalifen (*al-ḫulafā' ar-rāšidūn*), waren die Kriterien und Verfahren der Auswahl noch nicht festgelegt: Abū Bakr (Kalif 632-34) wurde als einer der ersten und treuesten Anhänger Muḥammads (d.h. gemäß *sābi-qa*) per Akklamation zum Kalifen bestimmt. Er soll ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb - gleichfalls einer der frühesten Muslime - zu seinen Nachfolger designiert haben (Kalif 634-44). ʿUmar wiederum soll kurz vor seinem Tod ein Sechsmänner-Gremium (*šūrā*-Rat) benannt haben, das aus seiner Mitte ʿUṯmān b. ʿAffān zum Kalifen wählte (644-56). Bei ʿUṯmān, dem Angehörigen der einflussreichen Sippe der Banū Umayya, verband sich frühe Zugehörigkeit zum Islam (*sābiqa*) mit vornehmer Abkunft (*nasab*). Nach ʿUṯmāns Ermordung wurde ʿAlī b. Abī Ṭālib zum Kalifen gewählt (656-61). ʿAlī, auch er einer der ersten Muslime, war ein Cousin und als Mann der Prophetentochter Fāṭima zugleich Schwiegersohn Muḥammads und gehörte damit als einziger Kalif zur unmittelbaren Familie des Propheten (*ahl al-bait*).

5. Gegen ʿAlī erhob sich ein Verwandter ʿUṯmāns, der Gouverneur von Syrien, Muʿāwiya b. Abī Sufyān, um den Mord zu rächen. Auf dem Schlachtfeld von Ṣiffīn (37/657) stimmte ʿAlī der Einsetzung eines Schiedsgerichts zu, das über das Verhalten ʿUṯmāns, die Schuld an seinem Tod und damit indirekt auch die Rechtmäßigkeit von ʿAlīs Kalifat entscheiden sollte. Ein Teil seiner Anhänger wies dies als illegitimen Eingriff in Gottes Urteil zurück und trennte sich von ʿAlī (Ḫāriǧiten, von *ḫaraǧa*, hinausgehen, sich absondern). Nach ʿAlīs Ermordung (661) setzte sich Muʿāwiya als Kalif durch. Er bestimmte seinen Sohn Yazīd zum Nachfolger und etablierte damit erstmals das Erbfolgeprinzip (Dynastie der Umayyaden bis 750 n. Chr.).

6. In Ṣiffīn zeichneten sich *idealtypisch* gesehen drei Grundpositionen ab, die sich allmählich zu eigenständigen religiös-politischen Bewegungen und Doktrinen verfestigten, die um 800 n. Chr. klarer erkennbar und abgrenzbar waren:

a) Die *Ḫāriǧiten* lehnten das genealogische Prinzip grundsätzlich ab: Anspruch auf das Kalifat hatte "der beste Muslim" (und sei es auch ein schwarzer Sklave). Offen blieb, wie er ermittelt werden sollte.

b) Ganz im Gegensatz dazu engten die *Schiiten* (die "Partei ʿAlīs", *šīʿat ʿAlī*) das Kalifat / Imamat auf ausgewählte männliche Nachkommen ʿAlīs als Mitglieder der Familie des Propheten (*ahl al-bait*) ein. Überdies gingen sie davon aus, dass Muḥammad bereits vor seinem Tod ʿAlī am Teich von Ġadīr Ḫumm zu seinem Nachfolger bestimmt hatte und Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṯmān daher unrechtmäßig herrschten. In späteren Jahrhunderten entwickelten die Schiiten eigene religiös-politische Lehren, die dem Imam als heilsnotwendigem Oberhaupt der Gemeinde besondere Autorität gerade in religiös-rechtlichen Fragen zuwiesen. Nach der Reihe anerkannter Imame unterscheidet man zwischen der Fünfer-Schia (Zaiditen), der Siebener-Schia (Ismailiten) und, als weitaus bedeutendster Gruppe, der Zwölfer-Schia (Imamiten; sie gehen davon aus, dass der 12. Imam im ausgehenden 9. Jh. christl. Zeitrechnung in die "Verborgenheit" entrückt wurde, um am Ende der Zeiten als Mahdi das Reich der Gerechtigkeit einzuleiten).

c) Erst in Auseinandersetzung mit Ḫāriǧiten und Schiiten formierte sich um 800 die Hauptströmung der Sunniten (von *sunna*, Verhaltensnorm und Rechtsbrauch, eingeengter: verbindlicher Weg des Propheten). Sie begrenzte das Kalifat auf qualifizierte Angehörige des Stammes der Quraiš.

7. Nach vorherrschender sunnitischer Auffassung war der Kalif Nachfolger des Propheten (*ḫalīfat rasūli llāh*). Umayyadische und spätere Kalifen verstanden sich jedoch als Stellvertreter Gottes (*ḫalīfat allāh*) bzw. Schatten Gottes auf Erden (*ẓill allāh fī l-arḍ*). Ihr Anspruch auf umfassende religiöse Autorität (darunter Dogmenkompetenz) ließ sich gegen den Widerstand der sunnitischen Religions- und Rechtsgelehrten (*ʿulamāʾ*) allerdings nicht durchsetzen, die sich in ihrer Eigenschaft als Wahrer der Lehre und des islamischen Rechts ihrerseits als "Nachfolger der Propheten" darstellten.

**Literaturhinweise:**

Einen guten Überblick bieten Ulrich Haarmann (Hrsg.), Geschichte der arabischen Welt, 3., erw. Aufl., München 1994, Kap. 1-3 sowie Albrecht Noths Beiträge, Von der medinensischen "Um-ma" zu einer muslimischen Ökumene sowie Schichten und Gruppen innerhalb der "Umma", in: ders. / Jürgen Paul (Hrsg.), Der islamische Orient: Grundzüge seiner Geschichte, Würzburg 1998, S. 81-134 und 135-151.

Zwei Studien verdeutlichen die Unterschiedlichkeit des Zugangs selbst innerhalb der modernen westlichen Islamwissenschaft: radikal quellenkritisch Patricia Crone, Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity, Cambridge 1980; eng an die muslimischen Quellen angelehnt hingegen Wilferd Madelung, The succession to Muḥammad. A study of the early caliphate, Cambridge 1997.

Zu den verschiedenen islamischen Gruppen und "Sekten" vgl. Henri Laoust, Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane, Paris 1965. Über die Schia informieren sehr gut Heinz Halm, Die Schia, Darmstadt 1989 und Farhad Daftary, Kurze Geschichte der Ismailiten. Traditionen einer muslimischen Gemeinschaft, Würzburg 2003; zu den wenig erforschten Ḫāriǧiten vgl. K.-H. Pampus, Über die Rolle der Ḫāriǧīya im frühen Islam, Bonn 1980 und, aus anderer Warte, Tarif Khalidi, The Poetry of the Khawarij: Violence and Salvation, in: Thomas Scheffler (Hrsg.), Religion between Violence and Reconciliation, Beirut, Würzburg 2002, S. 109-22. Zu islamischen politischen Theorien allgemein vgl. Bernard Lewis, Die politische Sprache des Islam, Berlin 1991.

Karten: Kettermann, Atlas, S. 20-28; TAVO Karte B VII 2: Das islamische Reich unter den vier ersten Kalifen (632-661 n. Chr. / 11-40 h).

**Krämer: Einführung in die Islamwissenschaft / WS 2003/4**

**Kurzprotokoll 3: Die Ausbreitung des Islam**

1. Beim Tod Muḥammads 632 n. Chr. standen große Teile der Arabischen Halbinsel unter muslimischem Einfluss. Der Bestand der muslimischen Gemeinde (*umma*) war dennoch nicht dauerhaft gesichert. Beim "Abfall" (*ridda*) der arabischen Stämme (632-33) trat die enge Verknüpfung politischer und religiöser Faktoren zum Vorschein: Einige Stämme waren vermutlich noch nicht zum Islam übergetreten; andere fühlten sich an die Verträge mit Muḥammad nach dessen Tod nicht länger gebunden; wieder andere erhoben sich unter der Führung eigener Propheten gegen Muḥammads Nachfolger (*ḫalīfa*) Abū Bakr. Diesem gelang es jedoch in kurzer Zeit, die "Abtrünnigen" zu unterwerfen. 634 stand die gesamte Arabische Halbinsel unter muslimischer Kontrolle.

2. Im Zuge der *ridda*-Kämpfe drangen Muslime in Razzia-artigen Vorstößen (Sgl. *ġazwa*) über die Grenzen des byzantinischen und des sassanidischen Reiches vor, wo sie auf überraschend wenig Widerstand stießen. Damit war der Auftakt zu den muslimischen Eroberungen (*futūḥ*) gegeben. Mitte des 8. Jhs. erstreckte sich das islamische Reich von Spanien bis nach Transoxanien und an die Grenze Indiens [s. Überblicksdarstellung]. Nach einer Phase der Konsolidierung, die auch Rückschläge und Gebietsverluste mit sich brachte, folgte im 11. Jh. eine neue, vor allem von turkstämmigen Muslimen getragene Ausbreitungswelle von Anatolien bis Indien. Vom 13. Jh. an wurde der Islam auch ins subsaharische Afrika und nach Südostasien getragen.

3. Die fulminante Eroberungswelle des ersten Jhs. *hiǧra* wirkte als Kollektiverlebnis prägend auf Selbstverständnis und Entwicklung der Muslime. In ihrem Verlauf bildeten sich allmählich die tragenden administrativen, rechtlichen und politischen Strukturen "islamischer" Herrschaft und Gesellschaft heraus. Verlauf und Formen der *futūḥ* sind aber nur in Umrissen zu erkennen: Sie verliefen schnell und stetig, waren jedoch nicht zentral (etwa vom Kalifen) geplant und gesteuert; die einzelnen muslimischen Einheiten operierten weitgehend autonom; sie fochten nur wenige große Schlachten (*ayyām*); die Kalifen konnten allenfalls vereinzelt in die Entwicklung eingreifen (z.B. bei der Verteilung der Beute und der Ansiedlung von Stämmen).

4. Der Erfolg der Eroberungsbewegung ist durch verschiedene Faktoren bedingt (multikausal):
a) Der *Islam* diente als einigende, mobilisierende Kraft, auch wenn sich Glaubensinhalt und Glaubenseifer der Kämpfer nicht exakt bestimmen lassen; der Islam wertete die kriegerische Betätigung heldenhafter Einzelkämpfer religiös auf (*ǧihād*) und bündelte - verstärkt durch Aussicht auf hohe Beute - die Energien der rivalisierenden Stammesgruppen.

b) Die *äußeren Rahmenbedingungen* waren ungewöhnlich günstig: Die dominierenden Mächte, Byzanz und das Sassanidenreich, hatten sich in langen Kämpfen gegenseitig erschöpft; überdies nahmen sie die Vorstöße arabisch-muslimischer Verbände an den Rändern ihrer Herrschaftsgebiete zunächst nicht ernst. Der geringe Widerstand wiederum überraschte und ermutigte die Muslime ("Gott mit uns").

c) Die *Bevölkerung der eroberten Gebiete* (in den Grenzgebieten z.T. arabische Schutztruppen, ansonsten zahlreiche heterodoxe christliche Gemeinschaften) erwartete von den muslimischen Eroberern vielfach eine Verbesserung ihrer Lage; ihre Unterstützung (Information, Logistik, Technik, z.B. bei Flottenbau und Belagerungstechnik) erleichterte den Muslimen weitere Vorstöße.

d) Die Muslime führten *keine Missionskriege*: Ihnen ging es um die Ausbreitung der Herrschaft des Islam, nicht um eine Bekehrung von Nichtmuslimen "mit Feuer und Schwert". Sie gingen im wesentlichen pragmatisch-flexibel vor und übernahmen insbesondere in Verwaltung und Steuerwesen zunächst die bestehenden Strukturen. Häufig machten sie der

Bevölkerung nach dem Aufruf, zum Islam überzutreten (*daʿwa*), ein Angebot: Schutz von Leib, Leben, Besitz und (wenn auch räumlich eingeschränkter) Religionsausübung gegen spezifizierte, variable Abgaben (*ǧizya* gemäß Koran 9,29).

e) Die *Verteilung der reichen Beute* führte rasch zu schweren Spannungen zwischen den einzelnen erobernden Gruppen - frühen Muslimen (vor allem *muhāǧirūn* und *anṣār*), ehemaligen *ridda*-Kämpfern, neu mobilisierten Clans und Stämmen - sowie zwischen den jeweiligen Eroberern und der kalifalen Zentralgewalt, der laut Koran ein Fünftel der Beute zustand. Die Regelungen in den verschiedenen eroberten Gebieten (etwa Syrien, Irak, Ägypten, Westiran, Khurasan) fielen sehr unterschiedlich aus. Die Auseinandersetzungen trugen maßgeblich zu den innermuslimischen Kämpfen des 7. Jhs. bei.

**Literaturhinweise:**

Albrecht Noth, Früher Islam, in: Ulrich Haarmann (Hrsg.), Geschichte der arabischen Welt, 3., erw. Aufl., München 1994, S. 11-100; Fred M. Donner, The Early Muslim Conquests, Princeton 1981; detailliert Khalid Yahya Blankinship, The End of the Jihad State. The Reign of Hishām Ibn ʿAbd al-Malik and the Collapse of the Umayyads, Albany 1994 sowie zwei Fallstudien: Mi-chael G. Morony, Iraq after the Muslim Conquest, Princeton 1984 und A.D. Taha, The Muslim Conquest and Settlement of North Africa and Spain, London 1989; ferner Hugh Kennedy, The Armies of the Caliphs. Military and Society in the Early Islamic State, London, New York 2001.

Eine wichtige muslimische Quelle, ins Englische übersetzt: Philip Khūri Hitti, The Origins of the Islamic State. Being a translation from the Arabic, accompanied with annotations, geographic and historic notes of the Kitāb Futūḥ al-Buldān of *al-Imām* abū-l ʿAbbās Aḥmad ibn-Jābir al-Balādhuri, Beirut 1966. Zur Literatur- und Quellenkritik vgl. die einschlägigen Titel unter Kurzprotokoll 1.

Zu zeitgenössischen Wahrnehmungen vgl. Robert G. Hoyland, Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam, Princeton 1997; spezieller Walter Kaegi, Byzantium and the Early Islamic Conquests, Cambridge 1992; Pierre Maraval, Le Christianisme de Constantine à la conquete arabe, Paris 1997.

TAVO Karten (für die frühe Eroberungszeit): B VII 2: Das islamische Reich unter den vier ers-ten Kalifen (632-661 n. Chr. / 11-40 h); B VII 3: Das islamische Reich unter ʿAbdalmalik (685-705 / 66-85 h); knapper: The Times Atlas of World History, London 1981, S. 104f; gut gemacht sind auch die entsprechenden Karten in: Kettermann, Atlas.

**Krämer: Einführung in die Islamwissenschaft / WS 2003/4**

**Kurzprotokoll 4: Der Koran**

1. Der Koran gilt Muslimen - anders als die Bibel den Juden und Christen - als unmittelbares Gotteswort (*kalām allāh*). Dies erklärt seine zentrale Bedeutung für Religion, Recht und Kultur der Muslime bzw. des Islam.

2. Nach heftigen, wohl von christlichen Logostheorien beeinflussten Kontroversen setzte sich Mitte des 9. Jhs. die Lehrmeinung durch, der Koran sei ungeschaffen (*ġair maḫlūq*). Die himmlische Urschrift (*umm al-kitāb*, *al-lauḥ al-maḥfūẓ*) sei verschiedenen Völkern durch Propheten in ihrer jeweiligen Sprache offenbart und in ihrer definitiven, für alle Völker und Zeiten verbindlichen Form in arabischer Sprache auf den Propheten Muḥammad "herabgesandt" worden.

3. Muslimen gilt der Koran nicht zuletzt auf Grund der ihm zugeschriebenen unnachahmlichen sprachlichen Vollendung als Gottesbeweis (*āya*) und zugleich als Bestätigungswunder Muḥammads (Lehre vom *iʿǧāz*, dem Wundercharakter des Koran). Übersetzungen wurden daher lange als unzulässig abgelehnt; sie gelten heute aber als legitimes Mittel der Annäherung an den Text.

4. Da der Koran nach eigener Aussage in "reiner arabischer Sprache" offenbart wurde, entwickelten Muslime früh ein reges Interesse an arabischer Grammatik, Lexikographie und vorislamischer Dichtung, um den Text so genau wie möglich verstehen zu können; islamische Mystik, Literatur und Kunst sind voller Anspielungen auf den Koran; die Kalligraphie entwickelte sich zu einem bevorzugten Ausdrucksmittel islamischer Kunst.

5. Der Koran ist, auch wenn zeitgenössische Islamisten anderes behaupten mögen, weder eine Verfassung noch ein Gesetzbuch. Er enthält Lobpreisungen Gottes als allmächtigem und barmherzigem Schöpfer, Warnungen vor dem Jüngsten Gericht, Mahnungen und Gleichnisse, Propheten- und Straflegenden und neben allgemeinen ethisch-moralischen Maximen ("Das Rechte gebieten und das Verwerfliche verhindern") auch eine begrenzte Anzahl rechtlich relevanter Vorschriften namentlich zum Ehe-, Familien- und Erbrecht.

6. Der Koran (*qur'ān*, abzuleiten wohl von syr. *keryānā*, Lesung, *Rezitation*; arab. Ableitung von *qara'a*, lesen) war anfänglich in erster Linie als Lesung, genauer als rezitierter Text für den Got-tesdienst gedacht. Bis in die Moderne wurde er vorwiegend *mündlich* tradiert, d.h. nicht still gelesen, sondern laut vorgetragen. Die Kunst der Koranrezitation (*taǧwīd*) wird noch heute hoch geschätzt.

7. Die muslimische Tradition und auch die Mehrheit der Islamwissenschaftler geht davon aus, dass die zunächst mündlich tradierten und auf unterschiedlichen Materialien notierten einzelnen Koranabschnitte unter dem dritten Kalifen ʿUṯmān (reg. 644-56) gesammelt und in einer verbindlichen (aber unterschiedlich vokalisierbaren) Konsonantenfassung niedergeschrieben wurden. Da diese jedoch mehrere Lesarten zuließ, wurde der Text im 10. Jh. vokalisiert. Zur gleichen Zeit wurden mehrere Lesarten (*qirā'āt*) für kanonisch erklärt. Heute gilt die 1924 von der ägyptischen Azhar-Universität publizierte Koranausgabe in weiten Teilen der muslimischen Welt als Standardversion.

8. Der Koran ist weder chronologisch noch thematisch geordnet, vielmehr in 114 Abschnitte (Suren) absteigender Länge unterteilt, die unterschiedlich viele Verse (Sgl. *āya*) umfassen. Eine Sonderstellung nimmt die Eröffnungssure (*fātiḥa*) ein. Die Suren sind aus einzelnen Teilelemen-ten zusammengesetzt und daher nur selten einheitlich. Die muslimische Koranexegese (*tafsīr*), die sich um eine genaue Zuordnung der einzelnen Offenbarungstexte zur Vita des Propheten bemüht ("Umstände der Herabsendung", *asbāb an-nuzūl* oder *at-tanzīl*), unterscheidet zwischen mekkanischen und medinensischen Suren.

9. Der Koran ist vor allem in den frühen (vorwiegend am Ende stehenden) Suren in rhythmischer Reimprosa gehalten; einzelne frühe Suren sind im Sprachstil der Wahrsager (Sgl. *kāhin*) verfasst (*saǧʿ*). Die stilistische Analyse bietet neben der inhaltlichen die wichtigsten Hinweise auf die zeitliche Abfolge der Suren und Verse.

**Literaturhinweise:**

Zum Einstieg eignen sich besonders Michael Cook, Der Koran. Eine kurze Einführung, Stuttgart 2002 (reclam Universal-Bibliothek 18232); Tilman Seidensticker, Koran, in: Udo Tworuschka (Hrsg.), Heilige Schriften. Eine Einführung, Darmstadt 2000, S. 111-30; Bernhard Maier, Koran-Lexikon, Stuttgart 2001; Hartmut Bobzin, Der Koran. Eine Einführung, München 1999 (beck wissen 2109) und Angelika Neuwirth, "Koran", in: Helmut Gätje (Hrsg.), Grundriss der Arabischen Philologie, Bd. II: Literaturwissenschaft, Wiesbaden 1987, S. 96-135. Sehr gut lesbar ist Hans Zirker, Der Koran. Zugänge und Lesarten, Darmstadt 1999; spröder A.T. Welch, "Kurʾān", in: EI[2].

Ein wichtiges Standardwerk ist immer noch Theodor Nöldeke, Die Geschichte des Qorns. 2. Auflage, Teil 1-3, bearbeitet von Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträsser und Otto Pretzl, Leipzig 1909-1938 [mehrfach nachgedruckt].

Den neuesten Wissensstand bietet Jane Dammen McAuliffe, Hrsg., Encyclopaedia of the Qur'an, 4 Bde., Leiden, Boston, Köln 2001ff.

Unverzichtbares Hilfsmittel für die Benutzung des Koran ist Maḥmūd Fu'ād ʿAbd al-Bāqī, al-muʿǧam al-mufahras li-alfāẓ al-qur'ān al-karīm, Kairo o.J.

Zu Überlieferung, Struktur und Funktion des Koran vgl. auch William A. Graham, Qur'an as Spoken Word: An Islamic Contribution to the Understanding of Scripture, in: Richard C. Martin (Hrsg.), Approaches to Islam in Religious Studies, Tucson 1985, S. 23-40 und Angelika Neu-wirth, Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon: Zu Entstehung und Wiederauflösung der Surenkomposition im Verlauf der Entwicklung eines islamischen Kultus, in: Stefan Wild (Hrsg.), The Qur'an as Text, Leiden u.a. 1996, S. 69-106. Zur umstrittenen Frage der Sammlung des Koran vgl. Harald Motzki, The Collection of the Qur'ān. A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments, in: Der Islam 78 (2001), S. 1-34.

Zur Koranrezeption vgl. Navid Kermani, Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran, München 1999 und - für die westliche Rezeption - neben Bobzin, Der Koran, auch Stefan Wild, "Die schauerliche Öde des heiligen Buches". Westliche Wertungen des koranischen Stils, in: Gott ist schön und er liebt die Schönheit. Festschrift für Annemarie Schimmel, hrsg. von Alma Giese und J. Christoph Bürgel, Bern u.a. 1994, S. 429-47.

In der dt. Islamwissenschaft wird zumeist die (sehr akademische) Übersetzung von Rudi Paret benutzt: Der Koran, 2 Bde. (Übersetzung, Kommentar und Konkordanz), überarb. Taschenbuch-ausgabe, 2. Aufl., Stuttgart u.a. 1980. Einen Eindruck vom poetischen Ton des Originals vermit-telt: Der Koran in der Übersetzung von Friedrich Rückert, hrsg. von Hartmut Bobzin mit erklä-renden Anmerkungen von Wolfdietrich Fischer, Würzburg 1995. Nützlich ist in diesem Zusam-menhang Matthias Radscheit, Aktuelle deutsche Koranübersetzungen im Überblick, in: CIBE-DO-Beiträge 13 (1999) 4, S. 124-35.

Für alle Internetfreunde ist zu empfehlen: Rüdiger Lohlker, Koran im Internet. http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/orient/koran1.htm.

**Krämer: Einführung in die Islamwissenschaft / WS 2003/4**

**Kurzprotokoll 5: Die Sunna**

1. Neben dem Koran gilt die Sunna als zweite Quelle islamischen Rechts, islamischer Lehre und Frömmigkeit. Auch dies ist Ergebnis eines längeren historischen Prozesses.

2. Bei der raschen Ausbreitung des Islam stellte sich den Gläubigen die Frage, wie sie sich in islamischem Sinne korrekt verhalten sollten. Der Koran gab in Alltags- und Rechtsdingen nur wenige konkrete Hinweise. Es lag jedoch nahe, sich am Verhalten des Propheten, seiner Gefährten (*ṣaḥāba*) und (später) auch der ersten beiden nachfolgenden Generationen (*tābiʿūn*) zu orientieren. Nur allmählich engte sich der Begriff "Sunna" (allgemein: Verhaltensnorm, Rechtsbrauch) auf die Praxis des Propheten ein. Sein Vorbild erhielt zunehmend normative Kraft. In späteren Jahrhunderten sollte Muḥammad in Mystik und Volksfrömmigkeit - häufig noch *vor* dem Koran - eine dominierende Rolle einnehmen.

3. Bereits im 1. Jh. *hiǧra* (7. und frühes 8. Jh.) wurden - zunächst mündlich - Berichte (Hadithe, arab. *ḥadīṯ,* Pl. *aḥādīṯ*) von Muḥammads Verhalten und Aussagen in einzelnen Fragen überliefert und verbreitet, als Gedächtnisstütze vereinzelt auch schriftliche Aufzeichnungen (Sgl. *ṣaḥīfa*) angelegt.

4. Im 2. Jh. *hiǧra* (8. und frühes 9. Jh.) schwoll die Zahl der Propheten-Hadithe, mit denen unter-schiedlichste Auffassungen und Verhaltensweisen religiös legitimiert werden sollten, rapide an - Beweis für die nunmehr überragende Autorität des Propheten, zugleich aber Hinweis auf eine große Zahl von Fälschungen.

5. Eine eigene Gattung von Gelehrten (Traditionarier, Sgl. *muḥaddiṯ)* machte sich daran, echte von falschen Hadithen zu trennen, was eine zunehmende Normierung der Tradition mit sich brachte. Ab etwa 750 n. Chr. wiesen Hadithe zwei Elemente auf: a) die Kette der Überlieferer oder Gewährsleute (*isnād*); b) die inhaltliche Aussage (*matn*). Die Traditionarier prüften nun vorrangig die Kette der Überlieferer, die - sollte das Hadith als echt eingestuft werden - bis auf Muḥammad zurückreichen musste. In einer umfangreichen biographischen Literatur (*kutub ar-riǧāl*) dokumentierten sie Lebensdaten, Lebenswandel, religiöse Verlässlichkeit und Gedächtnis der Überlieferer (Sgl. *rāwī*), unter denen sich im übrigen auch Frauen fanden.

6. Im 3. Jh. *hiǧra* (9. und frühes 10. Jh.) lag eine Reihe unterschiedlich aufgebauter Hadith-Sammlungen vor, die dem eigenen Anspruch nach nur echte Hadithe umfassten: *musnad*-Werke waren nach den Überlieferern gegliedert; leichter zu benutzen waren demgegenüber die thematisch angelegten *muṣannaf*-Werke. Die Sunniten erkannten schließlich sechs Sammlungen als kanonisch an, darunter an erster Stelle die des Buḫārī (st. 870) und die des Muslim (st. 875). Die Schiiten berufen sich auf eigene Sammlungen, die Hadithe von und zu Muḥammad und den Imamen enthalten.

7. Im 4. Jh. *hiǧra* (10. und frühes 11. Jh.) waren Methodologie und Terminologie der (sunniti-schen) Hadith-Wissenschaft voll entwickelt. Die Hadithe wurden in einzelne Kategorien einge-teilt *(ṣaḥīḥ* und *ḥasan*: gut, in Rechtsdingen verwendbar; *ḍaʿīf*: schwach, in Rechtsfragen nicht zu verwenden); eine wichtige Einteilung galt der Zahl der Überlieferer aus den ersten Generationen von Muslimen (Unterscheidung in *mutawātir*, *mašhūr*, *āḥād*-Hadithe).

8. Die Sammlung der Prophetentradition war das Werk einzelner (Privat-) Gelehrter, die mit enormem Fleiß riesige Mengen von Einzelberichten sichteten. Die Sunna als Quelle islamischer Rechts- und Verhaltensnormen musste sich aus eigener Kraft durchsetzen. Weniger als zwei Jahrhunderte nach dem Tod Muḥammads war das tatsächlich erreicht.

**Literaturhinweise:**

Grundlegend für das Verständnis frühislamischer Überlieferung, insbes. das Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit, ist Gregor Schoeler, Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds, Berlin 1996, bes. S. 166-70.

Gut lesbar ist William A. Graham, Koran und Ḥadīṯ, in: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Bd. 5: Orientalisches Mittelalter, hrsg. von Wolfhart Heinrichs, Wiesbaden 1990, S. 166-185. Zum vertieften Studium empfiehlt sich Muḥammad Z. Ṣiddīqī, Hadīth Literature. Its Origin, Development & Special Features, rev. ed., Cambridge 1993. Zur zeitgenössischen inner-muslimischen Diskussion über den Status der Sunna vgl. Daniel Brown, Rethinking tradition in modern Islamic thought, Cambridge u.a. 1996.

Einen guten Einblick vermittelt folgende kommentierte Auswahl aus einer der wichtigsten Sammlungen: Ṣaḥīḥ al-Buḫārī. Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad, Stuttgart 1991 (reclam Universal-Bibliothek 4208).

Das wichtigste Hilfsmittel ist nach wie vor: Arent Jan Wensinck, A handbook of early Muham-madan tradition, alphabetically arranged, Leiden 1927, Nachdruck 1971.

Ferner die arabischsprachige Konkordanz für die wesentlichen sunnitischen Sammlungen: A.J. Wensinck: Condordance et Indices de la Tradition Musulmane 1-8. Leiden 1936 (Nachdruck mit Index-Band. Leiden 1988-1992).

Für einen umfassenden Überblick über die Ḥadīthliteratur vgl. Fuat Sezgin: Geschichte des arabischen Schrifttums, Bd. 1, Leiden 1967 (Kaptitel Ḥadīth“).

**Krämer: Einführung in die Islamwissenschaft / WS 2003/4**

**Kurzprotokoll: Islamisches Recht (Scharia) I**

1. Nach dem Verständnis vieler zeitgenössischer Muslime ist der Islam Religion und Staat. Das "islamische Gesetz", die Scharia (*šarīʿa*, "gebahnter Weg"), gilt dementsprechend als Grundlage einer islamischen Ordnung; die "Anwendung der Scharia" ist eine der wichtigsten Forderungen zeitgenössischer islamischer Aktivisten. Die Scharia reicht weit über den im engeren Sinn rechtlichen Bereich hinaus. Als umfassende *Rechts- und Werteordnung* soll sie das Leben der Muslime in allen Aspekten bestimmen und leiten, von den Akten individueller Frömmigkeit über Hygiene und Familienleben bis zur gesellschaftlichen Ordnung und den internationalen Beziehungen der muslimischen Gemeinschaft (der Umma) bzw. einzelner muslimischer Staaten.

2. Innerhalb von rund 250 Jahren entwickelte sich auf dem Boden vorislamischer und nicht-islamischer Normen ein spezifisch islamisches Recht. Das vorislamische Recht der Arabischen Halbinsel war im wesentlichen von den Vätern übernommener Brauch (*sunna*); es galt nicht als göttlich sanktioniert, war nicht schriftlich fixiert und beruhte auf dem Grundsatz von Schädigung und Entschädigung (Vergeltung, Blutgeld, Buße). Da eine Obrigkeit fehlte, die die anerkannten Normen zwischenmenschlichen Zusammenlebens durchsetzen konnte, war der Einzelne auf den Schutz seiner Solidargemeinschaft (Familie, Clan, Stamm) angewiesen.

3. Der Übergang zu islamischem Recht erfolgte schrittweise und unsystematisch: Die Offenbarung regelte zunächst nur einzelne, als besonders wichtig empfundene Aspekte islamischen Lebens (vor allem Ehe-, Familien- und Erbrecht), die Neuerungen waren also punktuell. Nur ein Bruchteil der über 6200 Verse des Koran ist rechtsrelevant. Der Koran konnte und kann daher weder als Gesetzbuch noch als Verfassung der muslimischen Gemeinschaft bzw. eines islamischen Staates dienen.

4. Im Zuge der Ausbreitung des Islam (*futūḥ*) fällten die Kalifen, Gouverneure und Heerführer vielfach rechtliche Entscheidungen, die noch nicht nach bestimmten Regeln "islamisch" begründet, die aber auch nicht kodifiziert wurden. Es entstand somit kein eigenes kalifales Recht. In weiten Bereichen, insbesondere dem Münz-, Steuer- und Bodenrecht, übernahmen sie zunächst vor- und nichtislamische Verfahren und Bestimmungen.

5. Islamisches Recht war in hohem Maß das Ergebnis privater Initiative. Von Anfang an wurden Prophetengefährten und Korankenner von neubekehrten Muslimen zum richtigen Verhalten in allen Lebenslagen befragt. Wie die Kalifen und Gouverneure gaben auch sie zunächst nur ihre persönliche Meinung (*raʾy*) kund, die keinen festen Regeln der Rechtsfindung unterworfen war. Vom 2. / 8. Jh. an aber wuchs die Zahl derer, die diese persönliche Meinung verwarfen, allein den Propheten Muḥammad als Autorität und Bezugsperson gelten ließen und eine förmliche Abstützung rechtlicher Entscheidungen auf Koran und Sunna verlangten (vgl. Kurzprotokolle "Sunna" und "Scharia II").

6. Vom ausgehenden 1. / 7. Jh. an formierten sich an verschiedenen Orten informelle Zirkel um einzelne Persönlichkeiten, die einen gewissen lokalen oder regionalen Konsens in Fragen von Moral, Recht und Ritus erarbeiteten. Aus diesen Lehrzirkeln bildeten sich allmählich "Rechtsschulen" (*maḏhab*, Pl. *maḏāhib*), die überregionale Geltung erlangten und deren Bestimmungen schließlich auch von den staatlichen Autoritäten übernommen wurden. Im sunnitischen Islam wurden schließlich vier Rechtsschulen als gleichermaßen autoritativ anerkannt, die ihren Namen jeweils einem herausragenden Rechtsgelehrten entliehen, der als ihr Begründer galt: die Hanafiten nach Abū Ḥanīfa (st. 767); Malikiten nach Mālik b. Anas (st. 795); Schafiiten nach aš-Šāfiʿī (st. 820); Hanbaliten nach Aḥmad b. Ḥanbal (st. 855). Dem

einzelnen Muslim stand und steht es theoretisch frei, eine dieser Rechtsschulen zu wählen. Die Schiiten folgen einer eigenen, der ǧaʿfaritischen Rechtsschule (nach Imām Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq, st. 765).

7. Ende des 3. / 9. Jhs. war die Entwicklung des islamischen Rechts (Scharia) und der Jurisprudenz (*fiqh*) im Wesentlichen abgeschlossen. Die Bestimmungen der unterschiedlichen Rechtsschulen waren in Rechtssammlungen nachzuschlagen, die von Privatgelehrten (Pl. *ʿulamāʾ* , Sgl. *ʿālim*, Besitzer von *ʿilm* (Wissen), und *fuqahāʾ,* Sgl. *faqīh*, s. *fiqh*) zusammengestellt wurden. In diesem Zusammenhang verbreitete sich auch die Vorstellung, das "Tor des *iǧtihād*", der eigenständigen, vernunftbegründeten Rechtsfindung, sei "geschlossen" und stehe allenfalls noch einigen wenigen, zum *iǧtihād* befähigten Gelehrten (Sgl. *muǧtahid*) offen.

8. Mit der Expansion und Verfestigung des Islam ging eine zunehmende Differenzierung und Professionalisierung des Rechtswesens einher. Die Kalifen und/oder Sultane delegierten Kompetenzen und ernannten für die verschiedenen Rechtsschulen Richter (*qāḍī*, Pl. *quḍāt*). Die Richter konnten - wie jede interessierte Privatperson - zu einzelnen Fragen bei qualifizierten Gelehrten (Sgl. *muftī*) Rechtsgutachten (*fatwā*, Pl. *fatāwā* oder *fatāwī*) einholen, die keine rechtsverbindliche Wirkung besaßen.

**Literaturhinweise:**

Gut lesbare Einführungen bieten Peter Scholz, Scharia in Tradition und Moderne – Eine Einführung in das islamische Recht, in: Jura: Juristische Ausbildung 23 (2001) 8, S. 525-34 und Adel El Baradie, Gottes-Recht und Menschen-Recht. Grundlagenprobleme der islamischen Strafrechtslehre, Baden-Baden 1983; sehr anregend ist Bernard G. Weiss, The Spirit of Islamic Law, Athens, London 1998. Wichtig sind daneben zwei von islamischen Juristen verfasste (sehr unterschiedlich ausgerichtete) Übersichtswerke: Muhammad Hashim Kamali, Principles of Islamic Jurisprudence, rev. ed., Cambridge 1991 und ʻAbdur Rahman I. Doi, Shari`ah, The Islamic Law, London 1984.

Zur historischen Entwicklung vgl. Harald Motzki, Die Entstehung des Rechts, in: Albrecht Noth / Jürgen Paul (Hrsg.), Der islamische Orient: Grundzüge seiner Geschichte, Würzburg 1998, S. 151-72; Weiss, The Spirit, Kap. 1 und den Artikel "Law" in: The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (OEMIW), hrsg. von John L. Esposito, New York, Oxford 1995, Bd. 2, S. 450-72; an Fortgeschrittene wenden sich Wael B. Hallaq, A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunni *uṣūl al-fiqh*, Cambridge u.a. 1997 und Hervé Bleuchot, Droit Musulman. I: Histoire, Aix-en-Provence 2000; vgl. ferner (mit gewissen Vorbehalten, da in Teilen veraltet) die zwei klassischen Studien von Joseph Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1950 und Noel J. Coulson, A History of Islamic Law, Edinburgh 1964.

Einen Einblick in die Doktrinen der verschiedenen Rechtsschulen vermittelt Laleh Bakhtiar, Encyclopedia of Islamic Law. A Compendium of the Major Schools, Chicago 1996. Für das schiitische Recht vgl. Harald Löschner, Die dogmatischen Grundlagen des šiʿitischen Rechts. Eine Untersuchung zur modernen imamitischen Rechtsquellenlehre, Köln u.a. 1971; anspruchsvoll Devin J. Stewart, Islamic Legal Orthodoxy. Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System, Salt Lake City 1998.

Zu den Rechtsgelehrten vgl. auch Humphreys, Islamic History, Kap. 8 und, mit anderer Frage-stellung, A. Kevin Reinhart, Transcendence and Social Practice: *Muftīs* and *Qāḍīs* as Religious Interpreters, in: Annales Islamologiques 27 (1993), S. 5-28; zu den Rechtsgutachte(r)n Birgit Krawietz, Der Mufti und sein Fatwa. Verfahrenstheorie und Verfahrenspraxis nach islamischem Recht, in: Die Welt des Orients 26 (1995), S. 161-80

sowie Muhammad Khalid Masud / Brinckley Messick / David S. Powers (Hrsg.), Islamic Legal Interpretation. Muftis and Their Fatwas, Cambridge, London 1996.

Eine erweiterte Literaturliste (Vorlesung "Einführung in das islamische Recht", Sommersemester 2002) liegt in Kopie im Handapparat.

**Krämer: Einführung in die Islamwissenschaft / WS 2003/4**

**Kurzprotokoll: Islamisches Recht (Scharia) II**

1. Bei der Behandlung des islamischen Rechts sind, wie auch zeitgenössische Muslime betonen, nach Möglichkeit zwei Dinge zu unterscheiden: Scharia und Juristenrecht (*fiqh*). Die Scharia, die im Koran wurzelt, gilt Muslimen als göttliches Recht, als unantastbar und in seinen Grundzügen und Grundwerten auch als unwandelbar. Im Koran finden sich vor allem Regelungen zum Ehe-, Familien- und Erbrecht. Hinzu kommen für einige wenige Delikte festgelegte Körperstrafen (*ḥadd*, Pl. *ḥudūd)*: Diebstahl, Straßenraub, illegaler Geschlechtsverkehr, falsche Beschuldigung des illegalen Geschlechtsverkehrs und Alkoholgenuss (bei einigen Autoren auch Abfall vom Islam, Apostasie). In diesen Fragen besitzt nach Mehrheitsmeinung die irdische Justiz bei der Festsetzung der Strafe keinen Ermessensspielraum. Die Mehrzahl der islamrechtlichen Bestimmungen ist jedoch von Menschen (Rechtsgelehrten) auf der Grundlage von Koran, Sunna und lokalem Brauch entwickelt worden. Menschen aber sind nicht unfehlbar. Die Bestimmungen des Juristenrechts (*fiqh*) sind daher revidier- und wandelbar, ja wandlungsbedürftig, während die Scharia, wie die bekannte Formel lautet, für alle Orte und Zeiten gültig sein soll.

2. Islamische Rechtsfindung bzw. Rechtserneuerung (*iǧtihād*) soll allerdings bestimmten Regeln und Prinzipien folgen. Methodik und Terminologie der (sunnitischen) Jurisprudenz verbinden sich mit dem Namen eines Gelehrten: "Imām" (in diesem Fall Ehrentitel hervorragender Rechtsgelehrter, insbes. der Schulgründer) Muḥammad b. Idrīs aš-Šāfiʿī (st. 820), auf den sich die schafiitische Rechtsschule zurückführt. Šāfiʿīs Leistung bestand darin, zwischen zwei Richtungen einen Ausgleich gefunden zu haben: der Richtung derjenigen, die rechtliche Entscheide auf ihr eigenes Urteil stützten (*ahl ar-raʾy*), die also ihrer eigenen Vernunft folgten, und jener, die sich (nach eigenem Bekunden: ausschließlich) auf den Koran und den Propheten beriefen (*ahl al-ḥadīṯ*).

3. Auf Šāfiʿī geht die Lehre von den "*Quellen der Jurisprudenz*" (*uṣūl al-fiqh*, auf dt. einfacher: Rechtstheorie) zurück, die sich allerdings erst im 10. Jh. durchsetzte. Šāfiʿī benannte vier Quellen: 1. den Koran; 2. die Sunna des Propheten (soweit sich dieser nicht nur als "Privatmann" äußerte); 3. den Konsens (*iǧmāʿ*) der Muslime, der zumeist auf den Konsens der Rechtsgelehrten (z.T. auch nur einer Generation oder einer Region) eingeengt wurde; und 4. den Analogieschluss (*qiyās*) zu bereits feststehenden Regelungen. Die einzelnen Quellen wurden und werden in den verschiedenen Rechtsschulen unterschiedlich gewichtet. Einige Juristen erkennen daneben als weitere "Quelle" das Gemeinwohl (*maṣlaḥa ʿāmma*) an, das in der modernen Debatte um die "Anwendung der Scharia" große Bedeutung gewonnen hat.

4. In späteren Generationen setzte sich die Auffassung durch, um 900 seien für alle Lebensfragen verbindliche Regelungen gefunden und festgelegt worden, das "Tor des *iǧtihād*" (der vernunftbegründeten Rechtsfindung und -erneuerung) sei "geschlossen". Mit Ausnahme einiger weniger herausragender Gelehrter, der zum *iǧtihād* befähigten *muǧtahidūn*, hätten alle Muslime den Bestimmungen einer der anerkannten Rechtsschulen zu folgen (Prinzip des *taqlīd*, Konformismus, Schulzwang). Hierauf baut auch die verbreitete Vorstellung von der Starre des islamischen Gesetzes auf, die sich bei Betrachtung der tatsächlichen Rechtsentwicklung und Rechtspraxis nicht generell halten lässt.

5. Von Anfang an galten neben dem von den *ʿulamāʾ* erarbeiteten *fiqh* auch Bestimmungen des lokalen Brauchs (Gewohnheitsrecht, *ʿurf*, *ʿāda*); die politischen Machthaber erließen eigene Anordnungen und Gesetze (Sgl. *qānūn*). Auch in den Glanzzeiten islamischer Kultur galt also selten allein die Scharia. Allerdings wurde ihre Gültigkeit nicht in Frage gestellt. Erst im 19. Jh. übernahmen muslimische Herrscher im Zuge ihrer Reformpolitik Konzepte, Verfahren und Institutionen europäischer Herkunft, die nun offen in Konkurrenz zur Scharia

traten.

6. Die islamischen Reformer des ausgehenden 19. und frühen 20. Jhs. traten mit der Forderung auf, das "Tor des *iğtihād*" wieder zu öffnen, die Scharia an moderne Lebensbedingungen anzupassen und sie so erneut zur alleinigen Richtschnur privaten Handelns und öffentlicher Ordnung zu machen. Zeitgenössische Islamisten fordern die Abschaffung aller Gesetze nicht-islamischer Herkunft und die sofortige und integrale "Anwendung der Scharia".

**Literaturhinweise:**

Zu Systematik und Entwicklung des (sunnitischen) islamischen Rechts vgl. insbes. die in Kurzprotokoll "Scharia I" aufgeführten Titel.

Zum Topos des "geschlossenen Tors" der Rechtsfindung vgl. Wael B. Hallaq, Was the Gate of *Ijtihad* Closed?, in: IJMES 16 (1984) 1, S. 3-41; zum *taqlīd* vgl. Mohammad Fadel, The Social Logic of *Taqlīd* and the Rise of the *Mukhatasar* (sic), in: Islamic Law and Society 3 (1996) 2, S. 193-233.

Einblicke in die (sunnitische) Rechtspraxis bieten am Beispiel des Osmanischen Reichs zwei wichtige Studien: Haim Gerber, Islamic Law and Culture, 1600-1840, Leiden u.a. 1999 und Abraham Marcus, The Middle East on the Eve of Modernity. Aleppo in the Eighteenth Century, New York 1989, bes. Kap. 3.

Zum Verhältnis von Recht und Staat in der Moderne vgl. Nathan J. Brown, Shariʿa and State in the Modern Middle East, in: IJMES 29 (1997), S. 359-76 und – für einen ganz anderen Kontext – Matthias Rohe, Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven, Freiburg 2001.

Vgl. ferner die Kurzprotokolle "Islamische Reform" und "Politischer Islam".

**Krämer: Einführung in die Islamwissenschaft / WS 2003/4**

**Kurzprotokoll: Mystik**

1. Bei der Betrachtung des Islam wird vielfach zwischen mehreren Richtungen unterschieden: 1. einem "offiziellen", Schrift-, Hoch- oder Gesetzesislam, der neben dem rechten Glauben das richtige Handeln fordert, im wesentlichen also die Einhaltung der Scharia (Orthodoxie und Orthopraxie); 2. einem mystischen Islam, der einen verinnerlichten, spirituellen Weg zu Gott sucht, der über die Einhaltung des Gesetzes hinausweist; 3. einem von Magie und Wunderglauben geprägten, unorthodoxen Volksislam. Die Trennlinien zwischen diesen drei Strömungen sind vielfach nicht so klar gezogen, wie es zunächst scheinen mag.

2. Die islamische Mystik (weitgehend identisch mit Sufismus bzw. Sufik, von arab. *taṣawwuf*) ist von hoher Bedeutung für islamische Geschichte, Kunst und Kultur. Besonderen Ausdruck fand sie in der klassischen persischen Dichtung (ʿAṭṭār, "Maulānā" Ǧalāl ad-Dīn Rūmī, auch Ḥāfiẓ). Mystik und Gesetzesislam sind jedoch nicht zwingend so deutlich voneinander geschieden, wie vielfach angenommen wird. Allerdings ergänzen Mystiker das Buchwissen der Religions- und Rechtsgelehrten (*ʿilm*) durch die innere Erkenntnis (*maʿrifa*), das innere Erleben, wenn sie die Schriftgelehrsamkeit wie auch die Philosophie nicht überhaupt ablehnen. Zugleich weisen Mystik und Volksfrömmigkeit vielfältige Überschneidungen auf.

3. Die große Mehrheit der Mystiker lehnt die Scharia keineswegs ab. Auch sie fühlen sich an die Pflichten der Muslime gebunden, erkennen also die sog. 5 Säulen des Islam als verbindlich an: Glaubensbekenntnis (*šahāda*); fünfmaliges tägliches Gebet (*ṣalāt*); Fasten im Monat Ramaḍān (*ṣaum*, *ṣiyām*); Almosengabe (*zakāt*) und schließlich, sofern es die eigenen Mittel erlauben, zumindest einmal im Leben die Pilgerfahrt nach Mekka (ḥaǧǧ). Viele werten aber die innere Reinigung, die zur inneren Erkenntnis führt, höher als die Einhaltung "äußerlicher" Gebote.

4. Die ersten Mystiker sind wohl unter Asketen des 7. und 8. Jhs. zu suchen (insbes. al-Ḥasan al-Baṣrī, st. 110/728), die sich in der Zeit der Eroberungen, rascher Bereicherung und unübersehbarer Verweltlichung von Staat und Gemeinschaft - von tiefer Gottesfurcht erfüllt - von der Welt abwandten, um sich ganz Gott hinzugeben. Der Begriff "Sufi" wird abgeleitet aus dem wollenen Gewand (Wolle arab. *ṣūf*), das zumindest manche dieser Asketen trugen. Es wäre allerdings falsch, Askese (*zuhd*) generell mit mystischen Neigungen und Praktiken zu identifizieren.

5. Vom 9. Jh. an entfaltete sich eine spezifisch mystische Bewegung und wandelte sich von einer marginalen Ausdrucksform islamischer Frömmigkeit allmählich in eine zentrale Kraft, die schließlich alle Bereiche islamischer Kultur und Gesellschaft durchdrang. Dabei veränderte sich auch ihre emotionale Grundstimmung: Neben Weltverneinung und Gottesfurcht traten verstärkt Gottesliebe und Gottesnähe der "Gottesfreunde" (*walī*, Pl. *auliyā*), als die sich die Mystiker bezeichneten, und zwar eine Gottesliebe um ihrer selbst willen, die unabhängig war von Höllenangst und Paradieseshoffnung.

6. Zentrales Anliegen der Mystiker war die Verinnerlichung des *tauḥīd*, der Lehre von der Einheit Gottes, durch die Reinigung des Selbst von allen irdischen Begierden und Bestrebungen. Meditative Praktiken - mit Atemübungen verbundene Wiederholung des göttlichen Namens (*ḏikr*), vielfach auch Musik und Dichtung (*samāʿ*), (Sprech-) Gesang und Tanz (tanzende Derwische!), die bis zu Ekstase und Visionen führen konnten - sollten diese Verinnerlichung bewirken. Einige Mystiker beanspruchten, Gott nicht nur geschaut, sondern sich mit ihm vereinigt zu haben (am bekanntesten al-Ḥallāǧ, der 310/922 wegen

Gotteslästerung hingerichtet wurde), andere wurden des Pantheismus beschuldigt (so Ibn al-ʿArabī, st. 638/1240). Vor allem vom 15. Jh. an gesellte sich zur Gottsuche die Verehrung des Propheten (in schiitischen Kreisen ergänzt durch den Kult der Imame), die in dem Wunsch kulminierte, dem Propheten leibhaftig zu begegnen.

7. Früh verband sich mit der Verehrung einzelner Mystiker der Glaube an ihre Fähigkeit, kraft eines besonderen Charisma (*baraka*) übernatürliche Fähigkeiten zu entwickeln und Wunder (*karāmāt*) zu wirken. Um einzelne dieser "Heiligen" oder Meister (arab. *šaiḫ*, persisch *pīr*), deren Charisma häufig innerhalb der Familie weitergegeben wurde, scharten sich Schüler (Sgl. *murīd*), die sich vom 10. Jh. an vielfach in eigenen Konventen versammelten. Vom 12./13. Jh. an, als sufisches Denken und sufische Praktiken zusehends normiert worden waren, formierten sich sufische Orden oder Bruderschaften (Sgl. *ṭarīqa*, Weg, mystischer Pfad, Pl. *ṭarāʾiq* oder *ṭuruq*), die sich auf einen spirituellen Meister zurückführten und bald größte Bedeutung für islamische Kultur und Gesellschaft wie auch die Ausbreitung des Islam gewannen. Manche Bruderschaften verbanden sich eng mit städtischen Zünften, militärischen Einheiten oder einzelnen Stammesgruppen. Die Islamisierung des subsaharischen Afrika und Südostasiens wurde maßgeblich von Sufi-Bruderschaften getragen, die vom 18. Jh. an auch islamische Reformbewegungen und den antikolonialen Befreiungskampf anführten.

8. Die Reformer des 19. und 20. Jhs. ebenso wie zeitgenössische Islamisten warfen und werfen allerdings gerade den Sufis vor, durch Heiligenverehrung, Gräberkult, Wunder- und Zauberglauben den reinen, wahren Islam verraten und die Dekadenz und Schwäche der Muslime mitverschuldet zu haben. Dennoch sind in weiten Teilen der islamischen Welt noch heute Sufi-Bruderschaften und Sufi-Praktiken von mindestens ebenso großer Bedeutung für Kultur und Gesellschaft wie die unterschiedlichen Spielarten des politischen Islam.

**Literaturhinweise:**

Die Literatur zu Sufik und islamischer Mystik allgemein ist sehr umfangreich; nicht wenige Autoren folgen selbst dem einen oder anderen mystischen Pfad, manche vermitteln ein ausgesprochen idealisierendes Bild dieses vielschichtigen Phänomens.

Unter der wissenschaftlichen Literatur, die Sufik ernst nimmt, ohne sie zu verklären, vgl. vor allem Carl W. Ernst, Sufism. An Essential Introduction to the Philosophy and Practice of the Mystical Tradition of Islam, Boston, London 1997 und Alexander Knysh, Islamic Mysticism, Leiden u.a. 2000. Zu den bedeutendsten Forschern auf diesem Gebiet zählt Fritz Meier, dessen Arbeiten sich aber nicht unbedingt zum Einstieg eignen; recht gut lesbar sind sein Aufsatz The Mystic Path, in: Bernard Lewis u.a., The World of Islam. Faith, People, Culture, London 1976, S. 117-128 sowie die frühe Monographie Vom Wesen der islamischen Mystik, Basel 1943. Gute Einblicke vermitteln auch Sara Sviri, The Taste of Hidden Things. Images of the Sufi Path, Inverness 1997 sowie William C. Chittick, Faith and Practice in Islam. Three Thirteenth Century Sufi Texts, Albany, N.Y. 1992, S. 1-25. Eigene, vornehmlich literarisch-poetische Akzente setzte Annemarie Schimmel; aus ihrem umfangreichen Oeuvre vgl. insbes. Mystische Dimensionen des Islam, Köln 1986.

Eine ausgezeichnete Vorstellung von den innermuslimischen Kontroversen um unterschiedliche Formen sufischen Lebens und Denkens bieten Frederick de Jong / Bernd Radtke (Hrsg.), Islamic Mysticism Contested, Leiden u.a. 1999.

**Krämer: Einführung in die Islamwissenschaft / WS 2003/4**

**Kurzprotokoll: Nichtmuslime unter islamischer Herrschaft**

1. Status und Rolle von Nichtmuslimen unter islamischer Herrschaft stellen ein besonders umstrittenes Thema dar. Der These vom Fanatismus der Muslime, die die Ungläubigen "mit Feuer und Schwert" bekämpfen und Nichtmuslime zu "Bürgern 2. Klasse" degradieren wollen, steht jene von der überlegenen "Toleranz des Islam" gegenüber. In Angriff und Apologetik wird selten streng zwischen Theorie und Praxis unterschieden.

2. Der Koran, in dem sich die Erfahrungen Muḥammads und seiner Anhänger mit den Polytheisten, Juden und Christen der Arabischen Halbinsel spiegeln, gibt keine eindeutigen Hinweise auf das Verhältnis zwischen Muslimen und Nichtmuslimen. Ganz allgemein sollen Muslime in erster Linie mit Muslimen solidarisch sein; (monotheistische) Nichtmuslime sollen im wesentlichen so behandelt werden, wie sie selbst sich gegenüber den Muslimen verhalten (reaktives Prinzip).

3. Aufbauend auf Koran und Sunna (die gerade in diesem Punkt in hohem Maß durch die Praxis der frühen Muslime einschließlich der "rechtgeleiteten Kalifen" geprägt ist) unterscheidet das islamische Recht prinzipiell zwischen zwei Kategorien von Nichtmuslimen: a) den Polytheisten (Heiden, Götzendienern), die keine Offenbarungsschrift erhalten haben und mehrere Gottheiten verehren (*mušrikūn*, Sgl. *mušrik*), die nur die Wahl haben zwischen Bekehrung, Vertreibung, Versklavung oder Tod und mit denen Muslime keinen engen Umgang pflegen dürfen (gemeinsame Mahlzeiten, Ehen); und b) den monotheistischen "Schriftbesitzern" (*ahl al-kitāb*), in erster Linie Juden (*al-yahūd*) und Christen (*an-naṣārā*), deren Religion sich auf eine Offenbarungsschrift stützt. Auch sie "gesellen" allerdings nach muslimischer Auffassung Gott andere Götter "bei" (den Propheten Ezra bzw. Jesus und Maria) und begehen insoweit *širk*. Verschiedentlich werden Polytheisten und Schriftbesitzer unter dem Oberbegriff "Ungläubige" (*kuffār*, Sgl. *kāfir*) zusammengefasst. Schiitische Juristen unterscheiden sich von sunnitischen, indem sie Nichtmuslime (wenn nicht überhaupt alle Nicht-Schiiten) für rituell unrein (*nağis*) erklären, was das Zusammenleben auch mit Schriftbesitzern erheblich erschweren konnte.

4. Nach Koran 9,29 sollen die Ungläubigen (unter den Schriftbesitzern) solange bekämpft werden, bis sie "klein" sind und eine nicht näher spezifizierte Abgabe (*ğizya*) entrichten. Im Verlauf der islamischen Eroberungen (*futūḥ*) wurde den Nichtmuslimen zumeist ein Angebot gemacht, das dann vertraglich festgehalten wurde: Schutz (*ḏimma*; daher der Begriff "Schutzbefohlener", Sgl. *ḏimmī*, im Dt. häufig Dhimmi, für den dauerhaft im islamischen Herrschaftsbereich lebenden Nichtmuslim) von Leib, Leben, Besitz und (eingeschränkter) Kultausübung gegen variable Abgaben. Nur langsam kristallisierten sich hierbei zwei unterschiedliche Kategorien heraus: *ğizya* als nur von den Dhimmis zu entrichtende Kopfsteuer und *ḫarāğ* als unabhängig von der Religionszugehörigkeit zu bezahlende Bodensteuer. Deutlich blieb das Bestreben nach Abgrenzung zwischen Muslimen und Nichtmuslimen, ausgedrückt vor allem in Kleider- und Haartracht.

5. Die bestehenden Zahlenverhältnisse erforderten während der Eroberungszeit ein gewisses Maß an Flexibilität. Im Zuge der Expansion wurde auch Polytheisten (Hindus, Buddhisten u.a.) vielfach Schutz *(ḏimma*) gewährt, ohne dass die Beschränkungen im Zusammenleben aufgehoben worden wären; den Schriftbesitzern wurden sie somit nur bedingt angeglichen. Ein Beispiel bilden die Zoroastrier (*mağūs*), die theologisch zwar nicht den "Schriftbesitzern", rechtlich aber den Dhimmis zugerechnet wurden.

6. Die Nichtmuslime waren in religiösen, rechtlichen und kulturellen Fragen (Familien- und Erbrecht, Bildung und Erziehung, Sozialfürsorge, geselliges Leben) weitgehend autonom. Der

einzelne Dhimmi war in den islamischen Staatsverband vornehmlich über seine Obrigkeit eingebunden (Klerus und/oder weltliche Führung). Im spätosmanischen Reich wurde das Nebeneinander religiöser Gemeinschaften in Form des sog. Millet-Systems (türkisch *millet*, arab. *milla*: Gemeinschaft) administrativ verfestigt.

7. Die muslimischen Rechts- und Religionsgelehrten unterstrichen in ihren Rechtskompendien und Rechtsgutachten über die Abgrenzung hinaus den Vorrang der Muslime und die demütigende Unterordnung der Nichtmuslime. Der wohl frühestens im 8. Jh. ausformulierte "Pakt ʿUmars" (fälschlicherweise oft dem zweiten Kalifen ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb zugeschrieben) nennt eine Reihe diskriminierender Auflagen von der Kleider- und Haartracht bis zum Verbot, Waffen zu tragen, auf Pferden zu reiten und verfallende Gotteshäuser zu renovieren oder neue zu errichten.

8. Die Tatsache, dass die Einhaltung des "Paktes ʿUmars" über die Jahrhunderte immer wieder angemahnt wurde, zeigt, dass er in Wirklichkeit nicht konsequent durchgesetzt wurde. Die tatsächliche Stellung der Nichtmuslime hing von mehreren Faktoren ab: a) den Verhältnissen im Innern des jeweiligen islamischen Herrschaftsbereichs; b) dessen Beziehungen zu den jeweils dominierenden nichtmuslimischen Mächten (Byzanz, Mongolen, Kreuzfahrer, europäische Kolonialmächte, seit 1948 auch Israel); und c) der Nützlichkeit der Nichtmuslime (oder Teilen ihrer Elite) für den Herrscher bzw. die jeweilige muslimische Gesellschaft.

9. Rechtsnormen, populäre Vorstellungen über das "richtige Verhältnis" von Muslimen und Nichtmuslimen und gesellschaftliche Realität blieben in einem steten Spannungsverhältnis. Bis in die Moderne behielten die klassischen Bestimmungen ihre normative Kraft; islamische Aktivisten wollen sie im Zuge der sog. Anwendung der Scharia erneut durchsetzen. Zur gleichen Zeit bemühen sich manche Muslime, auf islamischer Grundlage nicht nur Toleranz und Duldung von Nichtmuslimen, sondern ihre rechtliche Gleichstellung als "Bürger" eines islamischen Staates zu begründen.

**Literaturhinweise:**

Zur theologischen und rechtlichen Einordnung von Nichtmuslimen vgl. vor allem Yohanan Friedmann, Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition, Cambridge 2003; Kap. 2 wurde in leicht gekürzter Form bereits als Aufsatz veröffentlicht: Classification of Unbelievers in Sunni Muslim Law and Tradition, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 22 (1998), S. 163-195; zum "Pakt ʿUmars" vgl. Marc Cohen, What was the Pact of ʿUmar? A Literary-Historical Study, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 23 (1999), S. 100-157. Für die schiitische Jurisprudenz vgl. Daniel Tsadik, The Legal Status of Religious Minorities: Imami Shiʿi Law and Iran's Constitutional Revolution, in: Islamic Law and Society 10 (2003) 3, S. 376-408. Die klassische Studie zum osmanischen Millet-System ist nach wie vor Benjamin Braude und Bernard Lewis (Hrsg.), Christians and Jews in the Ottoman Empire. The functioning of a plural society, 2 Bde., New York 1982.

Zu Status und Behandlung von Nichtmuslimen vgl. allgemein Albrecht Noth, Möglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz, in: Saeculum 29 (1978) 2, S. 190-204; Adel Th. Khoury, Christen unterm Halbmond, Freiburg 1994; für das Mittelalter s. vor allem Mark R. Cohen, Under Crescent & Cross. The Jews in the Middle Ages, Princeton 1994 und Humphreys, Islamic History, Kap. 11; für das Osmanische Reich (insbes. Aleppo) im 18. Jh. s. Bruce Masters, Christians and Jews in the Ottoman Arab World. The Roots of Sectarianism, Cambridge 2001; für Iran s. Eliz Sanasarian, Religious Minorities in Iran, Cambridge 2000 (in islamrechtlichen Dingen nicht immer verlässlich). Zu zeitgenössischen, namentlich islamistischen Debatten vgl. Gudrun Krämer, Gottes Staat als Republik, Baden-Baden 1999, S. 162-179.

**Krämer: Einführung in die Islamwissenschaft / WS 2003/4**

**Osmanisches Reich und europäischer Kolonialismus**

1. Für die islamische wie für jede andere Geschichte stellt sich die Frage der Periodisierung: Können europäische Kategorien übertragen werden? Ist es z.B. sinnvoll, von einem islamischen Mittelalter zu sprechen? Begann für den Nahen und Mittleren Osten die Neuzeit 1798 mit der französischen "Expedition" nach Ägypten? Die Dynastienfolge allein bietet auf jeden Fall keine befriedigende Gliederung. Kritisch zu betrachten ist ein unter Muslimen wie Nichtmuslimen verbreitetes Schema von Aufstieg (rechtgeleitete Kalifen), Blüte (8.-11. Jh., Abbasiden, spanische Umayyaden, Fatimiden), Niedergang (Zerstörung Bagdads durch die Mongolen und Ende des abbasidischen Kalifats 1258), gefolgt von Jahrhunderten der Stagnation, Dekadenz und des Zerfalls (vor allem 17.-19. Jh., Osmanisches Reich).

2. Für westliche Betrachter ebenso wie für arabische Nationalisten und islamische Aktivisten steht das Osmanische Reich vielfach für Niedergang und Verfall islamischer Macht und Kultur ("kranker Mann am Bosporus"). Es bietet damit eine Negativfolie für ihre eigenen Ideale und Bestrebungen. Die kritische Forschung verweist demgegenüber auf die Langlebigkeit und Widerstandskraft des Osmanischen Reiches, auf die innere Vielfalt (Pluralität), lokale Autonomie und kulturelle Selbstbestimmung unterschiedlicher gesellschaftlicher, vor allem ethnisch-religiöser Gruppen.

3. Am osmanischen Beispiel lassen sich einige Grundzüge vormoderner "islamischer" Herrschaft und Gesellschaft skizzieren. Das Osmanische Reich (benannt nach dem Dynastiegründer Osman I., st. 1324) trat mit der Einnahme Konstantinopels 1453 das Erbe des Byzantinischen Reiches an, mit der Eroberung Ägyptens und des Fruchtbaren Halbmonds 1516/17 auch das des arabischen Kalifats. Seine militärische und administrative Elite war, mit Ausnahme des Herrscherhauses selbst, weniger durch ihre ethnische Herkunft definiert als durch die Zugehörigkeit zum sunnitischen Islam (nicht selten nach Konversion), die Loyalität gegenüber dem Sultan und einen "osmanischen" Lebensstil.

4. Im Gegensatz zum modernen Nationalstaat konzentrierte sich der osmanische Staat auf einige zentrale Aufgaben: die Wahrung des Rechts, weitgehend gleichgesetzt mit der Durchsetzung der Scharia; innere Sicherheit, Verteidigung und Ausweitung der Grenzen (*ǧihād*); Einzug von Steuern und Abgaben. Der Staat versuchte nicht, jenseits zentraler Städte (in erster Stelle der Hauptstadt Istanbul selbst) die Wirtschaft umfassend zu reglementieren, und er bot den Untertanen, von wohltätigen Stiftungen einzelner Persönlichkeiten abgesehen, kein Netz sozialer Sicherung.

5. Armee und Bürokratie waren, verglichen mit dem modernen Nationalstaat, bis ins 19. Jh. klein. In den Provinzen war die Zentralgewalt im wesentlichen durch den vom Sultan entsandten Gouverneur (Pascha), Richter (Kadi) und/oder Mufti sowie eine begrenzte Zahl von Soldaten und Beamten vertreten. Diese stützten sich weitgehend auf lokale Eliten: Großhändler, *ʿulamāʾ*, Grundbesitzer, Dorfälteste und Stammesscheichs (*indirect rule*, vom 18. Jh. an als "Notabelnpolitik" bekannt).

6. Solidarität und Identifikation bezogen sich, soweit sie über Familie, Clan und - soweit relevant - den eigenen Stamm hinausreichten, meist auf die jeweilige Religionsgemeinschaft und / oder den Wohnort (Dorf, Stadtviertel, Stadt). Vertikale Bindungen hatten im Allgemeinen Vorrang vor horizontalen.

7. Vom ausgehenden 18. Jh. an erkannten Teile der osmanischen Elite die wachsende Bedeutung Europas. Im 19. Jh. verstärkten militärische Vorstöße an den Rändern des Reiches (Balkan, Ägypten, Algerien, Aden) und die wachsende wirtschaftliche Durchdringung das Gefühl der Bedrohung durch den europäischen Kolonialismus. Reformen von Armee,

Verwaltung, Rechts- und Bildungswesen durch selektive Übernahme europäischer Normen, Verfahren und Kenntnisse sollten die Abwehrkräfte des Reiches stärken. Der Ausbau von Infrastruktur (Telegrafenleitungen, Häfen, Eisenbahnen), Armee und Verwaltung erhöhten den Zugriff der Zentralgewalt auf die Provinzen. Ihren Höhepunkt fand die Reformbewegung 1839-76 (sog. Tanzimat, wörtlich: Regelungen). Unter europäischem Druck und um die eigene Bündnisfähigkeit ("Zivilisiertheit") im europäischen Konzert der Mächte zu demonstrieren, wurden 1856 Muslime und Nichtmuslime rechtlich gleichgestellt (u.a. Abschaffung der *ğizya*). 1876-78 konnten liberale Kräfte eine Verfassung durchsetzen.

8. Die Reformen waren fühlbar genug, um lokale Machtverhältnisse anzutasten und überbrachte Ordnungsvorstellungen in Frage zu stellen. Aber sie waren nicht wirksam genug, die europäische Einflussnahme und Kontrolle aufzuhalten (1875 Staatsbankrott, 1881 Administration de la Dette Publique Ottomane). Zentralisierung und koloniale Durchdringung gingen Hand in Hand und weckten Widerstand, der sich vom ausgehenden 19. Jh. an unter verschiedenen Vorzeichen - Verteidigung lokaler Autonomie, Patriotismus, Nationalismus, islamische Reform - gegen den Sultan und die Zentralgewalt wandte.

**Literaturhinweise:**

Zum Osmanischen Reich ist in den vergangenen Jahren eine ganze Reihe ausgezeichneter Übersichtsdarstellungen in dt., engl. und frz. Sprache erschienen. Als Einführung eignen sich drei Studien von Suraiya Faroqhi: Geschichte des Osmanischen Reiches, München 2000 (C.H. Beck Wissen; 2021); Kultur und Alltag im Osmanischen Reich. Vom Mittelalter bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts, München 1995 sowie Suraiya Faroqhi u.a., An Economic and Social History of the Ottoman Empire, Bd. 2: 1600-1914, Cambridge 1994. Einen hervorragenden Überblick über die Forschungs- und Literaturlage bietet Klaus Kreiser, Der Osmanische Staat 1300-1922, München 2001 (Oldenbourg Grundriss der Geschichte). Unter den sozial- und kulturgeschichtlich ausgerichteten Überblickswerken ist besonders zu empfehlen Daniel Goffman, The Ottoman Empire and Early Modern Europe, Cambridge 2002 (in der Reihe "new approaches to European history" erschienen). Das klassische Werk zur klassischen Ära ist nach wie vor Halil Inalcik, The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600, London 1973.

Darüber hinaus sind zu empfehlen: Ulrich Haarmann (Hrsg.), Geschichte der arabischen Welt, 3., erw. Aufl., München 1994, Kap. VII, VIII und X sowie Malcolm E. Yapp, The Making of the Modern Near East 1792-1923, London, New York 1987. Zu den Tanzimat vgl. auch Roderic H. Davison, Reform in the Ottoman Empire 1856-1876, 2. Aufl., New York 1973.

**Krämer: Einführung in die Islamwissenschaft / WS 2003/4**

**Islamische Reform im 18. und 19. Jh.**

1. Die Erneuerung von Religion und Gesellschaft durch Rückkehr zu den reinen Ursprüngen ist ein klassisches Anliegen religiöser Reformer, die in der islamischen Geschichte immer wieder auftraten, um gegen all das vorzugehen, was sie als Verfälschung des wahren und reinen Islam der (idealisierten) Frühzeit ansahen. Als Verfälschung und unzulässige Neuerungen (*bidʿa*, Pl. *bidaʿ*) galten ihnen verschiedene Vorstellungen und Praktiken, die im gelebten Islam eine wichtige Rolle spielten (und spielen): Heiligen- und Gräberkult, mystische Praktiken, Magie und Wunderglauben.

2. Islamische Reform und Erneuerung ist nicht identisch mit Aufklärung. Sie bedeutet nicht die radikale Infragestellung des eigenen geistig-religiösen Erbes. Hauptanliegen der Reformer war und ist es, Religion, Staat und Gesellschaft durch den direkten Rückgriff auf die normativen Quellen ("Fundamente") Koran und Sunna zu erneuern bzw. zu "reinigen" und Religion, Recht, Moral und Politik, die im Laufe der Geschichte auseinandergedriftet waren, erneut zur Deckung zu bringen. Reform und Erneuerung können modernistisch ausfallen, können aber auch wertkonservative, wenn nicht reaktionäre Züge annehmen.

3. Als gemeinsame Anliegen und Charakteristika islamischer Reformer lassen sich nennen: eine zutiefst moralische Note; die Überzeugung, die vollkommene Ordnung habe unter dem Propheten Muḥammad bereits bestanden und könne in der eigenen Gegenwart wiederhergestellt werden; die Kenntnis dieser idealen Ordnung sei prinzipiell jedermann zugänglich, also nicht auf Religionsgelehrte oder politische Machthaber begrenzt; Voraussetzung sei die Rückkehr zu Koran und Sunna und die strikte Befolgung der göttlichen Gebote (d.h. der Scharia).

4. In diese Tradition reihen sich die Erneuerungsbewegungen des 18. und frühen 19. Jhs. ein. Sie wirkten mehrheitlich außerhalb der arabischen Welt - in Westafrika (ʻUthman dan Fodio), Indien (Shah Wali Allah), Südostasien und im Kaukasus. Im arabischen Raum zählen zu ihnen die von Muḥammad b. ʻAbd al-Wahhāb (1703-92) begründete Wahhabiyya im Innern der Arabischen Halbinsel und die von Muḥammad b. ʿAlī as-Sanūsī (1787-1859) gegründete Sanusiyya, die sich vor allem im späteren Libyen ausbreitete. Auch sie weisen gewisse Gemeinsamkeiten auf: eine enge Verbindung zu mystischen Bruderschaften, deren Lehre und Organisation sie vielfach aktivistisch umdeuteten (Ausnahme: die Wahhabiten); die führende Rolle islamischer Rechts- und Religionsgelehrter; eine vorwiegend ländlich-tribale Basis; die Orientierung am Vorbild des Propheten; die Ausrichtung auf Koran und Sunna zu Lasten volkstümlicher oder synkretistischer Islamauffassungen.

5. Seit dem ausgehenden l9. Jh. ist islamische Rückbesinnung, Reform und Erneuerung nicht nur die Suche nach den reinen Ursprüngen, die den Geist der goldenen Frühzeit erwecken und für die Gegenwart wirksam werden lassen soll. Sie ist immer auch bewusste Auseinandersetzung mit Europa bzw. "dem Westen". Ihre regionalen Schwerpunkte liegen dort, wo diese Auseinandersetzung, freiwillig oder unfreiwillig, besonders früh und besonders intensiv geführt wurde - in Indien, in Ägypten und dem späteren Syrien, Libanon und Palästina sowie im Maghreb, namentlich Algerien und Tunesien. Sie ist eng geknüpft an das Bewusstsein der Krise der eigenen Kultur und Gesellschaft, Wirtschaft und politischen Verfassung ("Warum sind die Muslime zurückgeblieben?"). Zu der sog. Salafiyya-Bewegung (abgeleitet von ihrem Bezug auf die *salaf ṣāliḥ*, die "frommen Altvorderen") zählen der aus dem persischen Raum stammende Ǧamāl ad-Dīn al-Afānī (1839-97), der ägyptische Religionsgelehrte und zeitweilige Rektor der Kairoer Azhar-Universität, Muḥammad ʿAbduh (1849-1905), und dessen bekanntester Schüler, der Syrer Rašīd Riḍā (1865-1935), oder auch

der in Syrien wirkende Aḥmad al-Ǧazāʾirī (1851-1920).

6. Auf die Frage, wie die Muslime der europäischen Herausforderung begegnen und an der von westlichen Werten, Mächten und Strukturen geprägten Moderne teilhaben könnten, antworteten sie: durch eine Erneuerung ihres religiös-kulturellen Erbes, die es an die Erfordernisse der modernen Welt anpasste, ohne seine "Essenz" preiszugeben. Dies schloss die wohlüberlegte Übernahme ursprünglich fremder Ideen, Techniken und Organisationsformen ein, war in diesem Sinne also modernistisch ausgerichtet. Die in der Scharia verfestigten islamischen Werte sollten dabei jedoch unangetastet bleiben. Eine zentrale Annahme lautete, der Islam sei, da auf die Vernunft gegründet, mit der modernen Wissenschaft vereinbar. Die islamischen Theoretiker und Aktivisten der 2. Hälfte des 20. und des beginnenden 21. Jhs. sind Erben der Reformer der Jahrhundertwende, auch dort, wo sie sich kritisch von ihnen absetzen.

**Literaturhinweise:**

Rudolph Peters, Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert, in: Werner Ende / Udo Steinbach (Hrsg.), Der Islam in der Gegenwart, 3. Aufl., München l991, S. 91-131; John O. Voll, Renewal and Reform in Islamic History: *Tajdid* and *Islah*, in: John L. Esposito (Hrsg.), Voices of Resurgent Islam, New York, Oxford 1983, S. 32-47 sowie der Artikel "islah" (A. Merad), in: EI$^2$, Bd. IV, S. 141-171.

Zu einem der einflussreichsten Reformer des 18. Jhs. liegt nun eine ausgezeichnete Studie vor: Bernard Haykel, Revival and Reform in Islam. The Legacy of Muhammad al-Shawkani, Cambridge 2003.

Zur Salafiyya vgl. im besonderen: Malcolm H. Kerr, Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida, Berkeley, Los Angeles 1966 sowie David Dean Commins, Islamic Reform. Politics and Social Change in Late Ottoman Syria, New York u.a. 1990.