Hochschule des Bundes
für öffentliche
Verwaltung

Schriftenreihe 57

Brühl 2016

Katarzyna A. Meyer-Hubbert

(Un)Rein zum Gebet?

Zu den islamischen Reinheitsnormierungen des Ortes, der Kleidung und der Intention in ihrem interkulturellen Entstehungsraum



Schriftenreihe, Band 57

Katarzyna A. Meyer-Hubbert

(Un)Rein zum Gebet?

Zu den islamischen Reinheitsnormierungen des Ortes, der Kleidung und der Intention in ihrem interkulturellen Entstehungsraum

Brühl/Rheinland 2016

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Zugl.: Münster, Westfälische Wilhelms-Universität, Dissertation, 2014.

ISBN 978-3-938407-80-8
ISSN 000179-1982

Druck: Statistisches Bundesamt
Zweigstelle Bonn

Impressum:

Hochschule des Bundes
für öffentliche Verwaltung
Willy-Brandt-Str. 1
50321 Brühl

www.hsbund.de

moim kochanym rodzicom

Danksagung

Die vorliegende Publikation ist die nur geringfügig überarbeitete Version meiner Dissertation, die ich im September 2014 an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster eingereicht habe.

Die Arbeit an einer Dissertation bedeutet nie, immer alles alleine zu machen. Das wäre auch nicht möglich. Ich möchte mich bei sehr vielen Menschen bedanken, die mir in dieser aufregenden - aber manchmal auch nicht ganz leichten - Zeit beiseite standen.

Betreut wurde die Arbeit von Prof. Dr. Marco Schöller, dem ich für seine Geduld, für die vielen Gespräche und Anregungen herzlich danken möchte.

Prof. Dr. Volkhard Krech möchte ich für seine Entscheidung danken, sich so spät für das Abenteuer meiner Promotion einzulassen und trotz aller anderen Verpflichtungen ein stets offenes Ohr für mich zu haben.

In Gesprächen mit Prof. Dr. Ze‘ev Maghen entwickelte sich langsam die Idee meiner Dissertation, die jedoch im Laufe des Schreibens noch einige Wendungen nahm.

Die vorliegende Arbeit entstand zum großen Teil im Rahmen eines Fellowships der Research School der Ruhr-Universität Bochum. Ich möchte mich für die Möglichkeiten bedanken, mit Menschen zusammen arbeiten zu dürfen, die mir gezeigt haben, was es bedeutet, international und interdisziplinär zu promovieren.

Und dann gilt mein besonderer Dank der Hochschule des Bundes für Öffentliche Verwaltung in Brühl für die Aufnahme in die eigene Reihe sowie für Übernahme der Kosten für die Veröffentlichung der Dissertation.

Für die unzähligen (Motivations)Gespräche, die immer pünktlich zu

jedem schwachen Moment kamen, möchte ich Dr. Ursula Justus danken. Ohne Dich wäre diese Arbeit nie fertig geworden.

Dr. Solveig Ottmann war erst eine Kollegin und Leidensgenossin, dann eine Bekannte, mit der ich gemeinsam die Promotionszeit zu überstehen versuchte, jetzt ist sie meine Freundin, die nicht nur den gesamten Text meiner Arbeit gelesen und korrigiert hat, mir nicht nur zugehört und mich unterstützt hat, sondern immer an mich geglaubt hat. Solveig - wie kann ich Dir nur je danken?

Anna Załęska-Jaksa - za wszystkie błędy i pół życia (für alle Fehler und halbes Leben). Madlen Krüger für jeden Latte Macchiatto und Obdach, Gerald Hochkamer für seine Art, für mich da zu sein, Annette und Udo Kreikenbohm sowie Olga Hermann-Bytschkov für das viele Verständnis, Ruhe und Geduld in all den Jahren unserer Freundschaft. Dr. Hartwig von Schubert, Marco Wall, Dr. Beate Hofmann, Prof. Dr. Dirk Ansorge, Monika Czmajduch, Julia Hüsing und Nicole Düfel, Prof. Dr. Hinrich Biesterfeldt, Dr. Khatima Bouras-Ostmann, Marianne Rüters Astrid Weber, Katarzyna Chylińska, und Dr. Jonathan Kriener - Euch allen für alle Gespräche und alle Zeit, die Ihr mir geschenkt habt - mein größter Dank.

Ohne Sorge am Schreibtisch sitzen, arbeiten und sicher sein, dass meine Kinder bestens versorgt sind, konnte ich nur dank meinen Schwiegereltern. Ohne Euch würde ich noch weitere Jahre brauchen!

Mein Mann, Jan-Eric, las und korrigierte geduldig alle Textpassagen, half bei allen Formalien und beim Alltag. Und er hielt immer wieder meine Hand und wusste - wohl manchmal besser als ich - dass ich irgendwann fertig werde. So auch unsere Söhne - geduldig und ermutigend. Jungs, ich danke Euch viel mehr, als ich es je schreiben kann.

Gewidmet ist diese Arbeit meinen geliebten Eltern und meinem verstorbenem Großvater, ohne die nichts möglich wäre.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung 5

Islamische Reinheitsvorschriften:
Historischer und kultureller Rahmen

2. Politik, Kultur und Religion im spätantiken Nahen Osten 30

2.1. „The world into which the Arabs came...“ 34

2.2. Die soziale Realität Arabiens um das 7. Jahrhundert 48

2.3. Religionen in Arabien um das 7. Jahrhundert 56

A. Judentum 59

B. Christentum 61

C. Dualistische und gnostische Glaubenssysteme 66

D. Vorislamische arabische Religionen 70

2.4. Der Islam: Ein synkretisches System oder eine selbstständige Religion? 78

3. Zwischen Vergehen und Sünde:
Rituelle Unreinheit als eine rechtliche Kategorie 84

3.1. Rituelle (Un)Reinheit
als ein Aspekt der islamischen Jurisprudenz 89

3.2. Vergehen und Sünde: Ein Delikt, zwei Kategorien 93

3.2.1. Vergehen 94

3.2.2. Sünde 102

A. Judentum 108

B. Christentum 110

C. Zoroastrismus 112

D. Vorislamische arabische Religionen 114

E. Islam 117

Kreise der rituellen Reinheit und das tägliche Pflichtgebet:
Ort, Kleidung und Intention

Einführung 124

4. Der Gebetsort 131

4.1. Heiliger Ort als „Zentrum der Welt“ 134

4.2. Der Kultusort ist ein Heiliger Ort 142

4.2.1. Die heiligen Orte im spätantiken Arabien 148

4.3. Der (un)reine Gebetsort im Islam 160

4.3.1. Wo (nicht) beten? 161

4.4. Qibla 169

4.5. Sutra 172

5. Die Kleidung 183

5.1. Die Kleidung im spätantiken Arabien 190

5.1.1. Die klimatischen Bedingungen 191

5.1.2. Die Garderobe der Bewohner des spätantiken Arabiens 193

5.1.2.1. Die Bewohner der Städte 194

5.1.2.2. Beduinen 202

5.1.2.3. Jüdische und christliche Kleidervorschriften 206

5.2. ‘Awra 212

5.3. In (un)reiner Kleidung zum Pflichtgebet? 222

5.4. Zusammenfassung 238

6. Die Intention 240

6.1. Der Begriff der (absichtlichen) Handlung:
Ein Definitionsversuch 245

6.1.1. Der freie Wille 250

6.2. Nīya - eine Handlung vor der Handlung? 265

6.2.1. Formulierung der nīya:
Ein ritualisierter Kommunikationsakt 267
6.2.2. Die Intention der nīya 272
6.2.3. Einige relevante nīya-Begriffe 280
6.3. Das Konzept der Intention
in den frühen islamischen Werken - Einige Beispiele 291
6.4. „Ich beabsichtige, das Abendgebet zu sprechen...“ 301

7. Zurück zum Körper... 308

8. Literaturverzeichnis 324

Einleitung

„a little water will clear us of this deed“[1]

Kaum eine Handlung erscheint so banal und alltäglich, wie das Händewaschen. Die persönliche Sauberkeit gehört zu den Themen, die in der heutigen Welt als eine Selbstverständlichkeit gelten, gespalten zwischen der Eindringlichkeit der Werbung für Hygieneartikel und der Verborgenheit des eigenen Badezimmer und per definitionem auf die Oberfläche des Körpers gerichtet. Die europäische Geschichte zeigt bereits bei einem kurzen Blick deutlich, dass sich das Verhältnis zur eigenen Hygiene unterschiedlich gestaltet hatte. „Denn das Leben der Antike, ob der griechischen oder der römischen, war bestimmt vom täglichen Kampf um die Reinlichkeit, um den Luxus des Wohlgeruchs“[2]. Die Körperwaschung wurde regelmässig durchgeführt, wenn auch in einer bescheidenen Form: „Bis zum 2. Jahrhundert v. Chr. wusch sich auch der vornehme, mit Wasser wohlausgestattete Römer tagtäglich nur die Arme und Beine, jene Gliedmaßen also, die nicht durch Toga und Tunika vor dem Staub der Straße geschützt waren. Eine Ganzkörperwaschung erfolgte allein aus Anlaß der Nundinen, der in neuntägigem Abstand stattfindenden Markttage (...). Man schüttete sich daheim Schalen kaltes Wassers über den Körper (...).“[3]

Etwas später wurde die Sorge um die eigene Hygiene in Rom durch ein mehrstündiges Wasser-, Schwitz- und Dampfbad gelöst, bei dem der Körper mithilfe von einem Schaber gereinigt und mithilfe duftender Öle wieder bedeckt wurde - „all das einmal täglich, zwar ohne Seife, dafür aber in einer Gesellschaft.“[4] Die späteren Genera-

---

[1] Shakespeare, W.: Macbeth. II,2

[2] Scheck, F.R.: Die Weihrauchstrasse. Von Arabien nach Rom - auf den Spuren antiker Weltkulturen. Bergisch Gladbach 1995. S. 11

[3] Ebd. S. 19

[4] Ashenburg, K.: Historia brudu. (Originaltitel: The Dirt on Clean. An Unsanitized History). Łódź 2010. S. 9. Übersetzung - Verfasserin

tionen in Europa verabscheuten eher das Wasser und schenkten ihrem Aussehen und dem Geruch vielmehr Beachtung, als der tatsächlichen Körperhygiene. So beschreibt P. Scarron in seinem Roman Comique folgende Szene: „Le main masqué se presente pour le servir, et lui prendre le plus beau linge du monde, le mieux blanchi et le plus parfumé“[5] - von einer Waschung der Haut oder Haare des adligen Don Carlos keine Spur.

Ob etwas als sauber gilt, hängt nicht unbedingt vom Aussehen oder Geruch ab, sondern hauptsächlich von den Anschauungen und geltenden Normierungen einer Gesellschaft. Sicherlich, so K. Ashenburg, waren sowohl die antiken Römer und Griechen, die Adligen im 17. Jahrhundert und sind auch die heutigen Menschen davon überzeugt, dass sie das Notwendige für ihre Hygiene taten und tun und dass ihre Gewohnheiten auf diesem Gebiet wenn nicht die einzig richtigen, doch sicherlich die besten seien. Denn das Gefühl, sauber zu sein, ist kulturell bedingt. Dies zeigt sich vor allem bei interkulturellen Begegnungen, die häufig kontrovers ausfallen und meist „die anderen“ als nicht besonders sauber zeigen. Oder aber umgekehrt - die anderen als übertrieben, ja fast verdächtig sauber demaskieren, wie es die Christen empfanden, die mit gewissem Bedenken die islamischen Reinigungspraktiken beobachteten. „Muslime im Gegenzug blieben den Europäern nichts schuldig und hielten sie für ausgesprochene Dreckspatzen“[6].

Die körperliche Hygiene begleitete den Menschen in unterschiedlicher Form und Ausprägung durch die gesamte geschichtliche und zivilisatorische Entwicklung und bildete nicht selten eine wichtige Brücke zwischen dem profanen Alltag und dem sakralen Raum der kultischen Akte. Die Sauberkeit der Haut wurde auf weitere, kultusrelevante Aspekte ausgedehnt. Sie wurde zur kultischen, rituellen, ja religiösen Reinheit.

„Religious purity has a distinct role in the history of personal hygiene. It was not functional, not rational, and more often than not

[5] Scarron, P: Le Roman Comique. Paris 1857. S. 65

[6] Ashenburg, K.: Historia brudu. a.a.O. S. 10. Übersetzung - Verfasserin

completely illusory; but it was a key cultural component that determined the lives and cleansing behaviour of very large numbers of people. Religious purity rules and prohibitions are a social phenomenon that developed over many millennia, and still exist worldwide. For a long time they were looked on as a sideline of theology - irrational or magical superstitions that somehow arose from the instinctive or „hygienic“ sense of disgust.“[7]

Ob in der Waschung und Bedeckung des Körpers, in den Normierungen des zwischenmenschlichen Umgangs, in Bestimmungen über reine und unreine Substanzen und schließlich in Determination von Orten und Zeiten, die Reinheit ist auf mehreren Ebenen zu betrachten, die eine Art Netz um den Alltag eines Individuums und einer Gemeinde bilden. Die rituelle Reinheit, die meist nicht mit der Körperhygiene im eigentlichen - oder heutigen - Sinne übereinstimmt und sich auf reduzierte und symbolisch durchgeführte Akte der Reinigung oder Beseitigung von Unreinheiten konzentriert, ist nicht von der kulturellen Tradition ihres Umfelds und der dort verankerten religiösen Lehren zu lösen. Die rituelle Reinheit bezeichnet vor allem eine Trennung, Beseitigung oder aber das Fernhalten von Substanzen, Orten und auch Menschen, die als unrein oder verunreinigend gelten. Somit steht die Reinheit, und mit ihr die Ordnung, im permanenten Konflikt mit der Unreinheit und mit dem Chaos. Der beiden Kategorien, Reinheit (purity) und Unreinheit (dirt) bedient sich M. Douglas in ihrem wegweisenden Werk Purity and Danger[8] und zeichnet ein Modell der Abgrenzung, in dem Ordnung durch das Verwerfen von ungeeigneten Elementen konstruiert werden kann. Zugleich ist jedoch die geschaffene Ordnung nicht als eine stabile Große zu betrachten, sondern zeigt sich aufgrund der

[7] Smith, V.: Clean. A history of personal hygiene and purity. Oxford 2007. S. 29f

[8] Douglas, M.: Purity and Danger. An analysis of concept of pollution and taboo. London 1966

offenen Grenzen zwischen der Reinheit und der Unreinheit als „verhandelbare und mithin soziale Kategorie.“[9]

Besonders diese instabilen Grenzgebiete zwischen den beiden Größen zeigen sich als sehr dynamische und interessante Orte des Übergangs. Diese aktiven Momente des Übertritts und des Konflikts der beiden Kategorien ermöglichen es erst, die Reinheit als solche zu schaffen und sie wahrzunehmen. Die Reinheit, auch die rituelle Reinheit, ist demnach als eine Abgrenzung von dem Chaos und der Unreinheit erst existent. Zugleich entsteht ein ambivalentes Verhältnis zwischen beiden Kategorien - der erstrebenswerten, jedoch instabilen und nur punktuell realisierbaren Reinheit und dem ekelerregenden, gar gefährlichen Schmutz, der jedoch als Verweis für die Grenzziehung zwischen den Kategorien dient und somit unabdingbar ist.

„Die Bestimmung von „rein“ und „unrein“ verliert die Eindeutigkeit eines Gegensatzes und erscheint kontextabhängig. Sie ist vor allem daran gebunden, welche Grenzen als ordnungsstiftend gelten und gegen „Unreines“ zu verteidigen sind. Zudem werden als „unrein“ ausgeschlossene „Kräfte“ auch immer wieder in die Ordnung hineingeholt (...).“[10]

Die rituelle Reinheit verlangt nach besonderen Grenzen, die im profanen Alltag mit seinen Orten, Zeiten, Traditionen und Verhaltensweisen einen speziellen Bereich schaffen, der die Durchführung von kultischen Akten ermöglicht. Unter Berücksichtigung der religiösen Lehren und Normierungen ist die rituelle Unreinheit von allen im Moment des Kultus relevanten Elementen zu entfernen und bis zu der Rückkehr in den Alltag abzuwehren.

Bei einem jeden täglichen Pflichtgebet im Islam wird ein solcher reiner Moment geschaffen, der schrittweise durch einen Übergang zwischen dem Bereich der rituellen Unreinheit in das Sacrum des Kontaktes mit Gott vorbereitet wird. Integriert in den Alltag des In-

[9] Malinar, A. u. Vöhler, V. (Hrsg.): Un/Reinheit. Konzepte und Praktiken im Kulturvergleich. München 2009. S. 9

[10] Ebd. S. 10

dividuums und der Gemeinde bestimmt der Gebetsakt den Lebensrhythmus und das Verhältnis zu den Kategorien des Reinen und des Unreinen. Die Grenze wird in diesem Zusammenhang einerseits mehrmals täglich überschritten, andererseits jedoch - da sich beide Kategorien innerhalb des gleichen Lebensraumes Islam begegnen, in dem ein Muslim agiert - wird sie künstlich gezogen als eine Abgrenzung von der großen und/oder kleinen Unreinheit, von Dingen des Alltags, Orten und Handlungsakten, die des kultischen Momentes nicht würdig seien. Die einzelnen Aspekte der rituellen Reinheit im Islam - der Ort, die Kleidung, der Körper und schließlich die Intention sind in einen Einklang zu bringen, um den Kommunikationsakt mit Gott als einen gültigen Akt zu vollziehen und die tägliche Pflicht des Gebets zu erfüllen. Dabei sind die Bestimmungen der islamischen Jurisprudenz, die sich auf den gesamten Raum Islam ausdehnen von spezieller Bedeutung, da sie die Grenze zwischen dem Reinen und dem Unreinen, zwischen dem, was noch toleriert und dem, was bereits ein Tabu ist, zwischen dem schließlich, was einen kultischen Akt gültig und was ihn nichtig macht, zeichnen.

* * * * * * *

Spricht ein Forscher von der rituellen Reinheit im Islam, meint er vor allem die ṭahāra, die Körperwaschung, ob in ihrer kleinen (wuḍū’), großen (ġusl) oder Ersatzform (tayammum), sowie von den für die körperliche Reinheit gefährlichen, kontaminierenden Substanzen. Für die islamischen Gelehrten, wie es der Aufbau der Quellenliteratur nahelegt, besaß ṭahāra offenbar bereits früh einen besonderen Stellenwert, für die westlichen Forscher dagegen schien das Thema über eine längere Zeit von keiner besonderen Gewichtung zu sein. B. Krawietz spricht vom „fehlenden wissenschaftli-

chen Enthusiasmus“[11], für Z. Maghen war „the topic of ṭahāra per se (...) largely snubbed by Western scholarship.“[12]

In zwei seiner Abhandlungen[13], die als Ausgangspunkt der ṭahāra-Forschung in der westlichen Moderne aufzufassen sind, beschäftigt sich A.J. Wensinck vor allem mit den jüdischen Einflüssen auf die islamische Reinheitsnormierung und stellt fest: „Das muslimische Reinheitsgesetz hängt, wie bekannt sein dürfte, mit dem jüdischen zusammen.“[14] Der Autor nimmt sich indes vor, „den jüdischen Einfluß auf das werdende islamische System bis in die Details bloßzu-

[11] Krawietz, B.: Vom Nutzen und Nachteil ritueller Unreinheit - Identitätsstiftung durch islamische Reinheitsregeln. In: Malinar, A. u. Vöhler, M. (Hrsg.): Un/Reinheit. Konzepte und Praktiken im Kulturvergleich. München 2009. S. 70

[12] Maghen, Z.: Much Ado about Wuḍū’. In: Der Islam. Vol. 76 (1999). S. 206. Vgl. in diesem Zusammenhang: „There are numerous spezialized studies on Islamic legal doctrine relating to war, government, finance, property, commerce, interest and usury, marriage and divorce, agriculture, inheritance, women‘s right, the status of non-Muslims, court procedure and witnesses, theft, homicide, suicide, death and taxes. The libraries can boast not one such study on purity law, despite the fact that, again, most of the institutions included in the above list never existed as far as the vast majority of Muslims in history were concerned, while purity regulations were ever and anon a genuine, practical, daily aspect of every observant Muslim‘s life.“ In: Ebd. S. 231f. Laut Maghen gab es zum Ende des 20. Jahrhunderts lediglich vier einschlägige Publikationen, die zum Thema Reinheit im Islam in der westlichen Forschung der Moderne zu nennen seien: Wensinck, A.J.: Die Entstehung der muslimischen Reinheitsgesetzgebung. In: Der Islam. Vol. 5 (1914); Bosquet, G.-H.: La pureté rituelle en Islâm. In: Revue de l’Histoire des Religions. Vol. 138 (1950); Marcus, J.: Islam, Women and Pollution in Turkey. In: Journal of the Anthropological Society of Oxford. Vol. 15 (1984); Reinhart, K.: Impurity/No Danger. In: History of Religions. Vol. 30 (1990/91)

[13] Wensinck, A.J.: Die Herkunft der gesetzlichen Bestimmungen die Reinigung betreffend. In: Der Islam. Vol. 1 (1910) u. ders. Die Entstehung der muslimischen Reinheitsgesetzgebung. a.a.O.

[14] Wensinck, A.J.: Die Entstehung der muslimischen Reinheitsgesetzgebung. a.a.O. S. 62

stellen.“[15] In der Tat führt Wensinck seine Funde auf die jüdische Tradition zurück und versucht dabei, die Benennung von Einzelheiten der Normierungen, allen voraus von denjenigen, die sich auf Sexualakte beziehen, ins Lateinische zu kleiden, was leicht den Eindruck erwecken kann, dass „der von ihm behandelte Gegenstand eigentlich bereits außerhalb der Grenze des Sagbaren lag.“[16] Zu den Funden Wensinck’s konstatiert Krawietz weiter: „Der beträchtliche Hadith-Bestand zur rituellen Reinheit muß Wensinck seiner Zeit derart ins Auge gesprungen sein, daß er seine Beobachtungen dazu trotz persönlichen Unbehagens in einem separaten Artikel bündelte.“[17] In der späteren westlichen Forschung wird das Thema des menschlichen Körpers, seiner Kontamination und Reinigung, das von den islamischen Gelehrten bereits in den frühen Werken mit größerer Direktheit, Offenheit und Natürlichkeit sowie mit besonderer Ausführlichkeit und Tiefe behandelt wurde, mit etwas mehr Freude an Einzelheiten dargestellt. Dies steht im Gegenzug zu dem koranischen Text, der lediglich zwei Stellen - 4,43 und 5,6 - aufzuweisen hat, in denen die Rede von der rituellen Reinheit als Vorbereitung auf das tägliche Pflichtgebet ist. Unter der Berücksichtigung der koranischen Aussagen dienten demnach hauptsächlich ausgewählte Werke der Prophetentradition (sunnat an-nabī) der vorliegenden Arbeit als die wichtigsten Quellen für die Normierungen der rituellen Reinheit im Islam.

Die äußeren Einflüsse des kulturellen Umfeldes auf die entstehenden islamischen Normierungen, darunter auch die Reinheitsnormierungen, charakterisieren die gesamte westliche Forschung und sind in der Debatte fest verankert. Dabei weichen die einzelnen Positio-

---

[15] Ebd.

[16] Krawietz, B.: Vom Nutzen und Nachteil ritueller Unreinheit. a.a.O. S. 71. Krawietz zitiert in diesem Zusammenhang aus dem Artikel von Wensinck: „Die Tradition hat die Verpflichtung zum Baden nach der effusio seminis, dem jüdischen Vorbilde gemäß, sogar auf Weiber ausgedehnt. Ich erspare dem Leser die Übersetzung der betreffenden Stellen.“ in: Wensinck, A.J.: Die Entstehung der muslimischen Reinheitsgesetzgebung. a.a.O. S. 71

[17] Krawietz, B.: Vom Nutzen und Nachteil ritueller Unreinheit - Identitätsstiftung durch islamische Reinheitsregeln. a.a.O. S. 72

nen stark voneinander ab. Z. Maghen betont ausdrücklich die Eigenständigkeit der islamischen Tradition und widerspricht somit den Thesen der anerkannten Gelehrten, die die Entstehung des islamischen Rechts erst gegen Ende des 8. Jahrhunderts und unter einer enormen Wirkung des Umfeldes sehen wollten.[18]

In seinem Überblicksartikel Ritual Rewards: A Consideration of Three Recent Approaches to Sunni Purity Law[19] greift R. Gauvain die Thesen von Z. Maghen zur Genese der islamischen Jurisprudenz auf:

„Maghen emphasises the links between Scripture, the formative aḥādīth and legal sources, and established ṭahārah norms, on the one hand, and shows the clear dissimilarities between the Islamic and Rabbinic purity codes, on the other. (…) Using Islam's purity laws as his test case, he asserts that these laws must not be seen as isolated cases of genuine Qur'ānic influence over the early Muslims, but merely as one of numerous examples of the development of Islamic law directly from the Qur'ān and ḥadīṯ and its emergence sui generis."[20]

R. Gauvain schließt sich den Thesen von Z. Maghen an und, um die Unterschiede („little resemblance") zwischen dem islamischen und dem jüdischen Recht zu verdeutlichen, bedient er sich einer Zu-

[18] In seiner Dissertation Ṭahārah Shaṭir al-Īmān (1997), die mir leider nicht vorliegt, tritt Maghen für den koranischen Ursprung der islamischen Reinheitsnormierungen ein: „In contrast to the two most discrenible trends in recent studies on Islamic law - which have focused on the historical evolution of the jurists' opinions (in particular developing the Goldziher/Schacht debate over its origins), and the degree to which external influences shaped the formation of the law - Maghen argues for the Qur'ānic origin of the law and its uniqueness. In doing so, he singles out for criticism several major names from the last 100 years (including Ignaz Goldziher, Noel Coulson, Normal Calder, Patricia Crone and Michael Cook), yet Maghen's main argument is with Joseph Schacht." In: Gauvain, R.: Ritual Rewards. A Consideration of Three Recent Approaches to Sunni Purity Law. In: Islamic Law and Society. Vol. 12 (2005). S. 355

[19] Gauvain, R.: Ritual Rewards. a.a.O.

[20] Ebd. S. 355

sammenstellung einiger Aspekte der rituellen Reinheit beider religiöser Systeme und konstatiert anschließend: „when the basic differences between the Jewish an the Muslim codes are juxtaposed in this manner, it seems remarkable, at least in the context of ṭahārah, that the borrowing argument was ever taken seriously.“[21]

In ihrer Dissertationsschrift Body of Text. The Emergence of the Sunnī Law of Ritual Purity stellt M.H. Katz fest:

„In the light of all of these data, it is unsurprizing that early Orientalist scholars of Islam saw the Islamic law of ritual purity largely as a derivative offshoot of earlier religious traditions. Opinion was, however, divided on the identity of the tradition to which Islamic conceptions of purity could best be traced. (...) Muslims were always perfectly aware of basic commonalities between their own practices and those of their neighbors.“[22]

Die ältere Forschung, so Katz, plädierte für die vorislamischen Einflüsse auf die entstehende islamische Tradition, um die für die Außenstehenden unverständlichen, häufig lediglich auf symbolische Akte reduzierten Rituale der Körperreinigung wissenschaftlich zu untersuchen. Katz selbst weist neben der jüdischen und christlichen Tradition auch auf die besondere Bedeutung der zoroastrischen Normierungen für den kulturellen Transfer im spätantiken Arabien hin.[23]

Schließlich benennt sie drei Aspekte als die wichtigsten Grundlagen für die Entwicklung der islamischen Reinheitsnormierungen: „living tradition“, „established popular practice“ sowie „socially evolving law” und konstatiert:

„Specifically, early reports demonstrate that all of the major ambiguities in the syntax and semantics of the relevant Qur’ānic passages are reflected in vigorous debates documented by early sources. Thus, it seems that early jurists attempted to share their understand-

[21] Ebd. S. 360
[22] Katz, M.H.: Body of Text. The Emergence of the Sunnī Law of Ritual Purity. New York 2002. S. 5 u. 9
[23] Vgl. ebd. S. 6ff

ing of the law of ritual purity in adherence to the text of relevation; (...) On the other hand, the early reports also clearly indicate that there was a continuous „living tradition“ of ritual practice that was transmitted by personal example and was to a certain extend independent of textual sources, including both Qur'ān and ḥadīth.“[24]

Die islamischen Reinheitsnormierungen sind somit als ein Habitus zu betrachten, der jedoch in keiner konkreten Tradition oder religiösen Gemeinde seinen Ursprung hat, sondern als ein „basic set of purity practices relating to sexual intercourse, menstruation, and food avoidances“[25] dem kulturellen Kreis des spätantiken Arabiens zuzuschreiben ist.

Neben der Herkunft der islamischen Reinheitsnormierungen beschäftigen die einzelnen Aspekte der rituellen Reinheit im Islam sowie die Frage nach den Gefahren einer Kontamination die Forscher. Als Ausgangsthese dient in diesem Zusammenhang das von M. Douglas vorgeschlagene Konzept von „matter of place“. Douglas stellt den Lebensraum des Menschen als einen Wirkungsfeld dar, in dem die Ordnung, das Reine (purity) unmittelbar an die Grenzen stößt und sich im permanenten Wechsel mit der Unordnung, dem Unreinen, ja mit der Gefahr (danger) befindet oder in dem das eigentlich Reine sein Attribut verliert und zum Unreinen wird:

„Shoes are not dirty in themselves, but it is dirty to place them on the dining-table; food is not dirty in itself, but it is dirty to leave cooking utensils in the bedroom, or food bespattered on clothing; similarly, bathroom equipment in the drawing room, clothing lying on chairs; outdoor things indoors; upstairs things downstairs; underclothing appearing where over-clothing should be, and so on. In short, our pollution behavior is the reaction which condemns any object or idea likely to confuse or contradict cherished classifications.”[26]

[24] Ebd. S. 60
[25] Ebd. S. 8
[26] Douglas, M.: Purity and Danger. a.a.O. S. 44f

Dabei ist die Unreinheit als ein System zu betrachten, in dem die Reinheit, so Douglas, als ein Gegenteil, eine Abgrenzung und schließlich als ein Orientierungspunkt dient:

„Dirt then, is never a unique, isolated event. Where there is dirt there is system. Dirt is the by-product of a systematic ordering and classification of matter, in so far as ordering involves rejecting inappropriate elements. This idea of dirt takes us straight into the field of symbolism and promises a link-up with the more obviously symbolic system of purity.“[27]

Zugleich ist die Unreinheit nicht als etwas Absolutes zu betrachten, sondern sie „existiert nur vom Standpunkt des Betrachters aus“[28] und kann möglicherweise den eigenen Status, abhängig von der aktuellen Situation, auch ändern. Eine starke Polarisierung von Reinem und Unreinem, von Ordnung und Chaos, von Innen und Außen etc. ermöglicht das Aufzeigen von Grenzen zwischen den Ebenen im Lebensraum sowohl eines Individuums als auch einer Gesellschaft. Dabei haben „die Vorstellungen von Trennen, Reinigen, Abgrenzen und Bestrafen von Überschreitungen vor allem die Funktion (…), eine ihrem Wesen nach ungeordnete Erfahrung zu systematisieren.“[29]

In diesem Zusammenhang verbindet K. Reinhart die Frage nach den islamischen Reinheitsnormierungen mit dem Moment, in dem der Körper an die Grenze der (eigenen) Reinheit stößt oder diese überschreitet. Nicht ein bestimmter Handlungsakt ist als die Quelle einer Kontamination anzusehen, so Reinhart, sondern „the more general ‘failing‘- the loss of control.“[30] Der Mensch ist – trotz seines Willens – nicht in der Lage, die permanente Kontrolle über seinen Körper zu bewahren, um eine Kontamination vermeiden zu können.

---

[27] Ebd. S. 44

[28] Douglas, M.: Ritual, Reinheit und Gefährdung. In: Bellinger, A. u. Krieger, D.J. (Hrsg.): Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. 4. Aufl. Wiesbaden 2008. S. 77

[29] Ebd. S. 79

[30] Reinhart, K.: Impurity/No danger. In: History of Religions. Vol. 30 (1990-91). S. 19

Daher sind die Momente des Kontrollverlustes als Brüche im Lebensraum zu betrachten, die konkrete, meist normierte Handlungen hervorrufen. Dabei spielt der Aspekt der Intention (nīya) eine besondere Rolle. Entsteht eine Verunreinigung aufgrund eines Kontrollverlustes über den eigenen Körper, muss ein bewusster, ja absichtlicher und gewollter Akt der Reinigung vollzogen werden, um die Rückkehr zu der Ebene der Ordnung und im Kontext der religiösen Rituale auch zu der Ebene des Sacrum zu ermöglichen.

Die rituelle Reinheit des Körpers (ṭahāra) ist im Kontext der islamischen Jurisprudenz zu einem System gewachsen, in dem die einzelnen Elemente geordnet und mit bestimmten Reinigungsakten verbunden wurden. In den Quellen der šarī'a und besonders auch in der Forschung werden einerseits die verschiedenen Formen der Kontamination benannt und andererseits die einzelnen Substanzen aufgezählt, die eine Gefahr der Kontamination mit sich tragen. Das System der rituellen (Un)Reinheit im Islam wird gezeichnet, etikettiert und schließlich geordnet.

Gauvain teilt die rituellen Verunreinigungen im Islam auf zwei Kategorien auf: ḥadaṯ und naǧāsa.

„A ḥadath impurity is described as a „legal/technical" (hukmīyah), or "abstract" (maʿnāwīyah) kind of impurity; it applies only to human beings, rendering them muḥdath. (…) Ḥadath impurity is caused by any number of daily physical events and, depending on the act in question, is either major or minor (...).

Unlike ḥadath najāsah is a „physical" (ḥissīyah) or „actual"/"tangible" (ḥaqiqīyah) impurity. Substances that are najis are, therefore, fundamentally impure and incapable of purification. In Sunni Islam, no human being is najis."[31]

Zwar ist der menschliche Körper einer permanenten Gefahr der rituellen Kontamination ausgesetzt und auch selbst ist er durch seine Ausflüsse als eine wichtige Quelle der Kontamination zu betrachten, jedoch nie wird er als eine „unreine Substanz" (nāǧis) an sich betrachtet. Der Mensch ist seinem Wesen nach rein.

[31] Gauvain, R.: Ritual Rewards. a.a.O. S. 340 u. 342.

Nach K. Reinhart besteht das islamische Reinheitssystem aus sieben Elementen, zu denen der Autor auch das System an sich (ṭahāra) zählt:

„ a) three terms signifying contamination: defiled (najas), affected (ḥadath), and precluded (junub);

two terms signifying specific rites of decontamination: ablution (wuḍū'), whose root means something like polishing, making bright, and washing/lustration (ghusl);

one term - ṭāhir (abstract from ṭahārah) - that signifies the state of intense, in some sense abnormal, purification (especially when applied to persons) produced by the rites of decontamination (wuḍū' and ghusl) or that signifies a thing „undefiled" in any sense;"[32]

In dem von K. Reinhart vorgeschlagenem Konstrukt werden die unterschiedlichen Formen einer möglichen rituellen Verunreinigung des Körpers mit den Elementen der Körperwaschung verbunden und bilden insgesamt eine komplexe, juristisch normierte Ordnung.

Neben der Benennung von einzelnen Techniken der Körperwaschung stellt B. Krawietz die „Gesamtpanorama unreiner Dinge und Faktoren"[33] dar, in der sie zunächst darauf hinweist, dass eine rituelle Kontamination „durch bloßen Konsum von oder Kontakt mit verbotenen, unreinen Dingen (nağāsāt), wie z.B. Alkohol, Blut, Schwein oder ungeschächtetem Fleisch (mayta)"[34] entsteht. Angelehnt an die anderen Autoren, allen voraus M.H. Katz, nennt B. Krawietz die kleine, die große sowie die substantielle (nağāsa) Verunreinigung, die einem gültigen Gebetsakt im Wege stehen, sofern sie nicht beseitigt werden und akzentuiert besonders den pragmatischen Charakter der islamischen Normierungen:

„Aller Detailfreude der Traditionarier und Juristen zum Trotz erscheint es aber insgesamt als nicht besonders aufwändig, den isla-

[32] Reinhart, K.: Impurity/No danger. a.a.O. S. 3f

[33] Krawietz, B.: Vom Nutzen und Nachteil ritueller Unreinheit - Identitätsstiftung durch islamische Reinheitsregeln. a.a.O. S. 88-91

[34] Ebd. S. 88

mischen Reinheitsgeboten Folge zu leisten. Auch verunreinigte Gegenstände oder Orte werden meist ohne große Komplikationen in recht pragmatischer Weise gesäubert. Für deren Reinigung genügt oft ein Ausbleichen durch die Sonne oder ein bloßes Abwischen. Im Falle einer Schale, aus der ein Hund geleckt hat, wird zu deren Reinigung empfohlen, sie siebenmal abzuwaschen.“[35]

Das vor allem von den islamischen Gelehrten umfassend behandelte Thema der rituellen Reinheit wurde höchstwahrscheinlich im Alltag eher pragmatisch angegangen und nach aktuellen Möglichkeiten der handelnden Akteure bewerkstelligt. Die Attraktivität der entstehenden Religion des Islam im Kontext des vielfältigen Angebots des spätantiken Arabiens spielte dabei sicherlich eine beachtliche Rolle. Speziell in diesem Zusammenhang ist der Aspekt der reinigenden Substanzen zu betrachten, allen voraus des Wassers, das ja als eine Rarität in der Region Arabiens gilt und - vom Himmel herab gesandt - als rein (mā‘ ṭahūran)[36] im koranischen Text bezeichnet wird.

Im Kontext der rituellen Körperwaschungen werden unterschiedliche Qualitäten des Wassers diskutiert und auch unterschiedliche Kategorien benannt:

ṭāhir ṭahūr - das reinigende Wasser
ṭāhir ġayr ṭahūr - das reine, aber nicht reinigende Wasser
nāğis - das unreine Wasser.[37]

Das reinigende Wasser kommt meist aus den Quellen, Flüssen, Seen oder Brunnen. Auch sind hier das Regenwasser, Meerwasser oder geschmolzenes Eis gemeint. Es ist von großer Bedeutung, dass weder die Farbe noch der Geruch oder Geschmack des Wassers durch beigemischte Substanzen verändert wurde, denn nur solches,

[35] Ebd. S.89f
[36] Q 25,48
[37] Sidorowicz, S.: Czystość rytualna w islamie. In: Lietratura Arabska. Dociekania i prezentacje. Bd. 2. Prawo i teologia islamu. Współczesna proza arabska. Warszawa 2000. S. 15. Übersetzung - Verfasserin

unverändertes, ja natürliches Wasser darf für die rituellen Waschungen verwendet werden.

Gerät eine rituell reine Substanz ins Wasser und beeinträchtigt sie den natürlichen Zustand, handelt es sich um ein reines, jedoch nicht reinigendes Wasser. Als Beispiel kann hier Wasser genannt werden, das bereits für eine rituelle Waschung gebraucht wurde. Auch Parfüm, das sein Aroma verloren hat, gehört zu dieser Kategorie.

Und schließlich gibt es das unreine Wasser. S. Sidorowicz teilt es wie folgt auf: sauberes Wasser in größeren Mengen, in das eine substantielle Unreinheit (nāğis) geriet und den natürlichen Charakter veränderte sowie sauberes Wasser in kleinen Mengen, das durch eine substantielle Unreinheit in seinem ursprünglichen Charakter beeinträchtigt wurde.[38]

Die Menge des Wassers, das der rituellen Waschung diente, beschäftige ebenfalls die islamischen Gelehrten. Sie einigten sich grundsätzlich darauf, dass fliessendes Wasser - in Bächen oder Flüssen - sowie Wasser in großen Mengen - in Meeren, Seen und allen Behältern, die zu tief sind, um den Boden zu berühren - als reines und für die rituellen Waschungen geeignetes Wasser gilt. Eine kontroverse Debatte wurde dagegen um die Qualität des Brunnenwassers geführt. Grundsätzlich gilt das Wasser aus einem Brunnen als rein und reinigend, jedoch mit einigen Ausnahmen: Sollte eine substantielle Unreinheit oder ein blutendes Tier in einen Brunnen fallen oder sollte im Brunnen ein Tier ertrinken und der Zerfall fortschreiten, gilt das Wasser als unrein und der Brunnen muss drainiert werden. Handelt es sich um ein kleineres Tier, wie eine Ratte oder einen Spatz, sollten von 20 bis 40 Eimer Wasser ausgegossen werden, bei größeren Tieren oder wenn eine Drainage nicht möglich ist, sollen ca. 200 Eimer Wasser ausgegossen werden bis das Brunnenwasser wieder für eine rituelle Waschung verwendbar ist.

Eine rituelle Waschung darf auch im Restwasser (su'ar) durchgeführt werden, jedoch unter einigen Bedingungen. Sollte vor der

[38] Vgl. ebd. S. 15ff

Waschung ein Mensch aus dem Wasser getrunken haben, ist es rein, solange der Mensch keinen Wein zuvor trank. Bei Tieren darf das Wasser ebenfalls für eine Waschung benutzt werden, solange es sich bei dem Trinkenden um ein erlaubtes (ḥalāl) Tier handelt. Sollte die Qualität des Wassers als zweifelhaft (maškūk) gelten, darf es für die Waschung nur in Ausnahmefällen und beim Mangel an reinem Wasser verwendet werden.

„Doch wenn ihr krank seid oder auf der Reise,
oder wenn einer von euch vom Abtritt kommt
oder ihr Frauen berührt habt -
wenn ihr dann kein Wasser findet,
dann sucht euch guten Sand,
und reibt euch damit Gesicht und Hände ab!“[39]

Sollte eine Körperwaschung aufgrund Wassermangels nicht möglich sein, lässt bereits der koranische Text eine Ersatzwaschung (tayammum) zu, jedoch ausschließlich in dem Falle, wenn auch keine Aussicht besteht, geeignetes Wasser zu finden. Ein Wassermangel am Ort und zur Zeit eines Gebets gilt als eine Bedingung für eine Ersatzwaschung, aber nur, wenn auf der Haut eines Betenden keine Substanzen aufzufinden sind, die den Kontakt des Körpers mit der Erde oder mit dem Sand verhindern, wie z.B. Wachs, Salbe oder Farbe. Als Wassermangel gilt sowohl ein tatsächlicher Mangel als auch das Vorhandensein von ungeeignetem Wasser oder schließlich ein zu hoher Preis für Wasser, der besonders auf einer Reise verlangt werden könnte. Auch im Falle einer Krankheit, sollte eine Wasserwaschung den Zustand des Kranken verschlechtern, wird eine Ersatzwaschung zugelassen. Wenn genügend Wasser zwar vorhanden ist, es jedoch abzuschätzen ist, dass dieses im weiteren Verlauf einer Reise zum Trinken für Menschen und Tiere sowie zum Kochen benötigt wird, ist ebenfalls eine Ersatzwaschung zugelassen. Und sollte schließlich eine Wasserwaschung etwaige Gefahr mit sich bringen, wie beispielsweise eine Waschung in zu kalten Wasser eine Krankheit verursachen könnte oder das Finden

[39] Q 4,43

des Wassers gefährlich sein könnte, soll davon Abstand genommen und eine Ersatzwaschung durchgeführt werden.

Die rituellen Verunreinigungen des menschlichen Körpers, ihre Beseitigung sowie der Zustand der rituellen Reinheit, der als eine Voraussetzung für eine gültige religiöse Handlung zählt, bilden demnach das System der rituellen Reinheit im Islam (ṭahāra) und sind ihm zugleich untergeordnet. Der Zustand der rituellen Reinheit wird hier als eine besondere Kondition angesehen, die periodisch erreicht und nur temporär erhalten werden kann. Der Wechsel zwischen der Reinheit und der Unreinheit des Körpers findet dagegen innerhalb eines permanenten Lebensraums statt, in dem ein Individuum agiert und sich lediglich zwischen den beiden Ebenen bewegt.

* * * * * * *

Vor dem geschilderten Hintergrund sollen nun der Forschungsgegenstand dieser Arbeit benannt sowie die Fragestellungen formuliert werden.

Im Kontext einer ritualisierten Handlung des täglichen Pflichtgebets im Islam wird die Frage der Reinheit stets mit dem menschlichen Körper in Verbindung gebracht. Sowohl die kontaminierenden Substanzen, die aus dem Umfeld auf einen Menschen wirken als auch diejenigen, die der menschliche Körper selbst ausscheidet und schließlich Handlungen, die eine kontaminierende Wirkung haben, stehen im Mittelpunkt der innerislamischen und westlichen Debatte. Dabei kehren kontinuierlich die Fragen nach der Genese der islamischen Normierungen und die Versuche, den Islam, seine Lehre und Rituale in den interkulturellen und interreligiösen Kontext des spätantiken Arabiens einzubetten und Transferwege nachzuzeichnen wieder. Eine neue Religion, wie der entstehende Islam, muss jedoch nicht zwangsweise eigene, neue Rituale einführen, sondern kann sich bei der bestehenden Tradition gut bedienen. Oder aber diese - zumindest teilweise - ablehnen.

Angesichts der dünnen Quellenlage einerseits und möglicher Vielfalt der Handlungsmuster in der Region andererseits wurde in der

westlichen Forschung kaum angenommen, dass die islamischen Reinheitsnormierungen als ein kulturelles Erbe und Kontinuum mehrerer der bestehenden Traditionen zu betrachten sind. Vielmehr wurden Versuche unternommen, einer bestimmten Religion oder Tradition die formierende Rolle für die islamischen Normierungen zuzuschreiben. Angesichts des kulturellen Reichtums auf der Karte des spätantiken Arabiens ist jedoch anzunehmen, dass die Akzeptanz dieser Traditionen und ihre Fortsetzung unter der Ägide des Islam der Attraktivität der jungen Religion verhalf. Zugleich ist die Bestimmung der Herkunft von einzelnen Elementen der islamischen Reinheitsnormierungen sowie ihre historische oder systematische Zuordnung kaum möglich und könnte ausschließlich hypothetisch durchgeführt werden.

Die rituelle Reinheit als eine Vorbereitung auf das tägliche Pflichtgebet im Islam ist auf mehreren Ebenen zu betrachten. Zum Einen handelt es sich um Normierungen, die einen Muslim täglich begleiten, seinen Alltag strukturieren und über den Charakter der Handlungen zwischen den einzelnen Gebetsakten bestimmen. Zum Anderen sind die Reinheitsnormierungen als ein Beispiel für das Eindringen der Bestimmungen des islamischen Rechts in diesen Alltag anzusehen. Mit der Zeit und fortschreitender Quantität der Reinheitsnormierungen breitete sich die Reichweite der islamischen Jurisprudenz aus, die jedoch immer als von Gott gegeben galt. Die religiösen Gebote drängten in den profanen Raum ein und normierten Bereiche des Lebens, die ursprünglich womöglich nicht mit dem Kultus in Verbindung standen. Und schließlich wurden diese Normierungen gelockert und Ausnahmen zugelassen, die die Erfüllung der geltenden Gebote im Alltag ermöglichten und somit die Attraktivität der neuen Religion erhöhten.

Auch erweiterte sich das System der rituellen Reinheit im Islam. Im Vordergrund der Reinheitsdebatte steht der menschliche Körper, seine mögliche Verunreinigung sowie seine Waschung. Es wurde jedoch in der Forschung kaum berücksichtigt, dass die Vorbereitungen auf einen Akt des täglichen Pflichtgebets weitaus umfangreicher ist, als lediglich eine Körperwaschung. An dem Punkt setzt

diese Arbeit an und versucht, an einem Modell der Reinheitskreise ein System nachzuzeichnen, in dem die rituelle Unreinheit vom Körper eines Betenden analog auf weitere relevante Elemente übertragen und ebenfalls analog beseitigt werden kann. Die Kreise der rituellen Reinheit zeigen sowohl sichtbare als auch unsichtbare Aspekte der Vorbereitungen auf das Gebetsritual und deuten somit auf die Komplexität dieser Vorbereitungen an. Die Kreise der rituellen Reinheit beim täglichen Pflichtgebet beziehen sich auf folgende Aspekte:

der Gebetsort
die beim Gebet getragene Kleidung
der Körper eines Betenden - seine äußere Seite
der Körper eines Betenden - seine innere Seite
die Intention.

Es wird hier deutlich, dass sich die Reinheit des Körpers komplex darstellt und einerseits die für die Aussenstehenden sichtbare Seite der Haut und Haare beinhaltet, andererseits durch die Einflüsse von eingenommenen Substanzen, allen voraus des im koranischen Text erwähnten Alkohol, bestimmt wird. Der Schwerpunkt dieser Arbeit wird auf die Aspekte des Gebetsortes, der Kleidung sowie der Intention gelegt. Diese werden von den äußeren, sichtbaren und möglicherweise kollektiv durchgeführten oder zumindest in der Gemeinde verifizierbaren Aspekten des Gebetsortes und in Folge der Kleidung bis hin zu der im Verborgenen formulierten Intention, die mit der Kategorie des Vorsatzes in Verbindung steht, dargestellt.

Zwei Ebenen zeigen sich bei der Entwicklung der islamischen Reinheitsnormierungen. Einerseits werden die Vorbereitungen auf das Gebet im Laufe der Zeit immer individueller und beinhalten neben den sichtbaren und möglicherweise auch kollektiv ausgeführten Elementen der Körperwaschung, der Reinigung von der Kleidung oder der Ausrichtung vom Gebetsort auch die unsichtbaren Aspekte des Alkoholkonsums und schließlich der Intention (nīya), die im Verborgenen der eigenen Gedankenwelt zu formulieren ist und somit für die Aussenstehenden nicht kontrollierbar bleibt. Andererseits führt die Ausweitung des islamischen Rechts von sakra-

len in die profanen Aspekte des Lebens dazu, dass ein Lebensraum entsteht, in dem es keine rechtlich unberücksichtigte Nische gibt, die eine Handlung unabhängig von den geltenden Normierungen der šarī'a ermöglichen würde. Das islamische Recht befasst sich mit allen Aspekten des Lebens, definiert und normiert sie, während die Grenze zwischen dem sakralen und dem profanen Bereich des Lebens immer undeutlicher wird. Demnach wird ein Raum Islam kreiert, in dem sich ein Mensch permanent bewegt. Ein Ausweg ist eigentlich nicht möglich[40], lediglich ein Wechsel zwischen den Ebenen des Profanum im Alltag und des Sacrum im Moment des kultischen Aktes findet ununterbrochen statt. Das vom M. Eliade gezeichnete Bild des Übergangs zwischen den beiden Ebenen soll hier der Veranschaulichung dieses permanenten Wechselprozesses dienen, in dem durch einen Impuls schrittweise eine Krümmung des Lebensraums Islam vorbereitet wird, um den Kulminationspunkt zu erreichen - das Gebet als ein Kommunikationsakt mit Gott. Die von Eliade erwähnte „Situation", die als „ein Befindlichkeitssystem, das man auf sich nimmt"[41] zu betrachten sei, wurde im Kontext der islamischen Reinheitsnormierungen vom Körper auf weitere Aspekte ausgedehnt. Dem menschlichen Körper wird dabei eine doppelte Rolle anvertraut - einerseits wird er als ein Objekt betrachtet, das den Normierungen der rituellen Reinheit unterzuordnen ist und sogar zwei der fünf Reinheitskreise bildet, andererseits ist der Mensch an sich aufgefordert, die Kreise aktiv und vor einem jeden Gebetsakt zu bilden und die Normierungen zu beachten. Der Mensch selbst trägt die Verantwortung dafür, dass die von ihm durchgeführten kultischen Akte als gültig anzusehen sind.

Die islamischen Reinheitsnormierungen verlangen von einem jeden Muslim besonderes Engagement und Zeitaufwand, um den qualitativ und quantitativ anspruchsvollen Vorbereitungen nachzukommen. Zugleich werden die detaillierten Vorgaben, wie es B. Krawi-

[40] Vgl. z.B. „Wer nicht mehr an Gott glaubt, nachdem er gläubig war (...) über den kommt Gottes Zorn, und den erwartet eine harte Strafe." Q 16,106

[41] Eliade, M.: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt a.M. 1998. S. 151

etz nannte, sehr pragmatisch angegangen und eine große Zahl an Ausnahmen wird zugelassen. Die rituelle Reinheit bedeutet somit keine Sauberkeit im Sinne der heutigen Medizinforschung, die die Frage nach der Gesundheit mit derjenigen nach der Hygiene eng verbindet[42] und die „gesunde Lebensweise“ sowohl angesichts der religiösen Normierungen als auch unabhängig von ihnen proklamiert. Bei den Vorbereitungen auf das tägliche Pflichtgebet handelt es sich vielmehr um ritualisierte Handlungen, die die Beseitigung von bestimmten Substanzen oder Gerüchen erzielen und allem voraus größere sichtbare Verunreinigungen ablehnen. Dabei werden die Mengen von solchen Verunreinigungen, die als unzulässig gelten und auf dem Körper, der Kleidung oder dem Gebetsort vorzufinden sind, nur vage bestimmt und ihre Beseitigung stets im Kontext der aktuellen Situation eines Individuums betrachtet. Anders zeigt sich die Debatte um die unsichtbaren Aspekte der rituellen Reinheit im Islam. Hier finden kontaminierende Substanzen, wie Alkohol keinerlei Toleranz und eine fälschlich formulierte oder gar ausgelassene Intention macht das gesamte folgende Ritual zunichte. Da es sich bei den Reinheitsnormierungen um die juristischen Kategorien der šarī’a handelt, sind auch die Aspekte des Vergehens und der Sünde in Betracht zu ziehen. Ein juristisches System, das sich auf alle Aspekte des Lebens ausstreckt und sowohl kultische als auch profane Handlungen regelt, kennt kaum die Trennung zwischen diesen beiden Ebenen. Somit ist auch die Grenze zwischen den beiden Größen, dem Vergehen und der Sünde, fast unsichtbar und lediglich anhand der drohenden Strafe für bestimmte Vorgehensweisen auszumachen. Diese enge Verknüpfung der beiden Ebenen einerseits und die große Zahl der zugelassenen Ausnahmen sowie der pragmatische Umgang mit den islamischen Reinheitsnormierungen andererseits zeigen deutlich, wie komplex und zugleich prekär eine Zuordnung der einzelnen Aspekte der Reinheit in das juristische System des Islam ist. Zwischen den ‘ibādāt, den kul-

[42] Vgl. Klein, C. u.a. (Hrsg.): Gesundheit - Religion - Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze. In: Gerlinger, T. u.a. (Hrsg.): Gesundheitsforschung. Weinheim u. München 2011

tischen Akten und den mu'āmalāt, den zwischenmenschlichen Handlungen, zwischen der Intention und dem Vorsatz, der faktischen Sauberkeit und der rituellen Reinheit und schließlich zwischen den Kategorien der Intention und des Vorsatzes bewegen sich die islamischen Reinheitsnormierungen, die den ersten Schritt vor dem eigentlichen Akt des täglichen Gebets bedeuten. Zwei Ebenen eines Lebensraumes wurden geschaffen, die kontinuierlich und aufs Engste miteinander verbunden bleiben und die herrschende Ordnung bestimmen. Der profane Bereich des Alltags und das Sakrale - oder Heilige - des Kultischen durchflechten das Leben eines Individuums, strukturieren es und bestimmen seine Richtung. In diesem Zusammenhang spricht W. Wund von einer „völligen Indifferenz zwischen dem Heiligen und dem Unreinen"[43]. In Konsequenz wird das Heilige mit dem Zustand der rituellen Reinheit gleichgestellt, in der Gott einen Gefallen findet, denn er „liebt die, die sich reinigen."[44]

Der permanente Wechsel zwischen der profanen und der sakralen Ebene innerhalb des Lebensraumes Islam sowie die schrittweise vollzogene Vorbereitung auf den Kommunikationsakt mit Gott sind im Sinne der Raumtheorien von A. Einstein und S. Hawking zu verstehen. Der Euklidische „Raum unserer Anschauung", der den sichtbaren und umgebenden physikalischen Raum bezeichnet, wird in Einsteins spezieller Relativitätstheorie um den Aspekt der Zeit erweitert und somit auf zwei Dimensionen erstreckt. Aufgrund der Wirkung von Gravitation, so Einstein in seiner allgemeinen Relativitätstheorie, kommt es permanent zu einer Krümmung von Raum und Zeit, was möglicherweise zur Entstehung von weiteren Ebenen innerhalb des Raums führen kann. S. Hawking greift diese Theorie

[43] Wundt, W.: Die Tabugebote. Das Heilige und das Unreine (1906) In: Colpe, C. (Hrsg.): Die Diskussion um das „Heilige". Darmstadt 1977. S. 66. Wundt akzentuiert hier die ursprüngliche Einheit der beiden Elemente, die zu Gegensätzen erst dann werden „wenn die der Sphäre der niederen Dämonenvorstellungen entrückt und auf die Göttervorstellungen des Naturmythus übertragen worden sind." Ebd. S. 67. Das Göttliche - Sacrum - bleibt somit heilig, während Profanum zum Unreinen wird.

[44] Q 9,108

auf und macht deutlich, dass es sich um eine permanente Bewegung handelt, in der das „Fehlen eines absoluten Zustands der Ruhe“[45] sowie „eines absoluten Ortes oder eines absoluten Raums“[46] eine Trennung zwischen den beiden Kategorien des Raumes und der Zeit nicht zulässt. Nach Einsteins Relativitätstheorie benötigt ein jeder Körper einer Kraft, Gravitation genannt, um sich zu bewegen. Um eine Krümmung innerhalb eines Raumes hervorzurufen, muss demnach eine bestimmte Kraft wirken, die durch einen Impuls ausgelöst wird. Übertragen auf die ritualisierten Vorbereitungen für das tägliche islamische Pflichtgebet ist der Impuls einerseits in den Normierungen der islamischen Jurisprudenz zu finden, die ja als Gottes Gebote gelten, andererseits in der Formulierung der Intention. Diese gilt als der erste Schritt, der die Krümmung eines profanen Raumes einleitet und das Individuum, mithilfe der einzelnen Stufen der Vorbereitung des Gebetsaktes auf eine andere, sakrale Ebene des Lebensraumes hinaufträgt. Diesen Lebensraum möchte M. Foucault als den Raum, „in dem die eigentliche Erosion unseres Lebens, unserer Zeit und unserer Geschichte stattfindet“[47] betrachten und weist darauf hin, dass das Individuum „nicht in einer Leere, die wir mit Menschen und Dingen füllen können“[48] lebt, sondern „vielmehr innerhalb einer Menge von Relationen, die Orte definieren, welche sich nicht aufeinander reduzieren und einander absolut nicht überlagern lassen.“[49] Die als Konsequenz der Vorbereitungen auf den Akt des Gebets entstandene Ebene innerhalb des Lebensraums Islam ist im Sinne der Foucault‘schen Heterotopien aufzufassen, die ausgesonderten, aus der Gesellschaft und der profanen Umgebung herausgenommenen, ja „privilegierte, heilige oder verbotene Orte“[50]. Gleichzeitig hat die Attraktivität und allgemeine

[45] Hawking, S.: Eine kurze Geschichte der Zeit. Reinbek 2011. S. 30
[46] Ebd. S. 31
[47] Foucault, M.: Von anderen Räumen. In: Dünne, J. u. Günzel, S. (Hrsg.): Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt a.M. 2006. S. 319
[48] Ebd.
[49] Ebd. S. 320
[50] Ebd. S. 322

Zugänglichkeit der entstehenden Religion des Islam eine besondere Bedeutung. Alle Bestimmungen und Normierungen sollen demnach eine gewisse Bereitschaft voraussetzen, Gott mit einer jeden Handlung zu dienen und eventuelle Strapazen auf sich zu nehmen. Zugleich ist es stets von besonderer Wichtigkeit, sich der Barmherzigkeit Gottes bewusst zu sein und allen Normierungen nur im gegebenen Rahmen der eigenen Möglichkeit nachzugehen, was bereits der koranische Text unmissverständlich formuliert:

„Gott will für euch das Leichte,
das Schwere will er für euch nicht.“[51]

[51] Q 2,185

Islamische Reinheitsvorschriften: Historischer und kultureller Rahmen

2. Politik, Religion und Kultur im spätantiken Nahen Osten

„When you enter a village, swear by its Gods“[52]

Um über die Entstehung und Entwicklung der islamischen Reinheitsnormen sprechen zu können, ist zuerst die Frage nach dem historischen, sozio-kulturellen und interreligiösen Ursprung der entstehenden Idee des Islam zu stellen.

Nach Auffassung der islamischen Gelehrten setzt die "Berufung des Propheten (...) die islamische Geschichte in Gang"[53], was sicherlich nicht vollständig zu negieren ist, da die Verkündung der Offenbarung und somit der Auftritt Muḥammads stark die politische Konstellation des spätantiken Ḥiğāz beeinflusste. Auch spielte die entstehende religiöse Idee des Islam eine besondere Rolle für die wachsende Position der bisher eher im politischen Hintergrund bleibenden arabischen Bewohner der Region[54] und schließlich für

[52] Altarabisches Sprichwort. In: Hoyland, R.G.: Arabia and the Arabs. From the bronze age to the coming of Islam. London and New York 2002. S. 139

[53] Nagel, T.: Die Islamische Welt bis 1500. Reihe: Oldenbourg Grundriss der Geschichte. Bleicken, J. u.a. (Hrsg.) Bd. 24. München 1998. S. 1

[54] Die Zuordnung der autochthonen Bewohner Arabiens, ihre Herkunft, Sprache(n), sozio-kulturelle und religiöse Traditionen etc. sind in der Wissenschaft sehr umstritten. Ein Spiegel der unzähligen Debatten zum Thema „Araber“ würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen und auch das Thema der entstehenden islamischen Reinheitsnormierungen verfehlen. Daher sei an dieser Stelle nur ein Beispiel aus einer aktuellen Arbeit von G. Fisher genannt: Zum einen nennt G. Fisher römische Autoren, die sich in eher pejorativen Ausdrücken zu den arabischen Verbündeten äußerten „decribing their bloodthirsty, savage, and uncivilised ways“. Zugleich akzentuiert er: „The name ʿArabʿ could also be used as an ethnic label to refer to the inhabitants of ʿArabʿ polities or prinzipalities such as the Nabatean kingdom, or simply to describe those who originated from the place commonly and loosely known then, as now, as ʿArabiaʿ. In the third century AD, the term

die Ausbreitung und Funktion der arabischen Sprache im damaligen Nahen Osten. Zugleich ist jedoch davon auszugehen, dass auch der historische und kulturelle Kontext des spätantiken Nahen Ostens für die Gestaltung der neuen religiösen und im Laufe der Geschichte auch politischen Idee des Islam eine bedeutende Rolle spielte.

Die Lehre des Islam hatte zweifelsohne eine besondere Bedeutung für das entstehende Bild der „neuen" arabischen, ja der islamischen Welt (dār al-islām). Dennoch sind die vorislamischen Bedingungen des spätantiken Nahen Ostens von primärer Bedeutung, da diese für die spätere Gestalt der Normen, Gesetze und auch der für die islamische Gesetzgebung typischen Bestimmung des Alltagsrhythmus ausschlaggebend waren.

An diese Tatsachen schließen sich nun mehrere Fragen an: Was bedeutet es, dass der Islam in einem etablierten interreligiösen und interkulturellen Kontext entstand? Auf wann ist jene Entstehungszeit zu datieren? Und schließlich – wie ist die Umwelt der neuen religiösen Idee zu definieren und aufgrund welcher Umstände fand der Islam im spätantiken Nahen Osten seinen Erfolg?

ʿSaracenʿ and ʿṭayyāyēʿ superseded ʿArabʿ to become the common broad terms used to refer to the Arab allies of the Roman and Sasanians." in: Fisher, G.: Between Empires. Arabs, Romans and Sasanians in Late Antiquity. Oxford 2011. S. 2. - Eine Alternative bietet in diesem Zusammenhang J. Retsö, der in seiner aktuellen Arbeit eine Hypothese aufstellt, die „Araber" seien weder mit einer konkreten ethnischen Gruppe oder Nation zu konnotieren noch als „Nomaden" zu bezeichnen, die mit die arabische Sprache gesprochen hätten, lehnt J. Retsö ab. Vielmehr plädiert der Autor, die „Araber" als eine soziale Gruppe anzusehen, „a community of people with war-like properties, standing under the command of a divine hero [and] being intimately connected with the use of domesticated camel. (...) The Arabs remained a closed community settled in special villages spread among the other settlers or situated on the border between the desert and the sown. They stood under special taboos which prohibited them from living in built houses, tilling the soil or using wine. Because of these taboos they tended to live in symbiosis with farmers and tradesmen, whom they served as protectors". in: Retsö, J.: The Arabs in Antiquity: Their History From the Assyrians to the Umayyads. London u. New York 2003. S. 623f

„Schon in der frühesten Zeit des Islam zeigt sich das Bestreben der Muhammedaner, das beschränkte Bild historischer Menschheitsentwicklung (...), durch die Markierung von geschichtlichen Wendepunkten übersichtlich zu gestalten (...). Die weltgeschichtliche Eintheilung der Muhammedaner hat ihrer Natur nach ausschliesslich die religiöse Entwickelung der Menschheit im Auge (..).“[55]

Die vorhergehende Epoche bezeichneten die islamischen Historiographen als ğāhiliyya[56], Zeit der Unwissenheit oder gar der Ignoranz gegenüber Gottes Botschaft. Ihre politische, kulturelle und soziale Fülle deutet jedoch auf eine enorme Komplexität unterschiedlicher Traditions- und Verhaltensmuster hin, die der entstehenden islamischen umma nicht nur chronologisch vorstanden, sondern die Neuerungen sowohl im dogmatisch-theologischen als auch im profanen Bereich eingeleitet haben.

Neben den wirtschaftlich höchst relevanten Handelswegen und –orten Arabiens, blühten auch Zentren der Wissenschaft auf, in denen theologisch-philosophische Debatten über die spätere Gestalt der kosmopolitischen Anschauungen geführt wurden und die die Entwicklung der Glaubensvorstellungen bestimmten. Darüber hinaus sind Gebiete aufzuzeigen, die der Kontrolle von nomadischen Stämmen unterstanden. Diese duldeten keine Macht der benachbarten Großreiche über sich.

Mit seiner prophetischen Mission fand sich Muḥammad somit inmitten einer facettenreichen Realität. Die Vermutung, dass sich der arabische Prophet des Reichtums der kulturellen Vorbilder bediente und dass diese eingelebten Muster mit größter Sicherheit ihren Ein-

[55] Goldziher, I.: Muhammedanische Studien. Hildesheim 1961. Bd. I. S. 219

[56] Als ein Gegensatz zum „Islam“ wird der Begriff der ğāhiliyya hauptsächlich in der islamischen Nomenklatur verwendet, der als „die Zeit der Unwissenheit“ (Goldziher) oder „a pagan era when impetuous passions (jahl) were, from a pious Muslim point of view, little tempered by wise forbearance (ḥilm)“ (Hoyland) übersetzt wird. Dies spiegelt vor allem das ambivalente Verhältnis der Anhänger Muḥammads den polytheistischen Glaubensvorstellungen vorislamischen Arabiens gegenüber wider. Vgl. auch: Djāhiliyya in: EI², Bd. II, S. 383

fluss auf die Form des entstehenden Islam gehabt haben mussten, war hauptsächlich in der westlichen Orientforschung verbreitet.

Solche Auffassungen sind nach heutigem Stand der Forschung weder als vollständig falsch noch als „altmodisch“ zu betrachten. Mit größter Wahrscheinlichkeit kannte Muḥammad zumindest teilweise den religiös-kulturellen Zeitgeist seiner Epoche und die herrschenden Glaubensvorstellungen spielten sicherlich eine bedeutende Rolle für ihn. Dennoch, dass es sich hierbei um bloße Übernahmen handelte, ist kaum anzunehmen. Auch sind die genaue Richtung sowie die einzelnen Elemente möglicher äußerer Einflüsse auf den entstehenden Islam, sowohl im profanen als auch im sakralen Bereich, nicht unumstritten.

Mit der Verkündung der Offenbarung und einer wachsenden Rolle der neuen religiösen Idee betrat Muḥammad ein prekäres Terrain der Auseinandersetzung nicht nur mit den herrschenden Eliten seiner Heimatstadt und im Laufe der Zeit auch des gesamten Ḥiǧāz, sondern auch mit den Anhängern verschiedener Glaubensvorstellungen, die mit seiner Botschaft konfrontiert wurden. Die frühen Reaktionen seines Umfelds müssten für den Propheten sicherlich enttäuschend gewesen sein. Er stieß meist auf Ablehnung und Feindseligkeit, seine Botschaft wurde als Bedrohung für die bestehende Ordnung betrachtet, nicht als deren „Rettung“. Es scheint offenkundig, dass gewisse Anpassungen an die angetroffene Realität unabdingbar wurden, um der Idee des Islam einen Weg zu ihrer Entwicklung und Etablierung zu bahnen. Daher sind auch mögliche Übernahmen der bestehenden Traditionen, Kultusformen und dogmatischen Elemente als eine logische Konsequenz der Entstehungsbedingungen des Islam zu betrachten, die jedoch keinesfalls wahllos oder gar zufällig zustande kamen.

Zunächst ist die komplexe politische Situation im spätantiken Nahen Osten zu skizzieren. Diese war eng mit der Rolle der Glaubensvorstellungen verbunden, die vor allem im byzantinischen Reich zu einer besonderen Entwicklung führte, da

„the ruling elites no longer remained indifferent to the beliefs of the masses.(...) As religion and politics became even more closely relat-

ed, warfare assumed an increasingly religious character and religious different frequently became equated with political dissidence, the result being persecutions.“[57]

Und schließlich sind die kulturellen Unterschiede zwischen den Bewohnern Arabiens zu nennen. Wie schon erwähnt, fand der Reichtum an gelebten Traditionen seine Fortsetzung nicht ausschließlich im Islam, sondern stellte das Fundament der neuen Lebensform dar, in der eine jede Handlung im gesamten Lebensraum eines Individuums durch die herrschende islamische Jurisprudenz normiert und geregelt wurde.

2.1. „The World into which the Arabs came...“[58]

Ğazīrat al-‘arab, ist ein gewaltiges Viereck von ca. 2,73 Millionen Quadratkilometern, das im Norden durch den „fruchtbaren Halbmond“ Syriens, Palästina und des Zweistromlandes geschlossen wird. Der Westen und Süden der Arabischen Halbinsel wird von Gebirgen umzäunt, die in die östliche Richtung stufenweise abfallen und als Wüstengebiete in den Gewässern des Persischen Golfs münden. Den südwestlichen Rand der Halbinsel bildet die gut bewässerte gebirgige Landschaft des Jemen, was schon in der frühesten Zeit die Entstehung und Entwicklung der Landwirtschaft ermöglichte.[59]

Die Wüsten Arabiens bieten ebenfalls eine Fülle an Kontrasten an. Im Norden sind es die sandigen Dünen der Nafūd, die durch ihre

[57] Hoyland. R. G.: Seeing Islam as Others saw it. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam. Reihe: Studies in Late Antiquity and Early Islam. Bd. 13. New Jersey 1997. S. 14f

[58] Hourani, A.: A History of the Arab Peoples. New York 1991. S. 7

[59] „There ist good archeological evidence for agriculture in east and south Arabia and in oases in the west and noth, but textual references are more limited. (...) But we hear most about agriculture from South Arabia (...). The depth of silt deposits on some valley floors tells us that irrigation works began in this region as early as the mid-third millennium BC“. in: Hoyland, R.G.: Arabia and the Arabs. From the bronze age to the coming of Islam. London, New York 2001. S. 86f

Bewegungen immer wieder das Bild der Landschaft verändern. Diese werden mit den südlichen Wüstengebieten über die Korridore der Dahnā‘ verbunden. Hier wechseln sich Sand- und Lavawüste ab. Rub‘ al-Ḫālī im südlichen Drittel der Halbinsel bildet die größte Sandwüste der Erde.

Die natürliche Landschaft Arabiens erschwerte zwar die Kontakte ihrer Bewohner, die Kommunikation war aber nur eingeschränkt und keinesfalls völlig eingestellt. Die gegenwärtige Archäologie hebt vor allem die südarabischen Hochkulturen als die ältesten Beispiele für eine zivilisatorische Entwicklung dieser Region hervor.[60] Es ist davon auszugehen, dass die Entwicklung des arabischen Fernhandels bereits im dritten Jahrtausend v. Chr. wurzelt.

Ab dem achten Jahrhundert v. Chr. wird die Präsenz der Araber in Assyrien verzeichnet. Die Ausbreitung der zentralarabischen Stämme sowohl im Norden als auch im Süden der Halbinsel deutet darauf hin, dass schon in der frühesten Zeit ein reger Kontakt zwischen den Bewohnern Arabiens herrschte.

Seit dem ersten Jahrhundert v. Chr. wurde der Vordere Orient zum Einflussgebiet des Römischen Reiches. Für die nordarabischen Kleinstaaten der Idumenäer, Nabatäer oder Palmyrener wurde Aramäisch zu Verkehrssprache. In den Quellen wurden sie als rhomaioi (romanisierte Araber), saraceni (nichtromanisierte Vasallen) und schließlich als foederati (verbündete Klienten) bezeichnet.[61]

Die Handelskontakte Roms reichten ebenfalls nach Arabien. Die antiken Weihrauch- und Seidenstraßen verbanden den Vorderen

---

[60] Vgl. Finster, B.: Arabien in der Antike. Ein Überblick über die kulturelle Situation der Halbinsel in der Zeit von Muḥammad. in: Archäologischer Anzeiger. Nr. 109 (1996). S. 287-319, S. 290f

[61] Dostal, W.: Die Araber in vorislamischer Zeit. in: Der Islam 74 (1997). S. 1-63, S. 13. Peters erwähnt in diesem Zusammenhang Verträge aus dem vierten Jahrhundert n. Chr., die zwischen dem Römischen Reich und den Beduinen der Grenzgebiete (limitanei, „Grenzbewohner“) geschlossen wurden. Dies führte zur Entstehung der Puffermilizen und später zur Etablierung sogenannter Pufferstaaten. Vgl. Peters, F.E. (Hrsg.): The Arabs and Arabia on the eve of Islam. Adlershot 1999. S. XIXff

Orient mit dem großen europäischen Kunden und etablierten die wirtschaftliche Bedeutung der Region für die kommenden Jahrhunderte. Sie wurden zu einer „Kulturbrücke zwischen Orient und Okzident“[62] und zu einem großen „Handelsabenteuer der Antike.“[63] Begehrte Waren aus dem fernen China und Indien sowie aus den legendären Gebieten arabia felix wurden auf diesen Wegen befördert und führten zu einem „weiträumigen Kulturaustausch“, der „das faszinierende Geschehen zivilisatorischen und kulturellen Wandels“[64] ermöglichte. Lewis betrachtet Arabien als „a transit area between the Mediterraean countries and the further East, and its history has to a large extent been determined by the vicissitudes of east-west traffic.“[65]

Die Ausbreitung der Einflussbereiche des byzantinischen und des sassanidischen Reiches in Arabien brachte neben politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Neuerungen auch eine monotheistische Ausrichtung der Glaubensvorstellungen mit sich. Die polytheistischen Araber wurden mit dem Christentum der Byzantiner und dem Zoroastrismus der Sassaniden konfrontiert. Dies, wie noch genauer zu erörtern ist, hatte mit größter Wahrscheinlichkeit einen enormen Einfluss auf die Form der im Entstehen begriffenen Idee des Islam.

„The world of Ibn Khaldun must have seemed everlasting to most of those who belonged to it, but he himself knew that it replaced an earlier one. Seven hundred years before his time, the countries he knew had had a different face, beneath the sway of ‘the two greates powers of their time‘.”[66]

Und tatsächlich, diese karge, ja menschenfeindliche Gegend wurde zum Schauplatz des Konkurrenzkampfes zweier Großmächte der damaligen Zeit, der Byzantiner und der Sassaniden. Dieser Kampf,

---

[62] Scheck, F.R.: Die Weihrauchstrasse. Von Arabien nach Rom - auf den Spuren antiker Weltkulturen. Bergisch Gladbach 1995. S. 9
[63] Ebd.
[64] Ebd.
[65] Lewis, B.: The Arabs in History. 6. Aufl. Oxford 1993. S. 16
[66] Hourani, A.: A History of Arab Peoples. a.a.O.

der mit Unterbrechungen von 540 bis 630 andauerte, dominierte die Politik des Nahen Ostens um das 7. Jahrhundert.

„Their close proximity, the result of Rome‘s shift to the east in the second century and the assertiveness of the Sassanians, compared to their complacent predecessors, led to confrontation. Inevitably such emulation between states of similar standing engendered large-scale political, social and cultural change.“[67]

Zur Einleitung seiner Darstellung des Umfelds des entstehenden Islam bedient sich R.G. Hoyland einer Szene der Rückkehr des Byzantinischen Herrschers Heraklios (610-641) in seine Hauptstadt nachdem er über die Perser triumphierte[68]. Diese Beschreibung ist jedoch als eine Momentaufnahme zu bezeichnen, da sich die Einflussbereiche beider Mächte im permanenten Wandel befanden. Vor allem die frühere Regierungszeit des Kaisers war hauptsächlich von gravierenden Verlusten zugunsten der Sassaniden geprägt.[69] Eine Wende brachte das Jahr 627. Nach dem Sieg über die persischen Truppen vor der byzantinischen Hauptstadt vertrieb Heraklios ein Jahr später die Sassaniden aus Ägypten und eroberte 630 wieder Jerusalem. Zwar stand der Norden und Nordwesten der Arabischen Halbinsel zumindest nominell unter ständigem Einfluss von By-

[67] Ebd. S. 27

[68] „After an epic campaign, the Byzantine emperor Heraclius (610-41) has resoundingly defeated the Persian army that had only two years earlier been poised to capture his empire‘s heart, Constantnople itself. But in victory he showed himself generous and extended the hand of friendship to the new Persian emperor, who gratefully accepted and expressed his intention ‘to live in peace and love with you, the emperor of the Bazyntines and our brother, and with the Byzantine state.‘ Heraclius returned in triumpf to the capital, whose inhabitants with unrestrained eagerness went out to meet him..., holding olive branches and lights and acclaiming him with tears of joy.‘“ in: Hoyland. R. G.: Seeing Islam as Others saw it. a.a.O. S. 1

[69] Zu den wichtigsten Eroberungen der Perser zählen hier: Antiochia (610), Damaskus (613), Jerusalem (614), Alexandria (617) und schließlich die Belagerung von Konstantinopel (626). Vgl. Schreiner, P.: Byzanz. 565-1453. Reihe: Oldenbourg Grundriss der Geschichte. Gall, L. u.a. (Hrsg.) Bd. 22. 3. Aufl. München 2008. S. 15ff

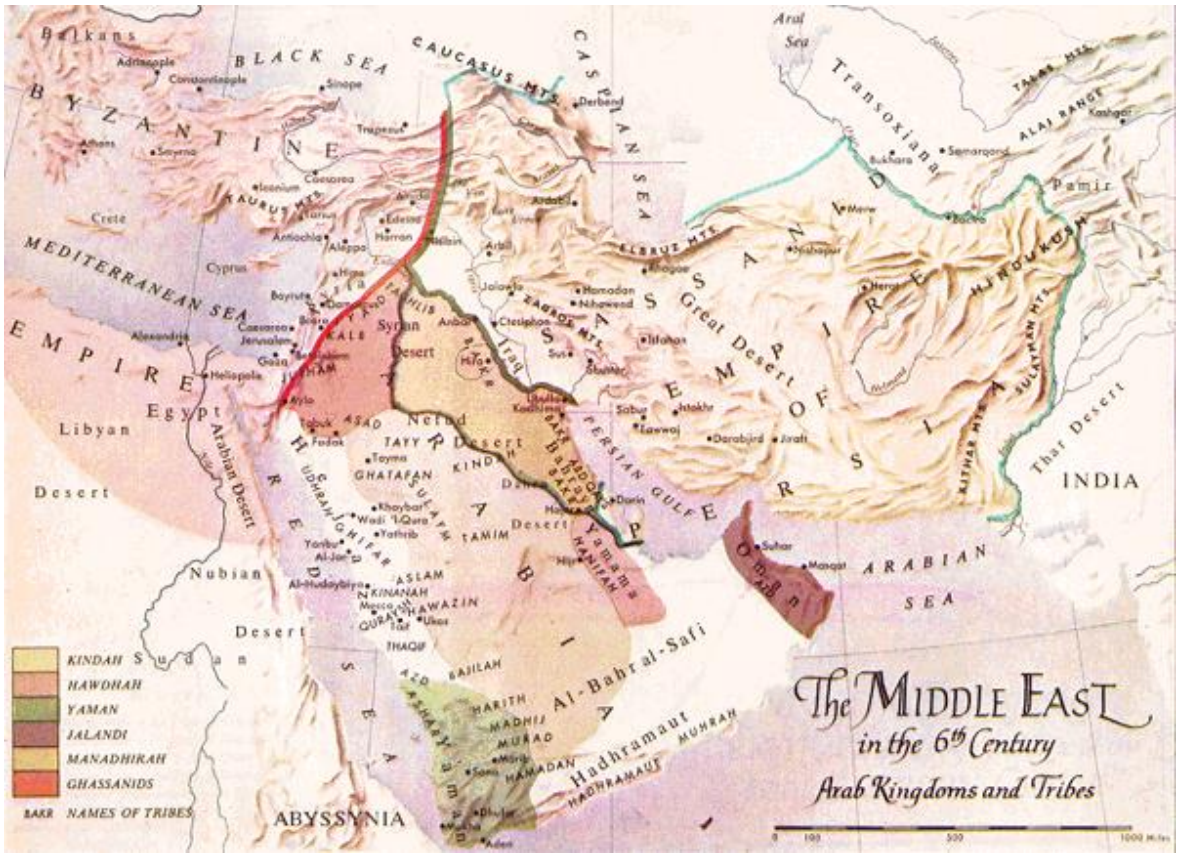
zanz, jedoch lassen gegenseitige Abhängigkeitsverhältnisse beider Großmächte einschließlich Tributzahlungen und Missionstätigkeiten hier keine klaren politischen Grenzen aufzeichnen. Im Mittelpunkt der wirtschaftlichen Interessen beider Antagonisten stand das höchstrelevante Gebiet Südarabiens. „Futhermore both empires engaged in a scramble for influence, striving to win peripheral peoples over to their side. Thus the peoples of Ethiopia and Arabia were both actively courted for their allegiance and support.“[70] Die Loyalität diverser Stämme und Bistümer erweiterte de facto den byzantinischen Einflussbereich sowohl im Norden als auch im Süden und Westen der Halbinsel, was sich hauptsächlich im ökonomischen Bereich der Handelswege bemerkbar machte[71]. Die Perser als Zwischenhändler für die Luxuswaren des „glücklichen Arabiens“[72] wurden seit dem 5. Jahrhundert durch die byzantinische Dominanz immer weiter verdrängt, was zu immer wieder aufflammenden Konflikten zwischen beiden Großmächten führte.[73]

[70] Hoyland, R.G. Arabia and the Arabs. a.a.O. S. 27

[71] Vgl. Potts, D.T.: Transarabian routes of the pre-islamic period. In: Peters, F.E. (Hrsg.): The Arabs and Arabia on the eve of Islam. a.a.O. S. 45-80

[72] Vgl. u.a. Brunner, U.: Die südarabische Epoche. in: Kopp, H. (Hrsg.): Länderkunde Jemen. Wiesbaden 2005. S. 139-144; Goitein, S.D.: From the Mediterranean to India. Documents on Trade to India, South Arabia, and East Africa from the Eleventh and Twelveth Century. In: Speculum. A Journal of Mediaeval Studies. Vol. 29. Nr. 2 (1954). S. 181-197; Serjeant, R.B.: Handel im Jemen in frühislamischer Zeit und im Mittelalter. in: Daum, W. (Hrsg.): Jemen. 3000 Jahre Kunst und Kultur des Glücklichen Arabien. Innsbruck u. Frankfurt a.M. 1987. S. 160-164. hier S 160; ders. u. Smith, G.R.: Society and Trade in South Arabia. Cambridge 1996; Van Beek, G.W.: Frankincense and Myrrh in Ancient South Arabia. in: Journal of the American Oriental Society. Vol. 78. Nr. 3 (1958). S. 141-152

[73] Vgl. Simon, R.: Meccan Trade and Islam.Problems of origin and structure. Budapest 1989. S. 44ff



Quelle: http://www-themontrealreview.com/2009/The-Middle-East-in-the-6th-Century.php

Im Osten Arabiens etablierten sich die persischen Herrscher. Schon Ardašīr (224/6-242), das erste sassanidische Oberhaupt, soll mit seinen Truppen in Richtung Mazun (Oman), al-Hağar (Bahrain) und schließlich al-Yaman (Jemen) marschiert sein und diese Gebiete auch sukzessiv erobert haben[74]. Sein Eroberungszug inaugurierte die persische Dominanz in der Region, die über 400 Jahre dauerte. Die archäologischen Ausgrabungen bestätigen die sassanidische Präsenz an der Ostküste der Arabischen Halbinsel, wo hauptsächlich eine große Zahl von Münzen aus der Zeit der ersten beiden sassanidischen Herrscher gefunden wurde. Auf die Anwesenheit der persischen Aggressoren im Landesinneren deuten Reste der Behau-

[74] Vgl. Hoyland, R.G.: Arabia and the Arabs. a.a.O. S. 27ff

sungen, Festungen, sowie Friedhöfe, die verschiedene Waffenarten persischer Herkunft verbargen.[75]

Die hauptsächlich wirtschaftlich bedingte Migration der südarabischen Gruppierungen nach Osten und Nordosten, die schon im dritten Jahrhundert n. Chr. beginnen sollte, wuchs ununterbrochen, so dass „in Zeiten von Šapur II (309-379) die Intensität der Migration so stark war, dass sie die Stabilität des sassanidischen Persiens bedrohte und die dortigen Herrscher zu einer bewaffneten Intervention zwang“[76]. Auf dem Terrain der Arabischen Halbinsel wurden persische Garnisonen stationiert, um von dort Strafexpeditionen gegen Stämme zu organisieren, die den Tributzahlungen nicht nachkommen wollten. Somit war die faktische direkte Machtausübung der Sassaniden in Arabien eher eingeschränkt. Erst nach 575, als Ḫosrau I Anūšīr[a]wān (gest. um 579) die Eroberung des Jemen initiierte und 800 Soldaten sowie acht Schiffe nach Arabien schickte, wurde die persische Präsenz in der Region verstärkt. In der Region des heutigen Oman wurde eine, an das persische Vorbild angelehnte, dreischichtige feudal-bürokratische Struktur erschaffen und der herrschende Stamm der Azd wurde einem weiteren Stamm, dem Mawila, untergeordnet. Die Mawila (die Sassaniden nannten sie „Ǧulanda“) wurden als Herrscher im Oman nominiert und sind ähnlich wie die Laḫmiden[77] im Nordosten Arabiens zu Verbündeten der Perser in Arabien aufgestiegen. Ihr Reich mit Zentrum in Nizwa unterlag zwar den muslimischen Eroberern, die Herrscher der Ǧulanda-Dynastie hielten sich jedoch bis zum neunten Jahrhundert an der Macht.

Sowohl die byzantinischen als auch die sassanidischen Herrscher bedienten sich ihrer Verbündeten in Arabien, um ihren Einflüß in

[75] Vgl. Finster, B.: Arabien in der Antike. a.a.O. S. 295f u. Zdanowski, J.: Historia Arabii Wschodniej. Wrocław 2008. S. 32f

[76] Zdanowski, J.: Historia Arabii Wschodniej. a.a.O. S. 35 (Übersetzung: Verfasserin)

[77] Zur Bezeichnung der vorislamischen arabischen Dynastien s. u.

dieser Region aufrechtzuerhalten[78]. Arabische Stämme und Stammesföderationen wurden als Puffermilizen vor allem seitens der Byzantiner gegen die persischen Mächte eingesetzt. Auch die Sassaniden nominierten Statthalter, die hauptsächlich für die Tributzahlungen zugunsten der persischen Aggressoren verantwortlich waren, jedoch zum Teil unabhängig agierten und ihre Macht ebenfalls ausbauen konnten.

Die Quellen nennen vor allem drei solche Familien, die ihre lokale Herrschaft in Form einer Dynastie ausbauen und etablieren konnten: die aus Südaraien stammenden und ab dem 5. Jahrhundert im Nordosten Arabiens niedergelassenen Ġassāniden, die Laḫmiden im nördlichen Teil der Arabischen Halbinsel und schließlich die Kinda im Süden. Dabei ist anzumerken, dass die Namen Ġassān, Laḫm und Kinda „have become closely associated with the individuals who make up the Arab dynasties known as the Jafnis, Naṣrids, and Ḥujrids in modern scholarship“[79]. G. Fisher postuliert hier das Ersetzen der bisher verwendeten Namen der vorislamischen arabischen Dynastien, die auf einzelne Herrscher zurückführen, mit den Namen der herrschenden Eliten. Zugleich unterstreicht er die Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen den Eliten und den von ihnen geführten Gruppen, wobei „Elite“ hier als „a minority in a position of power, prestige, prominence, or leadership such as that held by the Jafnis“[80] zu verstehen ist. Die bisher seltener verwendeten spätantiken arabischen Dynastie-Namen bezeichnen „the groups of elite individuals in leadership positions described by Graeco-

[78] „Competition for influence at the fringes of imperial power provided opportunities for petty kings, adventurers, and local rulers to form alliances with one, or both, of the two empires. The list of potential allies was long; the Romans formed agreements with kings of Armenia, with the Lazi and Tzani, with groups of Avars, with Slavs, Huns, and, of course, when imperial interests shifted southwards, with Arabs.“ Fisher, G.: Between Empires. a.a.O. S. 30

[79] Ebd. S. 3

[80] Vgl. ebd.

Roman authors, and thus to make the distinction between them and whichever people lay under their control.“[81]

Ab dem vierten Jahrhundert hatte vor allem das Christentum einen großen Einfluss auf die Entwicklung der arabischen Gesellschaften. Die religiösen Motive wiederholten sich nicht nur in der Architektur und Kunst sondern beeinflussten auch die Entwicklung der lokalen Traditionen. Fisher bezeichnet das Christentum als „a civiliser“. Dabei resultierte die Christianisierung meist aus politischen Allianzen oder aus einer Subordination der arabischen Stämme unter die byzantinische Herrschaft und bedeutete zuerst die Konversion der Stammesältesten ins Christentum. Als ein wichtiger Aspekt für die Ausbreitung der christlichen Religion unter den Arabern sind auch die Begegnungen der Nomadengruppen mit den wandernden Eremiten und Mönchen zu nennen, die eine asketische Lebensform abseits der bewohnten Regionen bevorzugten. „These desert holy men were allegedly the primary agents in the introduction of the Christianity to Arab groups, and for the majority of the time accomplished this task through the healing of the sick, lame, and childless“[82].

Die politischen Konstellationen, die mit der religiösen Zugehörigkeit zusammenhingen, nutzten die spätantiken Großmächte für sich aus. Die Konflikte zwischen Byzanz und dem sassanidischen Reich wurden vor allem 527-531 hauptsächlich in Form von Auseinandersetzungen zwischen den Pufferstaaten ausgetragen.[83] Besonders die Ǧafniden und die Naṣriden trafen hier aufeinander. Diese Feindseligkeiten vertieften die bereits bestehenden kulturellen und politischen Unterschiede zwischen den arabischen Kleinstaaten weiter.

Der südarabische Stamm der Ǧafniden, der etwa seit dem vierten Jahrhundert im Norden der Arabischen Halbinsel, im syrisch-arabischen Grenzbereich seinen Lebensmittelpunkt fand, war ab 502 durch einen Pakt mit Byzanz verbunden, was die Südgrenze des Reiches schützen sollte. Die zahlreichen Konflikte mit dem un-

[81] Ebd. S. 5
[82] Ebd. S. 36
[83] Vgl. Shahid, I.: Byzantium and the Arabs in the fifth century. Washington 1989. S. 32

ter persischen Einflüssen stehenden Königreich der Naṣriden beeinflussten das politische Klima in dem christlich-arabischen Kleinstaat. Anders als die Verbündeten der Sassaniden, behielten die Ǧafniden viele Elemente der beduinischen Lebensform bei, was vor allem in der dezentralisierten Regierungsform und einem wechselndem Hauptsitz der herrschenden Elite zum Ausdruck gebracht wurde. Vor allem das sechste Jahrhundert zeichnete sich in der Geschichte der Ǧafniden durch mehrere militärische Züge gegen die naṣridischen Herrscher aus. Dabei ist es den Byzanz-Verbündeten gelungen, weit in das sassanidische Einflussgebiet einzudringen. Einzelne Quellen sprechen von der Präsenz christlicher arabischer Kämpfer in Zentral- und sogar Ostarabien[84]. In der Zeit ihrer militärischen Erfolge genoss das Haus der Ǧafniden die besondere Gnade der byzantinischen Herrscher, 580 wurde dem Fürsten Mun̲dir sogar eine Krone (tāġā) - statt des sonst üblichen Reifes (klīlā) - verliehen[85]. Gegen Ende des sechsten Jahrhundert jedoch verschlechterten sich die Verhältnisse gravierend und der Fürst fand sich samt Familie als Verbannter auf Sizilien wieder. Seine Nachfolger konnten den Kleinstaat zwar noch bis 613/4 erhalten, der Einmarsch der Perser und die darauf folgende Rückeroberung durch Heraklios führten jedoch zu einer Aufteilung des Ǧafniden-Staates, der im Zuge der islamischen Eroberungen endgültig vernichtet wurde.

Nach ihren militärischen Erfolgen im östlichen Arabien ernannten die persischen Eroberer zuerst einen marzban, einen Regenten, der kurz danach durch die Verbündeten des sassanidischen Hauses, die Naṣriden ersetzt wurde. Mit ihrer Hauptstadt in al-Ḥīra im Süden des heutigen Iraks ordneten sich die persischen Vasallen mehrere arabischen Stämme unter, ihr Staat diente den Sassaniden, ähnlich

[84] Nöldeke beruft sich hierbei auf Theophlact: „Vielleicht darf man das Eine oder das Andere damit combinieren, daß nach Theophlacyt 8,1 um‘s Jahr 600 römische Saracenen mitten im Frieden in‘s persische Gebiet eingedrungen waren. Doch kann sich dergleichen auch später wiederholt haben. Der Conflict mit den Djubjân scheint wenigstens in etwas spätere Zeit zu fallen.“ in: Nöldeke, T.: Die ghassanidischen Fürsten aus dem Hause Gafna‘s. Berlin 1888. S. 39

[85] Vgl. ebd. S. 29, 42 u. 45

wie die Ǧafniden für Byzanz, als eine „Pufferzone“ zwischen den Großmächten des spätantiken Nahen Ostens. Die persischen Herrscher verliehen den naṣridischen Fürsten den Titel malik, was jedoch nicht bedeutete, dass die Fürsten tatsächlich königliche Macht besaßen. Vielmehr hing der Titel mit dem sassanidischen Machtkonzept zusammen, wonach die perischen Herrscher als šāhinšāh die Oberhand über ihre Vasallen und Klienten behielten. Ihren naṣridischen Verbündeten erlegten die Perser Verpflichtungen politischer, militärischer und steuerlicher Natur auf. Diese galten für die arabischen Bewohnern östlich und nördlich der Hauptstadt al-Ḥīra und wurden mithilfe eines komplexen Netzwerkes zwischen den einzelnen Stämmen und Stammesföderationen erfüllt. Diejenigen šuyūḫ, die sich durch besondere Loyalität den naṣridischen Herrschern gegenüber auszeichneten, „saßen nach al-Balazuri auf der rechten Hand des laḫmidischen Königs und erhielten 1/4 seiner Kriegsbeuten“[86]. Auch im naṣridischen Staat waren die christlichen Einflüsse der Chaldäer deutlich. Neben den Kirchen und Klöstern, deren Reste hauptsächlich auf den Inseln der arabischen Küste des Persischen Golfs entdeckt wurden, breitete sich auch die syrische Sprache aus, die als liturgische Sprache der chaldäischen Kirche neben dem Persischen als Amtssprache fungierte.

Die Jahre 450-530 brachten einen Machtverlust für die Naṣriden im nord-östlichen Arabien zugunsten der südarabischen Stammesföderation aus Ḥaḍramawt, den Ḥuǧriden (Kinda). Nach dem zeitweiligem Niedergang der Naṣriden gelang es ihnen durch die Wiedereroberung der Hauptstadt al-Ḥīra und Unterwerfung einiger nordarabischer Stämme (vor allem der Tamīm) ihre Herrschaft ab 528 fortzusetzen. Somit kehrten auch die persischen Einflüsse in Arabien zurück. Die immer wieder aufflammenden Konflikte mit dem Stamm der Tamīm schwächten die Position der naṣridischen Dynastie sukzessive. Hier war auch die wachsende Dominanz der polytheistischen und christlichen Beduinen in Zentralarabien von großer Bedeutung. Diese verbündeten sich immer enger mit den

[86] Zdanowski, J.: Historia Arabii Wschodniej. a.a.O S. 34. Übersetzung - Verfasserin

arabischen Stämmen der Region und gewannen in den großen Handelsstädten Arabiens an Macht. 593 wurde der letzte naṣridische Herrscher, Nu'mān III gestürzt und in Folge ermordet. Die Geschäfte in al-Ḥīra beaufsichtigte ab diesem Zeitpunkt ein persischer Beamter und die mit dem Hause Naṣriden alliierten Beduinen suchten nach neuen politischen Möglichkeiten. Diese fanden sie in Kürze im islamischen Reich, dessen religiöse Idee zwar auf keine Begeisterung unter den christlichen Beduinen stieß, was die ridda-Kriege bestätigen, jedoch ist von politischen Interessen der arabischen Stämme und nicht von ihrer besonderen Religiosität auszugehen. Der zwischenzeitliche Abfall der Stämme vom Islam wird hier vielmehr mit dem Versuch in Verbindung gebracht, einen eigenen Herrscher im Süden Arabiens zu forcieren und die Unabhängigkeit von den islamischen Eroberern zu gewinnen.

Die Herrscher vom Ḥimyār, denen es in der Spätantike gelang, ihren Einflussbereich auf die gesamte Region Südarabiens auszubreiten, folgten dem Beispiel der Königreiche von Saba' und Ḥaḍramawt und machten sich die arabischen Stämme nördlich des Königreiches von Ḥimyār zu Untertanen. R.G. Hoyland beruft sich in diesem Zusammenhang auf mehrere Inschriften, die von Eroberungen der südarabischen Herrscher berichten und konkludiert:

„Evidently Himyar had appointed Hijr's clan, from the tribe of Kinda, to act as their deputies in central Arabia, maintaining order among the Arab tribes in that area. This would explain why Himyarite rulers subsequently adopted the additional title of 'kings ... of their Arabs of the highlands and of the coast' and why Hujr felt justified in styling himself 'king of Kinda' in a south Arabian grafitto"[87].

Die Macht der südarabischen Konföderation wuchs und bedrohte, wie schon erwähnt die sassanidischen Verbündeten, die Naṣriden. Im fünften und sechsten Jahrhundert dominierten die Ḥuǧriden im gesamten Süd- und Zentralarabien. Dies ermöglichte die Kontrollübernahme über die Handelswege, die aus dem Süden der Arabi-

[87] Hoyland, R.G.: Arabia and the Arabs. a.a.O. S. 49

schen Halbinsel nach Norden und Osten führten. Die Wanderungen der südarabischen Stämme nach Norden zahlten sich jetzt für die neuen Herrscher aus - vor allem die mit den Ḥuǧriden verwandten Stämme der Rabi‘a verliessen die naṣridischen Herrscher von al-Ḥīra und erklärten ihre Loyalität dem König Huǧr Akil al-Murār. Al-Murār teilte die eroberten Gebiete zwischen seinen zwei Söhnen auf; Amr al-Maksūr wurde Herrscher vom Naǧd, Mu‘awiya al-Ǧawn bekam die Region von al-Yamāma und al-Ḥaǧār östlich vom Naǧd bis zum Persischen Golf.[88] Somit gelang gegen Ende des fünften Jahrhunderts das gesamte nordöstliche Arabien unter die Einflüsse der Ḥuǧriden. Zu Beginn des sechsten Jahrhunderts gingen alle Stämme, die bisher die Oberhand der Naṣriden anerkannten, in die Kontrolle der südarabischen Herrscher über. Nach der Eroberung der naṣridischen Hauptstadt um 503 durch den Sohn Amr al-Maksūr‘s, al-Ḥāris, wurde dieser zum König des gesamten östlichen Arabiens, vom heutigen Irak bis hin zum Oman. Seine Herrschaft dauerte jedoch nicht lange an. Schon um 525 fanden die Nachfolger des naṣridischen Königs Unterstützung bei den persischen Verbündeten und besiegten al-Ḥāris. 528 kehrten die Naṣriden auf die politische Karte des spätantiken Arabiens zurück.

Seit 340 n. Chr. bestand das Königreich Axum (al-yaksūm) in Abbesinien (Äthiopien), in dem eine lange christlich-byzantinische Tradition nachzuweisen ist.[89] Die Könige von Axum scheinen den christlichen Glauben hingegen erst im sechsten Jahrhundert angenommen zu haben, was nicht unüblich in der Region war, wie es das Beispiel der Naṣriden in al-Ḥīra zeigt, die ebenfalls die Religion von ihren Untertanen übernahmen.

---

[88] Vgl. Zdanowski, J.: Historia Arabii Wschodniej. a.a.O. S. 39ff

[89] Um 368 wurde in Axum der erste Bischof eingesetzt; sein hoher Rang eines Metropoliten der abessinischen Kirche deutet auf großes Interesse des Byzanz an der Christianisierung sowohl der Abessinien als auch von Südarabien. Eine solche auf Religion basierende Loyalitätsbindung an Konstantinopel sollte eine Ausbreitung der byzantinischen Kontrolle in dieser Region intensivieren.

Die Herrscher von Axum unternahmen einige Expeditionen nach Arabien, die vor allem religiös motiviert gewesen zu sein schienen. Als ein Grund für den Übergriff eines abessinischen Königs um 522/3 auf Ḥimyar wird ein Racheakt vermutet für die Massaker an Christen in Naǧrān, die Ḏū Nuwās zu Last gelegt wird. Ob es sich hierbei um eine rein politisch motivierte Aktion handelte, die von den Sassaniden gegen die byzantinischen Herrscher ausgerichtet wurde, oder um einen lokalen jüdisch-christlichen Konflikt, bleibt umstritten.[90] Naǧrān war eine wirtschaftlich attraktive Stadt, die für beide Großmächte des spätantiken Nahen Ostens eine große Relevanz hatte. Somit sind die Motive für die dortigen Kämpfe sowohl in der Politik beider Reiche als auch in den Glaubensunterschieden zu vermuten.

Die komplexe politische Situation des spätantiken Nahen Ostens zur Entstehungszeit des Islam wirkte sich höchstwahrscheinlich auf die späteren Erfolge der islamischen Eroberer aus. Die Großmächte verloren nach und nach ihre Einflussgebiete, infolge dessen sich die arabischen Stämme auf der gesamten Halbinsel neu orientierten. Zudem war mit dem Propheten Muḥammad ein neuer Akteur auf der politischen Bühne Arabiens erschienen. Die von ihm verkündete Idee sprach jedoch, zumindest in der ersten Zeit, vor allem die religiösen und kulturellen Erfahrungen der Araber an. Ein frischer Wind wehte in Arabien, der zwar die polytheistischen Glaubensvorstellungen strikt ablehnte und die bestehenden Strukturen teilweise zerstörte, zugleich jedoch eben aus diesen etablierten Traditionen und Strukturen für sich schöpfte.

Die Entstehungszeit des Islam ist weiter mit der Entwicklung der Textgrundlagen, der dogmatischen und schließlich der juristischen Debatten und Normierungen in Verbindung zu bringen. Dabei ist vor allem die Wirkung der Religionen und Kulturen des spätantiken Arabiens auf die Anhänger Muḥammads von besonderer Bedeutung.

---

[90] Vgl. Simon, R.: Meccan Trade. a.a.O. S. 47ff, Peters, F.E. The Arabs and Arabia on the eve of Islam. a.a.O. S. XLIV-XLVII

2.2. Die soziale Realität Arabiens um das 7. Jahrhundert

Die auf das Pflichtgebet bezogenen islamischen Reinheitsvorschriften sind sowohl im Kontext des Kultus (Sacrum) als auch des Alltags der Muslime (Profanum) zu verstehen. Hier spiegeln sich die Lebensumstände der Bewohner Arabiens wider, ihre alltäglichen Gewohnheiten und Traditionen sowie die kultischen Akte, die höchstwahrscheinlich in einem besonders breiten Spektrum in den islamischen Reinheitsnormierungen ihre Fortsetzung fanden. Kleidungs- und Speisegepflogenheiten, Wohn- und Arbeitsbedingungen, das Miteinander der Mitglieder einer Gemeinde und schließlich die Einschränkungen und Tabus, die die Ordnung jener Gemeinde wahren sollen - all diese Elemente der sozio-kulturellen Realität des spätantiken Ḥiǧāz finden sich später in den Bestimmungen des islamischen Rechts wieder. Hinzu kommen die natürlichen Lebensumstände, die mit den geographischen und klimatischen Gegebenheiten der Region eng verbunden sind und gewisse Abweichungen, Änderungen, ja Flexibilität der Normen erzwingen. Diese Anpassung der Normierungen an die vorherrschenden Umstände ist als ein besonderes Charakteristikum des Islam zu betrachten, das möglicherweise die Attraktivität dieser jungen Religion sicherte und somit ihre Etablierung im Kontext des spätantiken Nahen Ostens sicherte.

Das Bild der Gesellschaft des spätantiken Arabiens wird häufig in Form zweier gegensätzlicher Pole dargestellt: die Bewohner der Handelsstädte werden hier den Beduinenstämmen entgegengestellt. Dabei lässt sich eine solche Trennung historisch nicht bestätigen. Die sesshaften Bewohner der Städte Arabiens und die Nomaden pflegten einen intensiven wirtschaftlichen und kulturellen Austausch, der jedoch von einer gewissen Asymmetrie geprägt wurde, da die Nomaden stark von den Produkten der Städte abhingen. Dennoch sprechen die Quellen von teilweise verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen den beiden Gruppen. Auch werden Städte erwähnt, die in Stammesstrukturen organisiert waren, was mit der

Sesshaftigkeit einiger Beduinenstämme zusammen zu bringen ist.[91] Dabei wurden einzelne Stadtteile den jeweiligen Clans zugeordnet und die Städte somit in einer Art Bündnis organisiert.

Die Wanderungen der beduinischen Stämme in Arabien waren eng mit der fortschreitenden Austrocknung auf der Halbinsel verbunden, die seit dem zweiten Jahrtausend v. Chr. angesetzt hatte und zu einer Ausbreitung der Rub‘ al-Ḫālī führte. Die klimatischen Änderungen förderten eine starke Entwicklung des Nomadentums in Arabien, das zugleich mit der Domestizierung des Kamels in Verbindung gebracht wird. R.G. Hoyland erwähnt in diesem Zusammenhang die akkadischen Texte aus dem Jahre 715 v. Chr., die höchstwahrscheinlich als die ältesten Zeugnisse des arabischen Nomadentum anzusehen sind und die bedeutende politische Position der Stämme in Arabien schon zu diesem frühen Zeitpunkt unterstreichen.[92]

Im Laufe der Zeit wuchs die Rolle der Nomaden in Arabien weiter, ihre politischen und kulturellen Einflüsse auf die Form der herrschenden Ordnung wurden immer stärker und bestimmten das Bild der spätantiken arabischen Gesellschaft immer deutlicher. Hinzu kamen die schon erwähnten Tendenzen zur Übernahme der Städte durch die sesshaft gewordenen nomadischen Stämme. Somit lässt sich keine kulturelle Trennung der Nomaden von den Städtebewohnern oder eine Isolation der beiden Gruppen aufzeigen.

Die zentralarabischen Beduinen der Spätantike bezeichnet A. Imhof als „mündlich dominierte Gesellschaft“, in der die Schrift zwar als bekannt jedoch ohne größere Bedeutung zu betrachten sei. Vielmehr war das kulturelle Gedächtnis[93] als Träger der Tradition und

---

[91] Vgl. Dostal, W.: Die Araber in vorislamischer Zeit. in: Der Islam 74/1997. S. 41f; Imhof, A.: Religiöser Wandel und die Genese des Islam. Das Menschenbild altarabischer Panegyriker im 7. Jahrhundert. Würzburg 2004. S. 32f

[92] Vgl. Hoyland: R.G.: Arabia and the Arabs. a.a.O. S. 64-69

[93] Vgl. Imhof, A.: Religiöser Wandel. a.a.O.S. 40. Imhof beruft sich hier auf J. Assmann und sein Konzept des kollektiven Gedächtnisses, das aus zwei Bestandteilen - des kommunikativen und des kulturellen Gedächtnisses be-

Kultur der jeweiligen Gemeinde von besonderer Bedeutung. Für den Erhalt des kulturellen Gedächtnisses trugen „bestimmte Spezialisten bzw. 'Virtuosen': Schamanen, Rhapsoden, Dichtern"[94] die Verantwortung, indem sie in der Tradition und Geschichte des eigenen Stammes nicht nur bewandert waren, sondern auch bereit waren, diese an die Mitglieder der eigenen Gemeinde weiter zu überliefern. In einer formalisierten Sprache, die die altarabische Dichtung (sowie den Koran) bestimmte, wurden die Inhalte des kulturellen Gedächtnisses im Rahmen einer öffentlichen performance, wie bei einem Markt oder am Ort der Wallfahrt vorgetragen. Orte einer solchen performance konnten lokale und überregionale Märkte oder wichtige Kultusstätten sein, die als Ziel der jährlichenWallfahrten und Treffpunkte der Beduinen galten.

Es ist anzunehmen, dass der Verhaltenskodex, der das Miteinander der beduinischen Gemeinden normierte und teilweise als Grundlage des Rechtssystems der arabischen Städte diente, sich aus den Inhalten des kulturellen Gedächtnisses der einzelnen arabischen Stämme formierte und somit die vorislamischen arabischen Werte ihre Fortsetzung in der entstehenden islamischen umma fanden.

Die als Stammesverbände, Stämme, Clans und schließlich Sippen organisierten nomadischen Gruppen beruhten hauptsächlich auf relativ enger Blutverwandtschaft, die einerseits ein Garant für den

---

steht. Das kulturelle Gedächtnis ist „die Tradition in uns, die über Generationen, in jahrhunderte-, ja teilweise jahrtausendelange Wiederholung gehärteten Texte, Bilder und Riten, die unser Zeit- und Geschichtsbewusstsein, unser Selbst- und Weltbild prägen". in: Assmann, J.: Thomas Mann und Ägypten. Mythos und Monotheismus in den Josephromanen. München 2006. S. 70. - Die Aufgabe der kollektiven Gedächtnisses wiederum sei, die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe durch die gemeinsamen Erfahrungshorizonte zu fördern. Zugleich sei das kollektive Gedächtnis lediglich auf einen bestimmten Personenkreis bezogen und überlebe nicht mehr als drei Generationen. Beim kulturellen Gedächtnis hingegen handle es sich „um eine stabilisierende Form, die die Generationengrenzen durch Traditionsbildung, sowie lokale und zeitliche Gedenkmöglichkeiten überwindet." in: Imhof, A. a.a.O.

[94] Ebd.

Zusammenhalt einer Gruppe war, andererseits eine identitätsstiftende Funktion besaß.

„Die untereinander verwandten Stammesmitglieder bildeten den Kern des Stammes bzw. der Gruppe, während nicht zum Stamm gehörende Gruppenmitglieder durch einen mündlichen Schutzvertrag in ein Klientelverhältnis aufgenommen werden konnten. Die fehlenden Verwandtschaftsbande wurden dann durch den Eid ersetzt. Da die Zugehörigkeit zu einem Stamm die einzige Form beduinischer Gesellschaft war, die existierte, war die Situation eines Ausgestoßenen prekär.“[95]

Dabei sind die arabischen Stämme als natürliche Sozialverbände zu betrachten, die weder einer klaren Hierarchie unterlagen noch über ein zentrales Rechtssystem verfügten. Die Person des Šayḫ wurde mit keinerlei Autorität ausgestattet, die direkt mit dem Amt zu verbinden wäre. Vielmehr ist ein Šayḫ als primus inter pares zu bezeichnen, dessen Ansehen sowohl mit seiner Genealogie (nasab) untrennbar war, als auch in seinen, dem herrschenden Kodex entsprechenden, Eigenschaften und Handlungen (ḥasab) eine Bestätigung fand. Die Rolle der Tradition in der beduinischen Gesellschaft bezog sich somit sowohl auf die individuellen Mitglieder der Gruppe als auch auf die Gestalt der herrschenden Ordnung. Diese wurde nämlich durch die Gewohnheiten der Gruppe legitimiert und nicht durch eine höhere Macht gerechtfertigt und ist als ein Gewohnheitsrecht zu bezeichnen. Im Kontext der vorislamischen beduinischen Gesellschaft handelt es sich um rechtliche Normierungen, die keine klare Trennung zwischen dem profanen und dem sakralen Bereich aufweisen und hauptsächlich die sunna, also die Bräuche, Sitten und gelebte Traditionen zur Grundlage haben.[96] In einem solchen rechtlichen Modell, in dem das gesamte Lebensspektrum einer Gemeinschaft berücksichtigt und normiert wird und das sich zusätzlich über die Kategorien der Ehre und Schande organisiert, ist eine Verletzung der geltenden Ordnung eng mit der Position eines Individuums und der nächsten Verwandtschaft in der Gemeinde verbunden.

[95] Ebd. S. 43
[96] Vgl. Hoyland, R.G.: Arabia and the Arabs. a.a.O. S. 121-128

Die Verletzung der Normen bedeutete hier das Brechen jeglicher Absprachen und Verträge, die in einer „mündlichen Gesellschaft“ der nomadischen Stämme auf dem gegebenem Wort basierten. Damit war die Ehre eines jeden Mitglieds der Gemeinde mit seinem Wort und in Konsequenz mit dem Einhalten des gegebenen Wortes gleich. Zugleich galt hier eine kollektive Verantwortung für die Handlungen des Einzelnen, das ius talionis, was in einer Gemeinde, die keinerlei Strafinstanz besaß, als eine gängige Form des Strafrechts galt.

Zu den bedeutendsten Aspekten der rechtlichen Regelungen bei den Nomaden Arabiens gehörten die profanen Bereiche des Lebens, wie der Umgang der Mitglieder eines Clans oder einer Sippe miteinander, die Bestimmungen der Funktionen und Positionen innerhalb der Gemeinde (auch die Rolle der Frau) oder die unmittelbare Verantwortung für Leib und Leben aller Gruppenmitglieder. Gleichzeitig normierte das beduinische Recht den Umgang mit den heiligen Orten und Zeiten, die als tabuisierte Bereiche galten, so dass die Heiligtümer die Funktion von Asylbereichen hatten und deshalb mit einem Kampf- und Tötungsverbot umgeben wurden. Auch zählte das Leben der Tiere sowie der Pflanzen des als ḥaram/ḥimā bezeichneten Ortes als höchstes Gut und durfte nicht vernichtet werden.[97] Höchstwahrscheinlich wurde auch die Frage der Ausübung des Kultus nicht nur normiert, sie wurde in den Verhaltenskodex der Gemeinschaft aufgenommen und bestimmte über die Ehrenhaftigkeit der Mitglieder der Gemeinde.

An diese Form der Jurisprudenz knüpft das islamische Recht an, das sich auf das gesamte Lebensspektrum ausstreckt, kaum Unterscheidung zwischen dem sakralen und dem profanen Bereich aufweist und in der arabischen Tradition (sunna) als einer seiner wichtigsten Grundlage wurzelt.[98]

[97] Vgl. Ebd. S. 157f

[98] Vgl. Kap. 3.1. Rituelle (Un)Reinheit als ein Aspekt der islamischen Jurisprudenz. S. 89ff

Die klimatischen Veränderungen in Arabien führten einerseits zu einer weiteren Ausbreitung des Nomadentums, andererseits jedoch wurden immer mehr Beduinenstämme sesshaft. Dadurch kam es zu Änderungen auf der sozialen Karte des spätantiken Ḥiğāz, da die ehemaligen Nomaden zum Teil die sesshaften Bewohner der Städte verdrängten und dazu zwangen, neue Siedlungen zu gründen. Zum Teil aber schlossen sie auch Bündnisse mit den Städtebewohnern, was ein weiteres Bestehen der Städte in Form autonomer Gemeinschaften sicherte.

Auch demographische Verschiebungen wurden durch die Wanderungen der nomadischen Stämme in Arabien verursacht. Die südarabischen Stämme aus der Region Tihāma wanderten nach Norden, über das heutige Baḥrayn bis nach Mesopotamien und verdrängten dabei die sesshafte nordarabische Bevölkerung, die in den Quellen als „Nabatäer“ bezeichnet wird und sich vermutlich der aramäischen Sprache bediente. Weitere südarabische Stämme wanderten ab dem ersten Jahrhundert n.Chr. an der Ostküste der Halbinsel entlang. Sie drängten bis in die Region des heutigen Syriens und Palästina vor und nahmen sowohl die christliche Religion als auch die aramäische Sprache der Region an.[99]

Im Gegensatz zu der Region Südarabiens, die als eine bekannte Stadtkultur galt, gewannen die Städte Zentral- und Nordarabiens ihren Status erst später. Zunächst handelte es sich um Siedlungen mit „ursprünglich runden Häusern“, so auch in Mekka. Diese wurden im Laufe der Zeit in Städte umgewandelt, die mit „großen Architekturkomplexen“, breiten Straßen, die auf das Zentrum führten, „Straßen zweiter und dritter Ordnung (...), zentralen Adern“, sowie Sūqs, die „in den großen Straßen angesiedelt“ ausgestattet wurden.[100]

In Mekka wurde auch ein Regierungsgebäude errichtet, in dem sich die „bedeutenden Männer der Stadt trafen.“[101] Auch ein Bad, ein

[99] Vgl. Potts, D.T.: The Arabian Gulf in antiquity. Oxford 1996. S. 227ff
[100] Vgl. Finster, B.: Arabien in der Spätantike. a.a.O. S. 313f
[101] Ebd.

Krankenhaus, mehrere Sūqs und schließlich Friedhöfe, die außerhalb der Stadt angelegt wurden, werden verzeichnet. In Yaṯrib sorgten die Hochhäuser, die offenbar nicht ausschließlich für die südarabischen Städte charakteristisch waren, für ein noch fortschrittlicheres Aussehen der Stadt.

Die meisten Städte entstanden entlang der wichtigsten Routen der Region sowie entlang der Küste und spielten eine große wirtschaftliche Rolle sowohl im Bereich des Handels als auch als Wallfahrtsorte. Auch ist eine größere Zahl von Burgen (quṣūr) „auf der gesamten westlichen Hälfte der Halbinsel“[102] belegt worden, die jedoch bisher archäologisch kaum untersucht werden konnte.[103] R. Simon vermutet die schwindenden Einflüsse der Sassaniden als Grund für den Aufschwung der Städte Arabiens, besonders die Rolle von Mekka und Naǧrān soll gewachsen sein, während in den wichtigsten Zentren der Weihrauchstraße ab dem dritten Jahrhundert der Niedergang einsetzte.[104]

Die hellenistischen Einflüsse in der Architektur der Städte lassen sich, so B. Finster, vielerorts bestätigen. Abgesehen von den Städten Südarabiens, die ihren eigenen Still hatten, blühten in seleukidischer Zeit einige Städte entlang der Küste auf, die mit den früheren Kulturen in Marib, Yaṯil, Qarnawū oder Šabwa unverbunden blieben, so zählen z.B. Gerrha oder Leuke Komme zu den wichtigen Handelszentren, aber auch Ṯāǧ, dessen Rolle bereits gegen Ende des ersten Jahrhunderts n.Chr. schwinden sollte.

Mekka und Naǧrān waren die wichtigsten Pilgerzentren der Region, wobei Mekka kein Ort des Märtyrerkultus sondern „vielmehr, möglicherweise in der Anknüpfung an Ismāʻīl und Hagar, eines Ahnenkultus“[105] war, in dem zuerst ein Heiligtum mit einem Kultuszentrum sowie Unterkunftsmöglichkeiten vorhanden waren und erst sekundär eine Stadtinfrastruktur entwickelt wurde. Das mekkanische Heiligtum, die Kaʻba, entsprach der traditionellen Form des Tem-

[102] Ebd. S. 317
[103] Ebd.
[104] Vgl. Simon, R: Meccan Trade. a.a.O. S. 28-31
[105] Finster, B.: Arabien in der Spätantike. a.a.O. S. 315

pelbaus der Region und gehörte dem Typus der kubisch-geschlossenen Bauten mit flachem Dach an, der in der Sakralarchitektur Arabiens unabhängig von der religiösen Zugehörigkeit der lokalen Gemeinde seine Anwendung fand. B. Finster vermutet, dass die mekkanische Ka'ba „bis zu einem gewissen Grad für den christlichen Kult verbindlich"[106] war, was mit einem Bild Marias mit Kind zusammen zubringen sei. Die Ikone, deren Typus im sechsten Jahrhundert in Arabien weit verbreitet gewesen sein soll, soll an dem südöstlichen Pfeiler der Ka'ba angebracht gewesen sein.

Die rasche Entwicklung Mekkas wird mit der wachsenden Rolle der beduinischen Stämme in Verbindung gebracht. Die Stämme schlossen Schutzverträge, zunächst mit einzelnen Händlern, die in Mekka ihre Geschäfte ausübten, später wurden die Abkommen systematisch auf alle Straßen um die Stadt erweitert. Durch die Verträge wurde Begleitschutz für die Karawanen garantiert, die die Region passierten, sowie teilweise die Zahlungen von Steuern geregelt. Im Gegenzug erhielten die Beduinen Anteile an den Gewinnen der Händler Mekkas. Im Laufe der Zeit monopolisierten diverse Beduinenstämme auf diese Weise die Handelsrouten Arabiens über weite Strecken und sorgten damit für eine Entwicklung großer Handelsmetropolen, die im siebten Jahrhundert bereits als etabliert galten. Hinzu kam die Stammespolitik der Qurayš, die an das Taburecht für die heiligen Orte und Zeiten anknüpften und somit für eine größtmögliche Sicherheit des Transports und Handels in und um Mekka sorgten. Dies führte zu einer Entwicklung des Kultus und mit der Zeit zur Erhebung der Ka'ba zum wichtigsten Kultusort im Hiǧāz.

Im siebten Jahrhundert war Mekka die kulturelle, wirtschaftliche und religiöse Drehscheibe Arabiens, was einerseits für die Entstehung einer neuen religiösen Idee als eine besonders begünstigte Situation zu betrachten ist. Andererseits erweist es sich als schlüssig, dass die Qurayš kein Interesse an jeglichen Änderungen des status quo haben konnten, zumal Muḥammad eben die bestehenden Bedingungen in Mekka in Frage stellte, wenn auch zunächst ausschließlich auf die dogmatisch-kultischen Elemente beschränkt. Da

[106] Ebd.

jedoch ein Glaubenssystem als ein Teil eines kulturellen Systems zu betrachten ist, das eine besondere Stellung in der herrschenden Ordnung einer Gesellschaft genießt, führte die Verkündung Muḥammads beinah zwangsweise zu Gegenreaktionen von Seiten derjenigen, die als Träger und Profiteure jener Ordnung galten.

2.3. Religionen in Arabien um das 7. Jahrhundert

Der Islam betrachtet sich selbst als eine monotheistische Religion im strikten Sinne, was im islamischen Glaubensbekenntnis (šaḥāda) festgehalten wurde. Zugleich erhebt der Islam für sich den Anspruch, eine Fortsetzung der göttlichen Offenbarung zu sein, die schon im Judentum und im Christentum ihre Gestalt gefunden hatte. Das Judentum und das Christentum sind, obwohl quantitativ die wichtigsten, doch bei weitem nicht als die einzigen Religionen anzusehen, die auf der Karte der mehr oder minder etablierten Glaubenssysteme des spätantiken Nahen Ostens zu verzeichnen waren. Im Rahmen ihrer politischen Präsenz in Arabien brachten die Perser ihr dualistisches Glaubenssystem mit sich. Neben den Anhängern des Zoroastrismus, ist auch eine weitere, mit dem persischen Großraum verbundene, gnostische Glaubensgemeinschaft in Arabien zu vermuten, die Manichäer und schließlich sind die Anhänger einer synkretischen Glaubensform, die Mandäer zu nennen. Diese waren jedoch höchstwahrscheinlich quantitativ nicht sehr bedeutsam und somit für die Form des entstehenden Islam nicht von großer Relevanz.

Die meisten arabischen Stämme im gesamten Gebeit der Halbinsel behielten ihren eigenen, polytheisischen Glauben. A. Imhof erwähnt in diesem Zusammenhang das „umbrella-Konzept“ der altarabischen Religion, wonach unterschiedliche in Arabien praktizierte Kultusformen zu einem gemeinsamen Nenner reduziert werden. Es ist jedoch wahrscheinlicher, „dass es sich um eine Vielzahl von Kulten auf systematisch vergleichbarer Basis, als um eine einheitliche Religion gehandelt hat.“[107] Es ist davon auszugehen, dass

[107] Imhof, A.: Religiöser Wandel und die Genese des Islam. a.a.O. S. 51f

vor allem in den großen Handelszentren Arabiens, und dazu gehörte die Heimatstadt des Propheten gewiss, eine weitere, möglicherweise temporär eingeschränkte Präsenz der Anhänger weiterer Religionen zu verzeichnen war. Inwiefern ihnen religiöse Freiheit bei der Ausübung des Kultus gewährleistet wurde und ob es dabei auch zu Kontakten zwischen den „Fremden“ und dem Propheten Muḥammad und seinen Anhängern kam, bleibt offen.

Fakt ist, dass Mekka um das siebte Jahrhundert als eine internationale Metropole zu betrachten ist, in der sich unterschiedliche kulturelle und religiöse Traditionen nicht nur trafen, sondern aufeinander gewirkt haben und möglicherweise mit den Handelskarawanen weiter nach Norden und nach Osten getragen wurden. Eine solche interkulturelle und interreligiöse Fülle beeinflusste sicherlich auch die Bewohner der Stadt und öffnete die Denkhorizonte derjenigen, die hier lebten und die Wirkung dieser besonderen kosmopolitischen Situation zuließen.

Eine Religion ist immer ein Teil einer bestimmten Kultur. Die Kultuselemente, die mit der Ausübung einer Religion verbunden sind, sind meist auch im kulturellen Erbe einer Gesellschaft verankert und spiegeln meist die lokalen Traditionen und die sozialen Strukturen dieser Gesellschaft wieder. Je reicher sich die Traditionen einer bestimmten Region gestalten, desto vielfältiger sind auch die daraus resultierenden Glaubensvorstellungen und ihre, meist ritualisierten, Formen der Religionsausübung.[108] Eine Trennung zwischen den Kategorien der Religion und der Kultur ist deshalb lediglich eine künstliche und im Kontext des entstehenden Islam nicht durchführbar. Vielmehr ist es von Bedeutung, die einzelnen religiösen und sozio-kulturellen Akteure des spätantiken Nahen Ostens zu

[108] Die Glaubensvorstellungen und die kultischen Handlungen, die eine Religion ausmachen teilt Durkheim in zwei Kategorien auf: „die Glaubensüberzeugungen und die Riten. Die ersten sind Meinungen: sie bestehen aus Vorstellungen; die zweiten sind bestimmte Handlungsweisen. Zwischen diesen beiden Klassen liegt derselbe Abstand wie zwischen dem Denken und Tun.“ É. Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Berlin 2007. S. 61

nennen und ihre möglichen Interaktionen genauer zu betrachten, um die entstehende Idee des Islam in einen interreligiösen und interkulturellen Kontext einzubetten.

Sowohl die bereits existierenden kultischen Akte als auch die kulturellen Gewohnheiten im Alltag hatten eine besondere Wirkung auf die entstehenden islamischen Reinigungs- und Reinheitsbestimmungen. Die einzelnen Elemente des Etablierten, die ihre Wiederholung oder Fortsetzung im Neuen fanden, sind jedoch kaum zu bestimmen. Es ist lediglich davon auszugehen, dass die Wirkungen des Umfelds auf den entstehenden Islam zweifelsohne stattgefunden haben. Was die Person des Propheten Muḥammads betrifft, sind jene Auswirkungen noch vor dem Moment der ersten Offenbarung anzunehmen, was mit dem bereits skizzierten Charakter von Mekka in Verbindung zu bringen ist.

Die spätantike Welt ist als ein in vielerlei Hinsicht mosaikartiges Bild zu betrachten. Neben Sprachen, Kulturen und Traditionen trafen hier vielfaltige religiöse Überzeugungen aufeinander, die sich gegenseitig beeinflussten und veränderten, vor allem im kultischen Bereich. Erlosch eine Kultusstätte oder eine Religion, bedeutete dies nicht zwangsläufig den Niedergang der Stadt, die hiermit verbunden war. Als eine junge Religion hatte auch der Islam einige Vorbilder, die mit größter Wahrscheinlichkeit eine gewisse Relevanz für die Form der entstehenden kultischen Handlungen besaßen. Hinzu kam eine außerordentliche Toleranz der spätantiken Religionen, die ein Nebeneinander, eine Vielzahl von Verehrungsformen nicht nur duldeten, sondern als Selbstverständlichkeit anerkannten. Die Koexistenz der Erlösungsreligionen der Juden und Christen mit den dualistischen Glaubenssystemen der Perser und schließlich einer Mehrzahl von lokalen Kulten Arabiens ermöglichte die Entstehung und Entwicklung neuer religiöser Vorstellungen zuerst problemlos. Erst durch die strikte Ablehnung der „heidnischen“ Religionen, die in den monotheistischen Religionen eindeutig pejorativ konnotiert wurden, veränderte sich das interreligiöse Nebeneinander Arabiens.

Wie bereits erwähnt, ist davon auszugehen, dass sich der Islam in seinem religiös-kulturellen Umfeld an den etablierten Systemen orientierte und diese bis zu einem gewissen Grad als Vorbilder für sich annahm. Diese Systeme sollen im Folgenden kurz umrissen werden, um die möglichen Transferwege des kulturellen Erbes auf der interreligiösen und interkulturellen Karte des spätantiken Arabiens aufzuzeigen.

A. Judentum

Zur Entstehungszeit des Islam war das Judentum im gesamten Gebiet Arabiens längst etabliert. Versuche, die früheste Geschichte der jüdischen Gemeinden auf der Arabischen Halbinsel zu rekonstruieren, haben jedoch in der neueren Forschung eher den Charakter einer Spekulation[109] und sind, wie beispielsweise die biblische Erzählung von Kontakten zwischen der Königin des südarabischen Reiches Saba‘ und dem israelischen König Salomo, häufig mit Legenden umwoben. Die politische Situation in der Urheimat der Juden, vor allem die Kriege mit Rom, trug sicherlich dazu bei, dass sich die jüdischen Stämme vermehrt in Arabien niederließen. Ebenfalls spielten die wirtschaftlichen und kulturellen Aspekte eine wichtige Rolle bei der Auswanderung der Juden aus Palästina.

Für das Arabien der Spätantike gilt nicht nur die Präsenz der jüdischen Stämme, sondern auch die jüdische Integration in die sozio-kulturellen Bedingungen der Halbinsel in den Quellen als historisch bestätigt: „Like their pagan neighbours, the Jews spoke Arabic, were organized into clans and tribes, and had assimilated many of the values of desert society.“[110] Im Süden Arabiens partizipierten die Juden am Handel mit den internationalen Geschäftspartnern der Ḥimyariten, im Norden dagegen führten sie ein Nomadenleben. Die arabischen Juden waren, ähnlich wie die Anhänger anderer Glau-

[109] Vgl. z.B. Stillman, N.A.: The Jews of Arab Lands. A History and Source Book. Philadelphia 5739/1979 u. Hoyland. R. G.: Seeing Islam as Others saw it. a.a.O.

[110] Stillman, N.A.: The Jews of Arab Lands. a.a.O. S. 4

benssysteme der Region, in patrilineare Stämme organisiert, die von Šuyuḫ geführt wurden. Der Verhaltens- und Ehrenkodex unterschied sich nicht von anderen nomadischen Bewohnern der Halbinsel.

Dennoch bewahrten sich die jüdischen Stämme Arabiens ein gutes Stück ihrer Unabhängigkeit, die sich vor allem in den gelebten Traditionen, in Form der Kultusausübung sowie in der Alltagssprache, die starke aramäisch-hebräische Einflüsse verzeichnete, zeigte. Das Studium der religiösen Schriften, höchstwahrscheinlich agadischer Auslegung, bot den Juden Arabiens eine gewisse Überlegenheit gegenüber den übrigen Bewohnern der Region, die meist Analphabeten waren. Zugleich sind die jüdischen Bewohner Arabiens als der Kanal zu betrachten, durch den vermutlich die biblischen Inhalte in die Region eingeführt wurden. Umstritten bleibt, welcher Ausrichtung die arabischen Juden im Hiğāz angehörten[111], was lediglich ei-

[111] R.G. Hoyland macht auf die Zeugnisse der jüdischen Gemeinden in Arabien aufmerksam, die er als „very ancient“ bezeichnet und erwähnt einen Grabstein: „A certain Shubayt, who instelled a family tomb in Hegra in AD 42m expressly designates himself als ‘Jew‘ (...). In south Arabia Judaism was to enjoy much greater prominence.“ in: Hoyland, R.G.: Arabia and the Arabs. a.a.O. S. 146. - Die Konfession der arabischen Juden wird von R.G. Hoyland nicht explizit genannt. Was die Anwesenheit und mögliche Einflussnahme sowohl der jüdischen als auch christlichen Gemeinden auf die Form des Koran betrifft, konstatiert F.E. Peters: „There were Christians at Gaza and Christians and Jews in the Yemen, but none of either so far as we know at Mecca, where the Quran unfolds in what is unmistakably a pagan milieu.“ in: Peters, F.E.: Muhammad and the Origins of Islam. New York 1994. S. 1. - F.E Peters spricht von „a permanent Jewish presence“ in Arabien, wobei „the more general inclination in the Muslim sources is to date the Israelite emigration to Arabia to the sixth century B.C. period of Babylonian destruction of the Temple.“ Ebd. S. 8. Auch hier wird die Konfession der jüdischen Bewohner Arabiens nicht bestimmt. C.Colpe postuliert in diesem Zusammenhang, das arabische Judentum in einer Variante zu sehen, „die wir im Sinne eines Additionswortes judenchristlich nennen dürfen (...).“ in: Colpe, C.: Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam. Reihe: Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte (ANTZ). Bd. 3. Berlin 2007. S. 209f

ne hypothetische Typologie ihrer religiösen Traditionen, die als potentielle Vorbilder für die entstehenden islamischen Normierungen dienen könnten, ermöglicht. Was das Einhalten ihrer Vorschriften und die Ausführung kultischer Akte im Alltag betrifft, ist davon auszugehen, dass der religiöse Pluralismus Arabiens dies zuließ. Auch sind hier Kontakte mit nicht-jüdischen Stämmen anzunehmen, die dazu führten, dass gegenseitige Einflüsse im kultischen wie im profanenen Bereich zweifelsohne stattgefunden haben. Einzelne Elemente dieser Interaktionen lassen sich jedoch nicht eindeutig benennen und jegliche Typologie kann nur als spekulativ betrachtet werden. Vielmehr ist anzunehmen, dass die Juden sich zwar an ihre Traditionen hielten, jedoch eine gewisse Flexibilität hinsichtlich klimatischer, kultureller und schließlich wirtschaftlicher Faktoren unabdingbar war, was einige Aneignungen von lokalen Traditionen nach sich zog. Zur Entstehungszeit des Islam war das Judentum in seiner „arabischen Ausprägung“ im Hiğāz etabliert und somit als ein Teil des Umfelds der neuen religiösen Idee sicherlich von großer Bedeutung, die Übernahme der meisten, vor allem kultischen Elemente des Judentums durch Muḥammad ist jedoch eindeutig als eine Überbewertung der Position des Judentums in Arabien zu betrachten.

B. Christentum

Die Ausbreitung des Christentums auf der Arabischen Halbinsel zeigte sich in materieller Form durch einen raschen Ausbau der Kirchen. Diese wurden durch archäologische Funde in Süd- und Westarabien bestätigt.[112] Zugleich wurde der Kultus „in den alten Gebäuden“ häufig vernachlässigt, was, so B. Finster, auf einen Zusammenhang zwischen der wachsenden Zahl der Christen und dem in vielen Städten Arabiens belegten Bautypus der Ka‘ba hindeutet, der sich an die Kirche von Naǧrān und somit an die äthiopischen Vorbilder orientiert und ältere Tempelformen verdrängen haben

[112] Vgl. Finster, B.: Arabien in der Spätantike. a.a.O. S. 292

soll.[113] Es bleibt zwar umstritten, ab wann das Christentum in Arabien zu datieren ist, R.G. Roberson geht jedoch davon aus, dass zum Zeitpunkt der sassanidischen Eroberung der Region im dritten Jahrhundert die Östliche Kirche (The Church of the East) im oberen Mesopotamien schon etabliert war.[114]

Die christliche Mission Arabiens erfolgte von Byzanz und Persien und etablierte sich zuerst nur in den Grenzgebieten der Großmächte. Dabei wurde die Präsenz sowohl der Monophysiten und Nestorianer als auch der Anhänger der Orthodoxen Kirche nach dem chalkedonischen Konzil auf der Arabischen Halbinsel verzeichnet. Im Laufe der Zeit breitete sich das Christentum aus, sodass im sechsten Jahrhundert sowohl das Mönchtum als auch eigene Bistümer in Arabien existierten. Die Zugehörigkeit der Christen zu den einzelnen Konfessionen hing mit den Einflussbereichen der spätantiken Großmächte zusammen. So fanden auch die politischen Konflikte in enger Verbindung mit der Zugehörigkeit zu der jeweiligen Ausrichtung der christlichen Kirche statt.

431 wurde die Lehre des Patriarchen von Konstantinopel, Nestorios (ca. 381 - 451), im Rahmen des Konzils von Ephesos verworfen, jedoch konnte sie unter dem Schutz der Sassaniden fortentwickelt werden. Auf dem persischen Hof genoss die nestorianische Kirche, die eine eigene Hierarchie entwickelte, ein hohes Ansehen und schon bald begann sie ihre missionarische Tätigkeit, die sich vor allem auf die Peripherien des sassanidischen Reiches konzentrierte, da die Anhänger der zoroastrischen Religion nicht bekehrt werden durften. Neben Indien, Tibet, China und der Mongolei erreichte die nestorianische Lehre auch Arabien, wo sie schon bald die Funktion des Bindegliedes zwischen der hellenistischen Kultur und dem entstehenden Islam annahm. Auch sind hier die syrisch-aramäische Sprache dieser Kirche sowie ihre intensive wissenschaftliche Arbeit als ein wichtiger Kulturträger zu betrachten. Der Bilingualismus der

[113] Ebd. S. 297

[114] Vgl. Roberson, R.G.: The Eastern Christian Churches. poln. Ausgabe: Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie. Übers. Bielawski, K. u.a. Bydgoszcz 1998. S. 25f

Bewohner Arabiens bezeugt die bedeutsame Position der nestorianischen Kirche in dieser Region, die dank der jährlichen Treffen der Metropoliten permanent im engen Kontakt mit dem Zentrum stand.

Die nestorianische Mission in Arabien hatte ihr Zentrum in Ḥīra. Zwar nahm die herrschende Familie erst um das sechste Jahrhundert den christlichen Glauben an, eine christliche Gemeinde wurde in dieser Region allerdings schon früher verzeichnet. Die Missionierung konzentrierte sich hauptsächlich auf das östliche Arabien und erfolgte hauptsächlich entlang der Handelsroute von Ḥīra nach Naǧrān.[115]

Das sechste Jahrhundert stellte den Höhepunkt der Konflikte zwischen Juden und Christen in Arabien dar, der sich im Überfall von Naǧrān durch den himjāritischen Herrscher manifestierte. Die Stadt spielte eine wichtige wirtschaftliche Rolle in der Region und wurde nach dem Überfall zusätzlich zum arabischen Zentrum des Märtyrerkultes erhoben.

Nachdem der jüdische Herrscher im Himyār, Ḏu Nuwās für eine kurze Zeit (um 523 - 525) die Macht in der Stadt übernahm, wurde sie zum Schauplatz eines Massakers: der nestorianische Bischof und die christlichen Bewohner wurden ermordet und die Kirche niedergebrannt.[116] Mit Hilfe aus Abbisinien wurde Ḏu Nuwās besiegt, die Stadt blühte in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts auf und entwickelte sich zum wichtigsten nestorianischen

[115] Vgl. Simon, R.: Meccan Trade. a.a.O. S. 45ff

[116] Finster erwähnt drei Kirchen von Naǧrān: die Kirche der Auferstehung Christi, die Kirche der Hl. Märtyrer und schließlich die Kirche der Hl. Muttergottes. Diese wurden jedoch erst nach dem Sieg über Ḏu l-Nuwās gebaut und befanden sich nicht im ursprünglichen Bezirk der Stadt. Die während des Pogroms niedergebrannte Kirche stand höchstwahrscheinlich innerhalb der Stadtmauer und stellte möglicherweise zusammen mit einem Kloster, Baptisterium und einer Residenz des Bischofs einen beachtlichen Gebäudekomplex dar. in: Finster, B.: Arabien in der Spätantike. a.a.O. S. 297

Kultuszentrum Arabiens.[117] Wie schon erwähnt, ist davon auszugehen, dass die religiösen Gründe in der Politik des südarabischen Herrschers eine eher sekundäre Rolle spielen dürften und die Eroberung von Naǧrān hauptsächlich mit jemenitischen Handelsinteressen zu verbinden ist.[118]

Eine weitere christliche Lehre fand keine Akzeptanz der byzantinischen Staatskirche: die Ansichten von Eutyches (um 378 - 454) zur Natur Jesu wurden 451 auf dem Konzil von Chalcedon scharf verurteilt. Eutyches sprach sich für eine völlige Absorption der menschlichen Natur Jesu durch die Inkarnation des Göttlichen und somit für eine menschliche und göttliche Einheit der Natur Jesu aus. Diese monophysitische[119] Lehre fand zahlreiche Anhänger in Ägypten und in Syrien[120], die in Opposition zu den byzantinischen Befürwortern der Christuslehre des Konzils in Chalcedon standen. In Ägypten führte der Widerstand zur Entstehung der koptischen Kirche, die eine eigene theologische Tradition und Liturgie entwi-

---

[117] Zur Dokumentation der Ereignisse von Naǧrān s. Shahid, I.: The Martyrs of Najrân. New Documents. Bruxelles 1971

[118] „The activity of Dhū Nuwās (...), are striking manifestations of the economic, political and ideological animosity between the two great powers and their allies. From the aspect of our subject one of the most important of Dhū Nuwās‘s activities is the attack of Najrān, in the background of which we find the directions of Yemenite trade and the commitments of Yemen, as well as the sharp conflict between the groups representing different interests, or, (...), the decisive role that trade played at that time in the life of Yemen.“ in: Simon, R.: Meccan Trade. a.a.O. S. 47

[119] Die Bezeichnung „Monophysiten“ erscheint erst um das siebte Jahrhundert und findet keine Billigung der Anhänger dieser Lehre, die sich selbst als Miaphysiten bezeichnen, um die komplexe Einheit der Natur Jesu zu akzentuieren. Die menschliche und göttliche Natur wird hier nicht völlig abgelehnt, sondern hierarchisch geordnet, wobei dem Göttlichen der erste Rang gegeben wird.

[120] R.G. Roberson spricht in diesem Zusammenhang von The Oriental Orthodox Churches, die auch als The Lesser Eastern Churches, The Ancient Oriental Churches, The Non-Chalcedonian Churches oder schließlich als The Pre-Chalcedonian Churches gennant wurden. Vgl. Roberson, R.G. The Eastern Christian Churches. a.a.O. S. 33f

ckelte und die Traditionen des Alexandrinischen Zentrums fortsetzte.

In Syrien dagegen resultierte die Debatte um die Natur Jesu in der Spaltung der Kirche. Im sechsten Jahrhundert weihte der Bischof von Edessa, Jakob Baradai viele Priester und Bischöfe, was in Konsequenz zur Entstehung der sogenannten Jakobitischen Kirche führte. Auch diese Kirche hielt eine eigene, „westsyrische“ oder „antiochische“, Liturgie und bediente sich der syrischen Sprache.

Die Ausbreitung beider Kirchen zwang die byzantinischen Herrscher zu mehr Toleranz. In der Person der Kaiserin Theodora (um 500 - 548) fanden schließlich die Gegner des Konzils von Chalcedon eine Sympathisantin, die die Ausbreitung ihrer Kirche unterstützte. Eine aktive Missionsarbeit der Monophysiten sollte sogar zu einigen Konflikten mit den Nestorianern um die Missionsgebiete führen.[121]

Die Anhänger der christlichen Lehre sind auf dem gesamten Gebiet Arabiens belegt. Ob es gesamte Stämme waren, die sich einer bestimmten Konfession zugehörig erklärten, oder nur einzelne Clans der jeweiligen Kirche angehörten, bleibt umstritten. Fakt ist, dass

„ein organisiertes Christentum, ebenso wie das Judentum, eine Kultur prägt, die die gesamten Bereiche künstlerischen Lebens umfaßt: Architektur, bildende Kunst, d.h. Malerei, Plastik, Buchkunst und Kunsthandwerk. Für den Kirchenbau und seine Ausstattung spielte es jedoch eine Rolle, welcher christlichen Sekte eine Gemeinde angehörte.“[122]

---

[121] B. Finster unterscheidet hier einige architektonische Elemente in den Kirchenbauten beider Konfessionen und ordnet somit die geographischen Einflussgebiete beider Missionsgruppen zu. Dabei dominierten in den südlichen und südwestlichen Gebieten Arabiens hauptsächlich die äthiopischen (und damit monophysitischen) Einflüsse, während im Osten der Halbinsel die nestorianische Kirche überwog. Vgl. Finster, B.: Arabien in der Spätantike. a.a.O. S. 292-313

[122] Ebd. S. 295

C. Dualistische und gnostische Glaubenssysteme

Wie bereits skizziert, waren es zwei miteinander konkurrierende Mächte, die die politische Situation des spätantiken Arabiens bestimmten - das byzantinische und das sassanidische Reich. Ihre Präsenz in Arabien zeichnete sich sowohl durch die immer wieder aufflammenden Konflikte territorialer Natur als auch durch die starken, aufeinander einwirkenden kulturellen Einflüsse aus. Hinsichtlich der Glaubensvorstellungen kann schematisch festgelegt werden, dass die Byzantiner sich größtenteils zum Christentum bekannten während die Sassaniden den altpersischen Religionen treu blieben. Eindeutige Klarheit über die religiöse Zugehörigkeit des sassanidischen Persiens und der unter persischen Einflüssen stehenden Gebiete lässt sich allerdings nicht schaffen.

Eine der wichtigsten und quantitativ bedeutendsten Religionen Persiens war der Zoroastrismus. Es bleibt jedoch umstritten, ob der Zoroastrismus in der sassanidischen Ära die Rolle der Staatsreligion spielte.[123] Die Herrscher ließen zwar einige Feuertempel errichten, „aber bei diesen braucht es sich nicht um Heiligtümer im Sinne einer zoroastrischen Staatsreligion gehandelt zu haben, sondern um solche für den Anahitakult.“[124] Diese astrale Gottheit, die in Folge der synkretischen Einflüsse mit dem Planeten Venus identifiziert wurde, nahm eine wichtige Position im persischen Pantheon ein und wurde gemeinsam mit Ahura Mazda und Mithra verehrt. Neben dem quantitativ sicherlich dominierenden Zoroastrismus verzeichnete die Religionskarte des sassanidischen Reiches eine besondere Fülle an Glaubensvorstellungen und religiösen Strömungen.

Die Quellen nennen hier die Anhänger des Zervanismus, Mandäismus, Manichäismus und schließlich der politisch-religiösen Bewe-

[123] Die These von K. Schippmann, wonach es sich beim Zoroastrismus zwar um eine Religion handelt, die sicherlich eine führende Funktion hatte, allerdings nie die Rolle der Staatsreligion im sassanidischen Reich spielte, wird in der wissenschaftlichen Debatte widerlegt. Vgl. Schippmann, K.: Grundzüge der Geschichte des sasanidischen Reiches. Darmstadt 1990. S. 92f

[124] Ebd. S. 93

gung des Mazdakismus, die alle im persischen Großreich ihre Gottheiten verehrten.

Die wachsende Rolle der Priesterklasse war eng mit der Position der zoroastrischen Religion im sassanidischen Reich verbunden. So spielte der Karder (auch Kardār), unter Schapur I (um 240-270 n.Chr.) noch die eher bescheidene Rolle eines Feuerpriesters (herpat). In der Zeit von Hormizd I (um 270-273) und Bahram I (273-276) ändert sich neben der Position auch der Titel des Priesters - er wird jetzt zum „Karder, der mobad des Ahura Mazda“.[125]

Die Position der Religion im Leben des sassanidischen Hofes erreichte ihren Höhepunkt zur Regierungszeit von Yazdegird II (um 439-457). Neben des Titels herbadan herbad (Boyce:„herbad of herbads“), den ein Sohn des Herrschers trug, wurde auch ein weiterer: mobadan mobad (Boyce: „high priest of high priests“) „for the head of the whole Zoroastrian community“[126] verliehen. Es handelt sich hierbei um zwei Priesterklassen, deren Verhältnis zueinander nicht unumstritten ist. S. Wikander ordnet die beiden Klassen geographisch zu und verortet das Zentrum der mobad-Klasse, der „Magier“, um das Heiligtum von Schiz im heutigen Aserbaidschan, während die herbad-Klasse im Fars residierte.[127] Um die Mitte des dritten Jahrhunderts soll es nach G. Widengren zu einer Fusion der beiden Priesterklassen gekommen sein, aus der die sassanidische Staatskirche entstanden sein soll. Die Gründung einer zoroastrischen Staatskirche wird in der Forschung häufig mit einem bedeutenden Umbruch der iranischen Geschichte, auch der Religionsgeschichte, verknüpft, der mit dem Aufkommen der sassanidischen Dynastie generell zusammenhängend dargestellt wird.[128]

Eine weitere religiöse Gemeinde des sassanidischen Reiches ist die von S. Wikander als „schwer greifbare Größe“ bezeichnete Zurva-

[125] Ebd.
[126] Boyce, M.: Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices. London u. New York 1986. S. 122
[127] Vgl. Wikander, S.: Feuerpriester in Kleinasien und Iran. Lund 1946. S. 38ff
[128] Vgl. Widengren, G. Die Religionen Irans. Stuttgart 1965. S. 243f

nismus (auch Zervanismus). Die zurvanischen Glaubensvorstellungen, die eng mit der Dimension der Zeit (zurvan/zervan) verbunden waren, werden in der Forschung kontrovers dargestellt. Das Bild des Zurvanismus schwankt hier von einer zoroastrischen Häresie, die unter Einflüssen der babylonischen Spekulationen entstanden sein soll, bis hin zu einer selbstständigen Kultusform, die als Vorgänger des Zoroastrismus zu betrachten sei.[129] Die Idee, den Zurvanismus als ein religiöses System zu betrachten, hält R.C. Zaehner für nicht angemessen, da es sich hier lediglich um fragmentarische Erkenntnisse handelt und somit nicht einmal sicher ausgesagt werden kann, ob

„we could not even say whether such a system ever existed. All we knew for certain was that that heterodox branch of Zoroastrianism which habitually goes by the name of Zervanism differed from the orthodox dualism in that it elevated time to a supreme position over the powers of good and evil, and that it laid great stress on the soperations of fate."[130]

Die Mandäer vertreten, nach G. Widengren, „die einzige noch fortlebende gnostische Sekte, die dazu noch vom Hellenismus merklich unberührt ist und uns über das wirkliche Wesen des Gnostizismus in seiner Daseinshaltung belehren kann."[131] Die Verbindung der Mandäer mit der Kultur Persiens manifestiert sich hauptsächlich in der Sprache, die zwar als ein ostaramäischer Dialekt betrachtet wird, jedoch eine große Anzahl an persischen Lehnwörtern aufweist. Hier handelt es sich vor allem um die Bezeichnungen von Kleidern und Geräten, die im Kultus verwendet werden.[132] Zugleich werden die Verbindungen mit den christlichen und jüdischen Sekten unterstrichen.[133] Die Rolle der Wasser- und Feuertaufe im

[129] Vgl. Schippmann, K.: Grundzüge. a.a.O. S. 94
[130] Zaehner, R.C.: Zurvan. A Zoroastrian Dilemma. New York 1972. S. 265
[131] Widengren, G. (Hrsg.): Der Mandäismus. Darmstadt 1982. S. 1
[132] Vgl. Widengren, G.: Die Religionen Irans. a.a.O. S. 295f
[133] In seinem Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Mandäer fasst K. Rudolph die wichtigsten Thesen zum Ursprung und Entwicklung dieser Religion zusammen. Neben den persischen werden auch vorchristliche und

mandäischen Kultus weist auf Ähnlichkeiten mit Riten und mythischen Vorstellungen iranischen Ursprungs hin. G. Widengren sieht auch im Gnostizismus der Mandäer und der Vorstellung vom „erlösten Erlöser“ eindeutig iranische Elemente, die in den Riten, Mythen und schließlich in der Sprache eine Fortsetzung fanden.[134]

Dem Mandäismus entstammt eine weitere gnostische Glaubensrichtung, der Manichäismus, der nach seinem Stifter, Mani (216- um 276) benannt wurde und zeitweise ein sehr hohes Ansehen am sassanidischen Hof genoss. Das dualistische Konzept des Manichäismus deutet auf enge Verbindungen mit den iranischen Religionen, in denen auch das manichäische Leitmotiv des Leidens und der Erlösung zu finden ist. G. Widengren stellt die These auf, dass Mani „einen großartigen Versuch unternahm, dem sassanidischen Iran eine neue, einheitliche Religion zu geben (...).“ Dies scheiterte aufgrund der Konkurrenz der „Magier“: „Statt Manichäismus wurde der Zoroastrismus die Staatsreligion im Sassanidenreich. Damit war aber auch die Aussicht auf eine iranische Mission in nichtiranischen Ländern ein für allemal verlorengegangen“[135].

Anhand des skizzierten Bildes wird deutlich, dass mehrere Religionen im sassanidischen Reich miteinander um die führende Position konkurrierten. Es ist davon auszugehen, dass der Rang einer Religion mit der Position des zuständigen Klerus am Hofe des jeweiligen sassanidischen Herrschers in Verbindung zu bringen ist. Hinzu kam die Entstehung weiterer religiöser Bewegungen, wie beispielsweise die politisch-religiöse Oppositionsbewegung der Mazdakiten, die unter Kavadh I (488-496, 499-531) ihren Aufstieg und unter Chosrau I (531-579) ihr blutiges Ende fand.

Da der Zoroastrismus mit der Zeit die Spitze der religiösen Landschaft im sassanidischen Reich eroberte, erklärten ihn die Herrscher

---

christliche, des weiteren jüdische und schließlich gnostische Einflüsse dargestellt, die in der Forschung ihre Vertreter fanden. Vgl. Rudolph, K.: Probleme einer Entwicklungsgeschichte der Mandäischen Religion. in: Widengren, G. (Hrsg.): Der Mandäismus. a.a.O. S. 67f

[134] Vgl. Widengren, G. Die Religionen Irans. a.a.O. S. 298

[135] Ebd. S. 307f

zur Staatsreligion des Reiches. Dies bedeutete allerdings nicht zwangsläufig, dass die Existenz weiterer Religionen bedroht wurde, häufig reichte es aus, wenn diese sich dem herrschenden Zoroastrismus unterordneten.

„Im Gegensatz zur völligen Verfolgung und Unterdrückung aller Nichtchristen im Oströmischen Reich, akzeptierte (...) die sassanidische Staatsreligion vielfach die Existenz anderer religiöser Überzeugungen (...). Nicht alle Iraner mussten Zoroastrier sein, aber alle mussten akzeptieren, dass der Zoroastrismus die Religion war, die Reich und Gesellschaft dominierte[n], ein Konzept an das nach 651 das islamische „Toleranzverständnis“ mit dem Status der Gläubigen der Buchreligionen als Dhimmis durchaus anknüpfen konnte“[136]

D. Vorislamische arabische Religionen

Zwar gehörten bis zum vierten Jahrhundert beinahe alle Bewohner Arabiens den polytheistischen Religionen an[137], die gleichzeitige religiöse Vielfalt des spätantiken Arabiens förderte jedoch die religiöse Toleranz seiner Bewohner.[138]

Es ist davon auszugehen, dass es sich bei den vorislamischen arabischen Religionen um eine Vielfalt kultischer und dogmatischer Vorstellungen handelte, die sowohl Götter als auch Ahnen eines Stammes als Objekte der Verehrung hatten. Die Kultusorte variierten von lokalen Heiligtümern, wie Steine, Höhlen oder Bäume, bis hin zu überregionalen Wallfahrtszentren, die regelmäßig besucht wurden. Die Verehrung der mobilen Stammesgottheiten diente mit größter Wahrscheinlichkeit der Anpassung an die Lebensbedingungen der Beduinen.

---

[136] Schmidinger, T.: Der Mazdakismus im Iran. Widerstand gegen eine Theokratie. In: Die Maske. Zeitschrift für Kultur- und Sozialanthropologie. Nr. 2/ Jan. 2008 S. 44ff

[137] Vgl. Hoyland, R.G.: Arabia and the Arabs. a.a.O. S. 139f

[138] „If you believe in many gods, however, there is no reason to be hostile to gods not your own, nor any bar to paying them and their faithful your respects.“ Ebd.

Bei der Fülle der lokalen und überregionalen Kultusformen und -objekte, die das religiöse Leben in vorislamischen Arabien bestimmten, ist es nicht möglich, ein System in der Ordnungsgröße des griechischen Pantheons herzustellen. Vielmehr handelte es sich hier um eine Vielfalt parallel existierender Kultusformen, die jedoch aufgrund der dünnen Quellenlage lediglich ansatzweise und deskriptiv zu erörtern sind. Etwas besser bekannt sind die Glaubensvorstellungen im Norden und Süden der Arabischen Halbinsel, die Inschriften erwähnen hier einige Götternamen, manche auch lokale Triaden oder Götterpaare, aber dennoch bleibt festzuhalten: „the names alone do not tell us much, and the brevity of most of these texts makes it difficult for us to understand the nature and function of the gods or to comprehend what they meant to their worshippers“[139].

Die Ahnenkulte waren im gesamten Arabien verbreitet, wurden hauptsächlich im familiären Kreis ausgeübt und hatten das Aufrechterhalten und Fortleben der bestehenden Traditionen und Rechte eines Stammes zum Ziel. Die Namen der deifizierten Stammeshelden und lokalen Schutzgottheiten lassen sich kaum rekonstruieren und zuordnen. Es ist davon auszugehen, dass die meisten theophoren Namen Epitheta waren, die den Kultusort oder den Stamm in sich trugen[140].

Neben den lokalen Gottheiten kannten die vorislamischen arabischen Religionen auch Gottheiten überregionaler Art, deren Verehrung an bestimmten Kultuszentren stattfand und möglicherweise mit einer gewissen Regelmäßigkeit der Besuche oder gar mit Wallfahrten verbunden war. Die Heiligtümer waren von einem heiligen Bezirk (ḥarām, ḥimā, maḥrām) umgeben, in dem meist die - blutigen und unblutigen - Opferrituale durchgeführt wurden und jegliche Kämpfe als verboten galten. Sowohl die Frage nach einem freien

[139] Ebd. S. 139f

[140] Wellhausen macht auf die Besonderheit der theophoren Namen in altsemitischen Sprachen aufmerksam; sie sind als „vielfach förmliche Sätze, in denen die Gottheit Subjekt ist: Gott gab, Gott hört (...)“ zu betrachten. Vgl. Wellhausen, J.: Reste Arabischen Heidentums. Berlin 1961. S. 1

Zugang zu einem lokalen Heiligtum für alle Angehörigen eines Stammes als auch die Frage nach ritualisierten Vorbereitungen auf die kultischen Handlungen bleibt hier offen[141].

Parallel zu den lokalen Kultusformen wurden in den vorislamischen arabischen Religionen auch überregionale Gottheiten verehrt, die in einzelnen Provinzen oder zumindest stammesübergreifend bekannt waren. So wurden neben Hubal, dem mekkanischen Stadtgott, auch die Göttin Lāt und mit ihr die weiteren, im Koran erwähnten Göttinnen al-ʻUzza und Manāt höchstwahrscheinlich im gesamten Hiğāz verehrt[142]. Auch weitere Gottheiten, wie beispielsweise die Sonnengöttin Šams oder der in Sure 71, 23 erwähnte Gott Nasr wurden überregional verehrt. Šams war vermutlich die einzige im Hiğāz verehrte Gottheit, die einen direkten astralen Bezug hatte.

Wie bei den meisten altarabischen Gottheiten, ist auch im Falle der Göttinnen-Triade keine genaue Bestimmung ihrer Funktionen möglich. Manāt wird zwar meist mit den Kategorien des Todes und des Schicksals in Verbindung gebracht, bei der Göttin Lāt ist gelegentlich die Rede von astralen Aspekten. Ob diese Funktionen treffend zugeschrieben wurden und auch als vollständig zu betrachten sind, bleibt jedoch offen.[143]

Bereits in der Antike waren einige politische und kulturelle Zentren Südarabiens hochentwickelt. Die Quellen nennen die Namen mehrerer Staaten wie Sabaʻ, Maʻīn, Qatabān und schliesslich Ḥaḍramawt, in die durch Handelskarawanen auch fremde kulturelle und religiöse Einflüsse gebracht wurden. Was die Glaubensvorstellun-

---

[141] Hoyland erwähnt Tempelpersonal, dessen Aufgabe jedoch nicht klar zu definieren ist: „Sacred areas need not be staffed, but at many there would at least be a guardian or some performer of cultic functions (...). And the same situation obtained at numerous other sites, though inscriptions only ever record the existence of such functionaries, not their job description.“ Vg. Hoyland, R.G.: Arabia and the Arabs. a.a.O. S. 159

[142] Hoyland ordnet die Verehrung von Hubal und Manāt der Region von Hiğāz zu, während die Göttin Lāt hauptsächlich „in the Harwan and the Syrian desert“ verehrt wurde. Vgl. Ebd. S. 142

[143] Vgl. Krone, S.: Die altarabische Gottheit al-Lāt. Frankfurt a.M. 1992

gen und Kultusformen betrifft, liefern die vielen Steininschriften auch hier meist eine große Zahl von Götternamen. Eine Inschrift, die einen Einblick in die Details des religiösen Lebens Südarabiens geben würde, ist jedoch bisher nicht entdeckt worden. Ähnlich verhält es sich auch mit den bildlichen Darstellungen, die Tiere, symbolische Zeichen und „einige Darstellungen von wahrscheinlich mythologischen Szenen, deren Hintergrund wir aber nicht kennen“[144] zeigen, diese jedoch nicht weiter beschreiben. Jegliche Zuordnung in einen Pantheon ist hier nur hypothetisch möglich.

Im Kultus standen vor allem die schützenden Gottheiten des jeweiligen Staates im Vordergrund, die Verehrung von ʿAthtar, dem wichtigsten Gott der altsüdarabischen Religion, fand im gewissen Grade parallel statt. R.G. Hoyland spricht in diesem Zusammenhang von „four principal peoples“, die ihre Patronen verehrten: Almaqh wurde in Saba‘ wahrscheinlich als ein Mondgott verehrt, Wadd („Liebe“?) in Ma‘īn, Sinn oder Sayin (vermutlich „Mond“) in Ḥaḍramawt und schließlich ‘Amm in Qatabān. „These patron deities played a vital socio-political role in that their cults served as the focus of a people‘s cohesion and loyality and functioned as an expression of communal will and activity.“[145]

Im Zusammenhang mit dem Kultus sind aus der Region Südarabiens auch zum Teil imposante Kultusstätten bekannt. M. Höfner beschreibt Heiligtümer in allen großen Zentren der südarabischen Reiche. Gesamte Anlagen, die neben dem eigentlichen Heiligtum erbaut wurden, wurden auch durch weitere Gebäude, Wasserbecken und Säulen ergänzt und durch eine Mauer von den übrigen Teilen der Stadt getrennt.[146] Zu den wichtigsten Kultusobjekten zählten hier hauptsächlich die zahlreichen, unterschiedlich gestalteten und mit geometrischen Motiven sowie astralen und tierischen Symbolen verzierten Altare. Diese wurden „im Bereich des Tempelareals ge-

[144] Gese, H. u.a.: Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer. Stuttgart u.a. 1970. S. 238

[145] Hoyland, R.G.: Arabia and the Arabs. a.a.O. S. 141

[146] Vgl. Höfner, M.: Die vorislamischen Religionen Arabiens. in: Gese, H.: Die Religionen Altsyrens. a.a.O. S. 317-328

funden, und auch aus den Inschriften darf man schließen, daß dort, vermutlich im Hof, solche aufgestellt wurden.“[147] Auch sind Stelen (qayf) als charakteristische Kultusobjekte dieser Region zu verzeichnen.

Eine besondere Stellung unter den Regionen Arabiens genoss die kosmopolitische Handelsstadt Palmyra. Hier trafen polytheistische Glaubensformen und die griechisch-römischen monotheistischen Einflüsse aufeinander, was sich auf die Gestalt des Kultus stark auswirkte.

„The best documented cult, since AD 32 at least, was that of the divine triad Bel, Yarhibol and Aglibol (...). Bel emerged as a supreme god, while Yarhibol, an ancestral deity of the oasis, and Aglibol, a deity of a north Syrian immigrant community, became acolytes.“[148]

Aglibol (oder Abgal) wird als „a genie of the desert, the patron of the cameleers and Bedouin“ bezeichnet, während Yarhibol eine besondere Rolle für das Leben in der Stadt und für die Deutung der Orakel haben sollte.

Anders als in den übrigen Regionen Arabiens war die Idee eines Pantheons in Nordarabien schon seit der Antike verbreitet. Phönizier verehrten Baal Shamin, den „Herrn des Himmels“, wie ihn die antiken Inschriften titulierten. Diese Bezeichnung, so J. Teixidor, deutet darauf hin, dass es sich hier um den Gott handelt, dem der Himmel gehört.

„Baal Shamin is thus neither the Moon god nor the Sun god, but rather the equivalent of the Greek Zeus Olympios or the Roman Jupiter. He is styled the „Most High“ (...) in order to indicate that he was superior to all other divine beings. Baal Shamin presided over the assembly of the Holy Ones.“[149]

---

[147] Ebd. S. 328

[148] Hoyland, R.G.: Arabia and the Arabs. a.a.O. S. 142

[149] Teixidor, J.: The Pagan God. Popular Religion in the Greco-Roman Near East. New Jersey 1977. S. 27

Neben dem Kult um Baal Shamin und der Heiligen Familie, der er auch angehörte[150], waren auch in dieser Region lokale Kulte der schützenden Gottheiten verbreitet; „as in most of the lands influenced by Greco-Aramean culture, there were a number of fortune deities (gad), patrons of particular places (...) and peoples (...)“[151]. In der Region von Palmyra ist in diesem Zusammenhang von „ginayye“ die Rede, die höchstwahrscheinlich mit den im Koran erwähnten ǧinn[152] identisch sind. Zwar entsprachen diese übernatürlichen Wesen einem anderen strukturellen Niveau als die Gottheiten[153], dennoch nahm ihr Kultus eine besondere Position im religiösen Leben des vorislamischen West- und Zentralarabiens an. Wie die Menschen von Gott erschaffen, nahmen die ǧinn jedoch eine schützende Funktion an, die sie dogmatisch zwischen Gott und Mensch positionierte. Spezielle ǧinn-Typen, die sogenannten qarīn, waren als Begleiter der Menschen verehrt. Ihr Leben war mit dem Leben des menschlichen „Partners“ zeitlich und räumlich abgestimmt. Die Vorstellung von einer besonderen Bindung, Schutz und Inspiration spielte in diesem Zusammenhang eine große Rolle.

Während die ǧinn meist mit positiven Attributen konnotiert wurden, waren die ġūl als „a suborder of malevolent beings ranging from the mischevious to the downright evil“[154] zu betrachten. Im Gegensatz zu den ǧinn, deren Verhalten als zwiespältig galt und die neben der schon erwähnten Begleiter-Funktion auch als Inspiration für Dichter und Seher fungierten, waren ġūl die eindeutig bösartigen „Dämoninnen der arabischen Wüste, die den Reisenden vom Wege lockten, töteten und auffraßen“[155].

---

[150] J. Teixidor spricht in diesem Zusammenhang von einer Familientriade (family triad), in der neben Baal Shamin als führende Gottheit, noch Melqart und Astarte verehrt wurden. Vgl. ebd. S. 34-40

[151] Hoyland; R.G. Arabia and the Arabs. a.a.O. S. 142

[152] Vgl. Q 6,95-100; 37,158; 34,41; 72,6

[153] Zu dem Geister-Begriff, den Erscheinungsformen und Wirkungsbereichen der „Geister“ s. Geister in: TRE. Bd. 12. Berlin u. New York 1984. S. 254-259

[154] Hoyland; R.G. Arabia and the Arabs. a.a.O. S. 145

[155] Ebd.

Offen bleibt die Frage nach einer übergeordneten, panarabischen Gottheit. Die Frage nach der vorislamischen Verehrung einer Gottheit, die Allāh genannt wurde, löste heftige Diskussionen aus und kann bis heute lediglich hypothetisch beantwortet werden. Der Name selbst, so J. Wellhausen, sei aus der Sprache entstanden, indem eine Appellativform im Laufe der Zeit zum Eigennamen wurde[156], der in weiterer geschichtlichen Entwicklung einem Hochgott zugeschrieben wurde. Zwar gehörten die meisten Bewohner des spätantiken Arabiens den polytheistischen Glaubensvorstellungen an, jedoch „wenn es Ernst wird, in höchster Gefahr und Not, wenden sich die Heiden immer an Allah und nicht an die Götzen - sagt Muhammad."[157]

Die politische und kulturelle Lage Arabiens führte zur Entstehung vieler Synkretismen, die vermutlich einen Einfluss auf die monotheistischen Glaubenstendenzen der Bewohner Arabiens hatten. Die Unterschiede zwischen den städtischen und den beduinischen Kultusformen waren eng mit der religiösen Infrastruktur verbunden, die außerhalb der Städte nicht vorhanden war und somit dort die Weiterentwicklung der synkretischen Glaubensformen förderte. Ob es in einer solchen Situation dennoch eine übergeordnete Gottheit gab, die durch weitere Entwicklung zu dem Gott erhoben wurde, bleibt offen. G.R. Hawting hebt in diesem Zusammenhang zwar die Rolle der jüdischen und der christlichen Häresien vor, die möglichen Kontakte zwischen diesen - und auch weiteren - Religionen des spätantiken Nahen Ostens und schließlich ihren möglichen Einfluss auf den entstehenden Islam hält er jedoch nicht fest.

„ (...) one of the most common ways in the modern scholarship of accounting for the emergence of Islam in Mecca at the beginning of the seventh century AD has been postulating contacts between Muḥammad and monotheists, whether in the Ḥijāz or elswhere. Some scholarship has postulated the existence of a Christian or Jewish sectarian group (e.g., the Samaritans or the Qumran sect) in the Ḥijāz and influencing the Prophet, and attention has focused too on

[156] Vgl. Wellhausen, J.: Reste arabischen Heidentums. a.a.O. S. 217ff
[157] Ebd.

reports which refer to the presence of Zindīqs (Manicheans?, Mazdakites?) in pre-islamic Mecca. (...)

They might reflect polemic between Muslims, Christians and Jews at the time when the traditional biography of the Prophet was coming to be formed following the Arab conquests; (...)“[158]

Unabhängig von den Angehörigen der jüdischen und christlichen Gemeinden verzeichnen die Quellen noch eine weitere monotheistische Tendenz im spätantiken Arabien. Es handelt sich hier um die ḥunafā’, die vermutlich in gesamten Arabien anzutreffen waren und das Bild der vorislamischen arabischen Religionen vervollständigen.

Sowohl die Herkunft als auch die Form der Glaubensausübung, wie auch die Inhalte des Glaubens der ḥunafā’, bleiben für die Gelehrten ein spannendes und ein kontroverses Thema. Ob es sich hier um eine organisierte Glaubensgemeinde handelte, die bestimmten Normierungen folgte und sogar über eigene Literatur verfügte oder um individuell lebende Personen, bleibt genauso umstritten, wie die Frage nach der Rolle dieser „arabischen Monotheisten“ für die Entstehung und Form des Islam.

Der Islam betrachtet die ḥunafā’ als Vorgänger der Muslime, auch erwähnt der Koran diese frühen arabischen Monotheisten mehrfach.[159] Die islamischen Quellen sprechen von ḥunafā’ stets in ei-

---

[158] Hawting, G.R.: The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History. Cambridge 1999. S. 14f

[159] Q 2, 135; 3,67 u. 95; 4,125; 6,79 u. 161; 10, 105; 16,120; 22,31 u.a. Zu der Koranstelle 2,135 fügt Paret folgende Bemerkung hinzu: „Der koranische Ausdruck ḥanīf hat etwa die Bedeutung „muslimischer Monotheist“. An vielen Stellen wird ergänzend hinzugefügt, dass derjenige, der als ḥanīf bezeichnet wird, „nicht zu den Heiden gehört“ (wobei mit „Heiden“, mušrikūn, hauptsächlich die Vertreter des altarabischen Heidentums gemeint sind). Oft wird der Ausdruck einschließlich dieser Ergänzung auf Abraham angewandt, den angeblichen Vertreter des reinen Urislam, der millat Ibrāhīm (...). Die Etymologie und die Bedeutungsentwicklung von ḥanīf sind noch nicht eindeutig geklärt. “ Vgl. Paret, R.: Der Koran. Kommentar und Konkordanz. 2. Aufl. Stuttgart u.a. 1977. S.32

nem engen Zusammenhang mit der Person Abrahams und mit seiner Religion (dīn od. millat Ibrāhīm), die mit einem strikten Monotheismus gleichgestellt wird. Dieser Kontext spielt eine besondere Rolle für den Islam, der sich als eine junge Religion in einem etablierten interreligiösen Milieu behaupten wollte und musste. Ob die ḥunafā' jedoch tatsächlich als Vorbilder für die frühen Muslime fungierten und die asketische Form ihres Lebens, sowie die möglichen weiteren Elemente der Glaubensausübung eine Fortsetzung in der religiösen Praxis des Islam fanden, bleibt umstritten. „Apart from Abraham, the Koran does not refer or allude to any actual ḥanīfs and gives no reason to think that there were people called such in the society it addresses"[160].

C. Colpe macht in diesem Zusammenhang auf einen weiteren etymologischen Ansatz aufmerksam, wonach ḥunafā' zwar konsequent „vom israelitischen über den jüdisch-aramäischen und den syrisch-christlichen bis hin zum frühislamisch-arabischen"[161] Sprachgebrauch abzuleiten wäre, jedoch im Kontext einer pejorativen Konnotation und somit im Sinne einer „entweder innerlich ausgegrenzten oder von außen abgegrenzten Gruppe" zu verstehen wäre:

„Dann kann z.B. der Ḥanīf für den nach priesterlicher Reinheit oder prophetischer Verkündigung lebenden Israeliten ein sich Beschmutzender oder ein Falscher oder ein Gottloser sein, für den Juden oder Christen ein Heide, für den Monotheisten ein Polytheist, aber im Vergleich zu dem, was Mohammed als Polytheisten oder Gottlosen kritisiert, gerade ein Frommer oder Monotheist."[162]

2.4. Der Islam: Ein synkretisches System oder eine selbstständige Religion?

Die Tatsache, dass der entstehende Islam auf einer komplexen Karte etablierter kulturell-religiöser Systeme seinen Platz zu finden versuchte, trug vor allem in der nicht-islamischen Forschung zu der

[160] Hawting, G.R.: The Idea of Idolatry. a.a.O. S. 36
[161] Colpe, C.: Das Siegel der Propheten. a.a.O. S. 153
[162] Ebd.

Vermutung bei, in der Person Muḥammads den Gründer eines synkretischen Glaubenssystems zu sehen. Die Versuche, einzelne Elemente des Islam sowohl im kultischen als auch im dogmatischen Bereich als von dem bestehenden Umfeld abgeleitet, übernommen oder kopiert zu bezeichnen, durchflechten die gesamte westliche Islamforschung. Auch waren Stimmen häufig, die den Propheten Muḥammad als Häretiker brandmarkten und ihm absichtliche oder versehentliche Verfälschung vor allem der jüdischen und christlichen Tradition zur Last legten. Dem Islam wurde vielmals die Position einer selbständigen Religion abgestritten, die junge umma wurde gern als eine „synkretische Gemeinde“ beäugt, die sich eher unkritisch der vorhandenen Muster bediente.

Dabei ist zu beachten, dass das Phänomen des Synkretismus sowohl positiv als auch negativ bewertet wird und die „Bereitschaft einer Religion zum Synkretismus“ als Schwäche oder aber gerade als Stärke angesehen werden kann.[163] In der umfangreichen und soliden Ausarbeitung des Synkretismus-Konzepts in der historischen und systematischen Religionswissenschaft bietet U. Berner ein dreistufiges Modell für die Anwendung der Synkretismus-Terminologie.

Die Entstehungs- und Formierungsprozesse im Bereich der für die hiesige Abhandlung relevanten islamischen Reinheitsnormierungen mit Berücksichtigung ihres religiös-kulturellen Kontextes sind demnach als additiver Synkretismus auf der Element-Ebene dieses Modells einzuordnen, wobei auch von einer möglichen Umfunktionierung einiger Aspekte im Sinne des Bernschen Modells auszugehen ist.

---

[163] Berner, U.: Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes. Wiesbaden 1982. Dabei werden hauptsächlich Positionen genannt, die das Phänomen des Synkretismus als „Krise“ oder „Schwäche“ bezeichnen, in der zu einer „Religionsmischung“ kommt und in Konsequenz zu einer Deformation der ursprüngliche religiösen Formen. Zugleich diente der Synkretismus-Begriff häufig „als eine selbstverständliche religionsgeschichtliche oder -phänomenologische Beschreibungskategorie“, die „aber auf einen räumlich-zeitlich abgegrenzten Bereich der Religionsgeschichte bezogen“ wurde. Vgl. S. 8

Wie bereits ausgeführt, bot das Entstehungsumfeld des Islam eine Fülle an Mustern religiös-kultureller Natur an, die auch im Bereich der rituellen Reinheit als mögliche Vorbilder anzusehen sind. Auch war eine gewisse Anpassung der islamischen Normierungen an die herrschende Ordnung für das Fortbestehen des jungen Islam unabdingbar. Zugleich hätte eine bloße und unreflektierte Übernahme gesamter kultischer oder dogmatischer Elemente anderer Systeme mit größter Wahrscheinlichkeit schon in der formativen Phase des Islam dazu geführt gehabt, dass eine neue Religion kaum eine Chance auf Etablierung hätte. Eine weitere Entwicklung des Islam wäre höchstwahrscheinlich selbst in der pluralistischen Realität des spätantiken Arabiens an Häresie-Vorwürfen gescheitert oder hätte sich lediglich mit der bescheidenen Position einer „arabischen Sekte“ zufrieden geben müssen. Die möglichen Übernahme- und Aneignungsprozesse der bestehenden Kultuselemente durch den Islam sind somit als ein differenzierter Prozess zu betrachten, der sich möglicherweise zusätzlich an lokalen Traditionen und Vorbildern orientierte und lediglich temporär ereignete. Zugleich ermöglicht die besonders dünne Quellenlange dieser Epoche nur ansatzweise eine strukturierte Darstellung jener formativen Prozesse im bestehenden religiös-kulturellen Kontext, da sich seine einzelnen Elemente kaum zuordnen lassen und eine genaue Bestimmung der Richtung der Einflüsse auf den entstehenden Islam historisch nicht oder kaum belegbar ist.

In seiner ersten Stunde ist der Islam als eine Religion zu betrachten, die sich selbst in eine Reihe der monotheistischen Glaubenssysteme seines Umfelds einordnet und somit die Fortsetzung der gelebten Traditionen als eine Bestätigung des vorgehenden, jüdischen und christlichen Guts keinesfalls leugnet. Muḥamad als ḫātam al-nabiyyīna[164] möchte hier als bewusster Träger dieser Traditionen betrachtet werden.[165]

[164] Auf die Schwierigkeit der Erklärung dieser Bezeichnung macht Colpe aufmerksam, in dem er sie als „Interpretationsformel“, als einen von Mani übernommener Titel betrachtet oder aber „die ökumenische Ausdehnung des Judenchristentums von Nordafrika bis ins südliche Babylonien und

Einerseits die politischen Entwicklungen, die schon bald nach der Verkündung der göttlichen Offenbarung durch Muḥammad eintraten und andererseits die besondere Rolle der Tradition (sunna) in der arabischen Kultur, in der das Religiöse möglicherweise keine oder kaum gesonderte Position genoss, zwangen Muḥammad, eine weitere Funktion in der Gesellschaft anzunehmen - die des politischen Anführers seiner Gemeinde. Als Konsequenz ist eine gewisse Zusammenfügung des sakralen und des profanen Bereiches des Lebens unter der Ägide der neuer Religion anzusehen. Dir göttliche Omnipräsenz wurde durch die Offenbarung verlautbart und in die alltägliche Sprache der religiösen Pflichten übertragen, die sowohl im kultischen Bereich der ʻibadāt als auch im säkularen Kontext der muʻāmalāt zu beachten waren. Der Islam wurde zu einem System, das seine Anhänger in jeder Stunde ihres Lebens begleitete, er wurde zu einer Lebensweise. Dabei ist der Begriff dīn als Bezeichnung dieses Systems in Betracht zu ziehen[166], das weit mehr als lediglich ein Konzept der Religion im Sinne des Transzendenten, Heiligen oder Absoluten bezeichnet.[167] Dīn ist in zwei Dimensionen zu sehen: „At the level of the collectivity it is institutionalized; at that of

---

bis hin in den Hedschas habe die Übertragung des Titels ermöglicht.“ Vgl. Colpe, C.: Das Siegel der Propheten. a.a.O. S. 200-215

[165] Vgl. Q 33,40

[166] Zu dem Begriff vgl. dīn in: EI² BD. 1 S. 293-296; Goldziher, I. Muhammedanische Studien. a.a.O. S. 1-39. Einen Überblick über das Konzept des Begriffs im spätantiken Nahen Osten, seine Bedeutung in der Sprache des Koran sowie in der lateinischen Perzeption bietet der Artikel von Glei, R. u. Reichmuth, S.: Religion between Last Judgement, Law, and faith: Koranic dīn and its rendering in Latin translations of the Koran. in: Religion. Vol. 42. Nr. 2 (2012). S. 247-271

[167] Vgl. u.a. J. Figl: Handbuch der Religionswissenschaft. Innsbruck 2003; M. Riesebrodt: Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen. München 2007; ders. Überlegungen zur Legitimität eines universalen Religionsbegriffs. In: B. Luchesi, K. v. Stuckradt: Religion im kulturellen Diskurs: Festschrift für Hans G. Kippenberg zu seinem 65. Geburtstag. Berlin 2004; H.-M. Haußig: Der Religionsbegriff in den Religionen. Studien zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam. Berlin 1999.

the individual person it is routinized. Public affairs and lifestyle are the two faces of one coin.“[168] R. Glei/S. Reichmuth machen ebenfalls auf die doppelte Konnotation des dīn-Begriffes vor allem im koranischen Kontext aufmerksam:

„It can equally be shown that there are also two quite different semantic strands of dīn to be distinguished in the Koran. The first is the notion “judgement”, which can be traced back to various older Semitic languages from Akkadian to Hebrew and Syriac The second, which is of special importance for our present purpose, is indeed “religion”, which may denote worship in general as regulated by faith, cult and law, and also its adherents. This last notion was by no means restricted to Islam.“[169]

Der Islam ist somit als ein Lebensraum zu verstehen, in den ein Muslim hineingeboren wird und der das gesamte Lebensspektrum umfasst und bestimmt.

Durch seine Quantität nimmt das tägliche Pflichtgebet in diesem Zusammenhang einen speziellen Rang ein. Der Lebensrhythmus wird nämlich durch die Zäsuren der einzelnen Tagesgebete bestimmt und mit einer Reihe von Bedingungen (šurūṭ aṣ-ṣalāt) belegt, die sowohl die Gültigkeit jedes einzelnen religiösen Aktes sichern sollen als auch eine einigende Funktion für die islamische Gemeinde haben. Wer gegen die Pflicht des Gebets verstößt, missachtet die göttliche Ordnung. Diese wiederum bezieht sich auf das gesamte Spektrum des Lebens eines Individuums und der umma. Die Ausübung des täglichen Pflichtgebets und die Beachtung aller seiner Elemente ist somit eng mit der Bewahrung der herrschenden Ordnung verbunden und in Konsequenz der Beachtung des islamischen Rechts, das sowohl die säkulare Kategorien der muʿāmalāt als auch die kultischen Akte - die ʿibadāt - umfasst.

---

[168] van Nieuwenhuijze C.A.O.: The Lifestyles of Islam. Recourse to Classicism. Need of Realism. Reihe: Social, Economic and Political Studies of the Middle East. Bd. XXXVII. Leiden 1985. S. 61

[169] Glei, R. u. Reichmuth, S.: Religion between Last Judgement, Law, and faith. a.a.O. S. 250f

Die Prinzipien und Richtlinien der auf das Pflichtgebet bezogenen rituellen Reinheit sind demnach als eine Brücke zu betrachten, die die einzelnen Bereiche des Lebens miteinander verbindet. Fest in den kulturellen Traditionen Arabiens verankert, beziehen sich die Reinheitsnormierungen auf mehrere Aspekte, die für den eigentlichen Akt des Gebets mehrheitlich als symbolisch zu bezeichnen sind. Die genauen Bestimmungen hierfür legt die islamische Jurisprudenz fest und die Reinheitsnormierungen werden somit zu einer Schnittstelle zwischen den religiösen Pflichten eines Gläubigen und den sozialen Zwängen eines Mitglieds der islamischen umma. Die Verstöße gegen diese Normierungen sind konsequent in der juristischen Kategorie des Vergehens und gleichzeitig in der theologischen Kategorie der Sünde zu verorten. Eine Trennung zwischen den beiden Größen ist innerhalb der šarīʿa nur vorsichtig zu zeichnen. Die Zuordnung der einzelnen Reinheitsgesetze sowie der möglichen Verstöße gegen die festgelegten Normierungen soll nicht als eine künstliche Übertragung der „westlichen“ Werte auf die islamische Realität missverstanden werden, sondern die engste Verbindung des Sacrum und des Profanum im Islam am Beispiel dieser Normierungen veranschaulichen.

3. Zwischen Vergehen und Sünde: Rituelle Unreinheit als eine rechtliche Kategorie

„The earlier case means only
hat a judge in a later case says it means“[170]

Šarī‘a, das islamische Recht, soweit von einem solchen Konstrukt gesprochen werden kann[171], wird in der heutigen westlichen Öffentlichkeit als ein Gegensatz zu den säkularen Rechtsformen betrachtet und nicht selten ambivalent rezipiert. Dabei spielt sicherlich die Spannbreite der von šarī‘a behandelten Thematik eine besondere Rolle; sie

"umfasst die Gesamtheit aller religiösen und rechtlichen Normen, Mechanismen zur Normfindung und Interpretationsvorschriften des Islam (...). Auch der korrespondierende Begriff der Regelung (ḥukm, pl. aḥkām) meint rechtliche Regelung und religiöse Verpflichtung gleichermaßen."[172]

Šarī‘a ist somit ein Bestandteil einer religiös geprägten Kultur, so auch die Inhalte und die Grundlagen dieser Form der Rechtswissenschaft. Eine Trennung zwischen den Fragen der Gesetzgebung und denjenigen der Theologie ist faktisch innerhalb der šarī‘a nicht vorhanden.

---

[170] Jerome Frank: Law and the Modern Mind. 2. Aufl. New York 1931. S.149

[171] „Schon eine oberflächliche Erkundung führt zu der Erkenntnis, dass „das islamische Recht“ im Sinne eines übergreifenden, einigermaßen klaren Gesetzeswerks mit kalkulierbaren Lösungen für Rechtsprobleme nirgends erkennbar wird.“ Rohe, M.: Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart. 2. Aufl. München 2009. S.5

[172] Ebd. S.9

"Das islamische Recht hat bei der Entwicklung der islamischen Kultur eine zentrale Rolle gespielt"[173], so H. Motzki. Möglicherweise haben auch umgekehrt sowohl die islamische als auch die vorislamische Kultur des spätantiken Ḥiğāz die Form des islamischen Rechts stark beeinflusst. Die enge Verknüpfung der sakralen und profanen Inhalte[174], die noch genauer erörtert werden, ist ein Charakteristikum dieses Rechtssystems, das sich in einem etablierten sozio-kulturellen Kontext entwickelte und das bereits bestehende Model des ius divinum fortsetzte. Auch die konkreten Schwerpunkte der islamischen Gesetzgebung haben sich möglicherweise an überlieferte, bekannte und gelebte Traditionen angelehnt. Es ist nämlich kaum möglich, dass zunächst theoretisch aufgestellte Konzepte entstehen, nach denen eine Gemeinde ihr Leben praktisch orientieren soll und ein Wertekanon, der künstlich eingeführt wird, durch diese Gemeinde respektiert und befolgt wird.[175] Auch für den frühen Islam ist anzunehmen, dass bereits bekannte Traditionen, Vorgehensweisen und Lösungen in der umma ihre Beständigkeit fanden und erst im Laufe der Zeit den Anforderungen der sich formierenden, explizit islamischen Jurisprudenz angepasst wurden. Dabei sind die zwei Bereiche der šarī‘a , die mu‘āmalāt und die ‘ibādāt als eine spätere Konsequenz der theologisch-juristischen Debatte der islamischen Gelehrten anzusehen. Eine gewisse Tren-

---

[173] Motzki, H: Die Entstehung des Rechts. in: Noth, A. u. Paul, J. (Hrsg.): Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte. Würzburg 1998. S. 151

[174] „Shari'a denotes Islamic law as a whole. Originally „the place from which one descends to water“, shari'a in the usage of Arab lexicographes has developed to mean „the law of water“ and, with time, was extended to cover all issues, like water, which were considered vital to human existence, including „what God has decreed for the people in terms of fasting, prayer, pilgrimage, marriage, contracts, succession, war…“ (Mallat zitiert hier al-Zabidi: Tağ al-‘arūs. Benghazi o.J. S. 394) Shari'a has thence become an all-encompassing concept with embraces the entirety of legal disciplines as developed from within the Islamic tradition.“ Mallat. C.: Introduction to Middle Eastern Law. Oxford 2009. S. 33

[175] Vgl. Danecki, A.: Podstawowe wiadomości o islamie. Bd. 1. Warszawa 1998. S. 213-217

nung der beiden Themenbereiche sowie eine Spezialisierung der Gelehrten auf juristische und theologische Fragen ist als Ergebnis einer Entwicklung und Ausbreitung des Islam zu betrachten, die mit größter Wahrscheinlichkeit unter einem interkulturellen Einfluss der eroberten Gebiete statt gefunden hat. Eine strikte Separation des profanen und des sakralen Bereiches ist in der šarī‘a jedoch nicht zu verzeichnen.

Das islamische Recht „umfasst die Gesamtheit von Gottes Vorschriften“[176]. Somit werden alle Lebensbereiche eines Muslim durch die Jurisprudenz abgedeckt und gesetzlich festgelegt. Es handelt sich hier, so die islamische Auffassung, um den Ausdruck des göttlichen Willens, abgeleitet von der Offenbarung, die der Prophet Muḥammad erfahren und die er weiter an seine Anhänger geleitet haben soll. Der "innere Dualismus von rechtlichem Inhalt und religiöser Norm kommt zur äußerlich sichtbaren Vielfalt gesetzlicher, ethischer und ritueller Bestimmungen hinzu (...)."[177] Dabei ist das Religiöse als übergeordnet zu betrachten, das System der religiösen Pflichten beinhaltet hier unter anderen Aspekten auch das Gesetz. Dem Gesetz wiederum unterliegt unter anderem die Ausführung der religiösen Pflichten. Beide Kategorien, die mu‘āmalāt und die ‘ibādāt unterliegen somit dem Gesetz Gottes, das wiederum die Gesamtheit des menschlichen Handels normiert und von einem Muslim als ein Weg oder Pfad in seinem Alltag aufgefasst werden soll.

Während sich die mu‘āmalāt im Allgemeinen auf die zwischenmenschlichen Beziehungen beziehen, normieren die ‘ibādāt die kultische Seite des Lebens eines Muslim. So sind auch die juristischen Konsequenzen beider Kategorien zu betrachten – für die zwischenmenschlichen, diesseitigen Handlungen werden Regelungen, Richtlinien und schließlich auch Auswirkungen vorgesehen, die im Diesseits zu sanktionieren sind. Die religiösen Handlungen dagegen, die individuell zu verantworten sind, werden zwar juristisch normiert,

[176] J. Schacht: Islamisches religiöses Recht. In: J. Schacht u. C.E. Bosworth (Hrsg.): Das Vermächtnis des Islams. Bd.2. Zürich u. München 1980. S.167

[177] Ebd. S.168

doch haben eventuelle Widrigkeiten seltener diesseitigen Rechtsfolgen.

„Dies ist nur dann anders, wenn auch religiöse Vorschriften aufgrund einer Entscheidung der jeweiligen Machthaber mit diesseitigen Sanktionen durchgesetzt werden. Der maßgebliche Unterschied liegt also nicht in dem Anspruch auf Verbindlichkeit (...), sondern ist vor allem im Sanktionssystem zu suchen“[178].

Im Kontext der frühen Phase des Islam kann von einem solchen Sanktionssystem nicht gesprochen werden. Die umma formierte sich erst, die lokalen Machhaber, die mit der Ausbreitung des Islam konfrontiert wurden, übernahmen häufig die neue Religion und die Traditionen der eroberten Gebiete flossen gleichzeitig in die islamische Gesetzgebung hinein. Ein bewegtes Bild ist zu zeichnen, in dem die Entschlossenheit, Muḥammad zu folgen mit einer gewissen Unsicherheit verbunden war, das offenbarte Wort korrekt auszulegen und in die Sprache der Normierungen zu übertragen. Die bereits etablierten Traditionen und Regelungen wurden größtenteils in die islamische Auffassung übernommen und fortgesetzt, eine genaue Bestimmung der jeweiligen Traditionsstränge und Einflussbereiche auf die entstehende Gesetzgebung ist jedoch lediglich hypothetisch durchzuführen und findet in den für diese Epoche sehr raren Quellen kaum Bestätigung. Nichtsdestotrotz wurden Debatten der frühen Gelehrten dokumentiert, die auf einen Austausch und Klärungsbedarf hindeuten und die auf einen möglichen regen Kontakt mit bisher in Arabien unbekannten Traditionen aufmerksam machen. Zusätzlich spielte sicherlich die Attraktivität der jungen Religion eine gewisse Rolle in der Formierung ihrer theologisch-juristischen Idee. Eine strikte Ablehnung der bereits anerkannten Werte und Vorgehensweisen würde möglicherweise das Risiko mit sich bringen, keine Anerkennung bei den Bewohnern Arabiens und auch der eroberten Gebiete zu finden. Als Ergebnis sind eine gewisse Flexibilität und starke lokale Unterschiede innerhalb des islamischen Rechts zu nennen, die sowohl einem Individuum als auch der Gemeinde die Möglichkeit geben, das Einhalten der fest-

[178] Rohe, M.: Das islamische Recht. a.a.O. S. 9

gelegten Normierungen an die jeweilige aktuelle Situation anzupassen. Besonders im Kontext der ‘ibādāt ist die Eventualität zu nennen, eine jede kultische Handlung nachzuholen, die in dem für sie vorgesehenem Zeitrahmen nicht durchgeführt werden konnte. Zwischenmenschliche Handlungen, ob Heirat, Scheidung oder testamentarische Angelegenheiten werden ebenfalls in Anbindung an lokale Traditionen geregelt und können innerhalb der gesamten islamischen Gesetzgebung stark voneinander abweichen.

Sowohl die diesseitigen als auch die jenseitigen Normierungen bedienen sich eines vergleichbaren Vokabulars. [179] Während es sich bei mu‘āmalāt um Gebotenes (wāğib) oder gar um eine Pflicht (farḍ), um Erlaubtes (mubāḥ) und schließlich um ein Verbot (ḥarām) handeln kann, werden die ‘ibādāt zusätzlich in den Kategorien des Empfohlenen (mandūb, mustaḥabb) sowie des Missbilligten (makrūh) betrachtet. Sowohl mandūb als auch makrūh tragen eine religiöse Bewertung in sich, besitzen jedoch beide keine rechtliche Relevanz. Taten, die als empfohlen oder missbilligt angesehen werden, werden zwar nicht mit šarī’atischem Tadel oder gar Strafe in Verbindung gebracht, doch ihre Vollstreckung bzw. Unterlassung wird im Jenseits belohnt; „gerade bei dem Empfehlenswerten tritt der ständige Bezug der Bewertungen zum Jenseitsschicksal des Muslims deutlich hervor“[180]. Gleichzeitig sind die missbilligten Handlungen eng mit der Kategorie des Verstoßes oder gar der Sün-

[179] Ansari spricht in diesem Zusammenhang von „a scale for the evaluation of human acts in terms of their religious merit or demerit“ sowie von „a scale of legal validity“. vgl. Ansari, Z.I.: Islamic Juristic Terminology before Šafi'ī: A Semantic Analysis with special Reference to Kūfa. In: Hallaq W.B. (Hrsg): The Formation of Islamic Law. Reihe: The Formation of the Classical Islamic World. Bd. 27. Aldershot 1995. S. 250ff. Die einzelnen Termini entstammen zum Teil einer späteren innerislamischen Debatte, jedoch sind die einzelnen Kategorien des Erlaubten und Unerlaubten oder gar des Verbotenen sicherlich bereits in der frühen Stunde des Islam aktiv verwendet worden. Die Benennung dieser Kategorien dient hier lediglich einer Veranschaulichung der engen Verbindung zwischen den Bereichen der islamischen Jurisprudenz.

[180] Nagel, T.: Das islamische Recht. Eine Einführung. Westhofen 2001. S. 26

de verbunden und – durch die „Zerlegung jeder rechtlich bedeutsamen Handlung in mehrere klar definierte Elemente“[181] – als sakrale und profane Kategorien gleichzeitig zu betrachten. Die gottesdienstlichen Handlungen werden somit einerseits zu einer individuellen Angelegenheit eines jeden Gläubigen, andererseits jedoch, durch die juristische Normierung[182], sind sie als ein vereinigendes Element für die gesamte islamische umma anzusehen.

3.1. Rituelle (Un)Reinheit als ein Aspekt der islamischen Jurisprudenz

Bereits in der frühen Phase des Islam kristallisierten sich gewisse Charakteristika in der šarīʿa, die dieses rechtliche System bis in die heutige Zeit prägen. Von den thematischen Schwerpunkten der Quellentexte bis hin zu den Arbeitsmethoden der islamischen Juristen wird die Frage nach Gottes Willen und nach der menschlichen Pflicht, diesem Willen nachzukommen, getragen. Die permanente Berufung auf das offenbarte Wort Gottes, das nach islamischer Auffassung im Koran niedergeschrieben worden sein soll und die Ergänzung dieser Quelle durch eine Sammlung von Sprüchen und Taten des Propheten Muḥammad, die in den Traditionswerken (sunna) zu finden sein sollen, kennzeichnen die besondere Rolle der rechtlichen Normierungen. Ihre Beachtung bedeutet für einen Muslim nicht nur die Loyalität seiner Gemeinde gegenüber, sondern vor allem die Erfüllung des Göttlichen Willens und somit die Hoffnung auf eine Belohnung im Paradies.

Damit ist die hervorgehobene Stellung der religiösen Pflichten (ʿibādāt) innerhalb des rechtlichen Systems als eine logische Konsequenz zu betrachten. Bereits in den frühen Traditionssammlungen wurden Diskurse und ḥadīṯ-Beispiele zum täglichen Pflichtgebet (ṣalāt), zum Fasten (ṣawm), zu der Pilgerfahrt nach Mekka (ḥağğ)

[181] Ebd. S. 10-16

[182] „Wer Verbotenes begeht, wird gemäß der Scharia getadelt und hat Strafen im Jenseits und in vielen Fällen auch im Diesseits zu gewärtigen. Die Strafanordnung dient dem Zweck der Abschreckung“. Ebd.

und zu den Abgaben an die Bedürftigen (zakāt) an führender Stelle positioniert.

Grundlegende Bedeutung wurde in diesem Zusammenhang den Vorbereitungen des Körpers auf die Ausführung eines religiösen Rituals zugeteilt, was sich in der Struktur der meisten frühen sunna-Sammlungen widerspiegelt. Ein kitāb al-ṭahāra eröffnet beinahe alle diese Werke und ist, wenn auch lediglich rudimentär, im koranischen Text vorzufinden. Die rituelle Reinheit ist in diesem Kontext als ein besonderes Beispiel für die typische Verquickung der sakralen und profanen Aspekte innerhalb der šarī‘a.

Denn einerseits ist die rituelle Reinheit mit der Durchführung der religiösen Rituale verbunden, andererseits ist sie juristisch verankert, wird durch die Gesetzgebung normiert und partiell auch sanktioniert. Sie ist eine Schnittstelle zwischen den Bereichen des Sakralen und des Profanen im gesamten Lebensraum Islam. Sie ordnet und bestimmt den Rhythmus des Alltags und bereitet ein Individuum auf seine wichtigste Pflicht vor - die Ausübung der kultischen Akte. Neben der rituellen Vorbereitung des Körpers bestimmt die islamische Gesetzgebung eine Reihe von Aspekten, die vor dem Beginn eines kultischen Aktes unbedingt zu beachten sind. Dabei ist das Pflichtgebet als ein besonderer Moment hervorzuheben, da dieses Ritual quantitativ an die erste Stelle der religiösen Pflichten eines Muslims zu stellen ist und auch in den Quellen selbst eine spezielle Stellung einnimmt. Die rituelle Reinheit im Kontext des täglichen Pflichtgebets beschränkt sich jedoch nicht auf die Körperpflege. Sie umfasst neben den sichtbaren Elementen, wie die Vorbereitung und Ausrichtung eines Gebetsortes oder das Tragen angemessener Kleidung, auch Faktoren, die für Aussenstehende unsichtbar und somit auch nicht kontrollierbar sind. Hierzu gehört der Alkoholkonsum, dessen Verbot in der frühen Phase des Islam zu einer regen Debatte unter den Gelehrten und vermutlich auch unter Laien führte. Auch ist die Kategorie der Intention (nīya) zu nennen, die kein Charakteristikum der Vorbereitungen auf ein Gebet ist, sondern für alle Handlungen im gesamten Spektrum der islamischen Gesetzgebung als unabdingbar gilt und eine besondere Rolle

sowohl im Kontext der kultischen Akte als auch bei zivil- und strafrechtlichen Angelegenheiten innehat.

Die Intention ist im säkularen Bereich der islamischen Gesetzgebung vor allem mit der Kategorie des Vorsatzes eng verbunden, was noch genauer zu erörtern ist[183]. Bei den ʿibādāt-Angelegenheiten ist vor allem der Aspekt der Gültigkeit (ṣiḥḥa) zu nennen, der die Vollständigkeit und Anerkennung eines jeden kultischen Aktes und somit über eine mögliche Belohnung oder Strafe eines Individuums im Jenseits bestimmt. Die Durchführung eines religiösen Rituals ist nur dann als gültig (ṣaḥīḥ) zu betrachten und bedarf keiner Wiederholung[184], wenn der normierte Ablauf der einzelnen Elemente, der festgelegte zeitliche Rahmen und schließlich die für das jeweilige Ritual geltenden Bedingungen (šurūṭ) eingehalten werden und keine unzulässigen Sachverhalte eintreten. Andernfalls ist eine religiöse Handlung als ungültig (bāṭil) anzusehen und muss wiederholt werden. Gleichzeitig wird deutlich, dass die bereits erwähnte Erleichterung beim Vollzug der rituellen Handlungen eine besonders attraktive Form der Religionsausübung bot. Zwar ist davon auszugehen, dass die meisten religiösen Verpflichtungen, die im interreligiösen Kontext des spätantiken Nahen Ostens vorzufinden waren, mit einer Reihe von Normierungen verbunden waren. Die Möglichkeit, einen kultischen Akt nachzuholen, steigerte jedoch die Attraktivität der jungen Botschaft des Islam sowie seine Zugänglichkeit für jedes Mitglied der umma, was dazu führte, dass sich die neue Religion neben den etablierten Systemen des Nahen Ostens festigen konnte. Der Lebensrhythmus wurde zwar immer genauer durch die zeitlich gebundenen Rituale bestimmt, doch durch die rational gestalteten Bedingungen, die Zulassung von Ausnahmen und Abweichungen wurden sie nicht zwingend als besonders beschwerlich angesehen und somit auch nicht rasch verworfen oder als im Alltag undurchführbar oder gar utopisch gebrandmarkt.

[183] Vgl. Kap. 6.2. Nīya - eine Handlung vor der Handlung? S. 265 - 291
[184] Vgl. Nagel, T.: Das islamische Recht. a.a.O. S. 31

Da sich die Bedingung der Gültigkeit neben den Handlungen auch auf die handelnde Person bezieht, wurde vor allem dem Aspekt der vollen Bewusstheit sowie der angemessenen Intention eine besondere Stellung zugeschrieben. Die Intention ist im Kontext der Vorbereitungen auf eine rituelle Handlung als ein abstraktes und immaterielles Äquivalent der sonst für die Gemeindemitglieder sichtbaren Formen der (Wieder)Herstellung von ritueller Reinheit zu betrachten. Diese Form der immateriellen Reinheit ist in beiden Bereichen der šarīʿa, in den muʿamalāt und den ʿibādāt, fest verankert und zielt darauf ab, möglich mechanisch und teilnahmslos wiederholte Handlungen, die somit ihre Gültigkeit verlieren, zu nivellieren.

Da die religiösen Handlungen, so die islamische Auffassung, nicht im Diesseits sanktioniert werden können, sondern "allenfalls durch sozialen Druck erzwingbar"[185] sind, dient die Kategorie der Gültigkeit bezogen auf die einzelnen ritualisierten Akte sowohl der Selbstkontrolle eines Individuums als auch der Systematisierung des Lebensrhythmus der gesamten umma. Besonders das Gebetsritual, das eine integrative Rolle in der entstehenden islamischen Gemeinde spielte und zugleich den Tagesablauf nicht nur durchflocht, sondern ihn auch bestimmte, wurde mit einer Reihe von Bedingungen umspannt. Die unterschiedlichen Formen der rituellen Reinheit, die von symbolischer Körperwaschung über eine angemessene Körperbedeckung bis hin zum vollen Bewusstsein reichen, werden in unterschiedlichen Passus der šarīʿa behandelt, was dazu führt, dass auch die Sanktionen different ausfallen. Da das Ritual des Pflichtgebets quantitativ die erste Stelle unter den religiösen Pflichten eines Muslims einnimmt, ist es auch den meisten Gefahren der Verletzung festgelegter Normen ausgesetzt. Eine jede Verletzung der Normen gefährdet wiederum die Gültigkeit des Gebets und unterliegt somit der theologisch-juristischen Domäne.

Zwei Kategorien sind im Zusammenhang einer möglichen Missachtung der festgelegten Normen innerhalb der šarīʿa zu nennen: ein Vergehen und eine Sünde. Beide galten als Delikte im spätantiken

[185] Ebd. S. 9

Nahen Osten und wurden als solche in die islamische Jurisprudenz eingeführt. Daher ist eine genauere Erörterung von Vergehen und Sünde, die Untersuchung der Vorbilder im sozio-kulturellen Umfeld des entstehenden Islam und schließlich die islamische Bestimmung der beiden Begriffe für die Wichtigkeit der rituellen Reinheit im Kontext des täglichen Pflichtgebets von besonderer Bedeutung.

3.2. Vergehen und Sünde: Ein Delikt, zwei Kategorien

Obwohl sich ein Vergehen auf die säkularen Formen der Gesetzgebung bezieht und eine Sünde als ein theologisches Genre aufzufassen ist, sind beide Kategorien dennoch kaum voneinander zu trennen. Dies betrifft nicht nur die als ius divinum verstandene Jurisprudenz der šarīʿa, sondern ist generell für die normierende Kräfte des menschlichen Handelns richtig. Eine als Vergehen bestimmte Tat ist immer als ethisch-moralisch niederträchtig anzusehen und somit meist mit dem Begriff der Sünde, also des Konflikts mit dem Göttlichen Wille gleichzustellen. Umgekehrt ist es nicht stets offensichtlich, eine moralisch zweifelhafte Handlung mit juristischen Mitteln einer Gesellschaft zu vollstrecken. Die Grenze zwischen beiden Kategorien ist sehr unpräzise. Eine endgültige Bestimmung ist lediglich durch das Prisma des Strafvollzugs möglich. So ist ein Vergehen als ein Verstoß gegen die von Menschen und für Menschen normierte Ordnung anzusehen. In diesem Zusammenhang ist auch eine Strafe für einen solchen Verstoß von Menschen vollstreckbar. Sünde dagegen ist ein Vergehen gegen Gottes Gebote und mit einer Strafe im Jenseits zu konnotieren. Im Folgenden sollen die Eigenschaften der beiden Kategorien, so weit möglich, beleuchtet werden und im Kontext der frühen šarīʿa positioniert werden.

3.2.1. Vergehen

„Crime is (...) a relative concept“[186]

„Das Recht ordnet menschliches Verhalten. Dies geschieht durch Vorschriften wie sich die Menschen (Mitglieder der Rechtsgemeinschaft, Rechtsgenossen) zu verhalten haben.“[187]

Das Nebeneinander einer Gesellschaft wird normiert, um eine Ordnung zu schaffen, die im Einklang mit anerkannten Werten sowohl die Gemeinschaft als auch das Individuum unterstützen, beschützen und ihr zugleich als ein Orientierungspunkt dienen soll. Diese Ordnung wird durch verschiedene Stufen der Gesetzgebung repräsentiert, die sich nicht nur in ihren Grundlagen, sondern auch im Verantwortungsbereich voneinander unterscheiden und dennoch parallel als normierende Kräfte akzeptiert und befolgt werden. So sind zuerst Sitte [188] und Mode zu nennen als Normen menschlichen Handels, die jedoch weder mit staatlichem Zwang durchzusetzen sind noch den Status eines Gesetzes im juristischen Sinne besitzen. Während sich die Sitten auf das zwischenmenschliche Neben- und Miteinander beziehen und meist im kulturellen Kontext (selbst)verständlich werden, ist Mode hauptsächlich auf die äußeren Erscheinungsbilder beschränkt, häufig auch von lokaler Bedeutung und schließlich wird sie „rascher als die Sitte wechselnde Normierung“[189] erleben. Als eine weitere juristisch übergeordnete Katego-

---

[186] Mays, J.B.: Crime and its treatment. 2. Aufl. London 1975. S. 5

[187] Arzt, G.: Einführung in die Rechtswissenschaft. Reihe: Das Recht in Theorie und Praxis. Basel und Frankfurt a.M. 1987. S. 1

[188] Eine Sitte definiert sich vor allem durch die „normative Kraft des Faktischen, d.h. die Normen der Sitte bestimmen nicht das Sein (die Realität menschlichen Verhaltens), sondern es besteht eine Wechselbeziehung zwischen Sein und Sollen.“ in: Ebd. S. 9. - Im Gegensatz hierzu sind die ethischen Normen zu nennen, die als eine Konstante eines bestimmten kulturellen Kontext zu betrachten sind und deren „Existenz und Richtigkeit unabhängig von ihrer Beachtung oder (…) Missachtung“ ein Charakteristikum und eine normierende Kraft von großer Bedeutung sind.

[189] Ebd. S. 9

rie ist die Sittlichkeit anzusehen. Es handelt sich hier um ein Normensystem, das – im Unterschied zur Sitte – seine Inhalte strikter definiert und sich vor allem an ethischen Werten der jeweiligen Gesellschaft orientiert.

Die wichtigste Position der normierenden Kräfte hat schließlich das Recht. Es ist eine umfassende, meist mit staatlicher Macht durchsetzbare Regelung des menschlichen Verhaltens, die weitgehend der Sitte ähnelt indem sie als „vielfach banal, inhaltlich beliebig und austauschbar“[190] zu beachten ist.

Das Vollstrecken des Rechts durch den Appell an das Gerechtigkeitsgefühl und die Vernunft des Menschen ist eine mehrfach missbrauchte und häufig schlicht erfolglose Methode. Somit wurde eine weitere Denkrichtung der Rechtswissenschaften entwickelt, wonach es eines bestimmten Verfahren benötigt, um die festgelegten juristischen Normen einer Gesellschaft zu bewahren oder durchzusetzen. Als die älteste Verfahrensmethode, die die Richtigkeit der rechtlichen Normen begründet und durchsetzt ist die „Stiftung des Rechts durch einen Gott“[191] zu nennen. Dabei spielt die Bedeutung der Glaubensinhalte eine sekundäre Rolle und bleibt der sozialen Organisation einer religiösen Gemeinde untergeordnet.

Die normierenden Kräfte einer Gesetzgebung sind jedoch keinesfalls als ein Monolith zu betrachten. Einerseits ist hier die Entwicklung der rechtlichen Normen zu nennen sowie ihre Anpassung an die Vorbilder und bestehende Traditionen einer aktiven Gesell-

---

[190] Ebd.

[191] Ebd. S. 10. W. Gephart geht hier weiter und sieht im juristischen Verfahren und vor allem in der (religiösen) Legitimation einer Strafe ein „ausgeklügeltes Arrangement. An die Stelle der alten Götter und ihrer profanen Deuter und Vermittler sind professionelle Akteure getreten, (...) von der Robe des Richters, einer Gewandform, (...) bis zur räumlichen Symbolisierung des „Geheimen“. Für das Publikum des Strafprozesses, den „Sünder“ mit eingeschlossen, tritt das Gericht aus einer heiligen Zone in ein profane „Öffentlichkeit“, ganz ebenso wie das „Allerheiligste“, die „Sakristei“ und andere heilige Räume (...).“ in: Gephart, W.: Strafe und Verbrechen. Die Theorie Emile Durkheims. Opladen 1990. S. 148f

schaft und mögliche kulturelle Interaktionen, die im Laufe der historischen Kontakte stattgefunden haben konnten. Andererseits sind die innergesellschaftlichen Vorgänge von großer Bedeutung, die, gegen die normierende Kräfte zielend, als Brüche in der geschaffenen Ordnung zu betrachten sind. Diese Brüche führen zu einer Verletzung der festgelegten Ordnung und sind in Konsequenz als eine Gefahr sowohl für die Gemeinde als auch für ein Individuum anzusehen. Die Brüche können in unterschiedlichem Grade ausfallen und sich auf unterschiedliche Ebenen der normierenden Kräfte beziehen. Auch die Sanktionen fallen unterschiedlich aus. Werden Sitten verletzt oder modische „Vorschriften“ ignoriert, ist mit gesellschaftlichem Druck oder Missachtung bis hin zu einem Ausschluss aus bestimmten sozialen Kreisen zu rechnen. Werden jedoch Gesetze verletzt, die der festgelegten und meist staatlich unterstützten Jurisprudenz unterliegen, können die Konsequenzen auch weitgehend und umfangreich sein. Diese Konsequenzen werden als Strafe bezeichnet, sie sind in rechtliche Systeme sowohl integriert als auch durch diese Systeme normiert und beziehen sich auf die juristische Kategorie des Vergehens.[192]

Ein Vergehen ist zunächst als eine Verletzung der vereinbarten Verhaltensregeln einer Gesellschaft zu betrachten. Dem widerspricht die Auffassung von Durkheim[193], wonach es sich nicht primär um eine Überschreitung der Normen und Konventionen handelt, sondern um Verletzung der Kollektivgefühle, „die durch eine

[192] Die Kriminologie spricht hier u.a. von „Abweichung“, „Regelverletzung“, „Verstoß", sowie von „crime“, „labeling“ und schließlich in weiterer Diskussion von „sceptical deviancy theory“. Vgl. Stallberg, F.W. (Hrsg.): Abweichung und Kriminalität. Konzeptionen, Kritik, Analysen. Hamburg 1975. Für die hier relevanten Verletzungen der festgesetzten rechtlichen Normen im Kontext einer entstehenden – religiösen – Gemeinde werden die Begriffe des Verbrechens und der Sünde als am deutlichsten ausschlaggebende verwendet.

[193] Durkheim spricht zwar von einem Verbrechen, seine Auffassungen lassen sich jedoch auch auf die mildere Form des Verstoßes gegen die festgelegten Normen des menschlichen Handelns – auf das Vergehen – anwenden.

besondere Energie und Eindeutigkeit ausgezeichnet sind.“[194] Zwar betont Durkheim, dass es nicht die Strafe ist, die „das Verbrechen ausmacht“[195], dennoch ist für ihn die „soziale Reaktion“ ausschlaggebend für die Identifikation einer Tat als Vergehen. Der Begriff der „Kollektivgefühle“ ist hier mit den Kategorien des „Außenseiters“ und des „»normalen« Gruppenmitglieds“ geknüpft und zeigt einen Bruch innerhalb einer Gesellschaft. „Gesellschaftliche Regeln sind [demnach] das Werk spezifischer sozialer Gruppen.“[196] Diese “Gruppen“ normieren den „Zwang“ der herrschenden Ordnung und verfügen meistens über Sanktionsmitteln, die ein Vergehen bestrafen. Die „Normalität des Verbrechens“ (Durkheim) führt jedoch dazu, dass ein Verstoß gegen die festgesetzte Ordnung zu einer Trivialität wird und als „fait social“ zu betrachten ist, was das „soziale Interesse“ verletzt. Einem Individuum wird also von außen „Zwang“ auferlegt, „der sich gerade gegen seinen Willen aufdrängt. Insofern ist das Verbrechen im Reich des Normativen ein „fait social“ par excellence.“[197]

Die „Normalität des Verbrechens“ ist jedoch nur als eine „vom Wissenschaftler distanzierte Wirklichkeit“[198] zu betrachten, „der es sich ohne theoretische Furcht und moralische Tadel zu nähern gilt“[199]. In der eher praxisorientierten Diskussion wird ein Verbrechen, wie auch ein Vergehen als abweichendes Verhalten betrach-

---

[194] Durkheim, E.: Die Regeln der soziologischen Methode. Berlin 1970. S. 157

[195] Ebd. S. 137

[196] Becker, H.S.: Regelverletzung und Abweichung. In: ders.: Außenseiter. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens. Frankfurt/M 1973. zit. aus: Stallberg, F.W.: Abweichung und Kriminalität. Konzeptionen, Kritik, Analysen. a.a.O. S. 21

[197] Gephart, W.: Strafe und Verbrechen. a.a.O. S. 21

[198] Ebd. „Durkheim went on to argue first that the conditions of which crime is an integral part are indispensible to the normal evolution of law and social morality, allowing the individual to express himself and thereby to make an original contribution to the community.“ in: Mays, J.B.: Crime and its treatment. a.a.O. S. 29

[199] Ebd.

tet, das „als Produkt einer Transaktion, die zwischen einer gesellschaftlichen Gruppe und einer von dieser als Regelverletzer angesehenen Einzelperson stattfindet“[200]. Die Absichten eines „Regelverletzers“, seine Zurechnungsfähigkeit sowie seine Motive sollen jedoch bei Betrachtung der Frage nach einem Vergehen genauso berücksichtigt werden wie der Grad des angerichteten Schadens. Das Durkheim’sche Plädoyer für ein Verbrechen, das als ein Teil der menschlichen Natur zu betrachten sei, darf jedoch das Bedürfnis nach Ordnung und nach geordneten Verhaltensregeln nicht aus dem Blickwinkel verlieren lassen.

Eine Gesellschaft, unabhängig von ihrem historischen und sozialen Entwicklungsgrad, benötigt gewisse Normen, die das Zusammenleben ordnen und zum Teil auch bestimmen. Eine anarchische Gesellschaft lässt nämlich kein dauerhaftes Bestehen zu. Somit können bereits einzelne „Anarchieakte“ eines Vergehens für das Bestehen einer Gesellschaft bedrohlich sein. Die Konsequenz einer Strafe, die mit einem Vergehen in Verbindung gebracht wird, soll die Verstöße gegen die festgelegte Ordnung hindern oder zumindest eine Überschreitung der geltenden Normen kompensieren.

Eine Geschichtliche und soziale Entwicklung einer Gemeinde kann sich unter anderem auch in der Betrachtungsweise der ordnungsnormierenden Aspekte widerspiegeln. Taten, die zuvor womöglich als Verbrechen und Vergehen galten, können ihren Status ändern und, wenn auch möglicherweise weiterhin moralisch fragwürdig, nicht mehr als eine rechtliche Angelegenheit betrachtet werden. Dabei ist meist der Schädlichkeitsgrad eines Vergehens im Kontext der jeweiligen Gemeinde ausschlaggebend.

---

[200] Becker, H.S.: Regelverletzung und Abweichung. zit. aus: Stallberg, F.W.: Abweichung und Kriminalität. a.a.O. S. 18. Becker weist hier besonders auf die wechselnden Positionen des „Außenseiters“ hin, der – je nach Betrachtungsweise – der Regelverletzer ist oder aber „jene Menschen (…), welche die Regeln aufgestellt haben.“ Dies ist von besonderer Bedeutung wenn „die Regeln verschiedener Gruppen einander widersprechen und sich ausschließen“ sowie wenn „…Meinungsverschiedenheiten über die Art des Verhaltens bestehen, das in einer gegebenen Situation angemessen ist.“ Ebd. S. 21

Ein Vergehen ist also mit der Verletzung der festgelegten Ordnung des menschlichen und des zwischenmenschlichen Handels zu betrachten. Diese Ordnung ist vor allem auf das Leben eines Individuums und das Zusammenleben in einer Gemeinde als die höchsten Güter bezogen und somit auch eng mit den ethischen Werten der jeweiligen Gemeinde verbunden. Die Stellung bestimmter Werte kann innerhalb einer Gesellschaft im Laufe der historischen Entwicklung Änderungen erfahren, wie auch die Festlegung der als Vergehen verstandenen Handlungen.

* * * * * *

Besonders in einer Gesellschaft, die einerseits die bestehenden Traditions- und Rechtsformen weiter pflegt, andererseits einen Bruch durch die Entstehung einer neuen Religion erlebt, ist eine konsequente Vorgehensweise bei der Bestimmung, Beachtung und eventuell Bestrafung von juristischen Akten oder Delikten von besonderer Wichtigkeit. Da die neue Religion des Islam den Anspruch erhob, neben den kultischen auch die profanen Bereiche des Lebens zu regeln, wurden die Kategorien des Vergehens und Verbrechens sowie die der Sünde innerhalb der Jurisprudenz verknüpft.

„The sacred law of Islam is an all-embracing body of religious duties rather than a legal system proper; it comprises on an equal footing ordinances regarding cult and ritual, as well as political and (in the narrow sense) legal rules“[201].

In einem solchen System, das die Ordnung einer Gemeinde in ihrem Ganzen betrachtet und zwischen der Frage nach den Glaubensinhalten und der nach den juristischen Normen des Zwischenmenschlichen nicht klar differenziert, ist eine Verletzung der herrschenden Normen ein Vergehen gegen Gott und Mensch zugleich. T. Nagel sieht dieses System als eine „Belastung mit dem göttlichen Gesetz“[202] an. Die Beachtung des Gesetzes wird „durchaus als eine beschwerliche Bürde verstanden“[203], die jedoch als „unabding-

[201] Schacht, J.: The Origins of Muhammadan Jurisprudence. Oxford 1950. S. V
[202] Nagel, T.: Das islamische Recht. a.a.O. S. 10-17
[203] Ebd.

bare Voraussetzung des Beschreitens des islamischen Heilweges“[204] eine feste Position und Wertung im Leben eines Muslims hat. Die Verletzungen des Gesetzes zählten bereits in der formativen Periode der šarī‘a[205] zum Kern der juristischen Abhandlungen, jedoch ohne eine klare Trennung zwischen dem profanen und dem sakralen Bereich:

„There are very few general principles in Islamic criminal law. The classical books of fiqh do not contain chapters dealing with general notions or rules. Those that exist are either mentioned in each separate chapter devoted to a specific crime or they must be found on deduction“[206].

Erst im Laufe der Zeit entwickelten die islamischen Rechtsgelehrten einen festgelegten Themenkanon, in dem sich der erste Teil den kultischen Akten (‘ibādāt) und der zweite dem Zivil- und Strafrecht (mu‘amalāt) widmen, beide Bereiche blieben jedoch weiterhin eng miteinander verknüpft[207]. Dabei ist anzumerken:

„In the classical textbooks of fiqh, criminal law is not regarded as a single, unified branch of the law. It is discussed in three separated chapters:

(1) Provisions regarding offences against persons (…)

---

[204] Ebd.

[205] Rohe spricht hierbei von den "ersten großen Werke[n] des späten 2./8. und 3./9. Jahrhunderts", die "den Boden für ein formal und inhaltlich immer fester gefügtes juristisches Schrifttum" bereiteten. Vg. Rohe, M.: Das islamische Recht. a.a.O. S. 77

[206] Peters, R.: Crime and Punishment in Islamic Law. Theory and Practice from Sixteenth to the Tweity-first Century. Reihe: Hallaq W.B. (Hrsg.): Themes in Islamic Law. Bd. 2. Cambridge 2005. S. 19. Die allgemeinen Regelungen sind nicht nur im islamischen Kriminalrecht rar, eine allgemeingültige Definition eines Vergehens – wie auch einer Sünde – gibt es in den frühen juristischen Abhandlungen der šari'a nicht.

[207] Einen kurzen Überblick der bestehenden Verknüpfung zwischen der Theologie und der Jurisprudenz in islamischen Rechtsschulen bietet J. Schacht in: Theology and Law in Islam. In: Grunebaum, G.E. (Hrsg.): Theology and Law in Islam. Second Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference, May 9-10, 1969. Wiesbaden 1971. S. 3-24

(2) Provisions regarding offences mentioned in the Koran and constituting violations of the claims of God (ḥuqūq Allāh), with mandatory fixed punishments (ḥadd, plural ḥudūd) (…)

(3) Provisions concerning discretionary punishment of sinful or forbidden behaviour or of acts endangering public order or state security (ta'zīr and siyāsa)"[208].

In der frühen Phase der Entwicklung der šarī'a waren die Praxisnähe, die Berücksichtigung der gängigen Handlungsformen, das Gewohnheitsreich ('urf) und der Brauch ('āda) diejenigen Rechtsquellen, die neben dem offenbarten Wort Gottes als gültige und anerkannte Quellen der Ordnungsschaffung in der entstehenden umma galten. Dabei behielten meist Taten, die als Vergehen gegen die herrschende Ordnung der im spätantiken Hiğāz angesiedelten Gemeinden definiert wurden ihren Status und wurden in der entstehenden islamischen Jurisprudenz um neue Aspekte erweitert. Handlungen, die „lediglich eine Beeinträchtigung der zwischenmenschlichen Beziehungen"[209] mit sich brachten, wurden nicht als juristisch relevant betrachtet, zumindest solange sie als „Verfehlungen ohne Verletzung der Rechte Gottes"[210] eingestuft wurden. Es bedarf jedoch meist einer umfassenden Nachforschung, einen Mord, eine Körperverletzung, einen Betrug, einen Überfall oder schließlich eine Sachbeschädigung als eine solche „Verfehlung" zu interpretieren, ohne dabei die Kategorien wie Wegelagerei, Aufruhr oder Diebstahl zu berücksichtigen. Die Kategorie des Vorsatzes oder der Intention (nīya) spielt hier eine besonders wichtige Rolle, da sie „die Bewusstheit seines Bestrebens, die göttliche Ordnung zu verletzen"[211] bei einem Individuum bestimmt, zumal nach islamischen Recht ein Individuum generell selbst für seine Taten Verantwortung trägt, was auch mit dem Aspekt der Schuldfähigkeit eng zu verbinden ist[212].

---

[208] Peters, R.: Crime and Punishment. a.a.O. S. 7
[209] Nagel, T.: Das islamische Recht. a.a.O. S. 89
[210] Ebd.
[211] Ebd. S. 90f
[212] Vgl. Peters, R.: Crime and Punishment. a.a.O. S. 20-24

Im Bereich der ʻibādāt wird die Untrennbarkeit des Sakralen und des Profanen besonders deutlich und die Frage nach der Überschreitung der Grenzen Gottes gewinnt erneut ihre Bedeutung.

Die Ausführung der religiösen Rituale ist in ihrer Natur mit dem Göttlichen verknüpft und somit sind auch alle Verstöße gegen die festgelegten Abläufe in der Kategorie der Verletzung der Göttlichen Ordnung zu betrachten. Das thematische Spektrum der islamischen Jurisprudenz, die Komplexität der religiösen Pflichthandlungen und schließlich die enge Verknüpfung beider Bereiche im Rahmen der šarīʻa ordnen jedoch das Problem der Missachtung von ritueller Reinheit im Islam innerhalb beider Kategorien – des Vergehens und der Sünde – ein. Die einzelnen Schritte, die der Sicherung der Reinheit vor dem Akt des Pflichtgebets dienen, werden nicht gegeneinander abgewogen, sondern bauen aufeinander und bilden somit eine, wenn auch komplexe, Einheit, die in unterschiedlichen Bereichen der islamischen Jurisprudenz diskutiert und normiert wird. Auch wird die Missachtung der festgelegten Normierungen sowohl im profanen als auch im sakralen Bereich betrachtet, was die Kategorien des Vergehens und der Sünde weiter miteinander verknüpft.

3.2.2. Sünde

„Sin, I wish to claim, does have a history“[213]

Zerrissen zwischen dem Schuldigsein vor Gott, dem Bruch eines Tabus, der fleischlichen Lust oder gar dem Verstoß gegen eine Diätvorschrift, nur um einige Epitheta zu nennen, ist Sünde ein kaum definierbares, ja kaum greifbares Phänomen geworden. Einerseits mit Vergehen und mit Schuldgefühlen konnotiert und beinah zugleich als ein gewisses Abenteuer bis hin zur einer durchaus attraktiven Alternative der konformen Lebensform betrachtet, ist die Sünde eine äußerst präsente und eine besonders kontroverse Kate-

[213] Anderson G.A. Sin. A History. New Haven u. London 2009. S. 13

gorie. Ihr „inflationäre[r] umgangsprachliche[r] Gebrauch (...) demonstriert nur allzu deutlich, dass die meisten Menschen mit dem Begriff und dem Phänomen nicht mehr angemessen umzugehen vermögen“[214]. Bereits der säkulare Sprachgebrauch des Sündenbegriffs ist hochabstrakt und weist eine Menge Diskrepanzen auf[215].

Für G. Ravasi ist Sünde eine „Schwäche“, die der „Tugend am nächsten steht“[216]. Jene „Schwäche“[217], die sich in wiederholten Handlungen äußert, ist jedoch als Sucht zu betrachten und wird somit zu einer Charaktereigenschaft, nicht jedoch zu einer punktuellen Sünde. Diese

„ist ein einmaliger böser Akt mit all seinen Konnotationen; Schwäche dagegen ist eine erworbene Angewohnheit, eine dauerhafte Haltung, die aus der Erbsünde (grzech początkowy) entsteht und die von selbst in einer permanenten Form neue Sünden hervorruft“[218].

Auch Anderson mag Sünde nicht definieren. Er bezeichnet sie als

„not just a thing, however, but a particular kind of thing. When one sins, something concrete happens: one's hand may become stained, one's back may become burdened, or one may fall into debt. And the verbal expressions that render the idea of forgiveness follow suit: stained hands are cleansed, burdens are lifted, and debts are either paid off or remitted. It is as though a stain, weight, or bond of indebtedness is cerated ex nihilo when one offends against God. And that thing that sin has created will continue to haunt the offender until it has been engaged and dealt with“[219].

---

[214] Brandt, S. u.a. (Hrsg.): Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema. Neukirchen-Vluyn 1997. S. 7

[215] Brandt macht darauf aufmerksam, dass eine "a-kontextuelle Generalisierung" des säkularen Sprachgebrauchs des Sündenbegriffs nicht möglich ist. Vgl. Ebd. S. 14 und weiter: Knierim, R.P., S.72f

[216] G. Ravasi zitiert hier Quintilianus: „vicina sunt vitia virtutibus“; Vgl. Ravasi, G.: Bramy Grzechu. Siedem grzechów głównych. Kraków 2011.

[217] Ravasi spricht hier u.a. von kakia und kakotes (gr.), vitium (lat.), Last (dt.) und vizio (it.); Ebd. S. 14-17

[218] Ebd. S.16. Übersetzung: Verfasserin

[219] Anderson, G.A.: Sin. a.a.O. S.4

In seinem Modell der Sünde unterscheidet G. Mensching zwischen einer aktuellen und konkretisierten bzw. existenziellen und einer generellen Sündenidee, die im Allgemeinen auf einer Trennung und Abwendung von Gott, auf der „Isolierung vom Heiligen“[220] basiert. Dabei nennt er zwei isolierende Faktoren – einen passiven, der in der „Vergänglichkeit der körperhaften Existenz“[221] seinen Ursprung findet sowie den aktiven, in dem sich „ein Individuum existentiell von der persönlichen Gottheit“[222] trennt. Sünden, so G. Mensching, sind kultischer oder ethischer Art. Jegliche Verstöße im Kultus, vor allem jedoch Untreue dem einen Gott gegenüber sowie Verletzung der Reinheitsnormen, werden als Sünde angesehen und müssen gebüßt werden. Was eine „ethische Sünde“ betrifft, so ist sie ein „Verstoß gegen sittliche Gebote“[223], aber nur, wenn diese Gebote als von gottgegeben definiert werden. In Gemeinden, die ihre Sitten, Normen und schließlich ihre Jurisprudenz auf dem offenbarten Wort Gottes aufbauen, bedeutet somit jeder Verstoß gegen die festgelegten Normen sowohl ein juristisch kategorisiertes Vergehen als auch eine theologisch verankerte Sünde. In Konsequenz einer solchen Abkehr von Gott und, durch die sittlichen Widrigkeiten, von den Mitmenschen bleibt ein Sünder isoliert oder schlicht einsam, sowohl im Dies- als auch im Jenseits.

Religionswissenschaftlich-systematisch wird Sünde als eine „negative religiöse Qualifizierung einer menschlichen Verhaltensweise“[224] betrachtet. Dieser negativen Kategorie der Sünde und somit auch des Bösen und der Schuld als sprachlich austauschbare Sündenäquivalente stellt H. Dembowski Gegenbegriffe positiven Inhalts gegenüber. Während es relativ unproblematisch erscheint, solche Gegenbegriffe für das Böse („das Gute“) und die Schuld („Unschuld oder Gerechtigkeit, Strafe oder Wiedergutmachung, Verjäh-

[220] Vgl. Mensching, G.: Gott und Mensch. Vorträge und Aufsätze zur vergleichenden Religionswissenschaft. Goslar 1948. S. 149-160
[221] Ebd.
[222] Ebd.
[223] Ebd.
[224] Sünde in: TRE Bd. XXXII. S. 360

rung oder Vergebung“) zu finden, ist ein Äquivalent für „Sünde“ keine Selbstverständlichkeit:

„Was steht der Sünde gegenüber? Zorn, Gnade, Buße, Glaube, Gerechtigkeit? (...) Wir können zunächst nur sagen: Die Negativbegriffe sind auf Positivbegriffe bezogen und werden durch sie bestimmt; die Positivbegriffe aber sind ebenso unscharf wie die Negativbegriffe“[225].

Sünde steht einerseits in einer engen Relation zu einer „sakralen oder numinosen Instanz, (...) Gott oder Götter, (...) ungeschriebene[n] Gesetze[n] oder heilige[n] Ordnungen“[226]. Andererseits ist sie als ein Verstoß gegen diese Ordnungen und somit als eine „Rebellion gegen die Schöpfung“[227] zu betrachten, die eng mit den Kategorien der Sühne, der Vergebung, der Erlösung, des Leids und der damit konnotierten Strafe verbunden ist.

Die unterschiedliche Gewichtung jener Sündenkonsequenzen in jeweiligen theologischen Betrachtungen der spätantiken nahöstlichen Religionen prägte vermutlich auch die islamischen Vorstellungen. Eine gewisse Gemeinsamkeit lässt sich jedoch im gesamten hier relevanten interreligiösen Kontext nennen – eine Sünde bleibt nie ohne Folge. Ob kollektiv oder individuell, ob im Diesseits, im Jenseits oder auf die nachkommenden Generationen ausgestreckt, ob konkret benannt oder nur grob und undeutlich umschrieben – eine Sünde wird bestraft und nur Gott besitzt die strafende Macht. Denn „eine Verletzung der Schöpfung ist (...) auch Sünde gegen den Schöpfer“[228].

---

[225] Dembowski, H.: Die Sünde - das Böse - die Schuld. Theologische Aspekte. In: Altner, G. u. Anders, E.: Die Sünde – das Böse – die Schuld. Aus theologischer, ärztlicher und soziologischer Sicht. Stuttgart 1971. S. 9

[226] Ebd. S. 7

[227] Suchocki, M.H.: Sünde: Rebellion gegen die Schöpfung. in: Brandt, S. u.a. (Hrsg.): Sünde. a.a.O. S. 35

[228] Ebd. M.H. Suchocki geht zunächst von einer Umkehr der "ursprünglichen" Definition der Sünde und einem profanen Zugang, der in erster Linie eine Beziehung zu und einen Verstoß gegen Leben akzentuiert. Der Bezug der Sünde zum Schöpfer und die "Rebellion" gegen sein Werk suchen, so

Die Konsequenzen einer Sünde, wie auch die konkreten Handlungen, die als Sünden angesehen werden, sind eng mit dem Zusammenleben einer Gemeinde, ihren Sitten und historischen Erfahrungen verbunden. In diesem Kontext betrachtet gefährdet eine Sünde, wie auch ein Sünder, das friedliche und sichere Nebeneinander und muss gemieden oder eliminiert werden. Zwar wird meist von einer Strafe Gottes im Jenseits ausgegangen, dennoch werden sündhafte Taten auch im Diesseits geahndet, was als eine Voraussetzung einer gültigen Buße betrachtet wird. Die Strafkataloge sind häufig in enger Anlehnung an die in vielen religiösen Systemen vorhandenen Sündenkataloge entstanden und bezogen sich hauptsächlich auf körperliche Strafen. Diese Strafen waren häufig sehr drastisch und sogar mit dauerhaften Verletzungen verbunden. Hinzu kam eine Isolierung des Sünders von seiner Gemeinde als unabdingbar für die Vergebung seiner Schuld.

Die Aufhebung der Strafe vollzog sich „u.a. in der Wiederzulassung des Sünders in die volle Gemeinschaft. Voraussetzung für diese Wiederaufnahme waren Reue über den Fehltritt, Bekenntnis und Bereitschaft zur Wiedergutmachung des Schadens“[229]. Eine Säkularisierung der Strafsysteme und eine Trennung des Buß- und Strafwesens ist als eine historisch bedingte Entwicklung zu betrachten und trifft für die spätantike nahöstliche Realität nur sehr beschränkt zu. Eher ist von einer Fülle von Lösungen, Bezügen und somit auch Normen und Konsequenzen hinsichtlich der Sündenkategorie auszugehen, die im Kontext des hier relevanten sozio-kulturellen Bildes vom Ḥiǧāz zu Beginn der islamischen Ära widerspiegelten. Ein kurzer Überblick über das Verständnis des Sündenbegriffs in den relevanten Glaubenssystemen wird deutlich zeigen, dass sich die

---

Suchocki, in der modernen Theologie erneut ihren Platz; die Säkularisierung der Sünden-Debatte führte zu gewissen "Schwierigkeiten mit der traditionellen Interpretation von Sünde (...)."

[229] Gründel, J.: Schuld - Strafe - Versöhnung aus theologischer Sicht. In: Köpcke-Duttler, A. (Hrsg.): Schuld - Strafe - Versöhnung. Ein interdisziplinäres Gespräch. Mainz 1990. S. 111

entstehende Idee des Islam unter anderem auch in diesem Zusammenhang in ihre Umgebung einbettete.

* * * * * * *

Das Konzept der Sünde war für den gesamten sozio-kulturellen Kontext des entstehenden Islam relevant. Seine Auslegungen variierten zwischen einer Kategorie, die sich durch eine kollektive Verantwortung charakterisierte, bis hin zu einem individuellen Akt des Ungehorsams, der allein vor Gott zu verantworten war. Meist bezog sich diese Kategorisierung auf konkrete Situationen und Handlungen, so dass die jeweilige religiöse Gemeinde ein breites Spektrum an Sünden- und entsprechenden Strafkatalogen vorzuweisen hatte. Im Folgenden sollen nur die allgemeinen Vorstellungen von Sünde in den Religionssystemen des spätantiken Nahen Ostens dargestellt werden. Auf die detaillierte Darstellung von Einzelheiten, Schwere, Konsequenzen oder gar Strafmaßnahmen wird jedoch verzichtet, denn nicht die konkreten Beispiele aus den relevanten Glaubenssystemen sondern vor allem das Interpretationsmuster und das Model einer Handlung, die gegen Gott gerichtet ist, vereinigen die theologischen Vorstellungen von Sünde in der Region.

Es ist davon auszugehen, dass hauptsächlich die jüdischen und die christlichen Lehren für das Konzept der Sünde in der entstehenden Idee des Islam ausschlaggebend waren.

Die dürftige Quellenlage vor allem zu den religiösen Praktiken und Konzepten der vorislamischen polytheistischen Bewohner Arabiens lässt unter anderem auch im Falle der Sündenkategorie nur vage Vermutungen zu. Auch sind weitere mögliche interkulturelle Kontakte im spätantiken Ḥiǧāz, die einen Austausch der Ideen und Auffassungen fördern könnten, nur schwerlich nachzuweisen. Daher werden im Folgenden hauptsächlich die hamartiologischen Aussagen und Konzepte dargestellt, die sich auf die Texte der TaNaCh sowie des Neuen Testaments beziehen, während die dualistischen und altarabischen polytheistischen Positionen lediglich grob skizziert werden, um in den frühen islamischen Aussagen zu der Kategorie der Sünde zu münden.

A. Judentum

In der Hebräischen Bibel liegt die Quelle der Sünde im Ungehorsam Gott gegenüber und wird meist auf das gesamte Volk und nicht auf ein Individuum bezogen. Charakteristisch ist hier die Reihenfolge, in der auf eine Sünde des Volkes Israel immer Gottes Groll folgt[230]. In diesem Kontext spielt der Aspekt des Vergessens sowie der Zorn Gottes eine besondere Rolle:

„Denk daran und vergiss nicht, dass du in der Wüste den Unwillen des Herrn, deines Gottes, erregt hast. (...) Vor allem am Horeb habt ihr den Unwillen des Herrn erregt. Damals grollte er auch so sehr, dass er euch vernichten wollte“[231].

Auch sind ein permanenter Dialog zwischen Gott und seinem Volk sowie eine wiederkehrende Erneuerung des Bundes ein Charakteristikum der gesamten geschichtlichen Entwicklung des Volkes Israel. Gott schließt ein Bund mit seinem Volk und zeigt ihm den richtigen Weg. Das Volk jedoch sündigt und bricht kontinuierlich den Bund, was wiederum den Zorn Gottes nach sich zieht. Nach einer Bestrafung folgt eine weitere Erneuerung des Bundes. Im biblischen Text wird Sünde als ein kollektives Vergehen gegen Gott angesehen. Für das Volk Israel bedeutet Sünde eine theologische Dimension, die sein Handeln nicht nur zugunsten der zwischenmenschlichen Beziehungen normiert und in den Kategorien des Gewinnes und Verlustes, Nutzens und Schadens oder Erlaubten und Verbotenen zu betrachten ist, sondern die mit den Aspekten des Unglücks, Übels, Gottes Zorns und schließlich der wohl verdienten Strafe konnotiert wird.

Diese Betrachtungsweise änderte sich im rabbinischen Judentum, wo ein „im Bewusstsein der Sünde und in Demut vor Gott stehendes Individuum“[232] kreiert wurde. Damit gelangte eine neue Dimension der Selbstwahrnehmung in den Blickwinkel der Gelehrten. Es

[230] Vgl. Ex 19,8; 24,7

[231] Deut 9,7f; Vgl. auch: Jes 17,10, Jer 2,32, 3,21

[232] Agus, A.R.E.: Das Judentum in seiner Entstehung. Grundzüge rabbinisch-biblischer Religiosität. Reihe: Stegemann, E.W. (Hrsg.): Judentum und Christentum. Bd. 4. Stuttgart 2001. S. 57

kam zu einer Verschiebung der Verantwortung - von einer kollektiven in die individuelle und somit auch „zu einer Opferung der immerwerdenden Vergangenheit im Namen der Zukunft“[233]. Das „In-der-Welt-Sein“ eines Menschen gewann eine neue Dimension, in der nicht mehr das vorgegebene Schicksal zu erfüllen war, sondern eine aktive, bewusste und verantwortungsvolle Gestaltung des Daseins in den Vordergrund rückte. „Das gesellschaftliche und individuelle Sein des Menschen ist damit weder absolut gegeben und vorherbestimmt, noch wird dieses einem blinden Schicksal überantwortet. Das Zuhause-Sein in dieser Welt wird vielmehr zu einem Sehnen (...)“[234]. Für A. Agus ist hier die „Zeit-Kategorie des Jetzt“ als Schlüsselbegriff zu betrachten: „Ist der Mensch bereit, seine Handlungen in der Gegenwart zu ändern, dann „vergisst“ Gott die Vergehen der Vergangenheit (...)“[235].

Die jüdische Metaphorik bezeichnet Sünde unter anderem[236] als Schuld (‘āwôn), die nicht nur gebüßt, sondern auch durch eine Rückzahlung ausgeglichen werden muss.[237] Die Rolle und die Bedeutung der Almosen wurde dabei besonders hervorgehoben, und es ist die Rede von einer Evolution der Almosen als fundamentale Säule des biblischen Glaubens, die ja nicht weiter überrascht, „for as soon as sins are thought of as debts one begins to think of virtous acts as credits“[238]. So auch der Ruf des Propheten Tobias: „lass dein

---

[233] Ebd.

[234] Ebd.

[235] Ebd. S. 61

[236] „Sins are like stains that require cleansing, burdens that must be removed, or debts that have to be repaid. All of these metaphors can be found in the Bible. (…) During the early periods one particular metaphor dominated, that of sin as a weight. But at the beginning of the Second Temple period a new metaphor emerged that would take center stage, that of sin as a debt. Sin, I wish to claim, does have a history“. in: Anderson G.A.: Sinn. a.a.O. S. 13

[237] „...it becomes a commonplace to think of a sin as debt, the idea that virtous activity generates a credit appears. The very idiom of rabbinic Hebrew supports this, because the antonym for the term Îôb (debt) is zekût (credit)“. in: Ebd. S. 9

[238] Ebd. S. 14

Auge nicht missgünstig sein, wenn du Almosen spendest. (...) denn Almosengeben rettet vom Tode und verhütet, dass man in das Reich der Finsternis eingeht“[239].

Die „Evolution“ der Almosen-Metapher brachte eine theologische Diskussion mit sich, die auf die Gefahr der Verschiebung der Kompetenzen aufmerksam machte und den illusorischen Glauben an die Erlösung durch einen materiellen Ausgleich der begangenen Sünden brandmarkte.

„A world of debits and credits seems to portend a system of rigid obligation in which there is no room for the mercy of God to shine through. (…) the value of human merits has turned salvation into a human work rather than a gift graciously bestowed by God“[240].

B. Christentum

In der christlichen Lehre nimmt Sünde eine zentrale Position ein und ist mit dem Konzept der Erlösung des Menschen durch den Tod Christi eng verknüpft. Als ein Schlüsselbegriff, der in diesem Zusammenhang eine große Bedeutung hat, ist die Liebe anzusehen, die sowohl Gott als auch die Mitmenschen einschließt.[241] Für die Erlösung ist gleichzeitig Gottes Vergebung sowie sein Vergessen der menschlichen Sünden elementar, denn nur so kann die durch die Sünde unterbrochene Beziehung zu Gott wiederhergestellt werden. Dabei handelt es sich nicht um ein Abstraktum, sondern um konkrete Handlungen, die als gottes- und menschenwidrig bestimmt wurden und deren Quelle in der „eigenmächtigen Selbstbestimmung“[242] des Menschen zu suchen ist.

---

[239] Tob, 4,7-11

[240] Anderson, G.A.: Sin. a.a.O. S. 14

[241] „Salvation requires nothing less than an inner transformation which will enable us to act out of love for other rather than out of concern for following rules – and regardless of wether others deserve this love“. in: Coward, H.: Sin and Salvation in the World Religions. o.O. 2003. S. 30

[242] Sünde in: TRE. a.a.O. S. 185

Ein weiteres Charakteristikum der christlichen Lehre ist die Zuwendung Jesu zu den Sündern. Die „sozial und ethisch fragwürdigen Personen“[243] wurden nicht mehr aus der Gemeinde exkommuniziert, sondern in die Gesellschaft wiederaufgenommen. Zusätzlich wurden auch die Gerechten, die ihr Urteil leichtfertig aussprachen ermahnt: „Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein“ (Joh, 8,7) oder „Was siehst du aber den Splitter in deines Bruders Auge, und wirst nicht gewahr des Balkens in deinem Auge?“ (Mt 7,3).

Das „jüdische Wissen, dass Gott Vergebung gewährt“[244] wurde in der christlichen Theologie fortgesetzt und um die Idee der Erlösung durch die Liebe und Hingabe Jesu ergänzt. Gleichzeitig wurden umfangreiche und detaillierte Sündenkataloge zusammengestellt, die ein System der Gradation propagierten und schon früh die „Todsünden“[245] von anderen, weniger gewichtigen unterschieden. Unabhängig von ihrer Schwere können alle Sünden vergeben werden, vorausgesetzt der Sünder kehrt zu Gott wieder, bereut sein Vergehen und bittet um Erlösung.

Gleichzeitig ist die Erbsünde ein „grundsätzlicher Defekt“, der mit der menschlichen Natur in Verbindung gebracht wurde und ist zu

---

[243] Ebd.

[244] Ebd.

[245] Sowohl die Zahl als auch die detaillierten Auffassungen der größten Sünden variierten bei den früheren christlichen Autoren. Über eine längere Zeit wurden acht Hauptsünden gezählt. G. Ravasi vermutet bei dieser ostchristlichen Tradition stoische Einflüsse, wonach es vier „fundamentale Leidenschaften“ (Traurigkeit, Angst, Eifersucht und Vergnügen) sowie vier „Schwächen“ (Irrationalität, Faulheit, Ungerechtigkeit und Unmäßigkeit) geben soll. Erst Papst Gregor I (590-604) soll eine neue Klassifizierung der schwersten Sünden kanonisiert haben. Nach seiner Auslegung ist es die Hochmut, die als „Quelle aller Sünde“ gilt und als Hauptsünde weitere sieben nach sich zieht. Endgültig legte Hugo von St. Viktor (1097-1141) die sieben Hauptsünden fest. Für den mittelalterlichen Theologen symbolisierte diese Zahl eine Vollkommenheit und fand sich wieder in sieben Tugendhaften, sieben Gaben des Heiligen Geistes sowie sieben Bitten im Vater Unser.

einer „nachhaltig wirkenden kirchlichen und theologischen Tradition, die bis Augustinus und Paulus zurückreicht“[246] geworden. Diese Vorstellung widerspricht dem Text des Buches Genesis, wonach „Gott sah alles an, was er gemacht hatte; und siehe da, es war sehr gut“[247]. Die weiteren Texte, die vom Fall des ersten Menschen handeln, dienten den Autoren vermutlich hauptsächlich zu Erklärung des Leids, der Ungerechtigkeit und des Todes in einer „sehr gut“ geschaffenen Welt Gottes. Die Schuld wurde dem von Natur aus schwachen oder gar „schlechten“ Menschen zugewiesen, um einen möglichen theologischen Dualismus zu vermeiden und gleichzeitig den einzigen Gott und den Weltschöpfer, keiner doppelten Moral zu bezichtigen. Die Erbsünde wird als ein Ungehorsam des geschaffenen Menschen seinem Gott gegenüber betrachtet und im Unglauben, der die Göttliche Überlegenheit ablehnt, vermutet. Die Konsequenzen der Erbsünde sind weitreichend – von der Vertreibung aus dem Paradies und einer Isolierung von Gott bis zu Zerstörung der Urharmonie der Welt. Die Sünde breitet sich aus, sie wird vererbt und scheint vor allem mit dem Tod zusammenzuhängen. Die Sünde, vor allem die Erbsünde ist die „Grenzziehung zwischen Gott und Mensch (...) schlechthin“ und dennoch „die Bedingung der Möglichkeit“ und „das Konstruktionsmittel der Schöpfung“[248] zugleich.

C. Zoroastrismus

Ahura Mazda, der Schöpfer des Guten, und sein finsterer Antagonist, Aherman/Ahirman stellen zwei Grundprinzipien der Lehre Zarathustras dar und spiegeln die sich gegenüberstehenden und sich ergänzenden Kategorien wider. Gut und böse, Licht und Finsternis, Leben und Tod verkörpern die beiden Gottheiten und teilen die Macht über der Welt. Die Existenz der beiden unterschiedlichen Prinzipien, die jedes für sich eine Wahl zwischen dem positiv kon-

[246] Müller, E.: Rehabilitation der Sünde. Der Grundriss der Schöpfung. Neue Perspektiven im Schnittfeld von Quantentheorie und Schöpfungstheologie. Stuttgart 2004. S. 9

[247] Gen 1,31

[248] Müller, E.: Rehabilitation der Sünde. a.a.O. S. 71f

notierten Licht und der pejorativen Dunkelheit trafen, ist als „a deliberate choice (...) between good and evil, an act which prefigures the identical choice which every man must make for himself in this life“[249] zu betrachten. Zwar ist hier von einer klaren Verantwortung und Entscheidungspflicht eines Individuums die Rede, dennoch beziehen sich die Handlungen jedes einzelnen Mitgliedes auf die gesamte Gemeinde „und die Quellen entwerfen ein Bild der Wirklichkeit, das den Einzelnen mit seinem Handeln und Verhalten in ein vielschichtiges Beziehungsnetzwerk einbindet“[250]. Somit wird auch eine individuelle Entscheidung mit der Verantwortung für die gesamte Gemeinde belastet. Die Verstöße gegen die festgelegten religiösen Normen sind demnach als Ordnungsstörer zu betrachten, die zu meiden oder wieder gut zu machen sind.

Die zwei Wirkungssphären, das sichtbar-materielle Diesseits sowie das übergeordnete, unsichtbar-geistige Jenseits, sind mit konkreten Aufgaben und den daraus resultierenden Belohnungen oder Strafen eng verbunden. Dabei steht die Erfüllung der religiösen Pflichten an erster Stelle, ihre Vernachlässigung gilt als schlimmstes Vergehen gegen die göttliche Ordnung. Zugleich erstreckt sich jedoch diese Ordnung auf das gesamte Leben der religiösen Gemeinde, normiert es und bestimmt seinen Ablauf. Neben den religiösen, moralischen und sozialen Verpflichtungen, den normierten Hierarchien innerhalb der Gemeinde und Familie sind auch die Gesetze der Natur sowie der Umgang mit Andersgläubigen zu berücksichtigen. "Zoroaster created a community which was united by clearly defined doctrines, shared moral endeavour, and common observances."[251]

Ein Fehlverhalten gegenüber der normierten Ordnung betrachten die Anhänger Zarathustras als Sünde, die unmittelbar mit dem Jenseitsschicksal der Seele in Verbindung gebracht wird.

---

[249] Boyce, M.: Zoroastrians. a.a.O. S. 20
[250] Stausberg, M.: Zarathustra und seine Religion. München 2005. S. 81
[251] Boyce, M. Zoroastrians. a.a.O. S. 35

Die Missachtung der „Triade des Guten“ (gute Gedanken, gute Worte und gute Taten), die mit der Verehrung Ahura Mazdas gleichzusetzen ist, benötigt der Reue und Buße. Auch ist das Sündenbekenntnis ein wichtiger, ritualisierter Akt der Erneuerung oder gar Wiederherstellung der verletzen Ordnung und soll im Idealfall „täglich vor dem Einschlafen und auch kurz vor dem Tode“[252] durchgeführt werden.

Und schließlich sind hier die reinigenden Rituale zu nennen, die eng mit der doktrinären Grundidee Zarathustras verbunden sind. Der Dualismus der Reinheit und Kontamination, der Wahrheit und Lüge, des Guten und Bösen liegt hier dem Konzept der rituellen Reinheit und Reinigung zugrunde; „ Zoroastrians hold that good and evil, purity and pollution, life and death all proceed from two distinct loci and that Ahura Mazdā created the spiritual and material worlds completely pure.“[253] Kategorien wie „sin, irreligiosity, pollution, dust, dirt, stench, excrement, disease, decay, and death“[254] werden als Waffen Ahermans gegen den Schöpfer der Welt, Ahura Mazda, angesehen. Akte, die diese pejorativen Kategorien aufhalten oder gar nivellieren, werden als Pflicht eines jeden Mitglieds der religiösen Gemeinde verstanden.

„Therefore, maintenance of ritual purity through the protection and purification of the seven holy creations in the material world (…) furthers the victory of good over evil (Boyce 1975: 294). (…) Purity thus became a means of expressing cosmic order, while pollution was perceived as disorder (cf. Douglas 1969: 3)“[255].

D. Vorislamische arabische Religionen

Während die sozio-kulturellen und wirtschaftlichen Lebensbedingungen der vorislamischen arabischen Bewohner des Ḥiğāz relativ

[252] Stausberg, M.: Zarathustra. a.a.O. S. 80
[253] Choksy, J.K.: Purity and Pollution in Zoroastrianism. Triumph over Evil. 1. Aufl. Austin 1989. S. 4
[254] Ebd.
[255] Ebd. S. 6

gut erforscht wurden, ist die auf die Glaubensaspekte bezogene Quellenlage besonders dünn und nur rudimentär erschlossen. Diese Tatsache wurzelte höchstwahrscheinlich in der Furcht der Gründer der islamischen umma vor den etablierten polytheistischen Glaubensformen der Region. Zugleich trug diese Furcht dazu bei, vor allem äußere Merkmale des Kultus, die keine Fortsetzung im Islam fanden, zu nivellieren.

Die doktrinären Konzepte in den Glaubensvorstellungen der vorislamischen polytheistischen Bewohner Arabiens, die ebenfalls sehr sparsam erforscht werden konnten, weisen einige regionale Unterschiede auf[256]. Als ein einigendes Element kann in diesem Zusammenhang eine stark ausgeprägte Fokussierung auf die irdischen Angelegenheiten genannt werden: „Gottheiten wurden nämlich bei diesseitigen Anliegen um Hilfe gebeten und die Jenseits-Vorstellungen waren eher unklar“[257]. Das Konzept Durkheims, wonach „der Gott des Clans (...) nichts anderes sein kann als der Clan selber“[258], wo also die Glaubensvorstellungen einer Gesellschaft zumindest teilweise als ein Äquivalent der sozialen Strukturen zu betrachten sind, ist im vorislamischen arabischen Kontext zumindest denkbar.

Eine hierarchisch aufgebaute Gemeinde[259], die ihre kulturellen und vor allem moralischen Werte als höchstes Gut bewahrte, spiegelte

---

[256] Vgl. Kap. 2.3. Religionen in Arabien um das 7. Jahrhundert. S. 56 - 78

[257] Kościelniak, K.: XX wieków chrześcijaństwa w kulturze arabskiej. Bd. 1. Arabia starożytna. Chrześcijaństwo w Arabii do Mahometa (+ 632). Krakau 2000. S. 71 Übersetzung: Verfasserin

[258] Durkeim, E.: Die elementaren Formen des Religiösen Lebens. a.a.O. S. 307

[259] „It was frequently observed of Arab pastoralist tribes that they displayed a high level of social homogeneity. (…) The principal social distinction was rather that between full members of a tribe and affiliated members/dependents. The latter could be: allies (hulafā‘), individuals or groups who were to be spending a long time among foreigners and so had set up a protective relationship with a native host; protégés (jīrān), individuals or groups escaping vengeance, impoverishment or for some other reason in need of support; or else they could be slaves (‘abīd), usually

sich mit größter Wahrscheinlichkeit im Pantheon der lokalen und überregionalen Gottheiten wieder. Die Ordnung dieser Gesellschaft fußte in keiner Offenbarung und die geltenden Normen dienten hauptsächlich der Bewahrung der bestehenden, diesseitigen Strukturen. Dennoch ist nicht auszuschließen, dass Verstöße gegen die herrschenden Gesetze sowohl mit Konsequenzen innerhalb eines Stammes oder gar stammesübergreifend belastet wurden, als auch den Zorn der Gottheiten und somit auch eine jenseitige Strafe nach sich zogen.

Der Mut, der Stolz, der Ethos der Gastfreundschaft, die Hingabe für die Familie und die Ahnenverehrung galten als die wichtigsten Werte der Bewohner des spätantiken Arabiens. Für ihre Denkweise war vor allem die Ablehnung jeglicher Form von Zwängen, die eine zentrale Macht ausüben könnte, charakteristisch. Von großer Bedeutung war sowohl die innere Sicherheit des jeweiligen Stammes als auch der, teilweise rege, kulturelle und wirtschaftliche Austausch der arabischen Stämme untereinander. Eine Ordnung wurde geschaffen, die auf gegenseitigem Respekt, Vertrauen und auf dem Einhalten der geltenden Regeln basierte. Ob mögliche Verletzungen der geltenden Regeln mit der Beleidigung der Gottheiten in Verbindung gebraucht wurden oder ausschließlich die diesseitige Ebene der Bewohner Arabiens betraf, bleibt unklar. Die erforschten Kultusformen Arabiens geben hierfür keinerlei Auskunft, was jedoch die These nicht vollständig ausschließen lässt, dass die geltenden Normierungen des vorislamischen Arabiens mit den Glaubensvorstellungen verquickt waren und somit auch jedes Mitglied dieser Gesellschaft mit der Rechenschaftspflicht den Gottheiten gegenüber belastet war, sowie für seine Verstöße gegen die herrschende Ordnung sowohl mit Konsequenzen im Diesseits als auch mit möglichen Strafen im Jenseits zu rechnen hatte.

---

prisoners-of-war. If already members of other tribes, they could, if they wished (…) be incorporated fully into the host tribe. (…) Those born outside the tribal commonwealth, however, found it hard to obtain tribal status (…). This distinction also existed in the tribal kingdoms of Arabia (…)“. in: Hoyland, R.G.: Arabia and the Arabs. a.a.O. S. 118

E. Islam

Das sozio-kulturelle Erbe des spätantiken Nahen Ostens fand seinen Empfänger in der entstehenden Idee des Islam, die sich selbst als eine Fortsetzung der bestehenden Traditionen, Werte und der gesellschaftlichen Ordnung betrachtet. Auch die Verstöße gegen diese Ordnung sowie die konkrete Vorgehensweise bei einem möglichen Delikt sind nicht künstlich entstanden, sondern wurden aus den bestehenden Kanons übernommen. Die Besonderheit der islamischen Gesetzgebung fügt jedoch, möglicherweise stärker noch als bei den Vorgängern, die Fragen des Dies- und des Jenseits zusammen, was dazu führt, dass eine Trennung zwischen der Verletzung der zwischenmenschlichen Normen und dem Verstoß gegen die von Gott bestimmten Ordnung kaum noch sichtbar ist.

Dabei wird jedes Vergehen gegen Gott als eine Sünde aufgefasst. Im Einzelnen werden die Verfehlungen in ihrer Schwere und Schädlichkeit unterschiedlich positioniert und es wird zwischen kleinen (ṣaġīra) oder lässlichen (lamam)[260] und großen (kabīra) Sünden differenziert. Schließlich behält die Frage nach einer Wiedergutmachung, nach Reue (tauba), Buße (kaffāra) und nach Gottes Verzeihung ununterbrochen ihre Aktualität. Eine Sünde wird jedoch im Kontext des Islam weder genau erläutert noch wurden Kataloge erstellt, die die Übeltaten endgültig erfassen würden. Ein „Definitionsprozess ist im Islam nie abgeschlossen worden; es gab für ihn keine maßgebliche Instanz“[261]. Dies führte dazu, dass die meisten Versuche, geltende „Sündenkataloge“ aufzustellen, scheiterten. Zwar sind bereits für die formative Phase des Islam einige Auflistungen aufzuzeigen, diese waren jedoch „wohl ursprünglich rhetorisch gemeint vielleicht um in einer sich rasch wandelnden Welt die guten Sitten und den »Generationenvertrag« nicht völlig verkommen zu lassen“[262] und um die Ordnung der entstehenden

[260] Vgl. dazu: van Ess, J.: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. Bd. IV. Berlin 1992. S. 584ff

[261] Ebd. S. 583

[262] Ebd. S. 584

umma zu wahren. Diese Ordnung hatte in der formativen Phase des Islam eine enorme Bedeutung, da sie das Bestehen des neuen Systems absichern sollte, was dazu führte, dass jegliche Verstöße mit besonderer Härte sanktioniert werden mussten[263]. Zugleich ist anzumerken, dass die Reue (tauba) nach einem Verstoß gegen die Gesetze Gottes durchaus anzuerkennen war und schon in der formativen Phase des Islam sich Stimmen gegen eine übertriebene Verfolgung der Sünder erhoben hatten[264]. Es wurde für eine Relativierung und für ein Abwägen geworben, um eine unangemessene Strenge bei der Bestrafung im Diesseits zu vermeiden und damit auch die Attraktivität des Islam nicht zu gefährden. Argumentiert wurde in diesem Zusammenhang mit Gottes Barmherzigkeit (raḥmat allāhi), da Gott als derjenige zu betrachten sei, der bereit ist, alle Missetaten (al-ḏunūb ğamī'an) zu vergeben[265]. Der Glaube an Gott wurde als ein Geschenk betrachtet, das jedoch aktiv gelebt werden soll, denn „ der Glaube ist ja mehr als ein bloßes Handeln"[266] und somit können nur eine bewusste Abkehr von der Gotteswidrigkeit und eine offenkundige Reue eine Grundlage für einen erneuten Bund mit Gott schaffen.

Der koranische Text beschäftigt sich intensiv mit der Frage der Sünde und bedient sich dabei eines reichen Vokabulars, das auf differenzierte Art und Weise die unterschiedlichen Verstöße gegen

[263] van Ess spricht in diesem Zusammenhang von Solidarität (walāya), die einem Sünder entzogen werden soll, sollte er auf seiner Tat beharren. Zwar ist unklar, wie es im Einzelnen gehandelt wurde „jedoch ist klar, dass man, solange man im Zustand der Sünde – und vor allem der doktrinären Abweichung – lebte, von den religiösen Zusammenkünften (mağālis) ausgeschlossen war". Vgl. Ebd. Bd. II. S. 224. 227f. Walāya wird dem Menschen auch von Gott gespendet, aber nur „wenn dieser glaubt. Als Korrelat gehörte dazu die Feindschaft, die Gott gegen Unglauben und Sünde zeigt." Ebd. Bd. III. S. 126. Einem Sünder drohte also der Ausschluss aus der Gemeinde Gottes, sowohl im Diesseits als auch im Jenseits, sollte er in „Verstockung" (işrār) geraten und keine Bereitschaft zeigen, sein Vergehen umzukehren und schließlich zu bereuen.

[264] Vgl. ebd. Bd. II. S. 224f

[265] Q 39,54

[266] van Ess, J.: Theologie und Gesellschaft. a.a.O. Bd. III. S. 127

Gottes Gesetz benennt. Es ist die Rede von ḏanb (Sünde)[267], haraǧ (Anstoß)[268], iṯm (Ungerechtigkeit, Schuld, Übertretung)[269], ǧunāḥ (Sünde, Vergehen)[270], sayyi'a (Missetat, Böses)[271], sowie ǧumr und weitere ǧ-m-r Derivate (Lüge, Missetat)[272], fāḥiša und weitere f-ḥ-š Derivate (Abscheuliches, Schändliches)[273] und schließlich ḫaṭī'a und weitere ḫ-ṭ-' Derivate (Sünde).[274]

„Aber hieran hielten sich nur die Juristen; die Theologen ließen all diese Worte beiseite und sprachen stattdessen von ma'ṣiya, »Widersetzlichkeit«„[275]. Diese „Auflehnung" gegen Gott und seinen Gesandten war nämlich dem Menschen, der nur als Knecht vor Gott stand, nicht angemessen und genau „ihretwegen hatte Gott das Recht, ihn zu strafen, und somit, wie man damals sagte, ihm gegenüber ein »Argument« (ḥuǧǧa)"[276] einzusetzen.

Auch über die Frage nach der Verantwortung für das menschliche Handeln entflammten intensive Diskussionen unter den islamischen Gelehrten. Diese Frage wurde mit dem Aspekt des freien Willens eng verknüpft.[277] Denn eine Handlung, die allein in der menschli-

---

[267] z.B. in: Q 3,11. 16. 193; 8,54; 12,29; 67,11
[268] z.B. in: Q 9,91; 48,17
[269] z.B. in: Q 2, 173. 181f. 219; 4, 20. 48. 50. 112; 33,58; 42,37; 49,12
[270] z.B. in: Q 2,198. 235; 4, 102; 33,51
[271] z.B. in: Q 3,193; 4,31; 7,153; 29,7
[272] z.B. in: Q 6,147; 7,40; 9,66; 10,17; 11,35; 18,49; 45,31; 83,29
[273] z.B. in: Q 2,169; 4,22; 12,24; 17,32; 27,54
[274] z.B. in: Q 2,81; 4,112; 12,97; 17,31; 69,9; 71,25
[275] van Ess. a.a.O. Bd. IV. S. 580. ma'ṣiya wird in Sure 58,8f erwähnt.
[276] Ebd.
[277] Vor allem ist hier die Position des al-Aš'arī (ca. 874 - 936) zu nennen, der einen Kompromiss zwischen zwei extremen Positionen, der Mu'taziliten und der Fatalisten, fand. Während sich die Mu'taziliten sowohl für die Verantwortlichkeit und freien Willen des Menschen als auch für seine Fähigkeit, eigene Werke (qudra) zu schaffen aussprachen, versuchte al-Aš'arī die Gefahr zu meiden, eine zweite Macht neben Gott zu schaffen. So sprach er für den freien Willen und die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Taten. Zusätzlich schrieb er dem Menschen kasb zu, die Fähigkeit, die Werke zu erwerben. „Die gesamte Freiheit des Menschen basiert auf dieser Koinzidenz zwischen schaffenden Gott und erwerben-

chen Bestimmung läge, würde Gottes Allmacht einschränken. Zugleich war jedoch die Argumentation nicht haltbar, wonach Taten, die wider Gottes Gesetz zustande kamen, durch die göttliche Bestimmung entschuldigt werden konnten. Der Mensch ist nämlich verpflichtet, nach seinem Verstand zu handeln und „auf diese Weise die dem Menschen von Gott mitgegebene Bestimmung zur Geltung“[278] zu bringen. Ein Gläubiger muss

„sein Reden und Handeln jederzeit beobachten und so gestalten können, dass er die ihm von Gott auferlegten Gesetze erfüllt. Er selbst trägt die Verantwortung für das Gelingen seines irdischen Wandels, für den er, wiederum auf sich selbst gestellt, seinem Schöpfer dereinst Rechenschaft ablegen wird“[279].

Und genau diese Rechenschaft, die Frage nach einem aktiven Glauben und die Aufgabe „Geist und Handeln auf einander abzustimmen, um einen bloß mechanischen Vollzug der kultischen Pflichten auszuschließen“[280] beschäftigte die Gelehrten bereits zur Entstehungsstunde des Islam.

Besonders im Bezug auf die Durchführung von kultischen Akten zeichnet der koranische Text ein vielschichtiges Menschenbild: „Der Mensch ist an sich gut und in der Lage, die Zeichen Gottes zu erkennen. Andererseits ist er schwach und verführbar“[281]. Die auferlegten Verpflichtungen Gott gegenüber (‘ibādāt) stellten jedoch eine bisher in Arabien kaum bekannte Belastung dar, die nicht ohne weiteres in den Alltag integriert werden konnten. Mögliche Auswege schienen hier sicherlich durchaus attraktiv, dennoch für die ent-

---

den Menschen“. Zugleich bleibt der Mensch für seine Taten vollständig verantwortlich, angenommen, er handelt nicht unter Zwang. Vgl. Corbin, H.: Historia folozofii muzułmańskiej (Histoire de la philosophie islamique). Warschau 2005. S. 99-109. Übersetzung: Verfasserin. Vgl. auch Kap. 6.1.1. Der freie Wille. S. 250 – 264.

[278] Nagel. T.: Die islamische Welt bis 1500. Reihe: Oldenbourg Grundriss der Geschichte. Bleicken, J. u.a. (Hrgs.) Bd. 24. München 1998. S. 191

[279] Ebd.

[280] Ebd. S. 193

[281] Berger, L.: Islamische Theologie. Wien 2010. S. 178

stehende islamische umma nicht immer akzeptabel. Eine permanente Vernachlässigung der kultischen Akte konnte ein sukzessives Abklingen der islamischen Normierungen verursachen, was in Konsequenz eine Gefahr für die entstehende religiöse Gemeinde bedeuten konnte.

Besonders die Durchführung der täglichen Pflichtgebete hat eine gliedernde Funktion im Alltag der islamischen umma. Die Religion wird gelebt, sie begleitet einen Muslim, bestimmt den Lebensrhythmus des Individuums und der Gemeinde und hat schließlich eine enorme soziale Bedeutung, in dem sie ihren Anhängern als ein Orientierungspunkt dient. Die Missachtung der religiösen Pflichten konnte eine Unterbrechung des formativen Prozesses bedeuten und damit die gerade entstehende Ordnung vernichten.

Da die Normierungen der kultischen Akte zu dem Bereich der ʻibādāt innerhalb des islamischen Rechts gehören, sind eventuelle Vernachlässigungen der auferlegten Pflichten als eine Zuwiderhandlung Gott gegenüber, also als eine Sünde zu betrachten. Angesichts der Präsenz und Relevanz der ʻibādāt im profanen Alltag der Muslime sowie des breiten Geltungsfächers der šarīʻa werden jedoch die Versäumnisse und Verstöße gegen festgesetzte Normen zugleich als eine juristische Kategorie eines Vergehens interpretiert. Besonders im Kontext der Reinheitsnormierungen, die als eine Vorbereitung auf das Ritual des Pflichtgebets zu beachten sind, spiegelt sich die Komplexität der islamischen Jurisprudenz wider. Missachtung der einzelnen Aspekte der rituellen Reinheit wird sowohl im Bereich der ʻibādāt als auch der muʻamalāt erörtert, was dazu führt, dass sich in diesem Kontext die Kategorien des Vergehens und die der Sünde überlagern, dennoch nicht als identisch zu betrachten sind. „Some behaviour forms, however, are both illegal and immoral. But there is also much uncommon ground. Crime and immorality are clearly not one and the same thing“[282].

Eine mögliche Vernachlässigung der Reinheitsnormierungen muss jedoch nicht zwingend als eine absichtliche Missachtung betrachtet

[282] Mays, J.B.: Crime and its Treatment. a.a.O. S. 5

werden. Um der entstehenden Idee des Islam eine gewisse Attraktivität zu sichern, wurde eine Reihe von Ausnahmen zugelassen, die die Durchführung von Ritualakten erleichtern und sie dennoch als gültige kultische Handlungen anerkennen lassen. Ausschließlich eine absichtliche Verletzung der geltenden Normierungen sowie eine bewusste Ablenkung oder gar ein Hindern derjenigen, die ihre religiösen Pflichte erfüllen wollen, wird durch die Gesetzgebung geahndet. In diesem Falle werden je nach Schwierigkeitsgrad und Aspekt der rituellen Reinheit, ein Vergehen, wie im Falle des Alkoholkonsums, eine Sünde, die besonders im Kontext der Intention von Relevanz ist oder gar beide Kategorien, beispielsweise bei unzureichender Körperbedeckung in Betracht gezogen.

Kreise der rituellen Reinheit und das tägliche Pflichtgebet: Ort, Kleidung und Intention

Einführung

„Jede Veränderung im Leben eines Individuums erfordert teils profane teils sakrale Aktionen und Reaktionen, die reglementiert und überwacht werden müssen, damit die Gesellschaft als Ganzes weder in Konflikt gerät noch Schaden nimmt.“[283]

In der entstehenden religiösen Gemeinde des Islam, die sich in einem vielfältigen kulturellen Umfeld entwickelte und aus diesem auch höchstwahrscheinlich speiste, spielten die kultischen Akte, die in der Gemeinschaft ausgeführt wurden eine große soziale und integrative Rolle. Dabei waren nicht lediglich der normierte Ablauf und die Pflicht der Ausführung dieser Akte von Bedeutung, sondern auch die Vorbereitungen, die als ein festgelegter Übergang von dem rituell unreinen Alltag ins sacrum des Kontaktes mit Gott zu betrachten waren.

Eine ausserordentliche Stellung wurde in diesem Zusammenhang dem täglichen Pflichtgebet zugeschrieben, das allein durch seine Quantität den Alltag der Gläubigen bestimmte und unterschiedlichen Aspekte integrierte. Einerseits wurde die besondere Bedeutung der regelmässigen „Vereinigung mit Gott“ bereits in den frühen Schriften hervorgehoben, andererseits waren hier Handlungen zu vollziehen, die - meist symbolisch - eine temporäre Trennung vom Alltagsgeschäft ermöglichten und somit den Gläubigen auf den Akt des Kontaktes mit Gott sukzessiv vorbereiteten. Die Besonderheit eines Kommunikationsaktes, wie ihn ein Gebetsritual im Islam darstellt, verlangt nämlich ebensolcher besonderer Massnahmen, dieses „soziale Phänomen“, in dem sich „ein realer Verkehr,

[283] van Gennep, A.: Übergangsriten (Les rites de passage). 1. Aufl. Frankfurt u. New York 2005. S. 15

ein Umgang, ein Austausch des Menschen mit dem gegenwärtigen Gott“[284] abspielt, würdig durchzuführen.

Zugleich war im Falle des frühen Islam die Attraktivität der entstehenden Religion in einem etablierten kulturellen Umfeld des spätantiken Ḥiğāz zu wahren, was dazu führte, dass die auf das Ritual des Gebets bezogenen Normierungen den kulturellen, sozialen, ja wirtschaftlichen und schliesslich auch klimatischen Vorbedingungen anzupassen waren. Die religiösen Verpflichtungen, die im Kontext der Reinheitsvorschriften zu sehen waren, zeichneten sich zusätzlich durch einen konventionellen Charakter und gewisse Flexibilität aus und dienten hauptsächlich der Zusammenfügung der Mitglieder der jungen umma bei der Ausführung des wichtigsten islamischen Rituals - dem täglichen Pflichtgebet.

Die Vorbereitung auf den Akt des Kontaktes mit Gott wird in der islamischen Gesetzgebung genau normiert. Dabei ist die Kategorie der Gültigkeit (siḥḥa) als übergeordnet zu betrachten. Sie bestimmt den Umfang der Handlungen, die vor und während einer jeden kultischen Handlung zu vollziehen sind, benennt und auch teilweise normiert die Abweichungen, die sich - bedingt durch den Alltag - nicht immer meiden lassen. Die Gültigkeit ist im Kontext eines jeden religiösen Aktes einzeln zu betrachten. Wird sie verletzt, erzwingt dies eine Wiederholung, entweder des gesamten Rituals oder derjenigen Elemente, die für ungültig gehalten werden.

Im Falle des täglichen Pflichtgebets ist die Frage der Gültigkeit mit den Bedingungen des Gebets (šurūṭ aṣ-ṣalāt) eng verbunden. Diese umfassen neben der Zugehörigkeit zum Islam auch das Verrichten des Gebets in der bestimmten Gebetszeit, das Ausrichten des Gebetsortes nach Mekka (qibla) sowie das Abgrenzen des Gebetsortes (sutra), das Bedecken der Schamstellen (‘awra) und schließlich die (Wieder)Herstellung der rituellen Reinheit (ṭahāra). Besonders sind die Aspekte der rituellen Reinheit von großer Bedeutung, die sich sowohl direkt auf den Betenden beziehen, auf seine mentale Ver-

[284] Heiler, F.: Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. 3. Aufl. München 1921. S. 139

fassung und seinen Körper, als auch auf die Kleidung und schließlich auf den für ein Gebet gewählten Ort. Zwar wurde das Pflichtgebet im frühen Islam höchstwahrscheinlich hauptsächlich gemeinschaftlich gesprochen, um die junge umma durch die Teilnahme am Kultus zu integrieren und auch ein - sichtbares - Zeichen gegenüber den Andersgläubigen zu setzen, dennoch lag - und liegt bis heute - die Verantwortung für die Beachtung der Normierungen stets bei dem Individuum.[285] Dies führt dazu, dass die Homogenität des profanen Alltags im Islam durch kultische Handlung unterbrochen wird und dem Rhythmus dieser Handlungen untergeordnet wird. Das tägliche Pflichtgebet weist somit eine „qualitative Differenzierung“ (Eliade) auf, die den Lebensrhythmus der umma bestimmt.

Eine Entscheidung, an einem Pflichtgebet teilzunehmen, ist demnach mit einer Reihe von Tätigkeiten verbunden, die zunächst die Wiederherstellung des besonderen Zustands der rituellen Reinheit als Ziel haben, um im zweiten Schritt die eigentliche kultische Handlung des Gebets auszuführen.

Da das tägliche Pflichtgebet zu den bedeutendsten Aspekten der šarīʿa im Bereich der ʿibādāt gehört, werden auch die einzelnen Handlungen dieses Rituals im theologisch-juristischen Zusammenhang normiert und in Konsequenz werden auch eventuelle Verstöße in den Kategorien einer Sünde und/oder eines Vergehens betrachtet. Diese Verortung gilt bereits für die hier relevante formative Phase des Islam. Zwar befassten sich die frühen islamischen Gelehrten in diesem Zusammenhang hauptsächlich mit der Frage der körperlichen Reinheit (ṭahāra) eines Betenden, dennoch waren Bestimmungen der weiteren Aspekte der Vorbereitung auf das Pflichtgebet ebenfalls von Bedeutung. Lediglich wurden diese Inhalte nicht in den Abhandlungen zur rituellen Reinheit (kitāb aṭ-ṭahāra) erörtert,

[285] Die Aussage „lā yaqṭaʿu aṣ-ṣalāta šayʿun“ und die in diesem Zusammenhang aufgeführten Tiere (Hund und Esel) deuten darauf hin, dass lediglich als rituell unrein geltende Wesen (und Substanzen) die Gültigkeit eines Gebets annullieren können. Eine solche Gefahr seitens eines Menschen besteht nicht, da der Mensch grundsätzlich als rein gilt und lediglich verunreinigt werden kann. Vgl. Buḫārī: Ṣaḥīḥ. kitāb al-ṭahāra. bāb 7.

sondern meist direkt in die Diskurse zum Pflichtgebet (kitāb aṣ-ṣalāt) aufgenommen. Thematisch sind jedoch sowohl die Reinigungsnormen des Körpers als auch die Fragen nach ritueller Reinheit des Gebetsortes und der Kleidung und schließlich die Aspekte der mentalen Verfassung eines Betenden, und seiner Intention (nīya) in einem Zusammenhang zu betrachten. Zumal die integrative Funktion des gemeinschaftlich abgehaltenen Gebetsrituals in dieser frühen Phase des Islam sich mit größter Wahrscheinlichkeit durch eine besondere Achtung auszeichnete, die allen Elementen der Vorbereitung und Durchführung dieses kultischen Aktes geschenkt wurde.

Die Wahl und die Konditionen des Gebetsortes sowie der Zustand der Kleidung, die ein Betender bei der Ausführung des Rituals trägt, sind als äußere, sichtbare Elemente des gesamten Reinheitskomplexes zu betrachten, der im Kontext des täglichen Pflichtgebetes zu beachten ist. Die Bestimmung des Gebetsortes, die Beachtung der geltenden Normierungen und in einem weiteren Schritt die Sicherstellung, dass die Kleidung der Situation angepasst ist und die Bedingungen der rituellen Reinheit erfüllt sind, hatten für die junge umma zweierlei Bedeutung. Einerseits ist hier die Befolgung der geltenden und auch der entstehenden sowie der weiterentwickelten Normierungen zu nennen, andererseits ist der kulturelle und soziale Zusammenhang zu berücksichtigen, in den jene Normierungen eingebettet wurden. So spielten sowohl die bereits im Ḥiğāz gelebten Traditionen eine große Rolle als auch die zwischenmenschlich geltenden Richtlinien, die weder Nacktheit noch Verunreinigung durch Kontakt mit rituell unreinen Substanzen im gesellschaftlichen Umgang tolerierten.

Einen weiteren Aspekt der rituellen Vorbereitungen auf das Pflichtgebet stellt die Intention (nīya) dar, die als ein erster Schritt aus dem rituell unreinen Alltag zu betrachten ist für die Kategorie der Gültigkeit eines jeden kultischen Aktes unabdingbar ist.

Um die genannten Elemente der auf das Pflichtgebet vorbereitenden Maßnahmen, die Sicherstellung der rituellen Reinheit des Gebetsortes sowie der Kleidung und schließlich die Formulierung ei-

ner gültigen Intention genauer zu erörtern, werden diese im Folgenden einzeln betrachtet. Dabei ist die soziale Funktion der sichtbaren Elemente innerhalb der Gemeinde zu akzentuieren und der unsichtbaren Kategorie des Willens gegenüber zu stellen. Der materielle Charakter der Orts- und Kleidungsbestimmungen ist zusätzlich als eine Art Ergänzung zu den ṭahāra-Normierungen zu betrachten. Die letzteren werden zwar dem Individuum überlassen, wobei es anzumerken ist, dass die Körperwaschungen, die vor dem Ritual des Gebets zu vollziehen sind, bereits in der frühen Phase des Islam möglicherweise zum Teil kollektiv durchgeführt wurden. Die Formulierung einer Intention, ihre Form und ihr Inhalt werden ausschließlich durch das Individuum durchgeführt und bestimmt. Bereits die frühe Debatte der islamischen Gelehrten zeigt deutlich, dass es sich bei den Normierungen zu nīya lediglich um Empfehlungen handeln kann, die nur bedingt zu sanktionieren sind.

Die äußeren Kreise der rituellen Reinheit, die einen Betenden umschreiben und sich auf den Ort und die Kleidung beziehen, sind eindeutig im Kontext einer Gemeinschaft zu betrachten, wobei das Individuum zugleich diese Kreise für sich aktiv bestimmt oder diese zumindest annimmt. Zugleich werden auch die Gemeindemitglieder mit der Wahl des Gebetsortes sowie der Form der Körperbedeckung eines Individuums konfrontiert. Ein weiterer Aspekt, der die beiden Elemente der rituellen Vorbereitungen auf das Pflichtgebet einigt, ist ihr konventioneller Charakter, der sich durch Anpassungen und Alternativen auszeichnet, die die islamische Gesetzgebung für unterschiedliche Lebenslagen vorsieht. Die Wirkung der koranischen Aussage: „yurīd allāhu bi-kum ul-yusra wa-lā yurīdu bi-kum ul-‘usra“ (Gott will für euch das Leichte, das Schwere will er für euch nicht)[286] durchflechtet die gesamte islamische Jurisprudenz und rechtfertigt im gewissen Grade die Flexibilität der Normierungen, die die meisten Fälle auszeichnet. Im Kontext der ‘ibādāt bedeutet dies die Pflicht der Beachtung aller Bedingungen, die die Gültigkeit eines jeden kultischen Aktes absichern, zugleich jedoch eine bestimmte Offenheit bis hin zur Veränderbarkeit dieser

[286] Q 2,185

Normierungen in einzelnen Fällen, sollte eine strikte Befolgung des Gesetzes nicht möglich sein. Eine solche Anpassungsfähigkeit der Gesetzgebung sicherte der entstehenden Religion des Islam eine Attraktivität im Kontext ihres religionskulturellen Umfeldes und milderte die sicherlich gewöhnungsbedürftigen und zunächst aufwändigen Verpflichtungen etwas ab.

Im konkreten Fall der Reinheits- und Reinigungsnormierungen vor dem Pflichtgebet zeigt sich eine gewisse Undeutlichkeit der Grenze zwischen dem Erlaubten, dem Gültigen, ja dem rituell Reinen einerseits und andererseits dem Unerlaubten oder gar Verbotenen, welches eine mögliche Strafe nach sich ziehen könnte. Besonders fragil sind hier die Normierungen, die sich auf die sichtbaren Aspekte der Reinheit beziehen. Diese weisen neben einer großen Flexibilität, auch teilweise eine gewisse Inkonsequenz auf, die als Ergebnis der immer wieder abrogierten Normierungen zu betrachten ist. Die unsichtbaren Elemente der rituellen Reinheit, also die Intention und der freie Wille des Individuums werden zwar in den Schriften festgelegt und im sozialen Kontext der Öffentlichkeit einer Gemeinde als besonders bedeutsam dargestellt, ihre integrative Rolle für die umma ist jedoch rudimentär.

Die einzelnen Aspekte der rituellen Reinheit sind somit auf zwei Ebenen, einer sichtbaren und einer unsichtbaren, zu ordnen. Während die sichtbaren Aspekte leicht kontrollierbar sind und eine wichtige Rolle in der Gemeinde spielen, bleiben die Fragen der Intention dem Individuum vorbehalten, eventuelle Verstöße sind in diesem Zusammenhang kaum nachweisbar und nur schwer zu ahnden.

Zugleich kommt hier die der islamischen Gesetzgebung charakteristische enge Verbindung beider - des theologischen und des juristischen - Bereiche zum Vorschein. Zwar werden die Reinheit- und Reinigungsnormierungen im Kontext des Pflichtgebets grundsätzlich dem Bereich der ʻibādāt zugeordnet, jedoch ist anzunehmen, dass ihre Ausführung auch im säkularen Kontext der jungen islamischen umma von großer Bedeutung waren. Eine mögliche Missach-

tung der geltenden Normierungen könnte somit auch ihre Konsequenten im Strafbereich der mu‘amalāt haben.

Und schließlich ist hier auf die besondere Funktion der Orts- und Kleidungsnormierungen sowie den Bestimmungen zur Formulierung der Intention im Kontext der Reinheitsvorschriften aufmerksam zu machen. Alle drei Elemente, ob sichtbarer oder unsichtbarer Natur, sind als ein regelmäßig wiederholter Akt des Übergangs vom profanum ins sacrum zu betrachten. Die in den Alltag integrierten Lebensräume und Kleidungshabiti werden in dem Moment der Formulierung von nīya den Besonderheiten eines Kommunikationsaktes mit Gott angepasst, was die Konsequenz hat, dass der möglicherweise rituell unreine Kontext des profanen Alltags durchbrochen werden muss und ein Zustand hervorgerufen wird, in dem das Sakrale im Vordergrund steht und als ein zeitlich und räumlich eingeschränkter Bereich separiert, markiert und schließlich betreten wird.

4. Der Gebetsort

„Leg deine Sandalen ab,
denn der Ort an dem du stehst, ist der heilige Boden“[287]

Ein Ort, den der Mensch für sein Gebet wählt, soll und darf kein zufälliger sein. Da es sich um einen Akt handelt, in dem nach der Nähe, ja nach der Vereinigung mit Gott gesucht wird, findet ein Gebet nicht an Orten statt, die einer solchen Situation nicht würdig wären. Aus der Sicht der Religionsphänomenologie handelt es sich hierbei um einen heiligen Raum[288], der aus dem übrigen Lebensraum des Menschen auszusondern ist. Somit zeichnet sich zwischen dem heiligen Boden und dem übrigen Lebensraum des Menschen eine Linie ab, die den Kontrast der beiden Bereiche zur Geltung bringt und zugleich den klaren qualitativen sowie quantitativen Unterschied aufzeigt.[289] Da der abgegrenzte Ort für die sakralen Handlungen aus dem übrigen Raum abgesondert wird, ist er beinah zwangsläufig beschränkt und somit kleiner als der übrige, gewöhnliche, profane Bereich.

Die Wahl eines solchen besonderen Ortes ist, nach Rudolf Otto, mit der Suche des Menschen nach „numinosen Elementarerlebnis-

---

[287] Ex 3,5

[288] „Entsprechend dem jeweiligen Ansatz ihrer Vertreter können unterschiedliche Deutungen des „heiligen Raumes“, „Ortes“ bzw. der „heiligen Stätte“ unterschieden werden.“ Tworuschka, U.: Einleitung. In: Tworuschka, U. (Hrsg.): Heilige Stätten. Darmstadt 1994. S. 1

[289] [289] „The place is marked; it is physically circumscribed and defined by a temenos or a haram to advise those who come there that this is indeed holy ground, which may be approached, though with all the caution associated with a taboo.“ Peters, F.E.: Jerusalem and Mecca. The Typology of the Holy City in the Near East. New York u. London 1986. S. 5

sen“[290] verbunden. Die Suche und schließlich die Entscheidung für eine bestimmte Stätte

„enthält nichts als den numinosen Urschauer selber. Und ein solcher Urschauer als noch ganz inexplicites Gefühl hat zweifellos in vielen Fällen hingereicht um "heilige Stätten" auszuzeichnen und zu Plätzen scheuer Verehrung, ja sich entwickelnder Kulte zu machen auch ohne dass man notwendig dazu weiterging, diesen Eindruck des Schauervollen umzusetzen in die Vorstellung eines konkreten numen das dort hause, ohne dass das numen ein nomen erhielt oder ohne dass das nomen mehr ward als ein bloßes pronomen.“[291]

Die Thesen von Rudolf Otto greift sein Schüler Gustav Mensching auf. Am gleichen Beispiel der Jakobgeschichte hebt G. Mensching das menschliche Handeln hervor, das als eine Reaktion auf die „Begegnung mit der Wirklichkeit des Heiligen“[292] zu verstehen ist. Es führt zur „Errichtung eines Steines und seiner Weihe zum Symbol“[293]. Orte, „in denen sich göttliche Gegenwart durch besondere Ereignisse, Gegenstände und Erlebnisse enthüllte“[294] und die dadurch „zum Orientierungspunkt“ wurden, definiert G. Mensching als heilige Orte. Diese wurden als „Zonen“ von ihrem profanen Umfeld ausgesondert und geniessen den Status „von numinoser Wirklichkeit" erfüllt zu sein.

---

[290] Otto, R.: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München 1987. S. 155

[291] Ebd. S. 153

[292] Mensching, G.: Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze. Reihe: Goldmanns Gelbe Taschenbücher Bd. 882/883. München 1962. S. 243

[293] Unter Symbol versteht G. Mensching: „alles (...), was für ein Subjekt zu einer von sich selbst verschiedenen im Symbol gemeinten Sinnwirklichkeit in ein Verhältnis der Repräsentation gesetzt wird. (...) Jedes Symbol besteht stets aus zwei Elementen: aus dem vordergründigen Gegenstand und dem Gemeinten. Das Verhältnis dieser beiden Schichten des Symbols zueinander nennen wir Repräsentation, weil das Gemeinte durch den Gegenstand repräsentiert wird, und zwar für den Subjekt“. Ebd. S. 244f

[294] Ebd. S. 260

Von einer „Erfahrung des Göttlichen“ geht ebenfalls der norwegische Theologe, S. Mowinckel aus und bezeichnet sie als „einen Akt der «Divinierung», der «Vergöttlichung»“[295], der dazu führt, dass dort, wo „der Mensch erlebt, dass er dem Heiligen begegnet, entsteht Religion.“[296] Für die Religion wiederum „ist etwas Wesentliches (...), dass sie Gemeinschaft bildet und als Gemeinschaft und Einheit hervortritt.“[297] Für die soziale Funktion der Kultusausübung wiederum spielt dies eine wesentliche Rolle: „Der Kultus ist nicht in erster Linie eine Privatangelegenheit des Einzelmenschen, sondern eine Gemeinschaftsangelegenheit.“[298] Eine jede kultische Handlung benötigt somit entsprechenden Raumes, um die Würde des rituellen Aktes zu wahren. Ein „rechter“ Ort wird gesucht, der als geweiht, unantastbar und schließlich heilig gelten kann.

Im dritten Teil seiner „Phänomenologie der Religion“ beschäftigt sich G. van der Leeuw mit dem Begriff des heiligen Raums. Dieser, ähnlich wie die Zeit „ist nicht eine homogene Masse, auch nicht eine Summe vieler Raumteilchen; wie der Zeit die Dauer, so steht dem Raum die *Ausgedehntheit (étendue)* gegenüber (...).“[299] Des Weiteren akzentuiert G. van der Leeuw die aktive Rolle des Menschen bei der Suche und der Bestimmung eines heiligen Ortes, der aus der Umgebung ausgesondert wird:

„Die Teile des Raums haben, wie die Teile der Zeit, einen eigenen und selbstständigen Wert (...). Sie sind «Stätten». Zu Stätten aber werden sie, indem sie «herausgenommen» werden aus der großen Ausgedehntheit der Welt. Ein Teil des Raums ist überhaupt kein «Teil», sondern ein Ort, und der Ort wird «Stätte», indem der Mensch sich darauf hinstellt, darauf steht.“[300]

---

[295] Mowinckel, S.: Religion und Kultus. Göttingen 1953. S.31
[296] Ebd. S. 31
[297] Ebd. S. 49
[298] Ebd.
[299] van der Leeuw, G.: Phänomenologie der Religion. Tübingen 1970. S. 445. Hervorhebung im Original
[300] Ebd.

Die Auswirkung einer Stätte für die Entstehung und Entfaltung eines heiligen Raumes ist möglich, „indem sich an ihm die Wirkung der Macht wiederholt oder vom Menschen wiederholt wird. Er ist die Stelle des Kults.“[301]

Die Begriffe des Raums und der Absonderung des heiligen Bereichs vom übrigen Lebensraum des Menschen werden schließlich in den Ausführungen des rumänischen Religionsphänomenologen M. Eliade fortgesetzt. Nach Eliade erlebt der Mensch den Raum als eine Summe der Gegensätze von heilig und profan.[302] „Diese Inhomogenität des Raumes erlebt der religiöse Mensch als einen Gegensatz zwischen dem Heiligen, d.h. dem allein *wirklichen, wirklich existierenden* Raum und allem Übrigen, was ihn als formlose Weite umgibt.“[303] Erst ein Bruch im Raum ermöglicht dem Menschen eine Orientierung im homogenen Raum der geschaffenen Welt. Das Chaos der Urzeit und die „Homogenität und Relativität des profanen Raums“[304] werden hierdurch besiegt und ein „fester Punkt“, der durch die Heiligkeit eines bestimmten Raumes manifestiert wird, hilft, einen Einklang mit der Welt zu finden. Ein „Zentrum der Welt“ wird bestimmt.

4.1. Heiliger Ort als „Zentrum der Welt“

Die Erfahrung des Heiligen verursacht demnach einen Bruch im homogenen Lebensraum des Menschen. Eine solche Erfahrung wird mit einem bestimmten Ort in Verbindung gebracht - dem Ort des Heiligen. Die Wiederholungen jener Erfahrung, die in Form der kultischen Akte hervorgerufen werden, führen zu einer Neubestimmung des gewählten Ortes, der nun zum Ort für das Heilige wird. In Folge dessen wird der aus dem profanen Raum abgesonderte und den kultischen Handlungen geweihte Ort zum heiligen Ort, der -

[301] Ebd. S. 446
[302] Vgl. Einleitung. S. 24f
[303] Eliade, M.: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt a.M. 1998. S. 23. Hervorhebung im Original
[304] Ebd. S. 24

mit einem solchen Status ausgezeichnet - eine hervorgehobene Position im Lebensraum des Menschen genießt.

Der Heilige Ort schließlich wird zum „Zentrum der Welt“, das einerseits die Homogenität des erlebten Raumes bricht und dadurch eine (Neu)Orientierung des Menschen in seiner Welt sichert, andererseits eine Art Öffnung in eine andere Sphäre ermöglicht und den irdischen Raum mit dem Himmel und mit der Unterwelt verbindet, so Eliade. Der profane Raum, der sich um den Heiligen Ort erstreckt, ist grundsätzlich als der Lebensraum des Menschen zu betrachten und als solcher von dem sakralen Bereich getrennt. Ein Eindringen ist hier nicht möglich. Mehr noch, der Heilige Ort wird nicht nur bestimmt und abgegrenzt, sondern soll gegebenenfalls auch beschützt werden. Verbunden mit der Geschichte einer Gemeinde, wird der Heilige Ort zum wichtigsten Träger der religiösen und historischen Werte jener Gemeinde und somit gewinnt er nicht nur eine symbolisch, sondern auch politisch relevante Position[305] für alle Mitglieder einer traditionsgebundenen Gemeinde. Neben den Heiligen Stätten entstehen „künstliche Heiligtümer (...); der Mensch baut der Macht ein Haus.“[306]

Eine solche Entwicklung kann zur Institutionalisierung der Heiligen Stätte führen. Das „Zentrum der Welt“ entwickelt sich und wird zum Zentrum einer Gemeinde, vor allem im wirtschaftlichen Sinne. Ein Heiliger Ort wird zu einer Heiligen Stadt.[307] Neben dem Heilig-

---

[305] „Every urban settlement has its holy places – shrines, temples, churches, of the tombs of the holy, the learned, or the martyred – and the performance of cult acts in connection with these sites is one of the normal functions of city life (…). To offer prayer or sacrifice in a public or «political» mode in them is typologically little different from the market functions of a city, as contrasted, let us say, to those same acts done in a village or in one's own home.“ In: Peters, F.E.: Jerusalem and Mecca. a.a.O. S. 3

[306] van der Leeuw, G.: Phänomenologie der Religion. a.a.O. S.447

[307] „Without being unnecessarily formal about it, we can trace in the iconographic evidence a line of development from the association of a god or goddess with an altar, then a shrine, a temple, and, finally, a holy place that has become an integrated part of the urban environment and serves

tum können auch weitere Orte entstehen, deren Bestimmung jedoch grundsätzlich profan ist.[308] Und schließlich ist die historische Bedeutung einer solchen Entfaltung zu erwähnen, denn besteht einmal ein religiöses Zentrum in einem Ort oder in einer Stadt, bleibt meistens auch seine Stellung erhalten, unabhängig von der weiteren Entwicklung der gesamten Stadt: „Eine heilige Stätte bleibt heilig, auch dann, wenn sie schon längst vernachlässigt ist“, so van der Leeuw[309]. Kultiviert und beschützt gedeiht eine solche Stätte und erhebt den Status der umliegenden Gegend. F.E. Peters charakterisiert die heilige Stadt wie folgt:

„What constitutes a holy city is not then the mere existence of such holy places, but rather the presence in a city of a sacrum, or perhaps several, of such an order of importance or allure that the cultus connected with it exercises an attraction not merely on the city's immediate hinterland but over an extended network.“[310]

G. Schmid weist in diesem Zusammenhang auf die „fragwürdigen Grenzen“ zwischen der Religion und der „Religionslosigkeit“[311] hin. Die typisch religiösen (heilig) und typisch säkularen (interessant) Phänomene unterscheiden sich nach G. Schmid nicht sehr

---

specifically urban needs.“ In: Peters, F.E.: Jerusalem and Mecca. a.a.O. S. 8

[308] „Tempel, Kirche, Synagoge, Moschee sind nach allgemeiner religionsphänomenologischer Auffassung heilige Stätten. Museen, Theater, Konzertsäle, Zirkuszelte sind es dagegen nicht. Inhaltlich sind diese Stätten des ersten Typus auf Götter bzw. Gott bezogen, die übrigen Gebäude dagegen auf verschiedene Künste. Formal wird es allerdings schwer sein, die beiden Stätte-Typen sauber voneinander abzugrenzen.“ In: Tworuschka, U.: Heilige Stätten. a.a.O. S. 8

[309] van der Leeuw, G.: Phänomenologie der Religion. a.a.O. S. 446

[310] Peters, F.E.: Jerusalem and Mecca. a.a.O. S. 3

[311] „Wir unterscheiden zwar immer noch zwischen religiös und säkular, zwischen Religion und einem halben Dutzend ausgesuchter Gegensätze: Profanität, Säkularismus, Weltlichkeit, Religionslosigkeit, Pseudoreligion, Quasireligion, Ersatzreligion, Religionsersatz, religiöser Indifferenz usw. Wir unterscheiden meistens, ohne viel zu fragen. Gewohnheit ist Antwort genug“. Schmid, G.: Interessant und heilig: Auf dem Weg zur integralen Religionswissenschaft. Zürich 1971. S. 21

voneinander; beide sind in den Kategorien der Zeit und des Raums zu betrachten und werden aus ihrer Umgebung „ausgesondert“: „Diese besonderen Zeiten und Räume unterscheiden sich von allem Draußen, von allem Vorher und Später und Nebenbei durch besondere Qualitäten und stark betonte Grenzen. Sie unterstreichen in ihrer Besonderheit die Besonderheit des Interessanten.“[312] Diese Berührung vom Heiligen und Interessanten, die an einem Ort von wachsender Bedeutung zustande kommt, erhebt dessen Rang und unterstützt seine weitere Entwicklung, bis er zum „kultischen Mittelpunkt“[313] wird. Vor allem „die Staatsheiligtümer in den Hauptstädten der Staaten des Altertums und ganz besonders die Heiligtümer von Welthauptstädten, welche wie das alte Rom den Mittelpunkt von Weltreichen bilden, rücken an die erste Stelle (...).“[314] Dabei ist anzumerken, dass es häufig von großer Bedeutung war,

„dem Heiligen einen besonderen Raum zur Verfügung zu stellen. (...) Häufig gehören Kirchen und Tempel zu den glänzendsten Zeugen einer Kultur. Nichts war zu teuer, um den besonderen Raum zu gestalten. Denn man brauchte ja den besonderen Raum um der Besonderheit des Heiligen willen.“[315]

Ein etabliertes „Zentrum der Welt“ befindet sich meist auch im faktischen, geographischen Zentrum einer Siedlung und ist somit für alle Mitglieder einer Gemeinde erreichbar, allerdings nicht zwingend zugänglich. Ein System der Vor- und Haupträume kann hier die Hierarchie der Gemeinde im Bezug auf die Religionsausübung widerspiegeln. Das Allerheiligste, das häufig als Sitz der Gottheit betrachtet wird, befindet sich meist in einem Bereich, der nicht direkt nach dem Betreten des Heiligtums zu erreichen ist. Somit kann eine selbstständige Ausübung der religiösen Rituale erschwert oder gar nur den Privilegierten vorbehalten werden.

Der Islam brach von Beginn an mit solchen Auffassungen, indem die Ausübung der kultischen Akte - das tägliche Gebet allem voraus

[312] Ebd. S. 68
[313] Rust, H.: Heilige Stätten. Leipzig 1933. S. 5
[314] Ebd.
[315] Schmid, G.: Interessant und heilig. a.a.O. S. 88

- jedes Mitglied der Gemeinde individuell verpflichtet und weder ein Kultuspersonal noch eine Kultusstätte als unabdingbar definiert wurden. Im Gegensatz: vor allem das Pflichtgebet, das als wichtigstes und auch häufigstes islamische Ritual gilt, bedarf weder einen konkreten Ortes, noch eines Geweihten, der die Nähe zu Gott erst ermöglicht. Die Person eines Priesters, wie sie Philo von Alexandrien beschreibt:

„Der Hohepriester aber ist ohne Fehl (...), ohne den die Versammlung der Seelenteile überhaupt niemals zusammen berufen wäre und sich versammelt hätte, der Vorsitzende, der Obmann, der Verwalter, der allein für sich selbst, auch ohne andere, das einzelne zu erwägen und auszuführen imstande ist. (...) eine Art Mittelwesen zwischen Gott und Mensch (...)“[316]

gibt es im Islam nicht. Jeder Mensch trägt selbst die Verantwortung für seine Taten und seine individuell erfüllten oder vernachlässigten religiösen Verpflichtungen vor Gott. Weder ist diese Verantwortung noch jegliche Verstöße gegen sie auf andere zu übertragen. Im religiösen Kontext des spätantiken Nahen Ostens wurde eine solche Individualisierung der kultischen Akte und der dafür zu tragenden Verantwortung unterschiedlich aufgefasst. Während sich die jüdische Gemeinden stets in einem Kollektiv sahen, in dem sowohl die Ausübung der religiösen Rituale als auch die Befolgung der Gesetze Gottes, wie auch die Konsequenzen eines Verstoßes gegen diese Gesetze im generationsübergreifenden Kontext zu tragen waren[317], betrachteten die Christen ihre Verantwortung vor Gott als eine stete und individuelle Aufgabe eines jeden Mitglieds der Gemeinde.

In der Ausübung der polytheistischen Glaubensformen der Nomadenstämme Nordarabiens spiegelten sich hauptsächlich die sozialen Strukturen der vielfach nomadischen Gesellschaft wider, das Kultuspersonal war hier - ähnlich wie eine etablierte Kultusstätte - kaum oder gar nicht vorhanden:

---

[316] Philo von Alexandria: Über die Träume II.V.185-188. In: Cohn, L. u.a. (Hrsg.): Philo von Alexandria: Die Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 6. 2. Aufl. Berlin 1962. S. 257

[317] Vgl. Jer 31,29; Klgl 5,7; Ez 18,2. 19

„Among the peoples of Arabia, and particularly among the pastoral tribes, animal sacrifice was a very commonly practised form of offering. (…) The rite of sacrifice was not tied to a particular location, though we mostly hear of it being performed in some sort of sacred place. Nor was execution of the rite restricted to a priestly group, but could be carried out by the dedicants themselves (though probably not women) or, in the case of a communal sacrifice, by the head of the relevant social grouping (…).“[318]

Anders gestaltete sich die Ausführung der kultischen Akte in Südarabien, wo vor allem das Tempelpersonal eine große Rolle zu spielen schien:

„Bei Betrachtung des religiösen Lebens fällt auf, dass in Südarabien jede Handlung unter den Schutz der Götter gestellt wird. (...) In solcher Umgebung hat der Priesterstand großen Einfluss. Er ist zahlreich und gut organisiert und wird aus den reichen Einnahmen der Tempel unterhalten. Aller Wahrscheinlichkeit nach übt er auch magische und weissagerische Funktionen aus. (...) Außer den Priestern umfasst das Tempelpersonal noch die «Verwalter» mit besonderen wirtschaftlichen Aufgaben sowie den Gottheiten geweihte Männer und Frauen. Vor allem die Erwähnung von Frauen ist häufig. Aber ihre genaue Funktion ist noch nicht sicher, und es lässt sich nicht sagen, ob sie die heilige Prostitution ausübten.“[319]

Der entstehende Islam fand sich auf einer Karte etablierter religions-kultureller Systeme wieder, was dazu führte, dass die bestehenden Werte, Traditionen und auch (heiligen) Orte in dem neuen Glaubenssystem ihre Fortsetzung fanden, wenngleich diese nicht völlig unkritisch erfolgte. Neben den monotheistischen Religionen des Judentums und Christentums, dem dualistischen Glaubenssystems meist persischen Ursprungs, war ebenfalls das polytheistische Glaubenssystem Arabiens für die Formierung der islamischen Normen mit größter Wahrscheinlichkeit von Bedeutung. Die Anhä-

[318] Hoyland, R.G.: Arabia and the Arabs. a.a.O. S. 165f

[319] Moscati, S.: Die altsemitischen Kulturen. Stuttgart 1961. S.183; Vgl. auch: Schmidt, J.: Altsüdarabische Kultbauten. In: Daum, W. (Hrsg.): Jemen. a.a.O. S. 98-101

nger der jeweiligen Religion pflegten ihre kultischen Handlungen in unterschiedlicher Weise und an verschiedenen Orten, die abhängig von der Lebensweise der jeweiligen Gemeinde festbestehend oder mobil waren. Es ist davon auszugehen, dass das „Zentrum der Welt“ zur Zeit der Entstehung des Islam die Bewohner der Ḥiğāz-Region möglicherweise in der mekkanischen Ka‘ba [320] fanden. Diese, hauptsächlich als ein Kultuszentrum der altarabischen polytheistsichen Glaubensformen und Ziel der jährlichen, im Islam fortgesetzten, Pilgerfahrten (haǧǧ), integrierte die Anhänger verschiedener Religionen, die die Handelsmetropole entweder konstant bewohnten oder sie auf ihren Handelswegen temporär besuchten und bei ihren Reisen auf die Ausübung kultischer Praktiken nicht verzichten mochten. Es ist denkbar, dass mit der Entstehung des Islam die mekkanische Ka‘ba gern als eine Brücke angesehen wurde, die die junge Religion mit den anderen monotheistischen Glaubenssystemen der Region verband und alle drei auf einer Ebene stellte. Auch ist hier die wirtschaftliche Bedeutung der Ka‘ba als beachtliche Einnahmequelle für den Stamm der Qurayš zu erwähnen, der die Kontrolle über Mekka und somit über das Heiligtum zur Entstehungszeit des Islam sicher in den Händen hielt. Der eingeschränkte Zugang zu der mekkanischen Ka'ba und die Verhaltensmuster innerhalb des heiligen Bereiches (ḥarām) beweisen einen eindeutigen Bruch in der Wahrnehmung der räumlichen Wirklichkeit der gesamten Stadt.

„Qussay is believed to have died about A.D. 490. Until that time the respect borne to the Ka'ba and to its area was so great that it had

[320] In ihrem Artikel gibt B. Finster eine Reihe von Beispielen christlicher Sakralbauten, die architektonische Ähnlichkeiten mit der mekkanischen Ka‘ba aufweisen, wie der Kubusförmige Grundriss und die flachen Dächer. Die spätere Umfunktionierung der vorislamischen Heiligtümer in Moscheen lassen sich anhand bestimmter Dekorationselemente sowie einer abweichenden Orientierung mancher Bauten feststellen. Solche archäologischen und kunstgeschichtlichen Funde unterstreichen die These eines intensiven und breit aufgestellten interreligiösen Kontexts der Region Hiğāz noch vor der Entstehung des Islam. Vgl. Finster, B.: Arabien in der Spätantike. a.a.O. S.290

long beed customary for both the guardians and pilgrims to leave it at sundown. None dared live and none allowed to die within the sacred area. No funeral and no grave-digging were permitted in it, and no man would pleasure his wife or commit adultery within it.“[321]

Die rasche Entwicklung des Islam und die Annahme des bereits etablierten „Zentrums der Welt“ in Mekka als die wichtigste Kultusstätte führte mit der Zeit zum Ausschluss der Andersgläubigen aus dem heiligen Bezirk. Ein Ort, der zuerst eine integrative Rolle in der wirtschaftlichen Metropole des spätantiken Ḥiğāz spielte und höchstwahrscheinlich allgemein zugänglich war, wurde nun einzig für die Anhänger Muḥammads erreichbar[322], was eng mit der Idee der Tabuisierung in Verbindung zu bringen ist[323], die noch genauer zu erörtern ist.

Die heilige Ka'ba in Mekka war und blieb der Mittelpunkt, ja das "Zentrum der Welt" des religiösen, politischen und wirtschaftlichen Lebens in Arabien. Ihr Status wurde erhalten und im Laufe der islamischen Geschichte nie angezweifelt, wenngleich auch weitere Orte, alles voraus Jerusalem, ebenfalls einen besonderen Status für die Muslime hatten und diesen teilweise bis heute behalten. Die Bedeutung der Ka‘ba für die Bestimmung eines Gebetsortes außerhalb des heiligen Bezirkes und ihre integrative Rolle für die gesamte islamische umma wird noch genauer erörtert. An dieser Stelle sei nur erwähnt, dass sie nicht lediglich die Richtung des täglichen Pflichtgebets (qibla) festlegt, auch sind die Reinheitsnormierungen,

---

[321] de Gaury, G.: Rulers of Mecca. New York reprint of the 1954 ed. S.38

[322] Vgl. Q 9, 17f. und vor allem Q 9, 28, wo die Polytheisten als unrein bezeichnet werden und somit aus dem Zutritt zur heiligen Stätte der Ka‘ba ausgeschlossen werden: „al-mušrikūna nağāsu fa-lā yaqrabū l-masğid al-ḥarām“

[323] G. Mensching charakterisiert die Idee des Tabu wie folgt: „Das Wort «tabu» stammt aus dem Polynesischen und heißt «etwas Bemerkenswertes», worin sich wieder das religiöse Moment des «ganz anderen» zeigt. Tabu sind daher alle numinos bedeutsame Objekte: Priester und Häuptling, alles, was an heiligen Gegenständen zum Kultus gehört, Tiere und Pflanzen bestimmter Art (...). die Wirkung tabuierter Objekte ist ambivalent: gefährlich und förderlich.“ Mensching, G.: Die Religion. a.a.O. S. 132f

die für den gesamten heiligen Bezirk (ḥarām) gelten, für jeden weiteren Gebetsort auf der Welt bindend. Weder Kontaminationen durch jegliche Art von Körperausflüssen oder Anwesenheit von Tieren noch bestimmte Handlungen, wie Sexualakt, Schlaf oder Nahrungsaufnahme und schließlich keine Abbildungen von Lebewesen werden akzeptiert. Jeder Gebetsort muss, wie der Heilige Bezirk um die Ka'ba, im Zustand ritueller Reinheit bleiben - zumindest bis zum Abschluss der kultischen Handlung - und dafür hat der Betende zu sorgen, um die Gültigkeit seines Pflichtgebets zu wahren.

4.2. Der Kultusort ist ein heiliger Ort

Die Suche des Menschen nach einem Kultusort ist eng mit der Erfahrung des – auf unterschiedliche Weise definierten – Heiligen verbunden. Erst diese Erfahrung entscheidet über die Bestimmung einer Stätte als einer heiligen, an der die kultischen Akte durchgeführt werden können. H. Schmitz fragt in diesem Zusammenhang direkt: „Wie kann ein Ort heilig sein?"[324] Seine „Charakteristik der Gefühle als räumlich ergossene Atmosphären"[325] beschäftigt sich mit dem Wahrnehmungsschwenk[326], der sich als eine mögliche Erfahrung eines Menschen im Kontakt mit – meist plötzlich – erlebten Kontrastsituationen zeigt. Eine solche Erfahrung, oder nach H. Schmitz: Atmosphäre, kann sich „leiblich spürbar mit affektivem Betroffensein (...) oder aber bloß ohne Ergriffenheit"[327] manifestieren und muss nicht unbedingt im religiösen Kontext betrachtet werden. In diesem Zusammenhang beruft sich der Autor auf den Ter-

[324] Schmitz, H.: Wie kann ein Ort heilig sein? In: Messner, A.C. u. Hirschler, K. (Hrsg.): Heilige Orte in Asien und Afrika. Räume göttlicher Macht und menschlicher Verehrung. Reihe: Asien und Afrika. Beiträge des Zentrums für asiatische und Afrikanische Studien (ZAAS) der Christian-Albrecht-Universität zu Kiel. Bd. 11. Schönefeld 2006. S. 163-176

[325] Ebd. S. 163

[326] Ebd. S. 48. Vgl. Böhme, G.u.H.: Das Andere der Vernunft. Frankfurt a.M. 1985.

[327] Ebd.

minus des Numinosen von R. Otto und fügt hinzu: „Das Numinose ist die Füllung einer bedeutsamen Situation mit einem atmosphärischen Gefühl. (...) Wenn die aktuelle numinose Situation als zuständliche auf Dauer gestellt wird und sich an einen ausgezeichneten Ort heftet, kommen heilige Räume zustande.“[328] Wird ein Ort als heilig betrachtet, mit der Rolle des Zentrums der Welt konnotiert oder mit diesem Zentrum auf eine virtuelle Art in Verbindung gebracht und hat er gleichzeitig die Funktion einer Kultusstätte zu erfüllen, werden nicht selten gewisse Normen, gar Bedingungen bestimmt, die für das Erhalten des besonderen – heiligen – Status als unabdingbar gelten und für alle Mitglieder der Gemeinde bindend sind. Solche Normen beziehen sich häufig nicht ausschließlich auf das Heiligtum selbst, sondern betreffen den gesamten Bereich oder gar die Stadt, die sich um das Heiligtum entwickelte.

Die Zugangs- und Verhaltensnormen bezogen auf einen heiligen Ort widerspiegeln das Tabu-Konzept der jeweiligen Gemeinde und stehen mit den Kategorien des Reinen und des Unreinen in enger Verbindung. G. Mensching sieht die Genese dieser „polaren Werte“ in dem „Erlebniszusammenhang des Tabus“ und fügt hinzu:

„Bei fortschreitender Ethisierung spaltet sich das mit dem Tabu-Charakter Behaftete in ein positives, nützliches und dann auch ethisch gutes numinoses Wesen, das Reine, und in ein schädliches, ethisch negatives numinoses Wesen, das Unreine.“[329]

Ein heiliger Ort und alle mit ihm in Verbindung gebrachten Kultuselemente und Akteure sind somit als rituell rein zu betrachten und sollen ein Gegenpol zu den Außenstehenden bilden, die wiederum durch den Kontakt mit dem profanem Lebensraum als rituell unrein gelten. Diese Normierung betrifft jedoch nicht nur die mobilen Elemente einer heiligen Stätte, sofern solche vorhanden sind, sondern auch den Ort an sich. Von seiner Umgebung ausgesondert, möglicherweise abgegrenzt oder gar umzäunt, eingeweiht und schließlich als heilig ernannt und im Laufe der Zeit auch etabliert,

[328] Ebd. S. 166
[329] Mensching, G.: Die Religion. a.a.O. S. 133

unterliegt ein heiliger Ort ebenfalls bestimmten Vorschriften, die seine Reinheit und mit ihr auch seine Heiligkeit bewahren.

Die Besonderheiten im Umgang mit dem heiligen Ort werden meist von einer religiösen Gemeinde selbst definiert. Ob es sich dabei um Normen handelt, die in der Umgebung schon als bekannt und selbstverständlich anzusehen sind oder solche, die völlig neu bestimmt werden und in keinem Zusammenhang mit der Umgebung zu bringen sind, ist meist regional zu betrachten. Der spätantike Nahe Osten verfügte jedenfalls über eine Art Kodex, der neben anderen, auch die Reinheitsvorschriften eines heiligen Ortes umfasste. Dabei spielten die regionalen Unterschiede, die klimatischen und geographischen Bedingungen, sowie die Art der heiligen Orte sicherlich eine große Rolle. Die Pflege der offenen Räume unterschied sich zusätzlich von denjenigen der – natürlichen oder gebauten – geschlossenen Heiligtümer. Auch wurden temporäre heilige Orte sicherlich anders für ein Ritual gereinigt und vorbereitet als etablierte Heiligtümer. Dennoch lassen sich bestimmte Aspekte aufzeigen, die für die gesamte hier relevante Region als geltend zu betrachten sind und im Kontext der Tabu-Kategorie zu verorten sind.

Die Abgrenzung des heiligen Ortes von seiner profanen Umgebung und somit schon die erste, sichtbare Form der Tabuisierung spiegelt sich in den Normen wider, die den Zugang und Umgang mit dem Ort innerhalb einer Gemeinde festlegen.[330] Neben der Hierarchie der Gemeindemitglieder und der damit verbundenem Rolle bei der Ausführung der religiösen Rituale[331] sind auch weitere Bestimmun-

[330] Nicht selten werden Anhänger anderer Glaubensrichtungen und Mitglieder fremder Gemeinden vom Zugang zur heiligen Stätte ausgeschlossen. Dies wird meist mit den Reinheitsnormen verbunden. So z.B. die Zoroastrier: „all non-believers are regarded as unclean and capable of polluting religious sanctuaries“: Choksy, J.K.: Purity and Pollution in Zoroastrism. a.a.O. S. xvi; ähnlich im jüdischen Gesetz bezieht sich das Zugangsverbot vor allem auf die Frage der Kontamination, die hier als eine übertragbare Gefahr angesehen wird.

[331] Dabei ist die Rolle der religiösen Rituale für die Formierung und das Erhalten der sozialen Ordnung einer Gemeinde von großer Bedeutung; „Ri-

gen zu nennen, die einerseits für die Gemeindemitglieder als bindend gelten und andererseits für das Erhalten des status quo der heiligen Stätte als unabdingbar betrachtet werden.

Ähnlich wie im Kontext des religiösen „Zentrums des Welt“, sind die zwischengeschlechtlichen Kontakte im Mikrokosmos eines jeden heiligen Ortes als Tabu aufzufassen. Auch wird die Sexualität in diesem Zusammenhang ambivalent betrachtet und ihre Rolle und ihr Status in der Ausübung des Kultus stark polarisiert und reicht von der Tempelprostitution bis hin zu einer strikten Geschlechtertrennung oder gar zum Ausschluss eines Geschlechts von der Teilnahme an Ritualen, sowie zu einem Zugangsverbot zum Heiligtum.

Ebenfalls üblich ist ein temporärer Ausschluss von der religiösen Gemeinde und somit auch von der heiligen Stätte für bestimmte Mitglieder einer Gemeinde. Vor allem handelt es sich in diesem Zusammenhang um Personen beider Geschlechter, die an einer ansteckenden oder zumindest sichtbaren Krankheit leiden und um Frauen während der monatlichen Blutung oder unmittelbar nach einer Geburt. Diese besondere Klausel ist eng mit der problematischen Stellung und Mehrdeutigkeit des Blutes in den religiösen Vorstellungen des spätantiken Nahen Ostens verbunden.

Es zeigt sich deutlich, dass die Tabu-Normierungen, die für die Wahrung der Heiligkeit eines Kultusortes als unabdingbar gelten, eng mit den Normierungen der rituellen Reinheit einer Gemeinde in Verbindung zu bringen sind. Sowohl die Wahl des Ortes an sich als auch die Konditionen, die seine Besucher zu erfüllen haben, weisen nicht selten auf lokale, in die gelebte Traditionen eingebettete Konzepte hin, die im Kultus eine besondere Stellung genießen.

---

tuals are the performances of the members of a society and may be seen as their attempt to enact a meaningful order in human life. (...) rituals regulate societal order by giving normative patterns for maintaining order and constructive patterns for restoring that order when it has been lost.“ Gorman, Jr, F.H.: Ideology of Ritual. Space, Time and Status in the Priestly Theology. in: Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series. Bd. 91. Sheffield 1990. S.29

Ein heiliger Ort im Kontext des spätantiken Nahen Ostens wurde häufig mit der zwischenräumlichen Grenze konnotiert, die einerseits als besonders „interessant“ (Schmid) galten und für ein Ort der Kultusausübung ausgewählt wurden, andererseits jedoch Orte, die in einem Konflikt mit den geltenden Reinheitsnormen standen und den Status der heiligen Stätte nicht oder nur beschränkt erreichen konnten. In bewohnten Gebieten waren es meist die zentralen Lagen, die mit einem Heiligtum geschmückt wurden. Die Grenzen einer Stadt oder gar die Gebiete außerhalb der Mauer wurden meist als unrein betrachtet und galten als für den Kultus nicht geeignet. Auch die Grenze zwischen Leben und Tod kann hier als ein Kriterium betrachtet werden. So sind Heiligtümer und mit ihnen auch die Ausübung religiöser Rituale beispielsweise an Friedhöfen entweder sehr verbreitet und selbstverständlich oder völlig untersagt[332].

Im spätantiken Arabien waren es eher einsame Gegenstände, wie Bäume, Steine oder Hügel, die sich außerhalb einer Siedlung der Verehrung erfreuten.[333]

Die lokalen Tabu-Konzepte bezogen auf einen Kultusort waren mit den Bestimmungen zur rituellen Reinheit eng verbunden, die Bewahrung der Reinheit manifestiert sich hier meistens in der Vermeidung bestimmter Personen, Substanzen oder Gegenstände, die das Risiko der Kontamination mit sich tragen. Vor allem handelt es sich in diesem Zusammenhang um jegliche Körperausflüsse, die auch im Kontext der Vorbereitung und (Wieder)Herstellung der ri-

[332] Hier sind vor allem die Bestattungszeremonien der Zoroastrier zu nennen. Als höchst kontaminierend wurde bei Zoroastrier jede tote Materie angesehen, doch die Leiche eines verstorbenen Menschen war in dieser Hinsicht besonders gefährlich „for a concentration of evil forces.“ Die (möglichst sofortige) Beisetzung erfolgte durch Fachpersonal und unter Berücksichtigung der Reinheitsnormen, die in diesem Fall bedeuteten, : „(...) the polluting body laid down naked for birds and beasts to devour, should not come into contact with the good earth, or with water or plants.“ Boyce, M.: Zoroastrians. a.a.O. S. 44f

[333] Vgl. Wellhausen, J.: Reste Arabischen Heidentums. a.a.O. S. 211-214; Hawting, G.R.: The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. a.a.O. S. 119-130; Hoyland, R.G.: Arabia and the Arabs. a.a.O. S. 157-162

tuellen Reinheit im Islam ihre Fortsetzung und somit Bestätigung der bestehenden Traditionen fanden. Orte, an denen es zum Ausstoß einer Körperflüssigkeit kommt, und diese nicht beseitigt wurde, sind demnach für rituelle Handlungen ungeeignet. Vor allem sind hier öffentliche und private Kloaken, Orte, an denen es zu Sexualakten kommt, weiter Kranken- und Sterbestätten und schließlich Schlachtorte zu nennen. Etwas anders als z.B. Urin, Samen oder Mundflüssigkeit ist in diesem Zusammenhang eine Blutung zu deuten. Verbunden mit der beinah magischen Grenze zwischen Leben und Tod, konnotiert mit der Unterbrechung des normalen oder idealen Zustands[334] des Körpers, ist das Blut als ein ambivalentes und dennoch ein bedeutsames Element des Kultus zu betrachten. Seine doppelten – apotropäisch-katharischen und verunreinigenden – Wirkungen und Funktionen werden häufig gegenüber gestellt und als selbstverständlich betrachtet. J. Milgrom zeigt es deutlich: „Vaginal blood and semen represent the forces of life; their loss – death."

Und dennoch:

„The second query states that one would expect purification (from corpse contamination) to occur via a substance that symbolizes life rather than by means of the ashes of a cow. (…) Moreover, the purificatory waters do in fact symbolize life: the Cow is red, red substances are included, and so the association with the blood, that is, life, is clear!"[335]

Die ambivalente Betrachtungsweise der Blutungen bei Menschen und des Blutvergießens der (Opfer)Tiere, ob im kultischen oder alltäglichen, profanen Zusammenhang und schließlich im metaphori-

[334] „Blood itself is never impure; but any flow of blood out of the body affects purity because it is a breach of the ideal physical state of human beings, and is vunerable to pollution from the Corpse Demoness". Choksy J.K.: Purity and Pollution in Zoroastrianism. a.a.O. S.94

[335] Milgrom, J.: Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary. Reihe: The Anchor Bible. Bd.3. New York u.a. 1991. S. 1002f

schen Sinne beschäftigte die meisten Lehren der spätantiken nahöstlichen Religionen.[336]

Neben den als rituell unrein geltenden Substanzen sind es auch bestimmte Verhaltensweisen, die einen heiligen Ort beflecken können. Hier ist die bereits erwähnte Sexualität zu nennen, die ggf. zu Beschmutzung des Ortes führen kann, und auch weitere Handlungen, wie eine Tierjagd oder die Führung eines Krieges – beide wieder mit der kontroversen Frage des Blutvergießens eng verbunden. Ebenfalls werden alltägliche Aktivitäten genannt, wie der Schlaf, die Nahrungsaufnahme oder aber Handel und jegliches Vergnügen und schließlich solche Ereignisse, wie eine Geburt, die am heiligen Ort gemieden werden sollen oder schlicht als verboten gelten.

Ein Kultusort wird heilig, indem sein besonderer Status bewahrt wird. Dies geschieht meist konventionell, innerhalb einer religiösen Gemeinde, die sich mit einem solchen bestimmten Ort verbindet. Ob etablierte Heiligtümer oder temporäre Kultusstätte, bleiben die Orte der Verehrung des Heiligen von ihrer profanen Umgebung abgegrenzt, einerseits durch sichtbare Merkmale, die den heiligen Ort aus dem gesamten Lebensraum des Menschen absondern und andererseits durch unsichtbare und dennoch weitgehend bekannte Normen, die das Verhalten ihrer Besucher definieren.

4.2.1. Die heiligen Orte im spätantiken Arabien

Ein heiliger Ort ermöglicht dem Menschen und der Gemeinde, die sich um einen solchen bestimmten Ort konzentriert, eine Orientierung im vorgegebenen Lebensraum. Wird eine Gemeinde aufgrund historischer, politischer, wirtschaftlicher oder gar natürlicher Vorbedingungen und Ereignisse zersplittert oder zerstreut, werden die Mitglieder unter Umständen dazu gezwungen, sich von der verehrten heiligen Stätte zu entfernen. Zwar können sowohl der Glaube als auch die religiösen Rituale weiter gelebt werden, dennoch führt eine solche Situation mit größter Sicherheit zu gewissen Veränderungen in den bisherigen religiösen Praktiken. Die heilige Stadt der

[336] Vgl. z.B. Blut in: TRE

Gemeinde gewinnt einen neuen Status des religiösen Zentrums, das mit Wallfahrten in Verbindung gebracht wird. Oder aber, im Falle einer Zerstörung der heiligen Stätte, gewinnt seine Rolle und seine Position im religiösen Bewusstsein der Gemeindemitglieder einen symbolischen Charakter, des (temporär) verlorenen heiligen Ortes oder gar des wiederverlorenen Paradieses. Was bleibt, ist eine Art virtueller Kontakt mit dem etabliertem Zentrum der Welt, der wiederhergestellt werden kann, zum Beispiel während des Gebetsrituals.

Zwar „sind die Wege, auf welchen die verschiedenen heiligen Stätten ihre tatsächliche Bedeutung erlangten, sehr verschieden, so dass sich ein allgemein gültiges Gesetz hierfür nicht aufstellen lässt“[337], dennoch lassen sich im Kontext des spätantiken Nahen Ostens gewisse Gemeinsamkeiten aufzeigen, die vor allem ähnliche Normierungen des Umgangs mit einem solchen, ausgesonderten Ort unterstreichen.

Die Religionskarte Arabiens um das 6. und 7. Jahrhundert war in ihrer Fülle und Vielfalt sicherlich eine besonders inspirierende Quelle für den entstehenden Islam. Auch im Kontext der Wahl und des Umgangs mit dem Ort des Kultus bot der religiöse Reichtum des spätantiken Nahen Ostens, wie auch in weiteren Aspekten der rituellen Reinheit, einen mit großer Wahrscheinlichkeit breiten Fächer der Muster und Ideen. Der Islam entstand weder – wie es vielleicht manche Historiker gern sehen würden – in einem Vakuum, noch – wie es wiederum andere interpretieren – als eine synkretische Struktur einer oder mehrerer religiösen Doktrinen. Die interreligiöse Einbettung der jungen Religion ist zweifellos, die Richtung und die Elemente einer möglichen bewussten Übernahme sollten in diesem Zusammenhang jedoch im Kontext einer religiös-kulturellen Fortsetzung und keinesfalls zufälligen Weiterführung beliebiger Kultusdetails betrachtet werden.

Die Konditionen des etablierten oder temporären heiligen Ortes, der für die Gültigkeit des islamischen Pflichtgebets eine bedeutende

[337] Rust, H.: Heilige Stätten. a.a.O. S. 6

Rolle spielt, sind daher in einem solchen traditionsgebundenen Zusammenhang zu sehen. Eine kurze Darstellung der relevanten Konzepte des heiligen Ortes im Ḥiğāz der Spätantike erlaubt, eine Skizze der möglichen Muster zu zeichnen, die als Inspiration für die entstehenden Normierungen gelten konnten.

Als ein wirtschaftliches und kulturelles Zentrum des vorislamischen Arabiens wurde Mekka zur Entstehungszeit des Islam ein Zuhause oder aber eine Station auf dem Handelsweg für Anhänger mehrerer religiöser Gemeinden, die ihre „Zentren der Welt" sowohl außerhalb von Ḥiğāz hatten als auch das mekkanische Sanktuarium als einen solchen heiligen Ort verehrten. Dabei ist jedoch anzumerken, dass das Heilige im Kontext der Theorie von R. Otto als eine „abendländische Kategorie" zu verstehen ist.[338] Besonders im Bezug auf das Judentum ist hier zu erwähnen:

„(...) holiness, insofar as it can be applied to places, is measured according to the laws and mizwot applying to the place in question, and not according to what may once have happened there or to who might be buried there."[339]

Bis 70 n. Chr. war das Judentum und sein Verständnis der Manifestation des Heiligen sowie die wichtigsten Kultuselemente, vor allem das Opferritual, mit einem bestimmten Ort verbunden, mit dem Jerusalemer Tempel. Die Zerstörung der heiligen Stätte des Judentums brachte eine Reihe Veränderungen in der religiösen Praxis mit sich. Die Ausübung des Opferrituals, nur im Hauptheiligtum möglich, sowie das mit diesem Ritual auf Engste verbundene Priestertum verloren ihre bisherige Stellung. Die jüdische Gemeinde brauchte, um zu überleben und sich weiter zu entwickeln, ein neues, für historisch-politische Katastrophen unantastbares, religiöses Zentrum. Ein solches Zentrum bot die Tora und der ausgebaute

[338] Loth, H.-J.: Judentum. In: Tworuschka, U. (Hrsg.): Heilige Stätten. a.a.O. S.44

[339] Holy Places. In: Encyclopaedia Judaica². Detroit 2007. Bd. 9. S. 499-503 (hier S. 499)

Kultus in den Synagogen.[340] Das Studium der heiligen Schrift und die Entwicklung der theologisch – juristischen Normen bauten eine Art „Zaun“ um das neue Heiligtum des Judentums, um das „unbefleckte und treue Bewahren [der Tora] abzusichern“[341] Ein weiterer Aspekt ist die Entwicklung der Synagogen, die zwar nicht erst nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempel entstanden, dennoch als religiöse Zentren in der zerstreuten jüdischen Gemeinde eben nach diesem bedeutenden historischen Ereignis ihre Blüte erfuhren. Die Liturgie in den Synagogen entwickelte sich in der jüdischen Diaspora nicht unbedingt parallel, auch ist sicherlich die Betrachtungsweise der einzelnen Zentren im Kontext der „Erfahrung des Heiligen“ nicht wirklich plausibel, dennoch ist anzumerken, dass die Thematik des Tempels, seine Bedeutung für die jüdische Glaubensausübung und schließlich die Thematik der Zerstörung nicht vollständig aus der Liturgie verschwand, auch wenn ein Wiederaufbau des Tempels in der jüdischen Lehre äußerst ambivalent angesehen wird.

„Die Hoffnung auf den eschatologischen Tempel verhindert de facto seine Wiedererrichtung. (...) Aus diesem Grund bleibt die Betonung der prinzipiellen Unersetzbarkeit (durch die Bitte um Restitution) und der faktischen Ersetzung (durch die Bitte um Gewährung der Wirkungen der Tempelliturgie) auch weiterhin in einer Spannung bestehen, die nicht aufgelöst werden soll“[342]

Auch für die Anhänger der dualistischen Glaubenssysteme ist der Begriff heilig bezogen auf ein Ort der Verehrung Gottes nicht mit den oben genannten Thesen zu vereinbaren. In dem metaphysischen

---

[340] Vgl. Marzęcki, J.: Systemy religijno - filozoficzne Wschodu. a.a.O. S. 37ff

[341] „(...) ogrodzenie (...) w sensie zbioru dodatkowych przepisów religijno-prawnych, zabezpieczających nieskażone i wierne jej zachowanie“. Ebd. S. 38. Übersetzung: Verfasserin

[342] Vgl. Leonhard, C.: „Als ob sie mir ein Opfer dargebracht hätten“ Erinnerungen an den Tempel in der Liturgie der Synagoge. In: Gerhards, A. u. Wahle, S. (Hrsg.): Kontinuität und Unterbrechung. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum. Reihe: Wohlmuth, J. (Hrsg.): Studien zu Judentum und Christentum. Paderborn u.a. 2005 S. 119f

Dualismus, in dem sich zwei Mächte gegenüberstehen – das Gute und das Böse, das Licht und die Dunkelheit, Ahura Mazda und Aryman - war die Orientierung der Anhänger des persischen Propheten Zarathustra in ihrem Lebensraum und ihre Suche nach dem Kontakt mit der Transzendenz nicht unmittelbar mit einem bestimmten Ort verbunden. Diese Tatsache ist im Kontext des Feuers (atar) zu verstehen. Atar wird als Sohn Ahura Mazda‘s verehrt und als Manifestation der göttlichen Macht, Güte und Heiligkeit betrachtet. Es ist das Feuer, das als ein gewähltes Symbol Gottes zu verstehen ist und in seiner Reinheit und auch reinigender Kraft als unübertrefflich gilt. Somit wurde als heilig die Stelle verehrt, an der gerade das (heilige) Feuer brannte.

Die zoroastrischen Feuertempel sind allerdings wahrscheinlich kein Produkt der ersten Stunde,[343] da der Kultus sowohl im Freien, als auch in den Privathäusern der Gläubigen praktiziert wurde. Die gemeinschaftlichen Gottesdienste wurden meist „an hochgelegenen offenen Plätzen (ein Lieblingstreffpunkt für fromme Zoroastrier) abgehalten“[344], wodurch sich ein Tempelbau erübrigte. Eine heilige Stätte, die ihren Platz im Grunde überall innerhalb der Gemeinde hatte, vorausgesetzt das Feuer brannte dort und wurde durch Beigaben – trockenes Holz und Weihrauch – am Brennen erhalten, wurde im Laufe der Zeit institutionalisiert. Zwar blieb die Ausübung der religiösen Rituale in privaten Bereichen unter Berücksichtigung der Reinheitsnormierungen weiterhin bestehend, dennoch führte die Verstaatlichung des Tempelkultes und somit auch der Ausbau des Tempelpersonals zu einer Neuorientierung der zoroastrsichen Ge-

[343] „Über die Entstehung und frühe Geschichte der zarathustrischen Feuertempel gibt es wenig solide Kenntnisse. (...) Es gibt zwar eine ganze Reihe von Ruinen aus vorislamischer Zeit, die (zum Teil plausibel) als zarathustrische Tempel gedeutet werden, und mehrere islamische Moscheen sollen an der Stelle älterer zarathustrischer Tempel errichtet worden sein; insgesamt aber wissen wir recht wenig über das Aussehen und die Architektur der älteren zarathustrischen Tempel.“ In: Stausberg, M.: Zarathustra und seine Religion. a.a.O. S.97

[344] Writer, R.: Zoroastrismus. In: Tworuschka, U.: Heilige Stätten. a.a.O. S. 92

meinde. Diese Entwicklung wurde den Zoroastriern allerdings zum Verhängnis:

„Nachdem aber die Feuertempel einmal etabliert waren, wurden die Zoroastrier allmählich als Feuerverehrer etikettiert. Dies taten vor allem diejenigen, die außerhalb dieser Tradition standen und nicht in der Lage waren, die Bedeutung des Symbols im lebendigen Zoroastrismus zu erfassen, nämlich: die unwandelbare Überzeugung, dass alle Gebete und alle Frömmigkeit sich auf Ahura Mazda, den schöpfer, beziehen.“[345]

Die christliche Lehre relativierte die Grenze zwischen heilig und profan und verlagerte somit auch die Idee der heiligen Stätte von der materiellen, sichtbaren in die metaphysische Ebene.[346] In seinen Ursprüngen lehnt das Christentum die Ausübung der religiösen Praxis an bestimmten Orten, vor allem wenn es sich dabei um etablierte Prestigeobjekte handelt, ab.[347] Das Gebet, das als ein zentrales Element des christlichen Kultus angesehen wird[348], wird also mit keinem besonderen gemeinschaftlichen Kultusort verbunden. Im Gegenteil, eher werden die einsamen Orte gepriesen, die für ein Gebet ausgesucht werden gegenüber solchen Gebetsformen, die nur „zur Schau“ gesprochen werden.[349] Die Entwicklung der christlichen Gemeinde und die wachsende Position der christlichen Lehre führte zum Ausbau der gesamten Infrastruktur, die mit der Religionsausübung verbunden war und so entstanden – neben einem

---

[345] Ebd. S. 94

[346] Vgl. Mt 6,5-8; für Campbell ist das christliche Gebet „a Thing of the Spirit“, das nicht mehr mit Altaren und Schreinen zu identifizieren ist, sondern „spiritualized and universalized that any spot an earth may be a holy temple where worshiping souls may hold communion with the unseen and immanent Father.“ in: Campbell, J.M.: The Place of Prayer in the Christian Religion. New York u. Cincinnati 1915. S.15

[347] Vgl. z.B. Joh 4,19-24

[348] „In Christianity prayer has reached its highest water mark.“ Campbell, J.M.: op. zit. S.13; für Heiler ist das Gebet sogar „das zentrale Phänomen der Religion, der Feuerherd aller Frömmigkeit“. In: Heiler, F.: Das Gebet. a.a.O. S.1

[349] Vgl. z.B. Mt 6,5-8

strukturierten Priestertum – auch Orte des Kultus, die, meist mit der „Erfahrung des Heiligen“ verbunden, als wichtige religiöse Zentren und Ziele der Wallfahrten ernannt wurden.[350] Die meisten Orte des christlichen Kultus sind vor allem mit der Person Christi, seinem Leben, Wirken und seinem Tod, verbunden. Des Weiteren werden Orte verehrt, die mit dem Wirken und dem Martyrium der Aposteln und Heiligen verbunden werden, auch ihre Gräber gehören hier zu christlichen heiligen Stätten, sowie Orte der Offenbarungen und Wunder. Und schließlich sind die Stätten der Marienverehrung sehr wichtige religiöse Zentren des Christentums.

Diese Orte dienen der Ausübung des Kultus, dennoch werden sie nicht unbedingt als Orte für das tägliche Gebet angesehen. „For Christians and Muslims that term [sacred sites] is an adequate expression of what matters. Here are sacred places, hallowed by the most holy events, here are the places of pilgrimage, the very focus of highest devotion.“[351] Das tägliche Gebet wird eher als ein intimer Akt des Kontaktes mit Gott angesehen, der den Alltag eines Gläubigen begleiten soll, für den Tagesrhythmus jedoch neutral bleibt. Das Aufsuchen eines bestimmten Ortes für ein Gebet erübrigt sich

[350] Vgl. z.B. Lk 5,16; 6,12; auch die neutestamentliche Erzählung von der Vertreibung der Händler aus dem Jerusalemer Tempel (Joh 2,13-22), die als „Tempelreinigung“ bezeichnet wird, zeigt die deutliche Position des Christentums gegenüber der Prestigeobjekten, deren religiöse Funktion im Grunde durch die politische Bedeutung in der Gemeinde ersetzt wurde. Die weitere Entwicklung der christlichen Gemeinde zeigt deutlich, dass die Verschiebung des Schwerpunktes von der Suche nach dem unsichtbaren und dennoch permanent anwesenden Gott in Richtung des irdischen Lebens statt gefunden hat. Somit ist auch eine immer aufwändiger gewordene Kirchenarchitektur als eine logische Konsequenz jener Verschiebung anzusehen und als „steingewordene Mystik, himmelstürmende Sehnsucht und kirchenfensterfarbiges Gebet“ gewinnt die Sakralbau einen „gebauten Sinn“ und wird zum „Ausdruck (...) der Spiritualität seiner Erbauer.“ Vgl. Thiele, J.: Kathedrale. Die Kunst, den Himmel zu berühren. München 2010. S. 18

[351] Stendahl, K.: Judaism and Christianity II-After a Colloqium and a War. In: Harvard Divinity Bulletin. Autumn 1967. S. 2-8. zit. in: Holy Places. Encyclopaedia Judaica². S. 499-503 (hier S. 499)

in dieser Situation und somit auch die Bestimmungen für die Konditionen eines solchen besonderen, ja heiligen Ortes.

Eine eindeutige Bestimmung der heiligen Orte, die mit dem systematischen Kultus verbunden wären, ist im Kontext des vorislamischen arabischen Polytheismus umstritten.[352] Selbstverständlich ist die vorislamische arabische Kultur, und mit ihr auch die Glaubensvorstellungen, nicht als homogen zu betrachten. Denn nicht nur politisch, sondern auch kulturell waren die verschiedenen Gebiete Arabiens zerstreut.

Auch wenn die Glaubensvorstellungen der polytheistischen Bewohner des vorislamischen Arabiens nur teilweise zu erfassen sind, da „zu Beginn des Islam als die größte Gefahr nicht die äußeren Feinde, sondern die arabischen Anhänger der polytheistischen Religionen angesehen wurde“[353], ist mit größter Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass der lokale Charakter der Machtzentren sich in den lokalen religiösen Glaubensvorstellungen und ihren Kultusorten widerspiegelte. Neben der sakralen Architektur der Anhänger des Judentums und des Christentums ist auch eine Fülle der Sakralbauten zu Ehre des polytheistischen Pantheons Arabiens zu beachten, die „die Bedeutung der arabischen Halbinsel als Kunstprovinz in vorislamischer und islamischer Zeit“[354] unterstreichen.

Abhängig von der Lebensform und auch von materiellen Möglichkeiten, sowie den Vorstellungen des Verehrten in der jeweiligen Gemeinde, wurden die heiligen Stätten unterschiedlich konzipiert. Von lokalen Heiligtümern, die ihren Sitz in der Natur fanden, über Gräber, ja ganze Totenstädte bis hin zu architektonisch ausgearbeiteten Tempeln mit überregionaler Bedeutung – das vorislamische

---

[352] „In monotheism the sacred is concentrated in one omnipotent and omniscient entity, whereas in polytheism it is diffused over a wide range of beings, places, practices and human personnel.“ Hoyland, R.G.: Arabia and the Arabs. a.a.O. S. 139

[353] Danecki, J.: Podstawowe wiadomości o islamie. Bd. 1. a.a.O. S. 18. Übersetzung: Verfasserin

[354] Finster, B.: Arabien in der Spätantike. a.a.O. S.290

religiöse Leben Arabiens bot eine Fülle der Formen und Strukturen seiner heiligen Orte.

Die religiösen Zentren von überregionaler Bedeutung waren dabei vermutlich mehreren Gottheiten zugleich gewidmet und so als Ziele der Wallfahrten, die regelmässig stattfanden häufiger aufgesucht und durch besondere Umgangsnormen und Gesetze vor Überfällen, kriegerischen Auseinandersetzungen u.ä. geschützt. Dabei deuten Begriffe wie ḥimā, ḥarām oder maḥram[355] auf „protection and prohibition" hin, „for within them all living things were considered inviolable and all use of violence was forbidden."[356]

So ist auch die Ka'ba in Mekka als ein solcher Ort von überregionaler Bedeutung anzusehen, an dem die Verehrung der Gottheiten des gesamten arabischen Pantheons stattfinden sollte sowie „bis zu einem gewissen Grad für den christlichen Kult verbindlich"[357] war.

„Davon zeugt das Bild Mariens mit dem Kind aus dem Schoß, von Engeln umgeben, das an dem südöstlichen Pfeiler angebracht war. Der Typ dieses Bildes ist im 6. Jh. weit verbreitet, findet sich als Malerei, Fresko und auch Wirkerei in den christlichen Ländern des Mitelmeergebietes, wie auch auf Elfenbeinarbeiten."[358]

Die Etablierung der Ka'ba in Mekka als ein religiöses Zentrum wird mit der Institutionalisierung des Kultus und so auch mit der wirtschaftlich wachsenden Rolle der Stadt, die sich um das Sanktu-

---

[355] Nicht nur die Kultusorte direkt gehörten zu dem abgegrenzten Gebieten, auch – so in Südarabein – beispielweise eine Weide, auf der „die Tiere des Gottes, sein Wild oder seine Herde weiden dürften" gehörten dazu. Der Zugang war nur den Eingeweihten, die sich im Zustand der rituellen Reinheit befanden, gestattet. Vgl. Ryckmans, J.: Die Altsüdarabische Religion. In: Daum, W. (Hrsg.): Jemen. a.a.O. S. 111-115

[356] Hoyland, R.G.: Arabia and the Arabs. a.a.O. S. 157

[357] Finster bringt eine Reihe von Beispielen für die synkretische Kultusformen, die mono- und polytheistische Elemente in sich vereinigt. Auch eine zeitgleiche Nutzung der Ka'ba in Mekka von Anhängern der polytheistischen Glaubensrichtungen und Christen wird hierbei erwähnt. Vgl. Finster, B.: Arabien in der Spätantike. a.a.O. S.287-319 (vor allem S. 301ff)

[358] Ebd. S. 302

arium entwickelte, zusammengebracht: „There may have been trade in Mecca before its occupation by Quraysh, and Quraysh may have been traders before they occupied the city; but the fact of the matter is that we know nothing about either question.“ [359] Der Status des heiligen Ortes wurde hier vermutlich durch die Entwicklung der Stadt zusätzlich hervorgehoben.

Das vorislamische Arabien verfügte allerdings über weitere religiöse Zentren des polytheistischen Kultus, auch sind weitere Ka'abāt in dieser Region zu verzeichnen, wie die als bayt allāh sowie „ausdrücklich als Ka'ba deklarierten Heiligtümer des Ḏū'l-Ḫalaṣa in Tabāla oder al-Buṣṣ“[360], südlich von Mekka.

Auch die Region Südarabiens weist neben den Heiligtümern der Juden und Christen eine Reihe polytheistischer heiliger Stätten.

---

[359] Crone, P.: Meccan Trade and the Rise of Islam. Oxford 1987. S. 169f; Dostal ist der Meinung, Mekka sei über längere Zeit – abgesehen vom Kultpersonal – unbesiedelt, dennoch als ein wichtiges religiöses Zentrum schon früh bekannt gewesen. Er führt den Namen „Makoraba“ (übernommen von Ptolemäos) auf das sabäische Wort „Mukariba“ (Tempel, Heiligtum) zurück Vgl. Dostal, W.: Die Araber in vorislamischer Zeit. In: Der Islam. Nr. 74 (1997). S. 1 – 63. (hier: S.25-31); W. Dostal sieht auch den Zusammenhang zwischen der Entwicklung der Stadt und der Institution der ḥums. Die Etablierung eines Hauptheiligtums in Mekka garantierte die für den Handel notwendige, ganzjährige Sicherheit für die Bewohner und angereiste Händler. Vgl. Dostal, W.: Mecca before the time of the prophet – attempt of an anthropological interpertation. in: Der Islam. Nr. 68 (1991). S. 193 – 231; auch R. Simon beruft sich auf ḥums: „Indeed, the scurity and inviolability of the sanctuary and ist habitants, the Quraysh, was a fundamental condition both for the initial organisation of trade and the development and security of the permenent settlement.“ Vgl. Simon, R.: Meccan Trade and Islam. a.a.O. S. 63-70 [hier: 63]; G. R. Hawting spricht von „certain important offices associated with the service of the sanctuary“, die von Quṣayy und seinen Gefährten eingerichtet werden sollten. Diese Einrichtungen wurden in der islamischen Zeit fortgesetzt. „The basic continuity which Muslim tradition posits for the Meccan sanctuary is accepted.“ Vgl. Hawting, G.R.: The „Sacred Offices“ of Mecca from Jāhiliyya to Islam. in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam. Nr. 13 (1990). S.63 – 84;

[360] Vgl. Finster, B.: Arabien in der Spätantike. a.a.O. S.303

Zentren der lokalen Macht waren dort mit Zentren religiösen Charakters eng verbunden.

„Die Südaraber waren nicht nur technisch und organisatorisch sehr begabt, nicht nur die Schöpfer eines differenzierten und gut funktionierenden Staats- und Rechtswesens, die Erbauer komplizierter und technologisch hochentwickelter Bewässerungssysteme, sie waren vor allem sehr fromme Menschen.“[361]

Die materiellen Zeugnisse der südarabischen Heiligtümer sind aufgrund der äußerst komplizierten politischen Lage in diesem Gebiet sehr sparsam erfasst. Dennoch lässt „der schmale Bestand an erfassten und erforschten Denkmälern“[362] ein Bild zu, das den Reichtum und die Vielfalt jener Kultur darstellt. Die Religiosität und die Suche nach dem Heiligen manifestierte sich auch in diesem Gebiet durch eine Fülle der Orte, die als heilig angesehen wurden und die dem Kultus dienten. Von einfachen, in der freien Natur entstandenen Monolithen über Gräber und Grabtürme, ja sogar ganze Totenstädten bis hin zu architektonisch durchdachten Tempelbauten – die materiellen Zeugnisse der südarabischen Religiosität bieten ein breites Spektrum und eine Abbildung der geschichtlichen Entwicklung der vielfältigen Kultusformen. „Doch dieser Weg vom heiligen Ort in der Natur über die Anfänge der architektonischen Artikulation bis zur reifen Gestalt des Gotteshauses lässt sich keineswegs schrittweise und lückenlos nachvollziehen.“[363]

Neben den etablierten vorislamischen Heiligtümern existierten im gesamten Gebiet Arabiens weitere Stätten von lokaler Bedeutung, die absichtlich nur schlicht gehalten waren, um ihre Mobilität zu bewahren, denn „sind sie beweglich, folgen sie den Zügen der Stämme durch die Wüste und bilden beim Entbrennen von Kämp-

[361] Schmidt, J.: Altsüdarabische Kultbauten. In: Daum, W. (Hrsg.): Jemen. a.a.O. S.81
[362] Ebd.
[363] Ebd. S.82

fen das heilige Feldzeichen (...).“[364] Ihre Bedeutung für den jeweiligen Stamm oder für einzelne Gemeinden, ihre Funktionen und schließlich der Ablauf der einzelnen religiösen Rituale, die höchstwahrscheinlich gewisse regionale Unterschiede aufwiesen, lassen sich jedoch aus den Quellen kaum erschließen.

Auch von natürlichen heiligen Orten, die als Wohnsitze der Verehrten, Heiligtümer per se waren, wird, wenn auch sehr sparsam, berichtet. Wasserquellen, einsam wachsende Bäume, Steine in merkwürdiger Farbe oder Form, auch Meteoriten, wurden als lokale heilige Stätten betrachtet. Diese Heiligtümer, gewidmet meist den lokalen Göttern, waren den Lebensbedingungen der örtlichen Gemeinde angepasst und dadurch weniger spektakulär als die Tempel in permanent bewohnten Gebieten Arabiens, was nicht bedeuten soll, dass hier tatsächlich „nur beschränkte und rudimentäre Entwicklung“[365] möglich war.

Ob von einer Regelmäßigkeit der Rituale, ihrer Verbindung mit Jahreszeiten oder mythologischen Grundlagen in diesem Zusammenhang ausgegangen werden kann, bleibt offen. Dabei unterschied sich der Kultus in permanent bewohnten Gebieten möglicherweise von den Formen der religiösen Praxis der Beduinen, die, meist als schriftlose Gemeinschaften, vor allem den Ahnenkult im privaten Bereich pflegten sowie die lokalen, schützenden Götter und Geister verehrten.[366] Der Kontakt – wenn ein solcher überhaupt angenommen werden kann – mit dem zentralen Heiligtum war vermutlich nur sporadisch. Dennoch verlangte die alltägliche religiöse Praxis sicherlich auch von den Beduinen einer gewissen Vorbereitung. Auch waren die Orte des Kultus vermutlich von dem profanen

[364] Moscati, S.: Die altsemitischen Kulturen. in: Ernst. F. (Hrsg.): Urban - Bücher. Die wissenschaftliche Taschenbuchreihe. Bd. 3. Stuttgart 1961. S. 186

[365] Ebd.

[366] Vgl. u.a. Hoyland. R.G.: Arabia and the Arabs. a.a.O. S. 139-145 u. Peters, E.F.: Muhammad and the Origins of Islam. a.a.O. S. 105-116. In der kulturell weiterentwickelten Region Südarabiens nahm der Kultus eine weitgehend strukturierte Form an. Vgl. Moscati, S. Die altsemitischen Kulturen. a.a.O. S. 181-184

Bereich optisch abgetrennt, denn wenn auch nur von lokaler Bedeutung und vielleicht sogar nur in der häuslichen Umgebung vorhanden, waren es heilige Orte.

4.3. Der (un)reine Gebetsort im Islam

Ein gültiges Pflichtgebet im Islam benötigt unter anderem einen rituell reinen Ort. Die Normierungen gestalten sich in diesem Zusammenhang ähnlich, wie die Vorschriften für die Kleidungs- und Körperreinheit, die ebenfalls für die Gültigkeit des Gebetsrituals unabdingbar sind. Die rituelle Reinheit ist jedoch lediglich im gewissen Grade als eine faktische Sauberkeit zu betrachten. Vielmehr handelt es sich bei der Durchführung ritueller Reinigungen um symbolische Handlungen, die mit der tatsächlichen Verunreinigung nur bedingt zu verknüpfen sind.

Bestimmte Substanzen, wie beispielsweise jegliche Körperausflüsse, der Kontakt mit Tieren die als rituell unrein gelten, wie Hund oder Schwein, die Berührung von toten Menschen und Tieren und schließlich bestimmte Handlungen, wie der Schlaf oder ein Sexualakt führen zu einer rituellen Verunreinigung sowohl des Körpers als auch der Kleidung und schließlich des Ortes und müssen vor der Durchführung des Gebetsrituals, sofern es in jedem einzelnen Fall möglich ist, beseitigt werden.

Die Sicherstellung der rituellen Reinheit des Ortes gehört zu den Bedingungen eines gültigen Gebets (šurūṭ aṣ-ṣalāt), somit sind hier bestimmte Normierungen zu beachten, die erst aufgelistet und im Folgenden genauer erörtert werden.

Zunächst ist es wichtig, einen Ort für das Pflichtgebet so auszusuchen und zu bestimmen, dass eine grundsätzliche, an diesem Ort vorhandene Kontamination die rituelle Reinheit nicht gefährdet. Daher sind Orte, wie beispielsweise ein Schlachtort (maǧzir/māǧzir), ein Abort (mirḥāḍ) oder ein Friedhof (madfan/maqbara/ǧabbāna) nach Möglichkeit zu meiden. Ein Gebetsort soll von seiner profanen Umgebung abgegrenzt und auf eine solche Art und Weise gerichtet werden, dass eine virtuelle Verbindung

zwischen dem Betenden und der mekkanischen Ka‘ba gewährleistet wird. Wie noch genauer zu erörtern ist, deuten die frühen sunna-Werke auf eine ausführliche Debatte hin, in der es darum ging, ob die Unterbrechung der Verbindung zu der Ka‘ba die Gefahr der Vernichtung der Gültigkeit des Gebetsrituals mit sich bringt und eine Wiederholung des gesamten Rituals erzwingt oder nicht.

Des Weiteren ist darauf zu achten, dass der Gebetsort frei ist von bildlichen Darstellungen von Lebewesen jeglicher Art. Und schließlich wird empfohlen, den Ort der Niederwerfung mit einem Stück Stoff, einer Matte, einem Teppich o.ä. zu bedecken, damit der rituell reine Körper keinerlei Gefahren einer Verunreinigung ausgesetzt wird.

4.3.1. Wo (nicht) beten?

Wie bereits skizziert, spielte das Gebetsritual in der frühen Phase des Islam mit größter Wahrscheinlichkeit eine besondere soziale Rolle für die junge umma. Die Wichtigkeit einer konsequenten und regelmässigen Durchführung des Gebets, sowie der Beachtung - nach Möglichkeit - aller geltenden Normierungen wurde in der islamischen Tradition und auch in der Gesetzgebung besonders akzentuiert. Zwar trugen die geschichtliche Entwicklung des Islam und vor allem seine rasche geographische Ausbreitung und kulturelle Berührungen dazu bei, dass das tägliche Pflichtgebet wiederholt individuell ausgeführt wurde, jedoch ist die integrative Funktion dieses Rituals für die islamische Gemeinde sowie für die Etablierung der entstehenden Normierungen nicht zu unterschätzen.

Im Gegensatz zu denjenigen religiösen Gemeinden, die für die Durchführung ihrer Rituale eines gesonderten Ortes benötigten, galt für die Muslime zunächst grundsätzlich jeder Ort als für das Pflichtgebet geeignet, sodass sie zum gegebenen Zeitpunkt der religiösen Pflicht nachgehen konnten, ohne ihren kontemporären Aufenthaltsraum verlassen zu müssen. Dies erleichterte sicherlich den hohen quantitativen Aufwand, der mit der fünfmaligen Unterbrechung des Alltags für die Durchführung des Pflichtgebets verbun-

den war. Die Grundlage dafür stellt die mehrfach aufgeführte Tradition, in der der Prophet die gesamte Erde als einen „Ort der Niederwerfung“ (masǧid) benennen und somit als einen adäquaten Gebetsort betrachten sollte: „al-arḍ laka masǧid fa-ḥayṯumā ‘adrakatka aṣ-ṣalātu fa-ṣalli.“[367] Eine weitere Aussage Muḥammads wird in diesem Zusammenhang zitiert, in der seine besondere Position unter den Propheten hervorgebracht wird, da nur er zu allen Menschen gesandt worden sei, auch zu den „Roten und Schwarzen“: „‘ilā kulli ’aḥmara wa-’aswada“[368], was sich in der Auszeichnung widerspiegele, dass ausschließlich für ihn und für seine Anhänger die Erde als ein wohlgesinnter und reiner Ort der Niederwerfung gelte: „ṭayyibatan, ṭahūran wa-masǧidan“[369], an dem jede Stelle zunächst für das Gebet angemessen sei.

Diese Aussagen brechen die gewöhnten Grenzen zwischen dem sakralen und dem profanem Lebensbereich des Menschen, die zur Entstehungszeit des Islam im spätantiken Nahen Osten höchstwahrscheinlich galten. Für Allāh beansprucht Muḥammad die gesamte Welt als die Schöpfung Gottes und als den Ort seines Kultes zugleich, was in Konsequenz dazu führte, dass sich der neuverkündete Glaube auf den gesamten Lebensraum des Menschen ausbreiten konnte. Zugleich ist von einer bewussten Abgrenzung der ersten Muslime von den Anhängern anderer Religionsgemeinschaften des spätantiken Hiǧāz, vor allem von den Zoroasthriern[370], auszugehen. Diese führten ihre Rituale meist an geweihten, ja heiligen, und somit aus dem alltäglichen Lebensraum ausgegrenzten Orten durch.

---

[367] Muslim: Saḥīḥ. Beirut 2000. kitāb al-masāǧid. bāb 520. Diese Aussage ist im gleichen Wortlaut wie auch in weiteren Varianten sowohl bei Muslim als auch in den Traditionssammlungen von Buḫārī, an-Nasā‘ī, Ibn Māǧa sowie Aḥmad Ibn Ḥanbal zu finden. - Um Wiederholungen zu vermeiden sowie die Darstellung nicht mit Varianten zu überfüllen, werden im Weiteren nur einzelne Beispiele aus den relevanten Quellen genannt. Für Modifikationen vgl. Wensinck, A.J.: A Handbook of Early Muhammadan Tradition. Alphabetically Arranged. Leiden 1971

[368] Muslim. kitāb al-masāǧid. bāb 521

[369] Ebd.

[370] Vgl. Kap. 4.4. Qibla. S. 169 - 172

Es ist möglicherweise der integrativen Rolle des Gebetsrituals zu verdanken, dass bereits in den frühen Quellen die besondere Bedeutung des masǧid hervorgehoben wurde. Masǧid ist hauptsächlich als der Ort zu betrachten, an dem das Freitagsgebet durchgeführt und die Predigt gesprochen wurde, was zusätzlich das Gemeinschaftsgefühl in der jungen umma steigerte.

Es ist zu vermuten, die individuelle Durchführung des Pflichtgebets hätte schon bald zu gewisser Vernachlässigung dieser aufwändigen religiösen Pflicht geführt. Um mögliche Versäumnisse zu verhindern, sowie höchstwahrscheinlich um das Gemeinschaftsgefühl in der jungen umma zu stärken, wurde das Gebet in einer Moschee besonders empfohlen, galt jedoch nicht als eine zusätzliche Pflicht.[371] So sollte das Gebet, das in einer Gemeinde gesprochen wurde, deutlich mehr Belohnung bei Gott finden als dasjenige, das in einem Haus oder Sūq ausgeführt wurde: „ṣalātu al-ǧāmiʿi tazīdu ʿalā ṣalātihi fī baytihi wa- ṣalātihi fī sūqihi ẖamsan wa- ʾišrīna darağatan“[372]. Des Weiteren solle sich derjenige, der zum Gebet in die Moschee regelmässig gehe, so eine weitere Tradition, mit den Strapazen der wiederholten Wege ein Quartier im Paradies sichern: „aʿadda Allāhu lahu fī al-ǧannati nuzulan“[373]. Und schließlich gilt das gemeinsame Gebet als überlegen in seinem Wert gegenüber ei-

[371] Diese wurde für das Freitagsgebet auferlegt, an dem zumindest alle männlichen Mitglieder der umma sich in der Moschee zu sammeln haben. Vor dem Mittagsgebet am Freitag ist eine große Waschung (ġusl) durchzuführen. Freitag gilt - in Abgrenzung zu den jüdischen und christlichen Gemeinden - als ein Feiertag in der islamischen Gemeinde und wird als der beste Tag in der Woche bezeichnet: „ẖayru yawm ṭalaʿat ʿalayhi aš-šamsu yawmu al-ǧumuʿati“ in: Mālik b. Anas: al-Muwaṭṭāʾ. kitāb al-ǧāmiʿ. bāb 7

[372] Buẖārī. kitāb al-tayammum. bāb 88. Auch bei Muslim werden in diesem Zusammenhang mehr als zwanzig „Grade“ (biḍʿan wa- ʿišrīna darağatan) der Belohnung genannt. Zugleich wird hier auch die Wartezeit vor dem Gebet, die im Zustand der rituellen Reinheit und in einer Moschee verbracht wird, als eine besondere Zeit gepriesen: „al-malāʿikatu yuṣallūna ʿalā aḥadikum mā dāma fī mağlisihi allaḏi ṣalla fī-hi.“ Muslim. kitāb al-tawba. bāb 649

[373] Muslim. kitāb al-ǧanna. bāb 669

nem Gebet, das individuell zu Haus oder auf dem Markt gesprochen wird: „ṣalātu al-raǧul fī ǧamā‘tin tazīdu ‘alā ṣalātihi fī baytihi wa-ṣalātihi fī sūqihi“[374].

Zugleich galt - und gilt bis heute - eine Moschee als ein Gebetsort (muṣallā), an dem die Gefahr einer Kontamination am wenigsten zu befürchten war, da hier die Reinheitsvorschriften besonders beachtet wurden und jegliche Art von Verunreinigung (nağāsa) direkt zu beseitigen war. Dies betraf, so die Tradition, jegliche Körperausflüsse: sowohl den Verlust von Speichel als auch eine Blutung, den Austritt des Nasen- und Wundsekrets und schließlich auch die Verrichtung der Notdurft.

Eine besondere Gefahr der Kontamination brachte - so die Tradition nach Buḫārī und Mālik b. Anas - die Feuchtigkeit mit sich: „‘in waṭi’ta ‘alā qaḏarin fa-aġsilhu wa-’in kāna yābisan fa-lā.“[375] In Konsequenz war vor allem jene Verunreinigung zu beseitigen, die feucht war. Eine Besonderheit zeigt sich in diesem Zusammenhang bei den Bestimmungen des Verlustes der Speichel- sowie des Nasensekrets: Generell gilt es als erlaubt, sowohl die Nase als auch den Mund in einer Moschee zu reinigen, jedoch ist dabei dringend zu beachten, dass die vorgeschriebene Gebetsrichtung (qibla), ob auf dem Fußboden direkt vor dem Betenden oder die qibla-Wand, sowie die rechte Seite des Betenden dabei unversehrt bleiben; „‘iḏā tanaḫḫama ‘aḥadukum fa-lā yatanaḫḫamanna qibala waǧhihi wa-lā ‘an yamīnihi wa-lā yabṣuq ‘an yasārihi ‘aw taḥta qadamihi al-yusrā.“[376]

---

[374] Muslim. kitāb al-tawba. bāb 649

[375] Buḫārī. kitāb al-ṣalāt. bāb 34

[376] Buḫārī. kitāb al-ṣalāt. bāb 34. Diese Tradition wird in der sunna des Propheten auch in weiteren Varianten aufgeführt, jedoch ohne nennenswerte Unterschiede. Die qibla-Richtung als derjenige Raum, in dem sich Gott während des Gebets vor dem Menschen befindet, soll während des gesamten Rituals und auch generell im profanen Alltag nicht verunreinigt werden. So gilt es für ein Gebet und wird für das alltägliche Leben übertragen: „‘iḏā kāna ‘aḥadukum yuṣallī fa-lā yabṣuqu qibala waǧhihi fa-‘inna allāha qibala waǧhihi ‘iḏā ṣallā.“ in: Buḫārī. kitāb al-ṣalāt. bāb 33

Es wird darauf aufmerksam gemacht, dass eine mögliche Verunreinigung der qibla-Wand sofort und mithilfe eines Stoffes (qumāš), Steins (ḥaṣāt, ḥaṣwa), des Zipfels der eigenen Kleidung (bi-ṭaraf ṯaubi-hi)[377] oder schlicht mit der Hand zu beseitigen ist. Die Beseitigung der Unreinheiten in der Moschee gilt nämlich, so die Tradition, als eine Sühne nach der Sünde der Verunreinigung des heiligen Ortes: „al-buzāqu fī al-masǧidi ḫaṭī'atun wa-kaffāratuhā dafnuhā“[378] und gehört somit zu den Pflichten des Gläubigen Gott und der umma gegenüber.

Zugleich wurde eine Moschee als ein Zufluchtsort für die umma betrachtet und im Notfall für die Lagerung der Kranken und Verletzten genutzt. Sollte dabei zum Austritt von Blut oder Wundsekret kommen, wurden die Verantwortlichen darauf aufmerksam gemacht und kümmerten sich um die Beseitigung der Verunreinigungen.[379] Das Leben und die Gesundheit der Mitglieder der umma steht somit immer vor jeglichen Normierungen und dies betrifft sowohl die rituelle Reinheit als auch die tatsächliche Sauberkeit sowohl des Körpers als auch der Kleidung und schließlich die des (Gebet)Ortes. In diesem Zusammenhang wird eine Moschee wie ein jeder weiterer Ort im Lebensraum der umma betrachtet und notfalls lieber von den entstandenen Verunreinigungen gesäubert als dass die Mitglieder der umma einer möglichen Gefahr ausgesetzt werden könnten oder sollten. Dies gilt ebenfalls für die - im Normalfall - als verboten (ḥarām) geltende Entleerung im Bereich einer Moschee.

Die Gültigkeit des Pflichtgebets ist eng mit der rituellen Reinheit des Gebetsortes verbunden, diese wiederum mit der Beachtung der Reinheitsnormierungen durch jedes Mitglied der umma individuell. Da davon auszugehen ist, dass in der formativen Phase des Islam möglicherweise zu einer Zusammenfügung mehrerer Handlungsmuster und gleichzeitig zu einer Fortsetzung der bereits gelebten, auch unterschiedlichen Traditionen kam, waren die Bestimmungen

[377] z.B. Buḫārī. kitāb al-ṣalāt. bāb 39
[378] Buḫārī. kitāb al-ṣalāt. bāb 37
[379] Vgl. Buḫārī. abwãb ṣifat al-ṣalāt. bāb 77

bezüglich der rituellen Reinheit des Gebetsortes höchstwahrscheinlich nicht neu für die Mitglieder der jungen umma. Zugleich änderte sich der Charakter dieser Traditionen, die im Laufe der Normierung der islamischen Jurisprudenz zu geltenden Gesetzen wurden. Ihre Genauigkeit und ihr breites Spektrum führten dazu, dass der Alltag - im profanen und im sakralen Bereich - beinahe lückenlos normiert wurde, um das Leben der umma den islamischen Bestimmungen unterzuordnen, aber auch, um jenen Alltag im Sinne dieser Bestimmungen für die gesamte umma zu organisieren. An die Normierungen der islamischen Jurisprudenz haben sich alle zu halten, unabhängig von der Herkunft, sozialem und politischem Status, sowie Geschlecht. Und ebenfalls alle sind verpflichtet, die Rücksicht auf andere Mitglieder der umma zu nehmen.

Als ein praktisches Beispiel der islamischen Jurisprudenz für den Alltag der Muslime kann hier das Verbot genannt werden, das dem heutigen Leser möglicherweise etwas amüsant vorkommen mag, jedoch an seiner Gültigkeit im Laufe der Zeit kaum verlor: „man ʻakala min haḏihi al-šaǧarati fa-lā yaqrub masāǧidanā yūʼḏīnā birīḥi al-ṯūm.“[380] Der Knoblauchgeruch aus dem Mund eines Nachbars beim Pflichtgebet wurde auch zur damaligen Zeit in der Gemeinde als störend und unangebracht bei Gebet empfunden und wurde kurzerhand für den Moment des gemeinschaftlichen Gebetsrituals per Gesetz verboten.

Möglicherweise verfügten die Mitglieder der jungen umma noch über keine ausgeprägte Infrastruktur und trafen sich daher entweder in den Moscheen oder in Privathäusern, um die religiösen Pflichten zu erfüllen. Dabei schien die Durchführung des religiösen Rituals ein Teil des Besuchs zu sein, bei dem der Hausherr sich um seine Gäste zu kümmern hatte und auch er - und eben nicht der Prophet

[380] Mālik b. Anas: al-Muwaṭṭaʼ. kitāb al-ṣalāt. bāb 8. Im Laufe der Zeit wurden auch weitere Speisen hinzugefügt, deren Aroma für einen gewissen Diskomfort verantwortlich sein könnte. Diejenigen, die vor allem Knoblauch oder Zwiebel gegessen hatten, sollten, so die Tradition, keine Moschee betreten: „man ʻakala min haḏihi al-šaǧarati (...) fa-lā yaqrabannā masǧidanā“ in: Buḫārī. abwāb ṣafa al-ṣalāt. bāb 78

selbst, wie es die Tradition ausführt - für die Bestimmung des geeigneten Gebetsplatzes (muṣalla) zuständig war: „ayna tuḥibbu ʻan ʻuṣalliya laka min baytiki? qāla: fa-ʻašartu laha ilā makānin, fakabbara an-nabī wa-ṣaffafnā ḫalfahu, fa-ṣṣallā rakʻatayn.“[381]

Auch bei schlechten Wetterbedingungen rät die Tradition zum Gebet in den Häusern oder - bei einer Reise - im Quartier: „ʻiḏā kānat laylatun bāridatun ḏātu maṭarin, yaqūlu [Muḥammad]: ʻalā ṣ-ṣallū fī l-riḥāli.“[382]

Das tägliche Pflichtgebet benötigt nach der Tradition keinerlei Ortes, der besonders in der Gemeinde hervorgehoben würde und nur im Geringsten den Status eines heiligen Ortes geniessen würde. Unzählige, häufig mit dem profanen Lebensraum eng verbundene Orte werden in diesem Zusammenhang als für das Pflichtgebet geeignet benannt. Demnach darf ein Muslim individuell oder in der Gemeinde unter anderem auf einem Dach einer Moschee (ʻalā ẓahr al-masǧid), auf einem Kamel-Rastplatz (fī mawāḍiʻ al-ibilʻ), in einem Schafgehege (fī marābiḍ al-ġanam), auf seinem Schlafplatz (ʻalā al-firāš-i) oder schließlich auf vereistem Boden (ʻalā al-ṯalǧ) ein gültiges Pflichtgebet verrichten. Die Reinheitsnormierungen orientieren sich hier und bei weiteren möglichen Gebetsorten an denjenigen für eine Moschee. Es ist dafür zu sorgen, dass keinerlei rituelle Verunreinigungen (naǧāsāt) den Gebetsort und in weiterer Konsequenz den Betenden selbst, also seine Kleidung und seinen Körper, gefährden.

Anders als in einer Moschee, ist es vor großer Bedeutung, den Status eines temporären Gebetsortes zu signalisieren, indem dieser eingeschränkt sowie entsprechend orientiert wird. Beide Aspekte wurden bereits in der formativen Phase des Islam ein Objekt der Debatte der Gelehrten und geniessen bis heute den Rang der wichtigsten Handlungen, die den Übergang vom profanen zum sakralen Zustand eines Gebetsortes kennzeichnen. Da es zulässig ist, ein Pflichtgebet im Grunde an einem beliebigen Ort durchzuführen, vo-

[381] Buḫārī. kitāb al-ṣalāt. bāb 45
[382] Muslim. kitāb al-masāǧid. bāb 54

rausgesetzt, die Reinheitsnormierungen werden beachtet, ist davon auszugehen, dass viele Mitglieder der umma bereits in der frühesten Zeit des Islam dieses religiöse Ritual auch tatsächlich in ihren Alltag integrierten und somit auch den Gebetsort nicht von der übrigen Umgebung absonderten. Es ist weiter anzunehmen, dass es in einem solchen Falle zu Störungen, Unterbrechungen und schließlich Vernachlässigungen dieser religiösen Pflicht kommen könnte.

Somit würden die Vorbereitungsmassnahmen des Gebetsortes eine doppelte Rolle spielen - zum Einen ist hier die Umfunktionierung eines beinah beliebigen profanen Ortes in einen rituell reinen, ja geweihten Ort für das Pflichtgebet zu nennen und zum Anderen wird ein klares Signal für die Umwelt eines Betenden gesendet, dass an dem gewählten Ort ein religiöses Ritual durchgeführt werden soll und somit eine entsprechende Beachtung seitens des Umfelds erwartet wird.

Der profane Lebensraum wird durch die Bestimmung, Abgrenzung (sutra) und schließlich Orientierung (qibla) des Gebetsortes (muṣallā) temporär unterbrochen, was zur Entstehung einer neuen, sichtbar gekennzeichneten Ebene des rituell Reinen, des sakralen Raums, führt. Diese anleitenden Handlungen haben somit im Gesamtkontext der Vorbereitungen auf das Ritual des täglichen Pflichtgebets einen sehr demonstrativen Charakter. In der eigentlichen Reihenfolge der Vorbereitungen auf das Gebetsritual, wird der Gebetsort zwar als letzter eingerichtet, nachdem die rituelle Reinheit des Körpers und der Kleidung sicher gestellt oder wiederhergestellt wurde sowie die Absicht (nīya) für das Gebet formuliert wurde. Dennoch handelt es sich bei der Festlegung und Vorbereitung des Gebetsortes um eine sehr klare Form des Wechsels von dem profanen in den sakralen Zustand und somit scheint eine veränderte Anordnung der einzelnen Elemente der vorbereitenden Schritte bei einer Charakteristik der Übergangshandlungen angebracht.

4.4. Qibla

„Die Dummen aus dem Volk werden sagen
was brachte sie von der Gebetsrichtung ab,
in die sie bisher gebetet haben?
Sag: Gottes ist der Osten und der Westen. Er leitet, wen er will
auf einen geraden Weg“[383]

Jeder Gebetsort, ob temporär eingerichtet oder ein dauerhafter in einer Moschee, benötigt für ein gültiges Gebet die richtige Ausrichtung - die qibla. Diese ist im Islam festgelegt, unabhängig vom aktuellen Aufenthaltsort für alle Muslime gleich und - soweit irgendwie möglich - unbedingt zu beachten. Das islamische Pflichtgebet wird in Richtung der Ka‘ba in Mekka gesprochen.

Diese Richtung wurde jedoch erst im Laufe der frühen islamischen Geschichte in dieser Form festgelegt, was in der historisch-politischen sowie kulturellen Situation des spätantiken Ḥiǧāz seine Wurzeln hat.

Dass ein Gebet in eine bestimmte Richtung gesprochen werden sollte, war im Umfeld des entstehenden Islam kein Novum, wobei die geltenden Normen ambivalent in der islamischen umma aufgenommen wurden. Während ein Gebet in Richtung einer Feuerstätte

[383] Q 2,142. W. Watt lehnt die „colourful version“ der Tradition, wonach sich der Prophet mitten in einem Gebet umgedreht haben soll und somit die neue Gebetsrichtung bestimmen haben soll, ab und vermutet, Muḥammad „received the revelation of 2. 144/139 by night, and communicated it to the believers the following day. The date is usually given as about the 15th of Sha‘bān, A.H. 2 (= 11 February 624). On the other hand, the verses referring to a change of qiblah (2. 142/136- 152/147) show different strands and must have been revealed at different times. Richard Bell in his Translation therefore suggests that there may have been an interval between dropping the Jerusalem qiblah and adopting the Meccan.Cartainly there seems to have been a period of hesitation.“ in: Watt, W. M.: Muhammad at Medina. Oxford 1956. S.202

keine Akzeptanz fand[384], womit die möglichen zoroastrischen Einflüsse abgelehnt wurden, wurde die alttestamentliche Tradition für die Richtung des islamischen Gebets zum Vorbild:

„Wenn dein Volk auf dem Weg, den du es führst, gegen seine Feinde in den Krieg zieht und wenn es dann zu dir betet, zur Stadt hingewendet, die du erwählt hast, und zu dem Haus hin, das ich in deinem Namen gebaut habe, so höre du im Himmel sein Beten und Flehen und verschaff ihm Recht.“[385]

Der Jerusalemer Tempel sollte somit zunächst die Gebetsrichtung sowohl der jüdischen als auch der islamischen Gemeinden definieren, bevor sich Muḥammad mit den medinensischen Juden zerstritten haben soll und in Folge die qibla neu bestimmte. Vor seiner Auswanderung nach Medina/Yaṯrib 622 betete Muḥammad „ in Richtung Syrien“, was für viele Bewohner sowohl von Mekka als auch von Medina eben den Tempel in Jerusalem und somit einen klaren Anschluss an die jüdisch geprägte Tradition bedeutete.

„Muhammad may have done so as well, but his own developed sense that his religion was - and perhaps had always had been, some would add - Abrahamic rather than Jewish, gave birth to a number of traditions that Muhammad originally prayed toward the Ka‘ba while at Mecca, and that he switched his qibla briefly to Jerusalem after his arrival at Medina in an effort to conciliate the Jews. By the time Ibn Ishaq came to write his Life of the Apostle of God, at least one version of the story had become „harmonized“: Muhammad, we are told, prayed facing both Jerusalem and the Ka‘ba! “[386]

Die Änderung der Gebetsrichtung bestätigt sowohl der koranische Text[387] als auch die Tradition[388] , die in diesem Zusammenhang ei-

---

[384] „‘uriḍtu ‘alā al-nāru wa-‘anā ‘uṣalli“ in: Buḫārī. kitāb al-ṣalāt. bāb 51

[385] 1Kön 8,44f

[386] F.E. Peters: Muhammad and the Origins of Islam. a.a.O. S. 207.

[387] Q 2, 142-145

[388] Vgl. beispielsweise „wa-‘āṣḥābihi ‘ilā bayt al-maqdisi sitta ‘ašara šahran, ṯumma ṣaraftu al-qibla ba‘d“ in: Aḥmad Ibn Ḥanbal: Musnad. Hockessin 2004. kitāb aṣ-ṣalāt. bāb 4; „kāna rasūl allāhi naḥwa bayti al-maqdisi sitta ‘ašara aw sab‘ata ‘ašara šahran, wa-kāna rasūl allāhi yuḥibbu an yu-

nige Reinheitsnormierungen benennt: „‘iḏā ḏahaba ‘aḥadukum al-ġā‘iṭa aw al-bawla, fa-lā yastaqbili al-qiblata wa-lā yastadbirhā bi-farğihi“[389]. Dabei galten die speziellen Normierungen offenbar, zumindest vorübergehend, für zwei Richtungen: „‘iḏā qa‘adta ‘alāḥāğatika, fa-lā tastaqbili al-qiblata, wa-lā bayta al- maqdisi“[390].

Die Änderung der qibla, die auch in der zeitnahen, adäquaten Offenbarung bestätigt wurde, so die Tradition, annullierte die bisher geltende Gebetsrichtung nach Jerusalem. Die erste oder ältere Normierung wurde hier, wie üblich in der islamischen Jurisprudenz, durch eine aktualisierte abrogiert, was dazu führte, dass die bisherige Normierung ihre Gültigkeit verlor: „fa-lā yaḥillu li-aḥadin istaqbālu bayti al-maqdisi ’abadan li-maktūbatin, wa-lā yuḥallu an yastaqbala ġayra al-bayti al-ḥarām“[391],

Die neue Gebetsrichtung wurde somit zur geltenden Norm und ihre Verletzung zog die Konsequenz der Verletzung der Gebetsgültigkeit nach sich. Selbstverständlich greift auch im Falle der Gebetsrichtung die allgemein geltende Formel, „yurīd allāhu bi-kum al-yusra wa-lā yurīd bi-kum al-‘usra“[392], was dazu führt dass die qibla nur dann beachtet werden muss, wenn der Betende dazu die Möglichkeit hat. Einzig „fī ba‘ḍi al-ḫawfi aw nāfilatin fī safarin“[393] werden alle Verpflichtungen aufgehoben und es bleiben ausschließlich die Gesundheit sowie das Leben als höchstes Gut, die zu beschützen gelten.

---

wağğaha ‘lā al-ka‘bati fa-ānzala allāhu ‘azza wa-ğalla qad narā taqalluba waǧhika fī al-sammā‘i“ in: Buḫārī kitāb al-ṣalāt. bāb 31; „ṣallā rasūlu allāhi ba‘da ān qadima al-madīnata sitta ‘ašara šahran naḥwa bayti al-maqdisi, ṯumma ḥuwwilati al-qibla badrin bi-šahrayn“ in: Muwaṭṭā’. kitāb al-ğumu‘a. bāb 5

[389] al- Muwaṭṭā’ .kitāb al-qibla. bāb 14

[390] Ebd.

[391] M. b. Idrīs aš-Šāfi‘ī: al-Risāla li-l-imām al-Muṭṭalibī M. b. Idrīs aš-Šāfi‘ī. Kairo 1940. S. 122

[392] Q 2,185

[393] M. b. Idrīs aš-Šāfi‘ī. a.a.O.

Die virtuelle Verbindung mit der mekkanischen Ka‘ba während der täglichen Pflichtgebete stärkt sicherlich das Gemeinschaftsgefühl der islamischen umma, deren Mitglieder sich zum gleichen Zeitpunkt unabhängig von ihrem Aufenthaltsort zum Sanktuarium wenden sollen. Die Ka‘ba wird somit zum islamischen Zentrum der Welt, das alle Betenden auf eine metaphysische Art und Weise um sich konzentriert. Eine Unterbrechung dieser Verbindung gilt als unerwünscht und sogar als ein Grund, das Gebetsritual als ungültig zu erklären und soll deshalb gemieden werden.

4.5. Sutra

Der für das islamische Pflichtgebet bestimmte Ort wird aus dem gesamten Lebensraum ausgesondert und zumindest temporär als ein Ort des Kontaktes mit Gott geweiht. Er wird zum Ort des Sakralen, der die profane Umgebung durchbricht und den Betenden in seinen Kreis aufnimmt. Um das Gebetsritual als gültig zu betrachten, ist es notwendig, nicht nur dafür Sorge zu tragen, dass der Gebetsort die Normierungen der rituellen Reinheit erfüllt. Die Beachtung der bestimmten Ausrichtung des Ortes, die qibla, ist hier ebenfalls von großer Bedeutung. Zu vorgeschriebenen Zeitpunkten wenden sich alle Muslime, die dazu die Möglichkeit haben, dem mekkanischen Heiligtum zu, was eine besondere geistige, ja fast transzendente Bindung der Mitglieder der umma hervorrufen soll.

Um diese besondere Verbindung mit dem mekkanischen Sanktuarium während des gesamten Gebetsrituals aufrecht zu erhalten, ist es notwendig, den Gebetsort nach vorn einzuschränken.

Befindet sich ein Betender innerhalb des ḥarām-Bezirkes um die Ka‘ba, wird meist darauf Wert gelegt, dass ein visueller Kontakt mit dem Heiligtum gehalten wird. Sobald jedoch das Gebet nicht mehr in einem solchen direkten Kontakt mit der Ka‘ba gesprochen wird, wo es auch für die Unbeteiligten offensichtlich ist, welche Linie womöglich von der Gefahr einer Unterbrechung betroffen sein könnte, ist eine Abgrenzung des Gebetsortes (sutra) sowohl eine Absicherung der kontinuierlichen Verbindung mit der Ka‘ba als

auch eine gewisse Hilfestellung für diejenigen, die unbeabsichtigt diese Verbindung verletzen können.

Eine Unterbrechung dieser zwar unsichtbaren dennoch äußerst wichtigen Linie gefährdet jedoch, so die Tradition, nicht die Gültigkeit des gesamten Rituals: „lā yaqṭa‘u al-ṣalāta šay‘un mimmā yamurru bayna yadayi al-muṣallī“[394]. Vielmehr scheint es hier um die notwendige Ruhe und Möglichkeit der Konzentration während des Gebets zu gehen. Dennoch sollte Muḥammad zum großen Ärger seiner Frau ‘Ā’iša drei Aspekte genannt zu haben, die die Gültigkeit des Gebets im Falle einer Unterbrechung des Kontaktes zu Ka‘ba doch gefährden können: ein Hund, ein Esel und eine Frau (al-kalb wa al-ḥimār wa al-mar‘a)[395]. ‘Āiša wollte, so die Tradition, diese Gleichstellung mit den unbeliebten und auch als rituell unrein geltenden (Hund) Tieren nicht hinnehmen und erinnerte sich sofort: „wa allāhi laqada ra’aytu al-nabī yuṣallī wa annī ‘alā al-sarīr baynahu wa- bayna al-qibla“[396]. Auch eine weitere Frau Muḥammads, Maymūna bint al-Ḥāriṯ wird in diesem Zusammenhang zitiert: „kāna al-nabī yuṣallī wa ‘anā ilā ǧanbihi nā’imatun fa-iḏā sağada ’aṣābanī ṯawbuhu wa ānā ḥā‘iḍun“[397]. Ihre Aussage akzentuiert zusätzlich die Tatsache, dass die jüdischen Reinheitsvorschriften, die eine Kontamination im Falle eines Kontaktes mit einer rituell unreinen Person festlegen[398], für die islamischen Normierungen keine Relevanz besitzen.

Die Funktion der Einschränkung eines Gebetsortes können unterschiedliche Gegenstände übernehmen, es handelt sich lediglich um

---

[394] Muwaṭṭa’. kitāb qaṣri al-ṣalātihi fī al-safara. bāb 11

[395] Buḫārī. abwāb sutra al-muṣallā. bāb 16. al-Nasā‘ī ergänzt hier gern um weitere Details: „al-kalb al-āswad“, der zusätzlich als „šayṭān“ bezeichnet wird. Vgl. al-Nasā‘ī: Sunan. Beirut 2005. kitāb al-qibla. bāb 7. al-Nasā‘ī betont zugleich, dass ein Gebet, das mithilfe einer Begrenzung des Gebetsortes (sutra) gesprochen wird, nicht mal vom Satan unterbrochen wird (lā yaqṭa‘u al-šayṭānu ‘alayhi ṣalātahu). Vgl. Ebd.

[396] Buḫārī. abwāb sutra al-muṣallā. bāb 16

[397] Buḫārī. abwāb sutra al-muṣallā. bāb 18

[398] Vgl. Lev 13, 1-58. 15, 1-18 und speziell in diesem Zusammenhang Lev 15, 19-28.

eine symbolische Handlung, bei der der Gebetsort aus dem profanen und meist rituell unreinen Lebensraum ausgesondert wird. So benennt die Tradition einige Möglichkeiten, wie eine Säule (usṭuwāna), einen kurzen Spieß (‘anaza), einer Lanze (ḥarba), oder einen Stein (ḥağar), die als eine Einschränkung dienen können. Auch ein Gebet vor dem Bett (sarīr) und auf einer Reise vor dem Kamelsattel (sarğ), einer Mauer (sūr, ğidār) oder einer Wand (ḥā’iṭ) erkennt die Tradition als ein gültiges Ritual an. Es ist ausreichend, dass die Entfernung zwischen dem Betenden und seiner sutra, so die Tradition, so groß ist, dass ein Schaf die Möglichkeit hat, durchzugehen (al-šā‘-tu tağūzu-hā)[399]. Was jedoch die Fläche des gesamten Gebetsortes anbelangt, machen die frühen Tradition-Autoren keine Angaben.

Sowohl die sutra als auch die Einschränkung des gesamten Gebetsortes, die jedoch meist nicht durch konkrete Gegenstände markiert wird, sondern vielmehr einen konventionellen Charakter hat, verhelfen dem Betenden bei seiner Aussonderung aus der Umgebung und sollen eine vollständige Konzentration auf das durchgeführte Gebetsritual ermöglichen.

Dabei ist die Form der Ausübung des Rituals - ob individuell oder in einer Gemeinde - für die geltenden Normierungen irrelevant. Für beide gilt, dass ein Durchqueren der virtuellen Verbindung zwischen dem Betenden und der Ka‘ba als unerwünscht betrachtet wird und auch weitere Störfaktoren, wie beispielsweise ein lautes Gespräch, ein unangenehmer Geruch oder körperlicher - auch unbeabsichtigter - Kontakt mit einer anderen Person sollen während des Gebets gemieden werden.

In einer Moschee gilt die qibla-Wand als sutra. Diese Wand ist meist mit dem miḥrāb, einer Gebetsnische, gekennzeichnet, jedoch auch eine Säule (usṭuswāna) oder ein Mitbetender, der sich um eine Reihe vor einem in Richtung der qibla-Wand befindet, können die Funktion der sutra übernehmen. Einer temporären Abgrenzung des Gebetsortes dienen meist die bereits oben aufgeführten Beispiele

[399] z.B. Buḫārī abwāb sutra al-muṣallā. Bāb 2

für eine sutra. Hierbei handelt es sich meist um Gebetsorte, die inmitten eines profanen und möglicherweise rituell unreinen Umfeldes eingerichtet werden. Diese symbolische Barriere zwischen dem Betenden und seinem Umfeld schließt den äusseren, sichtbaren Kreis der Reinheitsnormierungen, die für ein gültiges Gebetsritual als unabdingbar gelten. Zugleich hat die Form der konkreten, für den jeweiligen Fall bestimmten sutra zwar keine rituelle Bedeutung, jedoch werden in der Tradition einige Elemente genannt, die als ungeeignet gelten.

Neben einem Gebet in Richtung einer Feuerstätte[400] sind hier vor allem bildliche Darstellungen von Lebewesen zu erwähnen, was eng mit der Entstehungsgeschichte des Islam zu verbinden ist.

Die polytheistischen Glaubensformen der Bewohner Arabiens wurden wiederholt durch die Verehrung von Götzenbildern natürlichen und künstlichen Ursprungs zum Ausdruck gebracht. Eine Fortsetzung dieser Praktiken konnte für die junge umma eine gewisse Gefahr bedeuten, den strikten Monotheismus des Islam und die zunächst wachsende Zahl der Islam-Bekenner zugunsten der bereits bestehenden Glaubens- und vor allem Kultusformen einzubüßen.

Wird die Frage nach den bildlichen Darstellungen generell und speziell im Kontext des Gebetsrituals nicht im koranischen Text behandelt, beschäftigt sich die Tradition mit diesem Thema umso intensiver und verbindet sie mit den Aspekten der rituellen Reinheit, die über die Gültigkeit dieses Rituals bestimmen. Nicht nur als sutra ist eine bildliche Darstellung von Lebewesen völlig ungeeignet, sie gilt sogar als verboten (ḥarām), da ein solches Dekorationselement den Segen Gottes für den gesamten Ort gefährdet: „anna al-malā'ikata lā tadẖulu baytan fī-hi tamāṯīlu aw taṣāwīru“[401]. Hinzu werden die bildlichen Darstellungen in eine Reihe mit einem als rituell unrein geltendem Hund gestellt: „lā tadẖulu al-malā'ikatu

[400] Vgl. Fußnote 101
[401] Muwaṭṭa'. kitāb al- isti'ḏān. bāb 3

baytan fīhi kalbun wa-lā taṣāwīru“[402], was einen Ort für den Kultus aufgrund der Gefahr einer Kontamination disqualifiziert.

„Wenn Bilder auf eine Ebene mit einem Hund, einem Tier das als unrein betrachtet wird, gestellt werden, so bedeutet dies, dass ihre Anwesenheit den Ort, wo sie sich befinden, beschmutzt und ungeeignet für das Gebet macht. Dadurch werden Bilder Götzenbildern gleichgestellt, die, wie das Beispiel des Propheten zeigt, an einem Ort, an dem man betet, nicht zulässig sind. (...) Zur Ablehnung des Götzendienstes kann noch eine zweite Sorge hinzukommen: In einem anderen Hadith lässt der Prophet die bildlichen Darstellungen entfernen, weil er fürchtet, dass sie ihn von der Ausführung seines Gebetes ablenken könnten.“[403]

Diese „Sorge“ Muḥammads bringt die Tradition mit seiner jungen Frau ʻĀʼiša in Verbindung: „ kāna qirāmun li-ʻĀʼišata satarat bi-hi ğāniba baytihā, fa-qāla lahā al-nabī: amīṭī ʻannī, fa-innahu lā tazālu taṣāwīruhu taʻriḍu lī fī ṣalātī“[404] und lässt sie die möglicherweise auf Augenhöhe hängenden und mit bildlichen Darstellungen dekorierten Stoffe kurzerhand zu Sitzkissen (wisāda) umnähen[405], um ihnen eine mögliche kultische Bedeutung abzunehmen und somit das Risiko einer Götzenanbetung zu nivellieren.

In Konsequenz wurden in der islamischen Jurisprudenz bildliche Darstellungen von Lebewesen ausschließlich auf Gegenständen erlaubt, die auf dem Boden liegen, wie Teppiche, Matten oder Sitzkissen. In Orten, die - ob temporär oder dauerhaft - für ein Gebet bestimmt werden, sollten sich keine solchen Dekorationselemente

---

[402] Buḫārī. Kitāb al-ğumuʻa. bāb 88

[403] Naef, S.: S. Bilder und Bilderverbot im Islam. Vom Koran bis zum Karikaturenstreit. München 2007.15f. Vgl. u.a.: Grabar, O.: Die Entstehung der islamischen Kunst. Köln 1977; Paret, R.: Textbelege zum islamischen Bilderverbot. in: Fegers, H. (Hrsg.): Das Werk des Künstlers: Studien zur Ikonographie und Formgeschichte. Hubert Schrade zum 60. Geburtstag. Stuttgart 1960. S. 36-48; ders. Das islamische Bilderverbot und die Schia (Nachtrag). In: ZDMG 120 (1970). S. 271-273

[404] Buḫārī. Kitāb al-ğumuʻa. bāb 93

[405] Vgl. Buḫārī. Ebd. bāb 91

befinden. Wenn diese nicht zu vermeiden sind, sollen sie für die Dauer des Rituals bedeckt werden.

Auch wurde das islamische Zentrum der Welt, das Heiligtum in Mekka von den Götzenbildern „befreit“. So soll Muḥammad nach der Eroberung Mekkas im Jahr 630 alle 360 oder 365 Götzenbilder, die sich in und um die Ka‘ba befunden haben sollten[406], zerstört haben. Erst nach der „Reinigung“ des Heiligtums war der Prophet bereit, dort das Pflichtgebet zu sprechen - ohne dabei Gefahr zu laufen, den polytheistischen Glaubens- und Kultusformen den kleinsten Raum innerhalb der entstehenden islamischen Gemeinde zu schenken.

Diese Vorgehensweise Muḥammads sollte schon bald im Ḥiğāz verbreitet sein, was dazu führte, dass die bisher verehrten Gottheiten sukzessiv an Bedeutung - und auch an bildlichen Darstellungen - verloren haben.

„The cleansing of the Meccan Haram was only a part of a general campaign to destroy the idols of Arabian paganism, and the opera-

[406] Die Angaben von Zahlen verdeutlichen die unter den Autoren der frühen islamischen Werke herrschende Uneinigkeit sowie die Unsicherheit ihrer Quellen. Eine Zusammenstellung und ein Vergleich solcher Angaben wären sicherlich sehr interessant, jedoch als für das Thema der entstehenden Reinheits- und Reinigungsnormierungen irrelevant, wird auf eine solche im hiesigen Kontext verzichtet. - In der Prophetenbiographie (as-sīratu ‘nabawiyya) wird erzählt, wie Muḥammad nach der Eroberung von Mekka, das Heiligtum Ka‘ba betrat und die Skulptur einer Taube zerstörte: „Nachdem der Prophet in Mekka angekommen war und die Leute sich beruhigt hatten, begab er sich zur Kaaba und ritt siebenmal um sie herum, wobei er jedes mal mit einem Stock, den er in der Hand hielt, den Schwarzen Stein berührte. Dann ließ er sich den Schlüssel zur Kaaba geben. Man öffnete ihm das Heiligtum, und er trat ein. Er fand darin eine Holztaube, zerbrach sie mit eigener Hand und warf sie weg.“ In: Ibn Ishāq: Das Leben des Propheten (as-sīratu ‘nabawiyya). Übers.: Rotter, R. Stuttgart 1982. S. 219. Von weiteren Götzenbildern ist hier keine Rede, dennoch ist davon auszugehen, dass das wichtigste Heiligtum der Handelsmetropole auch das polytheistische Zentrum Arabiens war und somit möglicherweise auch weitere Götzenbilder beherbergte.

tion began almost immediately after the fall of Mecca. The first to go was the powerfull al-Uzza (...).

Manat too came to a violent end, but al-Lat appears to have posed a more serious political problem. The Thaqif from around Ta'if possessed what Ibn Ishaq described as „the proud spirit of opposition." They were willing to „make their submission and accept Islam on the Apostle's conditions provided they could get a document guaranteeing their land and their people and their animals." They got their document, but that was by no means the end of the matter. (...)

When Muhammad sent Abu Sufyan ibn Harb and Mughira ibn Shu'ba to destroy the idol, the former remained on his own property in Ta'if, where the sounds of Mughira'a sledge-hammer caused him bitter regrets over the destruction; the latter went to the task despite the opposition of his family who feared for his life. The women of Thaqif came out to watch the work unveiled and grieving. When Mughira finished the destruction, he took possession of the treasure of the sanctuary, which consisted of jewels, gold and onyx."[407]

Anders als die Tradition und die weiteren frühen Werke der islamischen Gelehrten, befasst sich der koranische Text weder mit der Debatte um die bildlichen Darstellungen von Lebewesen, noch mit weiteren Bestimmungen bezüglich des Gebetsortes. Die Position ist hier vielmehr auf die dogmatischen Fragen bezogen, wobei der Akzent eindeutig auf die Hervorhebung des absoluten Monotheismus gelegt wurde. Bei den wenigen Anweisungen zur Ausübung des Kultus richtet sich der Hauptaugenmerk des Textes einerseits auf die richtige Reihenfolge der befohlenen Tätigkeiten andererseits auf die klare Abgrenzung von denjenigen, die der neuen religiösen Idee nicht folgen wollten und weiterhin den polytheistischen Glaubens- und Kultusformen nachkamen. In den mušrikūn nämlich, denjenigen, die sich der širk-Sünde, also der Vielgötterei, schuldig machten, wurde in der ersten Stunde des Islam die größte Gefahr für die junge umma gesehen. Dies ist höchstwahrscheinlich damit zu begründen, dass eben die Polytheisten die Mehrheit der Bewohner im

[407] Peters, F.E.: Muhammad and the Origins of Islam. a.a.O. S. 237f

Ḥiğāz bildeten, was sich in sozialen, politischen und auch wirtschaftlichen Strukturen der vorislamischen arabischen Gesellschaft widerspiegelte.

„The identification of the opponents attacked in the Koran for their shirk was made and documented in the Muslim traditional literature. In the commentaries on the Koran, the traditional lives of the Prophet, the collections of material describing conditions in the jāhiliyya and providing information about the idolatrous pre-Islamic Arab religion, and other such works, it is constantly made clear that the koranic mushrikūn were Arab polytheists and worshippers of idols in the Ḥijāz at the time of Muḥammad. The idea was thus established that the Koran was addressed to a society in which idolatry and polytheism were a real presence, and that idea has generally been adopted from the traditional texts by modern scholarship. Some parts of the Koran explicitly address or refer to Jews and Christians, but it has generally been understood that its primary message - its insistence on absolute monotheism - has as its chief target idolatrous and polytheistic Arab contemporaries, townsmen and neighbours, of Muḥammad.“[408]

Um seiner religiösen Idee den Weg zu bahnen, sah sich Muḥammad vor der Aufgabe, die bestehenden Strukturen der arabischen Gesellschaft seines Umfelds zu brechen. Diese Gesellschaft befand sich zur Entstehungszeit des Islam höchstwahrscheinlich unter einem starken Einfluss von polytheistischen Glaubensvorstellungen und kultischen Bräuchen, die nicht zuletzt einen Aufbau wirtschaftlicher und politischer Macht in einem der wichtigsten Städte des Ḥiğāz, in Mekka, ermöglichten. Zugleich ist davon auszugehen, dass mehrere Elemente des bestehenden, poly- und monotheistischen Kultus, sowie ihre Infrastruktur in der islamischen Religionsausübung eine Fortsetzung fanden.

Die Bestimmung, Ausrichtung und Abgrenzung eines Gebetsortes, die damit verknüpften Reinheitsnormierungen und schließlich die

[408] Hawting, G.R.: The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. a.a.O. S. 45

Integration dieser besonderen, ja geweihten Orte in den bestehenden - möglicherweise profanen - Lebensraum der Bewohner Arabiens sind im Kontext kultureller und sozialer sowie geographischer und historischer Bedingungen und Entwicklungen im spätantiken Arabien zu betrachten. Dabei wurden einige Kultuselemente aus dem Umfeld in die neue Religionsgemeinschaft aufgenommen, andere wiederum abgelehnt, wahlloses Bedienen an den bestehenden Systemen oder die Entstehung einer synkretischen, jüdisch-christlichen Glaubensform trifft jedoch im Falle des Islam nicht zu.

Das Ritual des Pflichtgebets, das unter anderen Aspekten auch eng mit dem Ort seiner Ausübung verbunden ist, zeigt bereits in der frühen Phase des Islam deutlich, dass eine differenzierte Debatte unter den Gelehrten um die einzelnen Elemente des Kultus, ihre Entwicklung und Anpassung an die bestehenden Modalitäten sowie ihre Übereinstimmung mit den dogmatischen Vorgaben der entstehenden religiösen Idee einerseits und den anerkannten und gelebten Traditionen Arabiens andererseits stattfand. Auch hatte der Umgang mit den bildlichen Darstellungen der religiösen Vorgänger der Muslime nicht eindeutig einen zerstörerischen Charakter. Zwar wird in der Tradition, in der Biographie Muḥammads (sīra al-nabawiyya) sowie in den historischen Chroniken ausführlich der Vorgang der Zerstörung von vorislamischen Götzenstatuen, Bildnissen und Kultusstätten geschildert, zugleich wurde jedoch der Umgang mit den geweihten Orten der jüdischen und christlichen Gemeinden keiner solchen kategorischen Ablehnung unterzogen. Nicht nur die Erhebung Jerusalems zur heiligen Stadt des Islam, sondern auch die Möglichkeit, in jüdischen oder christlichen Heiligtümern das islamische Pflichtgebet zu sprechen, oder die Übernahme der älteren Heiligtümer und ihre Umwandlung islamische Kultusstätten zeugen davon, dass sich die Anhänger Muḥammads als Träger der bereits bestehenden religiösen Ideen sahen. Einzig waren es die bildlichen Darstellungen in den Kirchen, die einige Fragen der ersten Muslime offen liessen. So soll die Frau des Propheten, ‘Umm Salama, ihm von einer äthiopischen Kirche erzählt haben, in der sie Bilder gesehen haben sollte. Daraufhin

antwortete Muḥammad missbilligend: „iḏā māta fīhimu al-ʻabdu al-ṣāliḥ aw al-raǧulu al-ṣāliḥ banau ʻalā qabrihi masǧidan wa-ṣawwarū fīhi tilka al-ṣūra“[409]. Zugleich liefert jedoch die gleiche Traditionssammlung auch differenzierte Aussagen, was die Durchführung eines Gebetsrituals in einer Kirche anbelangt. Die Übernahme der bestehenden Dogman, Kultusformen und schließlich das Nutzen von der Infrastruktur der älteren Glaubensgemeinschaften ist ein Spezifikum des Islam und geht freilich weit über den hier relevanten thematischen Rahmen hinaus. Die Ablehnung der bildlichen Darstellungen ist als eine besondere Ausnahme zu betrachten, die auch die Position des Islam im Kontext des im 8. und 9. Jahrhundert geführten Bilderstreits vertritt.

Von Bedeutung scheint hier vor allem die Tatsache zu sein, dass keine Gegenstände, ob von Menschen geschaffene Bilder und Statuen oder in der Natur vorhandene und von Menschen verehrte Materie bewusst angebetet werden dürfen. Sollte sich am Gebetsort eine Darstellung von Lebewesen befinden, die entweder bei der Vorbereitung auf das Ritual übersehen wurde oder schlicht nicht entfernt oder bedeckt werden kann, nivelliert dies die Gültigkeit eines Gebets nicht. Zusätzlich kann die Formulierung einer Absicht (nīya) dabei verhelfen, eine klare Intention zu fassen und das Gebet keiner weiteren Gottheiten widmen zu wollen. [410]

Das islamische Gebet (ṣalāt) gehört zu den wichtigsten religiösen Pflichten eines Muslim. Die Quantität dieses Rituals bestimmt den Alltag der umma und führt dazu, dass der Zustand der rituellen Reinheit und der der Unreinheit beinah nahtlos ineinander übergehen und in den Lebensraum der Muslime integriert sind.

Um die Attraktivität der jungen religiösen Idee zu sichern, sahen sich die ersten islamischen Gesetzgeber höchstwahrscheinlich in der Pflicht, die bereits bestehenden Formen und Traditionen des Kultus nicht völlig zu verwerfen sowie den Anhängern des Islam die Ausübung der religiösen Pflichten nicht unnötig zu erschweren.

[409] Buḫārī. kitāb al-ṣalāt. bāb 54
[410] Vgl. Kap. 6.2. Nīya - eine Handlung vor der Handlung? S. 265 - 291

Somit war vor allem die Bereitschaft, ein Gebet durchzuführen von Bedeutung, die damit verbundenen Normierungen sollten nur insofern eingehalten werden, inwieweit es in der jeweiligen, häufig sehr individuellen Situation, als möglich und realisierbar betrachtet wurde.

Die Wahl des Ortes für ein Pflichtgebet war bereits in der formativen Phase des Islam nicht völlig bedeutungslos, vor allem im sozialen Kontext der entstehenden umma. Dennoch deuten die Abweichungen und Ausnahmeregelungen vieler Normen darauf hin, dass es sich um einen konventionellen Charakter der Bestimmungen handelte, die hauptsächlich die Motivation der ersten Anhänger des Islam unterstützen sollten. Der heilige Ort, der als ein Ergebnis eines Bruches im profanen Lebensraum zu betrachten ist, wurde meist als eine temporäre Stätte des Kultus angesehen. Zugleich legt die dogmatische Lehre des Islam einen ihrer Schwerpunkte darauf, die gesamte Welt, somit auch den nicht geweihten Lebensraum der umma, als Schöpfung Gottes anzuerkennen. Der Bruch entsteht also lediglich beim Übergang vom profanem in den sakralen Bereich des gleichen, von Gott geschaffenen Raums, in dem er sich nach islamischen Vorstellungen auch permanent aufhält. Die Heiligkeit des gesamten Lebensraumes wird durch einen solchen Bruch und Aussonderung mancher Orte, die für kultische Akte ausgesucht und dafür speziell geweiht wurden, noch zusätzlich akzentuiert. Somit bewegt sich ein Muslim Zeit seines Lebens innerhalb eines heiligen Raumes, in dem die temporären Brüche den Rhythmus des Alltags bestimmen und durch den wiederholt erstrebten Zustand der rituellen Reinheit für die Ausführung des Pflichtgebets mit konkreten, wieder als heilig bezeichneten Orten in Verbindung gebracht werden. Das „Heilige“ wird somit vielmehr im Kontext der eigentlichen kultischen Handlungen beachtet als an den Ort der Durchführung vom Gebetsritual gebunden. Somit ist das Konzept des „heiligen Ortes“ lediglich auf ein Minimum reduziert und nur unter dem Aspekt der rituellen Reinheit von Bedeutung.

5. Die Kleidung

„trag jederzeit frische Kleider..."[411]

„[T]here is much to support the view that it is clothes that wear us and not we them;
we may make them take the mould of arm or breast,
but they mould our hearts, our brains, our tongues to their likning"[412]

Anders als ein Gebetsort, der aus dem Lebensraum einer Gemeinde oder eines Individuums ausgesondert wird, dient die Kleidung der Abgrenzung eines Individuums von seiner Umgebung sowie dem Schutz des eigenen Körpers vor den Einflüssen des Umfelds. Wird ein Gebetsort nur für die Dauer des kultischen Aktes betreten oder im profanen Raum temporär eingerichtet, ist das Tragen der Kleider meist als ein Dauerzustand des Menschen zu betrachten. Dabei findet ein Prozess der Umkehrung statt - der natürliche Zustand der Nacktheit, in dem der Mensch geboren wird, findet im sozialen Kontext einer traditions- und kulturgebundenen Gesellschaft keine Akzeptanz und wird durch die Kleidung ergänzt.

„Nudity is "natural," but nature is, paradoxically, never enough. The natural state is, in fact, unnatural, if we accept that there have never been human societies in which the body has remained totally unclothed, decorated or adorned. Humans may be naturally naked, but we have used clothing to define our kind (especially to differentiate ourselves from animals), and to differentiate ourselves from each other. Depending on whether one is thinking of humans as essentially naked (a "natural" truth) or as always clothed (a social "truth"), nakedness can be a noble or a degraded state. The possible mean-

[411] Koh 9,8
[412] Woolf, V.: Orlando. Granada 1977. S. 117

ings of the naked body are structured by particular religious, symbolic and visual traditions.“[413]

Nacktheit ist somit ambivalent zu betrachten und der Umgang mit ihr wird sowohl im profanem Alltag als auch im Kontext der Ausübung kultischer Akte mit den in der jeweiligen sozialen Situation geltenden Normierungen geregelt. Dabei führt meist der kulturelle und zivilisatorische Fortschritt einer Gesellschaft einerseits zur Verdrängung der Nacktheit aus dem Katalog der zwischenmenschlichen Umgangsnormen und zur Marginalisierung dieses natürlichen Zustands auf die intimen Sphären des Privatlebens eines Individuums. Andererseits wird die Nacktheit des Menschen zur Handelsware und zum Schönheitsideal, das hauptsächlich durch die modernen Medien kreiert wird.

„Nudity is caught up in a web of contradictions and paradoxes. Despite the knowingness and even cynicism of much contemporary consumer culture, a glimpse of flesh, or indeed, even the mention of nudity, still can, in the right contexts, incite a smile, a nervous giggle or even outrage. Nudity is both big business and mundane fact of embodiment, the staple of the porn industry and an obstacle at school gym classes. Our society's attitudes, rules and conventions around nudity are riddled with contradictions, complexities and disavowals (...).“[414]

Die Nacktheit benötigt somit eine Bedeckung, der Mensch hüllt sich in seine „zweite Haut“, denn erst diese

„gewährt aber bei Weitem nicht nur körperlichen Schutz vor den Wetterwidrigkeiten und der natürlichen Umwelt. Kleidung und Mode sind symbolische und kulturelle Bedeutungsträger und dienen als normierende und ästhetische Ausdrucksmittel. Sie konstituieren persönliche Identität und kommunizieren gesellschaftliche Zugehörigkeit.“ [415]

---

[413] Barcan, R.: Nudity. A Cultural Anatomy. Oxford u. New York 2004. S. 2

[414] Ebd.

[415] Vgl. Holenstein, A. u. a. (Hrsg.): Zweite Haut. Zur Kulturgeschichte der Kleidung. Bern u.a. 2010. S. 7

Die Kleidung ermöglicht somit dem Menschen sowohl die Existenz unabhängig von den klimatischen Bedingungen seines Lebensraumes als auch das soziale Agieren innerhalb seiner Gesellschaft. Erst gekleidet wird der Mensch als ein solcher in eine Gesellschaft aufgenommen und darf in dieser Gesellschaft einen konkreten Platz einnehmen.[416]

Die Rolle und Position eines Individuums innerhalb einer Gesellschaft wird jedoch weiter mit seiner Kleidung in Verbindung gebracht, die Nacktheit fungiert in dem Prozess der sozialen Aufstellung nicht als ein relevantes Kriterium, denn die Identität eines Menschen wird durch seine Kleidung und eben nicht durch die Nacktheit seines Körpers bestimmt. Barcan spricht in diesem Zusammenhang von

„two conceptual extremes: cultures make identity or, converserly, cultures reflect identity. Clothing functions here as a metaphor for all social and cultural institutions and practices - not only gender roles, but also moral systems, laws, economics or political systems. At either end of this continuum, the naked body must implicitly be understood differently - as either the neutral, raw material out of which identities are fashioned according to social circumstances, or the authentic self that social circumstances allow to shine forth in particular ways.“[417]

Die Kleidung wird somit zum Naturell des Menschen und positioniert seinen Träger in der Gesellschaft. Zugleich spiegelt die Kleidung auch das Bild jener Gesellschaft, seinen klimatischen, historischen und kulturellen Kontext, in dem ein Individuum - meist an die geltenden modischen Vorbilder seiner Gesellschaft im gewissen

[416] „Because of its supposed „naturalness“, nudity has been a powerful matheporical vehicle, for dividing up humans into categories. Most fundamentally, it has divided the non-human from the human, and has divided humanness into „types“ or gradations: male/female; civilized/savage; sane/insane; normal/devian and so on.“ in: Barcan, R.: Nudity. a.a.O.

[417] Ebd. S. 11

Grade angepasst - lebt. Die Kleider „make the human body culturally visible“[418] und ordnen zugleich ihre Träger sozial zu.[419]

Im Laufe der zivilisatorischen Entwicklungen erfuhr auch die Kleidung in ihrer visuellen Form und sozialen Funktion eine enorme Entfaltung und Veränderung. Neben ihrer primären Funktion als Körperbedeckung und Abgrenzung des Menschen von der Tierwelt, einer Festlegung des klimatischen und historischen Kontextes einer Gesellschaft und der sozialen Ordnung innerhalb der Gesellschaft, wird die Kleidung ebenfalls als ein ästhetisches Erlebnis betrachtet.

„Considering their importance for the individual self-image, it might seem right to think of clothes as entirely social and psychological phenomena, as tangible and three-dimensional emotions, manner, or habits. Their instant expressiveness makes clothes easy material for such interpretations and translations. And yet, the picture, the imaginative visual unit, the completed image that comes into being when clothes are put on a human body, is dismembered, dismatled, and essentially destroyed by such kinds of scrunity - just as it is when they are brought to bear on a painting. With clothes as with art, it is the picture itself, not the aspects of culture or personality it reveals, that demands the attention first and appeals directly to the imagination through the eye. Because they share in the perpetually idealizing vision of art, clothes must be seen and studied as paintings are seen and studied - not primally as cultural by-products or personal expressions but as connected links in a creative tradition of image-making.“[420]

---

[418] Silverman, K.: Fragments of a Fashionable Discourse. In: Tanio Modleski (Hrsg.): Studies in Entertainment: Critical Approaches to Mass Culture. Indiana. 1986. S. 147

[419] „The terms „dress“ and - even more so - „fashion“ have many different meanings, and the contemporary study of dress testifies to this diversity and to the importance of what we wear at every level of society.“ in: de la Haye, A. u. Wilson E. (Hrsg.): Defining dress. Dress as Object, Meaning and Identity. Manchester u. New York1999. S. 1

[420] Hollander, A.: Seeing Through Clothes. Berkeley 1993. S. xv-xvi

Die Ästhetik der Kleidung ist dabei sowohl bei der Herstellung und Auswahl der einzelnen Kleidungsstücke als auch bei der Funktionalität sowie bei der Wirkung des entstandenen Bildes auf die äusseren Betrachter zu berücksichtigen. A. Hollander akzentuiert die besondere Funktion der Kleidung als eine Form der visuellen Kunst, die vor allem in der Moderne eine große Rolle zu spielen scheint:

„The most important aspect of clothing is the way it looks; all other considerations are occasional and conditional. The way clothes look depends not on how they are designed or made but on how they are perceived; (...) In clothing, then, visual may indeed be stronger than practical need; but the visual elements in a style of dress, like those in an artistic school, naturally have iconographic or symbolic meanings as well as formal properties. The symbolic aspect of dress is what sociological writing about clothing has usually dwelt on, and usually as if the formal aspects were arbitrary and the symbolic ones externally determined. But in fact the shapes, lines and textures of clothing also fluctuate according to their own formal laws - and often the symbolic meanings attached to these different formal shapes might be equally well expressed by other shapes. However, only certain ones will do at a given moment; these are the ones the eye seems to require.“[421]

Diese visuellen Aspekte der Kleidung sind im sozialen Kontext einer Gesellschaft von großer Bedeutung. Besonders Kleidungsstücke, die aus hochqualitativen Stoffen hergestellt und aufwändig gefärbt und dekoriert wurden, deuten meist auf den gehobenen Status des Trägers, wie beispielsweise die Kleider eines Herrschers oder Priesters. Zugleich trennt eine solche Kleidung den Träger von den Gesellschaftsmitgliedern, für die ähnliche Trachten nicht vorgesehen sind. Bereits der finanzielle Aspekt einer solchen Kleidung sowie die mit besonderen Stoffen, Farben und Formen verbundene Statussymbolik schränken meist den Kreis der Träger beachtlich ein.

[421] Ebd. S. 311f

Neben der ethnischen, politischen und religiösen Zugehörigkeit werden somit auch weitere Charakteristika, wie das Geschlecht und die hierarchische Position durch die Kleidung oder durch ihre einzelnen Elemente und Accessoires zum Ausdruck gebracht. Des Weiteren kann durch die Kleidung die emotionale Befindlichkeit des Trägers manifestiert werden, sowie seine „Macht und Identität kann auf die Kleidung oder Teil davon (z.B. Saum) übergehen (2 Kön 2, 8. 14), die ihn daher als Persönlichkeitsmarker vollgültig repräsentiert.“[422]

Eventuelle Änderungen, Beschädigungen oder Manipulationen an der Kleidung können sowohl die inneren Stimmungen als auch die äußeren Umstände kundgeben, wie beispielsweise das Zerreißen der Kleider bei Trauer, besondere Ausschmückung der Trachten bei Hochzeit und schließlich der Tausch der alten Kleider gegen die neuen bei der Durchführung verschiedener Übergangs- oder Initiationsriten.

Einen besonderen Aspekt hat die Kleidung im Kontext der Ausübung von religiösen Ritualen in Gemeinden, die sich eines Tempelpersonals bedienen. Die Kleider der Priester und weiterer Tempeldiener gehörten zur Ausstattung der Kultusstätte und werden gewöhnlich ausschließlich für die Dauer der kultischen Akte und durch speziell befugte Personen getragen. Solche kultischen Trachten sind einerseits als eine Abgrenzung des sakralen von dem profanem Bereich zu betrachten, andererseits akzentuieren sie zusätzlich den besonderen Weihezustand des Trägers, der während der Durchführung der Rituale jegliche alltäglichen Aktivitäten, teilweise auch jeden Kontakt mit weiteren Mitgliedern der Gemeinde zu meiden hat. Durch die visuelle Distanz, die die Kleidung zwischen dem Träger und seinem Umfeld im Kontext der Ausübung von kultischen Akten schafft, wird eine Grenze innerhalb des Lebensraumes gezeichnet, die zwar sichtbar, jedoch meist nicht passierbar ist.

Benötigt die Ausübung der religiösen Rituale in einer Gemeinde keinerlei Eingeweihte, verliert auch eine spezielle rituelle Kleidung

[422] Kleid/Kleidung in: TRE. Bd. XIX. 1990. S. 1410

an Bedeutung, was dazu führt, dass meist die Alltagskleidung in den Moment der Ausübung der religiösen Rituale aufgenommen wird.

Eine solche Durchführung religiöser Praktiken war im kulturellen Kontext des entstehenden Islam keine Besonderheit, die Bewohner des spätantiken Ḥiğāz wandten sich prinzipiell selbst an ihre Gottheiten, ohne die Dienste einer Vermittlungsperson in Anspruch zu nehmen. Dieses Format der Ausübung religiöser Handlungen fand im Islam seine Fortsetzung, sowohl das tägliche Pflichtgebet als auch die Pilgerfahrt nach Mekka und schliesslich weitere ʻibādāt werden von jedem Mitglied der umma individuell durchgeführt, eine Vertretung oder Übernahme dieser Akte für eine weitere Person wird - ausser im Falle der Pilgerfahrt - nicht praktiziert. Da alle Mitglieder der umma, die dazu die Möglichkeit haben, verpflichtet sind, den religiösen Pflichten nachzukommen und diese in den Alltag zu integrieren, bedeutet vor allem die Teilnahme am Gebet (ṣalāt) einen beachtlichen Zeitaufwand, was die Frage der Kleidung, die dabei zu tragen ist, ein wenig in den Hintergrund verschiebt. Zugleich konzentrierten sich die Normierungen der entstehenden islamischen Jurisprudenz sowohl auf die Art der Kleider, ihre Stoffe, Farben und Muster, als auch auf die Form der Körperbedeckung, die im sozialen Umfeld der Trägers eine Akzeptanz zu finden hatte.

Bei den Fragen nach passender Kleidung während der Ausübung von religiösen Ritualen wurde somit die Debatte vielmehr auf die entsprechende Verhüllung bestimmter Körperteile gelenkt, als dass sie sich mit den Kleidern an sich, mit ihren Formen oder Farben befassen würde.

„Dies war auch deshalb von Bedeutung, da durch die rituellen Handlungen der einzelne Gläubige in einen Weihezustand eintrat, durch den er für die Zeit der rituellen Handlung von der Sozialwelt (dunya) getrennt wurde. Diese rituelle Abtrennung galt auch für den Propheten Muhammad, wenn er Offenbarungen aussprach. (...) Das heisst, dass sich der Gläubige im Moment des Weihezustands auch von der weltlichen Art der Bekleidung absondert, indem er alles an

Kleidung meidet, was einen anderen Zweck erfüllt als die Bedeckung der Körperlichkeit. Diese doppelte Funktion der Kleidung wird auch direkt im Koran angesprochen.“[423]

5.1. Die Kleidung im spätantiken Arabien

Entschieden weniger wurde die Mode im spätantiken Ḥiğāz durch die Konventionen der ethnischen und religiösen Gruppierungen beeinflusst als durch die klimatischen Bedingungen, die den Bewohnern dieser Region keinen großen Spielraum bei der Wahl ihrer Bekleidung ließen. Das Bild der Gesellschaft, die zur Entstehungszeit des Islam Arabien bewohnte, zeigt sich - sowie es die dünne Quellenlage wiedergibt - nur bedingt variationsreich, sowohl in der Form der Bekleidung als auch in ihrer Farbe. Lediglich die Stoffe und Verzierungen, die bei der Herstellung der Kleidung verwendet wurden, deuteten auf den sozialen Status sowie zum Teil auf die Herkunft des Trägers hin. Die Unterschiede zwischen der Bekleidung der Männer und der Frauen, der Anhänger verschiedener religiöser Gruppen, wie auch der Stadtbewohner und der Beduinen waren nur minimal, denn vor allem galt es, den Körper vor den Witterungen zu schützen.

[423] Schulze, R.: Die Verhüllung der Frau in islamischer Tradition. in: Holenstein A. (Hrgs.): Zweite Haut. a.a.O. S. 118. Die von R. Schulze erwähnte Koranstelle (Q 17,45) bezieht sich auf den „unsichtbaren Schleier“ (ḥiğāban mastūran), der zwischen Muḥammad und seine Opponenten gelegt wird. In Q 17,46 ist auch zusätzlich die Rede von den „Hüllen“ (kinna), die auf die Herzen derjenigen gelegt werden, die die Botschaft nicht annehmen wollen. - Die Bescheidenheit in der Kleidung wird in Q 7,26 angesprochen. Die Kleidung und Schmuck, die den „Kindern Adams“ (banī Ādam) gegeben wurden, sollen stets mit Bedacht getragen werden, denn „das Kleid der Frömmigkeit ist das beste“ (labasu al-taqwā ḏalika ḫayrun).

5.1.1. Die klimatischen Bedingungen

Das Klima Arabiens bietet, ebenfalls wie die dort entstandenen und durch die klimatischen Bedingungen teilweise beeinflussten Kulturen, Traditionen und Glaubensgemeinschaften, eine Fülle an verschiedenen Arten, die sich geographisch zuordnen lassen und sich so auch in der Kleidungsweise der Bewohner der jeweiligen Region widerspiegelte.

Die meisten Gebiete Arabiens bestehen aus unbewohnten Wüstenlandschaften, lediglich an den Küsten sowie am südlichen und nördlichen Rande der Arabischen Halbinsel ist die Vegetation und mit ihr auch die stete oder temporäre Besiedlung möglich.

„Im Sommer erreichen die Temperaturen im trockenem Landesinnern mehr als 50ºC. In der Nacht hingegen fallen sie aufgrund der niedrigen Luftfeuchtigkeit ebenso stark ab, im Winter sogar bis unter 0ºC. Dann sorgt auch bei Tage ein kalter Wind dafür, dass der unvorbereitete Besucher trotz sonnigen Wetters friert. In den Küstengegenden herrscht im Sommer eine sehr schwüle Hitze mit Spitzenwerten um die 40ºC. Nachts ist es hier allerdings deutlich wärmer als in der zentralen Wüste, die Temperaturen sinken nur wenig gegenüber den Tageswerten. Und auch in den Wintermonaten findet sich an der Küste ein spürbar wärmeres Klima als im Landesinnern.“[424]

Die besonderen Merkmale der Kleidung in Arabien werden auch durch den Wind bestimmt, der die Menschen dazu bewegt, ihre Körper fast permanent vollständig zu bedecken:

„The prevailing winds are from the northern quadrant and, when they blow, make the coastal areas more bearable in the summer and even pleasant in winter. A southerly wind is invariably accompanied by an increase in temperature and humidity and by a particular kind of storm known in the Gulf area as kauf. In late spring and early summer a strong northwesterly wind, the shamal, blows; it is particulary severe in eastern Arabia and continuous for almost two-thirds

[424] Steinberg, G.: Saudi-Arabien. Politik, Geschichte, Religion. München 2004. S. 19

of the period. The shamal produces sand storms and dust storms that can decrease visibility to a few meters.“[425]

Eine hohe Kultur konnte sich in der klimatisch begünstigten Region Südarabiens entwickeln. In dem Gebiet „mit geringen Temperaturschwankungen im Jahresgang und ausgeprägtem Wechsel zwischen Regen und Trockenzeiten“[426] waren die Lebensbedingungen deutlich einfacher als in Zentralarabien. Zugleich zeichnen sich die Küstenregionen, vor allem die Tihāma, sowohl durch hohe Temperaturen als auch eine hohe Luftfeuchtigkeit aus, was zu einer schwererträglichen Schwüle führt. In den Bergen dagegen nehmen die Temperaturen ab,

„oberhalb von etwa 2000 m können Fröste auftreten, allerdings immer nur in klaren Strahlungsnächten; tagsüber steigt die Temperatur dann rasch an. Sanaa in 2250 m Höhe hat immer noch ein Jahres-Temperaturmittel von ca. 19ºC, obwohl dort im Winter regelmässig Fröste eintreten. Im Hochland und im gesamten Osten herrscht außerhalb der Regenzeit eine sehr geringe relative Luftfeuchtigkeit (Sanaa im Jahresmittel ca. 35%), und mit zunehmender Meeresentfernung steigen die Tages- und Jahresamplituden im Temperaturgang deutlich an.“[427]

Die Formen der Kleidung, die unter solchen klimatischen Vorbedingungen getragen wurden, mussten somit durch die übergeordnete Funktionalität bestimmt werden, was dazu führte, dass die Kleider, unabhängig von der Position, ethnischer oder religiöser Zugehörigkeit und schliesslich unabhängig vom Geschlecht und Alter der Trägers vor allem nicht zu eng am Körper getragen wurden, um eine gute Luftzirkulation zu ermöglichen und so die meist hohen Temperaturen erträglicher zu machen. Von großer Bedeutung war ebenfalls die Kopf- und Gesichtsbedeckung, die vor dem staubigen Wind und starker Sonne schützten. Die extremen Wetterbedingungen liessen somit kaum Spielraum für die Kleiderwahl, die Bede-

[425] Nyrop, R.F. (Hrsg.): Saudi Arabia. A country study. Washington 1985. S. 70

[426] Kopp, H. (Hrsg.): Länderkunde Jemen. a.a.O. S. 13

[427] Ebd.

ckung des gesamten Körpers ist im Kontext Arabiens nicht hauptsächlich den religiösen oder kulturellen Normierungen, sondern den klimatischen Verhältnissen geschuldet.

5.1.2. Die Garderobe der Bewohner des spätantiken Arabiens

Der Lebensraum der Bewohner Arabiens verlangte einer besonderen Bekleidung, die vor allem eine schützende Funktion hatte und erst an weiterer Stelle mögliche dekorative Aspekte berücksichtigen konnte. Die Frage nach einem genaueren Erscheinungsbild der Bewohner Arabiens generell und der Ḥiǧāz speziell bleibt jedoch offen. Zwar werden die Kleidungsstücke vor allem in der altarabischen Dichtung und in der Tradition (sunna) erwähnt und teilweise auch beschrieben, jedoch fehlen hierfür jegliche Abbildungen, die eine Rekonstruktion der damaligen Mode vervollständigen würden. Somit sind die Herkunft der Kleider, die benutzten Stoffe und üblichen Färbungen einfacher zu bestimmen als die konkrete Formen der Bekleidung, die unter den Bewohnern des spätantiken Ḥiǧāz, sowohl in den Städten als auch bei den Beduinen, verbreitet waren.[428]

Grundsätzlich ist davon auszugehen, dass die Kleider der Bewohner im spätantiken Ḥiǧāz nicht sonderlich variierten und die Mode hauptsächlich durch das Klima, die Handelskontakte und schliesslich die finanziellen Möglichkeiten der Träger bestimmt wurde. Die ethnische oder religiöse Zugehörigkeit wurde vermutlich weniger durch die Kleidung zum Ausdruck gebracht, auch die geschlechtlichen Unterschiede wurden höchstwahrscheinlich nur dezent in der

[428] Bereits Mitte des 19. Jahrhunderts verfasste R.P.A. Dozy sein Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes, in dem er die einzelnen Kleidungsstücke der Bewohner Arabiens benannte. Abbildungen lagen dem Autor jedoch höchstwahrscheinlich nicht vor, auch waren die archäologischen Funde nicht zufriedenstellend. In seinem Dictionnaire legte Dozy eindeutig den Schwerpunkt auf die lexikographische Arbeit und nicht auf die Materialkunde oder Kulturgeschichte. Vgl. Dozy, Reinhart P. A.: Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes. Amsterdam 1845

Kleidung markiert. Mehrere Gewänder, die übereinander getragen wurden, bedeckten fast vollständig den Körper und lediglich die Farben und Stoffe deuteten auf die soziale Position und Herkunft des Trägers. Die Komplexität der vorislamischen Kultur des Ḥiğāz schien sich somit nicht primär in der Kleidung widergespiegelt zu haben, wenngleich sowohl die regionalen Unterschiede nicht völlig auszuschliessen sind als auch „die städtische Mode gewiss eine wesentlich andere als die in der Wüste“[429] war.

5.1.2.1. Die Bewohner der Städte

„… according to Ibn Kalbī's īlāf-tradition,
Hāshim founded the international trade
of the Meccans by obtaining permission
to sell not just leather goods but also clothing in Syria.
Like the leather goods, the clothing is explicitly characterized
als Ḥijāzī and it is implied that it was picked up, at least in part,
from the Ḥijāzī tribes by Qurashī merchants on their way to Syria.
They must have been woollens. (...)
And again we are assured that they were cheap. “[430]

Wie ist demnach jene Kleidung, die als Ḥijāzī bezeichnet wird, zu beschreiben? Welche Unterschiede sind zwischen den städtischen und den beduinischen Trachten zu benennen? Und schließlich - in welchem Grade prägte die Kleidungsweise die entstehenden islamischen Normierungen, die sich beinah lückenlos mit allen Lebensaspekten eines Individuums und der gesamten umma beschäftigen?

Es ist davon auszugehen, dass sich die städtische Mode im spätantiken Arabien abwechslungsreicher zeigte als diejenige der nomadischen Bevölkerung, die ihr Hab und Gut permanent zu transportie-

[429] Jacob, G.: Altarabisches Beduinenleben. Nach den Quellen geschildert. Hildesheim 1967. S. 43

[430] Crone, P.: Meccan Trade and the Rise of Islam. a.a.O. S. 101

ren hatte. Jedoch die Form der Bekleidung dürfte sich nicht sonderlich zwischen den beiden Lebensräumen unterscheiden. Ein Untergewand, oder Unterhemd und ein Mantel wurden sowohl in der Stadt als auch „in der Wüste“ getragen. Mehrere Kleidungsstücke übereinander bedeckten den Körper und lediglich Farbe, Muster, Qualität des Stoffes und schließlich dekorative Elemente deuteten auf einen ansässigen Träger aus der Stadt oder auf einen Beduinen hin. Zu den Formen der Kleidung ist jedoch kaum eine tragbare Aussage zu treffen: „Die vielen Benennungen für Kleidungsstücke, denen wir in den Gedichten begegnen, liefern doch nur wenige Anhaltspunkte für eine Darstellung der Tracht.“[431] Vielmehr benennt die Tradition (sunna) unter anderem die Stoffe, die für die Kleidung verwendet wurden und meist ihren Ursprung ausserhalb des Ḥiğāz hatten. Als einer der Lieferanten wird hier die südliche Region Arabiens genannt - der Jemen (al-yaman), aus dem bard/burd yamani stammte, ein gestreifter Stoff, der als Kopfbedeckung diente. Ein weiterer Stoff, höchstwahrscheinlich ebenfalls südarabischer Herkunft, war ābrud/ābrad und schließlich wird auch ḥibra erwähnt, ein grüner Stoff, der laut Überlieferung der Lieblingsstoff Muḥammads gewesen sein sollte: „ay al-ṯiyābi kāna aḥabbu ilā al-nabī? (...) al-ḥibra“[432]. Laut Tradition soll Muḥammads Leichnam auch in ein burd ḥibra eingewickelt worden sein.[433] Auch weitere Stoffe, wie Baumwolle, Wolle, Leder, Fell und die in der islamischen Jurisprudenz umstrittene Seide waren im spätantiken Ḥiğāz bekannt und wurden zur Herstellung der Kleidung verwendet. Die Kleidung, deren Produktion im gesamten Arabien stattfand, gelangte dank des regen Handels sowohl in die wirtschaftlichen Zentren der Region als auch an die Beduinen, die teilweise ihre Kleidung selbst herstellten und teilweise diese auch in den Städten erwarben.

Zwei Kleidungsstücke wurden sowohl von Männern als auch von Frauen im spätantiken Ḥiğāz getragen - izār und ridā‘. Bei izār handelt es sich um einen Stoffstreifen, das mehrmals um die Hüfte

[431] Jacob, G.: Altarabisches Beduinenleben. a.a.O.
[432] Buḫārī. abwāb ṣifat al-ṣalāt. bāb 18
[433] Ebd.

gewickelt wurde und unten die Beine bis zu den Unterschenkeln sowie oben den Bauchnabel bedeckte. Die Lände von izār beschäftigte die islamischen Gelehrten, die Debatte spiegelt sich auch in der Tradition. Generell galt - wer diesen Unterrock länger trug als bis zu den Unterschenkeln, zeigte sich in seiner Kleidungsweise ostentativ und hochmutig und verdiente die Höllenstrafe: „mā asfala min al-kaʻbayni min al-izār fī al-nār“[434] und weiter: „lā yanẓuru allāh yawma al-qiyāmati ilā man ǧarra izārahu baṭaran.“[435] Ein Teil des Stoffstreifens wurde auch gelegentlich über der linken Schulter getragen. Frauen trugen izār möglicherweise nur ausserhalb des Hauses: „in the privacy of their homes, they might wear a ghilāla (chemise) instead, nevertheless it [izār] was regarded as essential for wear out of doors.“[436]

Manchmal wurde izār durch šamla ersetzt, ein längeres, wahrscheinlich einem Schal ähnliches Stoffstück, das um den Körper gewickelt wurde.[437] Die Tradition greift hier die šamla als ein möglicherweise neues oder zumindest nicht allen Mitgliedern der umma bekanntes Element der Garderobe auf: „hal tadrūna mā al-burda? naʻam, hiyā al-šamlatu mansūğun fī ḥāšiyatihā.“[438]

Das zweite für die Tagesgarderobe sowohl der Männer als auch der Frauen unabdingbare Kleidungsstück war ridāʻ. Ein langes Gewand, das als ein Mantel oder ein Umhang zu verstehen ist, wurde ridāʻ entweder über die Schulter oder gar über dem Kopf getragen und diente der Bedeckung des Oberkörpers. „Doubtless the style of the garment, and obviously the manner of wearing, differed with the sex of the wearer“[439], eine genauere Beschreibung der Form von ridāʻ fehlt jedoch in den Quellen. Sowohl izār als auch ridāʻ wurden

[434] Ebd. kitāb abwāb al-aḏān. bāb 72
[435] Ebd.
[436] Levy, R.: Notes on Costume From Arabic Sources. in: Waines, D. (Hrsg.): Foundation of the Classical Islamic World. Bd. 10. Patterns of Everyday Life.Aldershot 2007. S. 321.
[437] Vgl. šimāl. in: Lane, E.W.: Arabic-English Lexicon. Beirut 1968. Bd. 4. S. 1601b
[438] Buḫārī: abwāb ṣafa al-ṣalāt. bāb 18
[439] Levy, R.: Notes on Costume. a.a.O.

vermutlich als lose Stoffstücke ohne Nahte um den Körper gewickelt und mit einem Gürtel, einer Klammer oder - bei Frauen - mit einer Spange festgehalten.[440]

Die Garderobe des Mannes wurde um weitere Kleidungsstücke ergänzt. Dazu gehörte qamīṣ, ein Hemd, das anfangs möglicherweise mit Mustern versehen und erst im Laufe der Zeit aus schlichten, einfarbigen Stoffen hergestellt wurde.

„The qamīṣ, which is mentioned as a part of the Prophet attire, was an addition to the indispensable parts of dress. It seems to be kind of shirt, made of materials cheap or expensive, with a round hole for the neck and usually without an opening in front. The Prophet‘s had short sleeves and was short in lengh generally, but fashion varied in this particular. Shortness (...) was regarded as a mark of ascieticism or simplicity in the wearer (...).“[441]

Ein weiteres Kleidungsstück war kisā‘, ein hemdartiges, längeres Obergewand, „[probably] not one of the garments which are cut and sewed [but it is a single piece].“[442] Männer in Arabien trugen ebenfalls ein Obergewand, qabā‘, eine Art Tunika mit einer einfachen Öffnung für den Kopf, vorn geschlossen, hinten mit einem Schlitz versehen, schließlich mit ziemlich engen Ärmeln und häufig mit einem Gürtel in der Taille befestigt.[443] Farūğ schließlich sollte ein hemdartiges Gewand sein, das von kleinen Jungen getragen wurde.

Die Männer trugen auch eine ğubba, einen zweischichtigen Mantel mit breiten Ärmeln, der mit Baumwolle abgesteppt war. Sollte es sich um einen Wollmantel handeln (ğubba min aṣ-ṣūf), wurde er meist einschichtig hergestellt. Buḫārī erwähnt eine ğubba šāmiyya,

---

[440] izār. in: Lane, E.W.: Arabic-English Lexicon. a.a.O. Bd. 1. S 53a

[441] Levy, R.: Notes on Costume. a.a.O. S. 179

[442] kisā‘. in: Lane, E.W.: Arabic-English Lexicon. a.a.O. Bd 8. Supplement. S. 3000b

[443] Vgl. Buḫārī : kitāb al-ḏabā‘iḥi wa-l-ṣaydi. bāb 12. Der Herausgeber ergänzt dazu: „The Qabā‘ and the Farrūj are names of a garment with narrow sleeves and waist and a slit st the back. It is used to be worn on journeys and at war.“ in: Khan, M.M. (Hrsg.): The Translation of the Meanings of Sahih al-Bukhari. 4. Aufl. Lahore 1979. Bd. 7 S. 465

die von Muḥammad getragen wurde.[444] Es ist anzunehmen, dass es sich um ein Kleidungsstück handelt, das aus dem christlichen Nordarabien importiert wurde, da die typische, weit verbreitete, wenngleich möglicherweise ebenfalls von syrischen oder koptischen Christen übernommene Form des Mantels im Ḥiğāz burnus war, ein langes Gewand, „which the devotes used to wear in the first age of Islam“[445], mit einer Kapuze und meist aus weisser Wolle hergestellt.

Eine Hose, sirwāl (Pl. sarāwīl), wurde eher selten getragen und meist durch den izār ersetzt.

Ein Turban, ‘imāma oder taqannu‘ ergänzte die Garderobe eines Mannes im spätantiken Ḥiğāz. Diese Kopfbedeckung ermöglichte auch häufig die Gesichtsverschleierung, eine Notwendigkeit bei windigem Wetter in den Wüstenregionen Arabiens.

Und schliesslich war die qalansuwa (qalansiya) verbreitet, eine Modeerscheinung, die höchstwahrscheinlich ihren Ursprung in Persien hatte, ähnlich wie sirwāl. Zuerst wurde eine kurze qalansuwa getragen, eine Art Fez oder Kappe, angefertigt aus Wolle oder Fell und mit umwickeltem Turban.

„The ordinary short qalansuwa (or qalansiya) had long been known and worn. The Prophet is credited with one (...), and the Caliph ‘Uthmān is described as wearing one when he received his wife Nā‘ila. In Umayyad times Caliph Walīd I preached in one, and Ḥunayn, the Christian camelhirer and poet of Ḥīra, is said to have worn a tall one in the reign of Hishām, but even the Arabs of Jāhiliya are known to have regarded that variety as Persian.“[446]

---

[444] Buḫārī: kitāb al-ḏabā‘iḥi wa-l-ṣaydi. bāb 10

[445] burnus. in: Lane, E.W.: Arabic-English Lexicon. a.a.O. Bd. 1. S. 196b

[446] Levy, R.: Notes on Costume. a.a.O. S. 182f. Levy beruft sich hier auf Jacob‘s Anmerkung: „In der Tracht ist der islâmische Orient nachhaltig von Persien her beeinflusst. (...) Aus Persien stammt der noch weit über die Grenzen des islâmischen Orients hinaus verbreitet Gürtelshawl (der hizâm der Araber, kuschak) der Türken, die tkanize der Serben, die faja spanischer Bauren). Dieser persischer kemer ist der altarabischen Zeit noch etwas ganz Fremdartiges. (...) - Wie der Gürtel, galt auch die hohe Mütze

Nur die Ärmsten und Sklaven gingen im spätantiken Städten Arabiens barfuß, die anderen Bewohner der Region trugen meist ḫuffayn oder naʻl māʻ qibāl-an, Sandalen oder Socken aus Leder, die mit zwei Riemen versehen waren.

Ähnlich wie die Männer trugen auch die Frauen im spätantiken Arabien mehrere Kleidungsschichten übereinander.

Neben den bereits beschriebenen Kleidungsstücken, izār und ridāʻ, beinhaltete die Frauengarderobe auch ein šiʻār, möglicherweise eine Art einfaches Unterkleid, das „direkt auf dem Körper“[447] getragen wurde, ohne Verzierungen und aus einem dünnen Stoff hergestellt war.

Darüber trugen die Frauen ein Kleid, dirʻ, das eine Öffnung für den Kopf hatte und meist angenähte Ärmel.[448] Dirʻ wurde manchmal auch anstatt von oder über einem Hemd (qamīṣ) getragen. Mädchen trugen ein Kleid, das miğwal genannt wurde, „a small garment in which a girl goes about (...) or a garment which a girl wears before

---

den heidnischen Arabern für eine merkwürdige Tracht der Perser (...). In der Regel besteht der islâmische Turban aus 2 Teilen. (...) Ich vermute, dass die hohe kula das persische, die Binde (arab. ʻimâma) das arabische Element des Turbans ist.“ in: Jacob, G.: Altarabisches Beduinenleben. a.a.O. S. 237

[447] Knieps, C.: Geschichte der Verschleierung der Frau im Islam. Würzburg 1999. S. 63

[448] dirʻ. in: Lane, E.W.: Arabic-English Lexicon. a.a.O. Bd. 3. S. 871c-872a. Die Festlegung der Form von dirʻ ist offensichtlich nicht unumstritten: „Also a womanʻa qamīṣ [or shift]; (...) a garment, or piece of cloth, in the middle of which a woman cuts an opening fr the head to be put through, and to which she puts arms [or sleeves], and the two openings of which [at the two sides] she sews up (...) or a womanʻs garment which is worn above the qamīṣ or (...) one of which the opening for the head to pass through extends towards, or to, the bossom; whereas the qamīṣ is one of which the slit is towards, or to , the shoulder-joint; but this (...) I find not in the lexicons (...): a small garment which a young girl wears in her house, or a chamber, or tent.“ In: dirʻ In: Lane. a.a.O.

she is made to keep herself behind, or within, the curtain, and in which she goes about.“[449]

Zu Feierlichkeiten trugen die Frauen besonders aufwändig verarbeitete Kleider mit langen Schleppen, aus teuren Stoffen, wie Seide oder „aus besonders weichem Material vom «Flaum der Ziege», das der Wolle ähnlich ist.“[450] Diese Kleider waren häufig mit Gold-, Silber- und Brokat-Stickereien verziert, manchmal wurden auch Goldfäden in den Stoff eingewebt. Selbstverständlich waren solche Kleider mit sozialen Status verbunden; ärmere Bewohnerinnen der Städte Arabiens trugen auch bei besonderen Anlässen einfache Bekleidung, gelegentlich mit Stickereien versehen.

Aufwändiger als bei den Männern war bei den Frauen die Kopfbedeckung. Auch hier wurde ein Turban oder ein Stirnband, ‘isāba, getragen, der häufig mit Verzierungen aus Perlen und anderen Edelsteinen sowie mit Stickereien geschmückt wurde. Über ‘isāba trugen die Frauen häufig eine milḥafa, einen Schal, der den gesamten Körper bedeckte.

Und schließlich ist hier ḫimār zu nennen, ein Stück Stoff oder ein Schal, der der Verschleierung des Gesichtes diente. Die Bedeckung der Köpfe sowie Gesichter bei Frauen im spätantiken Arabien, die häufig sehr aufwändig verarbeitet war, hat ihren Ursprung nicht in der religiösen Normierung, sondern war eng mit dem sozialen Status der Familie der Frau verbunden. Ein Schleier „gehörte mit zur Kleidung der Frau“ und - so C. Knieps in diesem Zusammenhang weiter - „die neue koranische Gesetzgebung stellte die Frauen, die sich zum Islam bekehrten, vor die Aufgabe, sich an diese Normen zu halten und «islamisches Verhalten», das unter anderem in einer besonderen Kleidung Ausdruck fand, zu entwickeln.“[451]

Inwiefern die Kopfbedeckung und Gesichtsverschleierung der Frau als eine „islamische Besonderheit“ zu betrachten ist und wie viel älterer, lokaler Tradition und schließlich der klimatischen Notwen-

[449] miǧwal. In: Ebd. S. 490a-b
[450] Knieps, C.: Geschichte der Verschleierung der Frau. a.a.O. S. 68
[451] Ebd. S. 2f

digkeit der Region sich in diesem Charakteristikum der Frauengarderobe im spätantiken Nahen Osten verbirgt, wird hier nicht weiter erörtert. Was die frühen islamischen Reinheitsnormierungen im Kontext eines gültigen Gebetsrituals anbelangt, ist eine Kopfbedeckung bei der Frau nicht zwingend. Das Gesicht bleibt beim Gebet unverschleiert.

Auch Schmuck und Schminke waren zur Entstehungszeit des Islam im Ḥiğāz weit verbreitet. Halsketten, Ohr- und Fußringe, Armbänder und Ringe wurden viel und gern von den Frauen in den spätantiken arabischen Städten getragen. In der vorislamischen Zeit wurden häufig Amulette mit Abbildungen der altarabischen Gottheiten getragen. Mit der Verbreitung des Islam wurden solche Accessoires sukzessiv aus der Öffentlichkeit vertrieben, es ist jedoch davon auszugehen, dass sie weiterhin, möglicherweise unter der Kleidung und sicherlich nicht von allen Frauen getragen wurden.

Der Schmuck wurde aus Gold, Silber, Metall, Holz und Elfenbein, mit Perlmutt, Korallen, Saphiren, Hyazinthen, Smaragden und weiteren Materialien angefertigt und spiegelte auch hier, wie in jedem kulturellen und historischen Kontext, den sozialen Status der Trägerin wider.

Neben der Färbung der Hände und Füße mit Henna, benutzten die Frauen auch Kohle und haben ihre

„Augenlieder (...) mit einem Antimonpräparat (...) dunkelblau gefärbt. Diese Färbung soll zugleich dem Auge wohltun und das Gefühl der Kühlung hervorrufen. (...) Zum Schwärzen der Augenwimper diente ein Griffel, mirwad genannt. Beim Manne galt der Gebrauch des kohls für weibisch (...)“[452].

Und schließlich waren jegliche Arten der Parfüms, die sowohl in die Haut als auch in das Haar einmassiert sowie auf die Kleidung gespritzt wurden, sehr begehrt.

Die Prophetenüberlieferung schränkt die Männer sehr in der Nutzung von verschönenden Artikeln ein: „nahānā al-nabī ‘an sab‘in,

[452] Jacob, G. Altarabisches Beduinenleben. a.a.O. S. 48f

nahā ʿan ḫātim al-ḏahab aw qāla ḥalaqati al-ḏahab, wa ʿan al-ḥarīr, wa-l-istabraq, wa-l-dībāǧ, wa-l-mayṯara al-ḥamrāʿ, wa-l-qyssiya, wa ānīya l-fiḍati.“[453]

Lediglich ein silberner Ring und von der Seide (ḥarīr) nur so viel, wie die Breite zweier Finger: „rasūl allāhi nahā ʿan lubsi al-ḥarīri illā hakaḏā, wa ṣaffa la-nā al-nabī iṣbaʿayhi, wa rafaʿa zuhayra al-wūsṭā wa al-sabābata“[454] sind für die Männer zulässig, es sei, jemand leidet an einem Juckreiz: „raǧǧaṣ-a al-nabī (...) fī lubsi al-ḥarīr li-ḥikka-ti bihimā.“[455] Diese Lockerung der Normierungen hat möglicherweise den Charakter eines Präzedenzfalls für die islamische Jurisprudenz der formativen Phase und ist als ein Beispiel für die Bemühung um Attraktivität des entstehenden Systems im bereits etablierten kulturellen und politischen Kontext des spätantiken Nahen Ostens zu betrachten.

5.1.2.2. Beduinen

Die Bekleidung der nomadischen Bewohner des spätantiken Arabiens unterschied sich höchstwahrscheinlich nicht besonders von derjenigen, die in den Städten getragen wurde. Die Kleidungsstücke, die in der Tradition und in der vorislamischen arabischen Dichtung im Kontext der Beduinen genannt werden, sind auch in der städtischen Mode der Region aufzuweisen. Es ist davon auszugehen, dass

---

[453] Buḫārī. kitāb al-ḏabāʿiḥi wa-l-ṣaydi. bāb 45. Der Herausgeber ergänzt hierzu: „Istibraq and Dibaj are two kinds of silk. Mayathir are luxurious cushions. Al-Qussaiy are garments decorated with silk and made in Qass, an Egyptian town.“ in: Khan, M.M. (Hrsg.): The Translation of the Meanings of Sahih al-Bukhari. a.a.O. Bd. 7 S. 500

[454] Buḫārī. Ebd. bāb 25

[455] Ebd. bāb 29. Die Einschränkungen in der Kleidungsweise variieren sowohl in Bezug auf die Männer als auch auf die Frauen in der Tradition, diese betreffen jedoch eine juristisch konforme Handlungsweise im allgemeinen Kontext der islamischen Gesetzgebung. Ein Gebetsritual, das in einer Seidenkleidung oder mit einem goldenen Ring auf dem Finger durchgeführt wird, verliert dadurch nicht seine Gültigkeit, sofern sind diese Normierungen für das Leitthema der Arbeit irrelevant und sollen lediglich als Beispiele betrachtet werden.

auch die Stoffe sowie Formen der Kleider im gesamten Ḥiğāz ähnlich waren und einzig die Dekorationselemente, die Accessoires sowie die Qualität der Verarbeitung in den Städten üppiger, aufwändiger und variabler war.

Teilweise wurde die Kleidung von den Beduinen selbst hergestellt, dazu wurden - so C. Knieps - einfache, raue Stücke des Wollstoffs verwendet und entweder unbehandelt auf dem Körper drapiert oder zu einfachen, wahrscheinlich sackartigen Gewändern zusammengenäht.[456]

Wie bei den Städtebewohnern waren auch bei den Beduinen izār und ridā‘ die am häufigsten getragenen Kleidungsstücke. „Im Gegensatz zum einfarbigen Burnus liebten die Beduinen Arabiens den gestreiften Mantel (...)“[457], was dazu führte, dass ridā‘ auch „das häufigste Wort für den Mantel in Gâhilîja“[458] gewesen sein sollte und eben einen gestreiften Mantel bezeichnet haben soll. Beide Kleider zusammen bezeichnet G. Jacob als thaubâya, die wichtigsten Kleidungsstücke in der Garderobe des Mannes.

Auch ein Beduine trug einen Turban und verhüllte - abhängig wohl von der Wetterlage - sein Gesicht. G. Jacob erwähnt in diesem Zusammenhang eine „Gesandtschaft aus Hamdân“ an Muḥammad, die Turbane aus ‘Aden getragen haben solle.[459]

Die Beduinenfrauen trugen ebenfalls ridā‘ als ein „Obergewand über der normalen Kleidung“[460], die jedoch in den Quellen nicht näher definiert wird.

Die einfachen Lebensbedingungen der Beduinen spiegelten sich sicherlich unter anderem in der Kleidungsweise wider und so ist anzunehmen, dass die Frauen „in der Wüste“ auf keine aufwändigen und abwechslungsreichen Kleider stolz sein konnten. Lediglich

[456] Vgl. Knieps, C.: Geschichte der Verschleierung. a.a.O. S. 63
[457] Jacob, G.: Altarabisches Beduinenleben. a.a.O. S. 44
[458] Ebd.
[459] Ebd.
[460] Knieps, C. Geschichte der Verschleierung. a.a.O.

wird der Unterschied zwischen einem dir‘, einem Frauenkleid und einem miğwal, einem Mädchenkleid erwähnt.[461]

Während dir‘ als ein einfaches Gewand mit Öffnungen für den Kopf und für die Arme beschrieben wird, oder als ein „wollendes Frauenhemd“[462], bereitet die Bestimmung der Form von miğwal einige Schwierigkeiten. So wird dieses Kleidungsstück als ein Umschlagtuch oder Schalgewand oder als eine Art längeres Hemd ohne Ärmel beschrieben.

Unabhängig von der Form des miğwal ist es bezeichnend, dass es offensichtlich einen Unterschied in der Kleidungsweise junger Mädchen und erwachsenen Frauen unter den Beduinen Arabiens gab. C. Knieps zitiert in diesem Zusammenhang die Mu‘allaqa von Imru‘ulqais:

„Nach ihresgleichen schaut der edle Mann
mit heftigen Liebesverlangen,
wenn sie herangewachsen ist zwischen Dir‘ und Miğwal“[463]

Ein Kleiderwechsel, der mit nacheinander folgenden Lebensphasen zu verbinden ist, scheint hier eine rudimentäre Form der rites de passage zu bilden.[464] Die Form des getragenen Kleides bestimmt das Alter und somit den Status der Frau in der Gesellschaft, der Wechsel wiederum symbolisiert das Erwachsenenwerden.

Auch die Beduinenfrauen im spätantiken Arabien trugen izār, dennoch „die Gleichheit des Namens beweist noch nicht, dass das Un-

---

[461] Vgl. Ebd. S. 66f u. Jacob, G.: Altarabisches Beduinenleben. a.a.O. S. 45

[462] dir‘. in: Wahrmund, A. Handwörterbuch der neu-arabischen und deutschen Sprache. Beirut 1990. Bd. 1. S. 658a

[463] Knieps, C. Geschichte der Verschleierung. a.a.O. S. 66. Vgl. auch: miğwal. in: Lane, E.W. a.a.O. Bd. 2. S. 490b

[464] van Gennep skizziert das „Schema der Kindheitsriten“, die neben anderen Riten auch „erstes Anlegen geschlechtsspezifischer Kleidung“ beinhalten. „Derartige Riten begleiten ein Individuum in Gesellschaften, die keine Altersklassen im eigentlichen Sinne kennen, schrittweise von der Geburt bis zum Erwachsenenalter.“ in: van Gennep, A.: Übergangsriten (Les rites de passage). a.a.O. S. 66f

tergewand für Männer und Frauen dieselbe Form hatte“[465], wenngleich anzumerken ist, dass die Quellen keinerlei bildliche Darstellungen bieten und somit die Bestimmung der Form von izār sowie die Aufzeichnung möglicher Differenzen offen bleiben muss.

Ein weiteres Kleidungsstück der Frauen war mifdal, ein Morgenrock, der sowohl für die Arbeit angezogen wurde als auch die Funktion des Schlafgewandes hatte. Die Garderobe wurde durch einen ḫimār, sowie ein Umschlagtuch oder Schalgewand, milḥafa vervollständigt. „Ausserdem begegnen wir bereits in der vorilâmischen Zeit einem Schleier qinâ, der das Haupthaar verhüllte und meist über das Antlitz heruntergeschlagen war. Wahrscheinlich war er von weisser Farbe (...).“[466]

Die weiteren Farben, die die Beduinen im spätantiken Arabien für ihre Kleidung wählten waren blau und gelb. Auch bei den Beduinenfrauen war Schmuck sehr verbreitet:

„Alle Beduinenweiber sind gleichsam ersessen auf Ohrringe, Nasenringe, Fingerringe, Ringe um das Fußgelenk herum und Armbänder. Bei den Armen sind diese Zierrathen aus Horn verfertiget; Manche tragen gewöhnliche Glasperlen, aber die Reichen Schmuck aus Silber, Bernstein, Korallen, oder Perlmutter. Die Mannspersonen legen wenig Werth auf ihre eigne Kleidung, putzen aber gern ihre Weiber und kleiden sie in gute Stoffe, was ihrer Ansicht nach die Ehre auf sie zurückwirft. Der Haarputz des weiblichen Geschlechtes ist fast in jedem Stamm anders.“[467]

Die erwähnten Materialien - allen voraus Silber und Bernstein - die als Grundlage für die Herstellung von Schmuck benutzt wurden,

[465] Jacob, G.: Altarabisches Beduinenleben. a.a.O. S. 45
[466] Ebd. S. 46
[467] Burckhard, J.L.: Neue Bibliothek der wichtigsten Reisebeschreibungen zur Erweiterung der Erd- und Völkerkunde nach Beruch‘s Tode bearbeitet und herausgegeben von mehreren Gelehrten. Weimar 1831. Bd. 57. S. 188f

werden auch im koranischen Text benannt[468], jedoch nicht so explizit wie in der hier zitierten Textpassage beschrieben.

Es schein eindeutig, dass sich sowohl die Bewohnerinnen der Städte als auch die Beduinnenfrauen im spätantiken Arabien um ihr Äußeres Gedanken gemacht hatten und im Rahmen ihrer Möglichkeiten das eigene Erscheinungsbild pflegten. Zugleich sich hier kaum nennenswerte Unterschiede in jenem Erscheinungsbild der zwei sozialen Gruppen aufzuzeigen.

5.1.2.3. Jüdische und christliche Kleidervorschriften

Die Kleidungsweise der Bewohner Arabiens in der formativen Phase des Islam war höchstwahrscheinlich kaum durch die religiöse Zugehörigkeit bestimmt. Vielmehr waren es die klimatischen Bedingungen, der soziale Status und die damit verbundenen finanziellen Möglichkeiten, die die Form und Qualität der Trachten sowie der ergänzenden Accessoires bestimmten.

Ein kurzer Blick auf die Kleidervorschriften der monotheistischen Gemeinden in Arabien soll lediglich die jüdischen und christlichen Normierungen, soweit diese tatsächlich existierten, skizzieren. Ob diese Normierungen einen gewissen Einfluss auf die entstehenden islamischen Regelungen haben konnten oder vielmehr die regionalen Unterschiede hier ausschlaggebend waren, die vor allem dem Klima und der lokalen Tradition sowie der Statusposition des Trägers in der Gesellschaft untergeordnet waren, bleibt jedoch offen.

Wie die meisten Aspekte des Lebens der jüdischen Gemeinde, wird auch die Frage der Kleidung, der einzelnen Stoffe, die zur Herstellung der Kleider anzuwenden seien, der Formen und auch der Bestimmungen des jeweiligen Kleidungsstück in der Gesetzgebung normiert. Eine Grundlage hierfür bietet unter anderem das biblische Gebot: „ihr soll auf meine Satzungen achten: (...), du sollst kein aus zweierlei Fäden gewebtes Kleid anlegen“[469], was dazu führte, dass

[468] Vgl. z.B. Q 33,35; 76, 21
[469] Lev 19,19

zur Produktion der Kleidung, die in der jüdischen Gemeinde getragen wurde, einfache Stoffe wie Wolle, Kamelhaar, Leinen und sogar in manchen Gegenden Papier[470] verwendet wurden.

Die Gelehrten in der Gemeinde trugen lange Hemden, die den gesamten Körper bedeckten, diejenigen, die eine körperliche Arbeit zu verrichten hatten, wählten eine praktische, kürzere Form dieses Unterkleids:

„ (...) das Unterkleid in seiner Eigenschaft als Arbeits- und Hauskleid kurz sein musste, während die den Körper einhüllenden Tücher diesen bis zu den Füssen bedeckten. Sodann lag es ebenfalls in der Bestimmung des Untergewandes, dass die damit bekleideten beide Arme frei bewegen mussten, was bei den Umhüllungen nicht möglich war, da sie meistens aus dem linken Arm zusammengehalten wurden und dadurch die Bewegungsfreiheit desselben hinderten.

Da das Unterkleid (תנותכ) in den früheren Zeiten kurz war, kam schon früh das Oberkleid in Anwendung, dass schliesslich sogar zu den notwendigen Bekleidungsgegenständen gehörte; daher bezeichnet man nicht nur denjenigen, der völlig unbekleidet war, sondern auch den, der sein Oberkleid abgelegt hatte, als nackt (מודגי).“[471]

Die Obergewänder sollten immer lang sein, meistens reichten sie bis zu den Fußsohlen, nicht selten auch bis zum Boden. Angefertigt aus Leder, Wolle oder Leinen, wurden sie bei Männern zusätzlich mit Schaufäden versehen. Das Obergewandt hatte auch die Funktion des Gebetsmantels und galt zugleich als ein Staatskleid, was die soziale Stellung des Trägers in der Gemeinde zum Ausdruck brachte. Das führte dazu, dass „von denen, die sich eine solche Stellung durch Geld erkauften, wird gesagt: ihr Ehrenmantel gleiche der Decke eines Esels.“[472]

Bei schlechten Witterungen und auf einer Reise trug ein Mann zusätzlich einen mit Fransen versehenen Mantel aus dicker Wolle, der

[470] Vgl. Rosenzweig, A.: Kleidung und Schmuck im biblischen und talmudischen Schrifttum. Berlin 1905. S. 56
[471] Ebd. S. 34
[472] Ebd. S. 39

möglicherweise eine Art Decke oder Überwurf war und auch im Alltag eine vielfältige Verwendung fand.

Die Kopfbedeckung der jüdischen Männer hatte eine einfache Form - ein, meist quadratisches Tuch wurde schlicht um den Kopf gewickelt. Auch Mützen und Hüte waren in der jüdischen Gemeinde bekannt. [473]

„Die Sitte der Juden, das Haupt zu bedecken, hat ihren Ursprung weder in klimatischen Verhältnissen, noch in einer religiösen Satzung - die Natur hat den Orientalen mit einem üppigen Haarwuchs ausgestattet, der das Bedecken des Hauptes nicht notwendig macht. (...) Auch die talmudische Zeit kennt noch nicht die allgemein gültige Sitte, das Haupt bedeckt zu halten. (...) Erst aus Opposition gegen das junge Christentum, in dessen gottesdienstlichen Versammlungen bald die Paulinische Verordnung maßgebend und charakteristisch wurde, daß der Mann sein Haupt nicht bedecke (...), sowie aus dem Streben des Pharisäismus, die priesterliche Art in das Volksleben hineinzutragen, erwuchs die energische Strömung gegen das unbedeckte Haupt.“[474]

---

[473] Vgl. Schemel, S.: Die Kleidung der Juden im Zeitalter der Mischnah. Berlin 1912. S. 16

[474] Rosenzweig, A.: Kleidung und Schmuck. a.a.O. S. 91. Rosenzweig beruft sich hier auf die Textstelle im 1 Kor 11,4.5.7 - In diesem Kontext macht auch Schulze darauf aufmerksam, dass die islamische Jurisprudenz der formativen Phase des Islam grundsätzlich keine Verpflichtung der Kopfbedeckung für eine Frau während der Gebets vorsieht, was darauf hindeutet, dass die Kopfbedeckung der Frau keine religiösen Motive hatte, sondern in dem sozio-kulturellen Umfeld des entstehenden Islam eine gängige Praxis war. „Allerdings gibt es eine Tradition, die einen Zusammenhang zwischen Verhüllen und Gebet anspricht: «Der Gesandte Gottes sagte: Gott nimmt (d.h. erhört) kein Gebet einer Frau an, die die Pubertät erreicht hat, es sei denn sie trägt einen khimar (Umhang)». Dies entspricht sachlich der Aussage von Paulus in 1 Korinther 11:13: «Urteilt doch selbst: gehört es sich für eine Frau, unverhüllt zu Gott zu beten?» Doch haben muslimische Juristen hieraus keine Aussage über die Frömmigkeit einer Frau abgeleitet, sondern dies zu einer Generalklausel erhoben, nach der Frauen grundsätzlich einen Umhang zu tragen hätten.“ in: Schulze, R.:

Der Unterschied zwischen der Männer und der Frauenbekleidung scheint ursprünglich kein großer zu sein, was möglicherweise die Entstehung des Gebotes „nicht sei das Gewand eines Mannes auf einem Weibe, noch darf ein Mann das Gewand eines Weibes anlegen, denn ein Gräuel des Ewigen deines Gottes ist, wer solches tut“[475] hervorrief. Die Frauen trugen ihre Unterhemden jedoch mit Ärmeln, „da Frauen, welche auf ihren Ruf achteten, nicht mit entblößten Armen gingen.“[476]

Auch gehörte ein Gürtel zur Garderobe einer jüdischen Frau, bei dessen Anlegen ein besonderer Segensspruch gesprochen wurde. Der Gürtel sollte das Auseinanderfallen der Kleider verhindern, daher ein „Ungegürteter ward als unbekleidet angesehen.“[477] Unabdingbar waren für eine fromme Frau auch die Leibbinden, die von vorn und von hinten fest an den Körper gelegt wurden.

Ihre Haarpracht bedeckte die jüdische Frau ebenfalls, was allerdings nicht dem alttestamentlichen oder talmudischen Gesetz abstammt, sondern, so A. Rosenzweig, vielmehr als der Ausdruck der griechischen und römischen Einflüsse sowie als eine „christliche Sitte“ zu betrachten sei. Diese

„drang auch in jüdische Kreise, wo sie willige Aufnahme fand, einerseits weil nach der Zerstörung Jerusalems ein asketischer Geist um sich griff, andererseits weil sie der Sittenstrenge der jüdischen Frauen kongenial erschien (...). So kam es, daß (...) das Verhüllen des Hauptes bald als religiöse Norm hingestellt wurde, die endlich in konsequenter Art zum Abschneiden des Haares führte.“[478]

Für beide Geschlechter galt es, die Füße im Sommer mit Sandalen und im Winter mit gefütterten Schuhen oder Stiefeln zu kleiden. Als Material wurde hier vor allem Rindleder verwendet, zu Sanda-

---

Die Verhüllung der Frau in islamischer Tradition. a.a.O. S. 22. Schulze beruft sich hier auf den ḥadīṯ in der Sammlung von Abū Dawūd: Sunnan. kitāb al-ṣalāt. bāb 2

[475] Deut 22,5

[476] Rosenzweig, A.: Kleidung und Schmuck. a.a.O. S. 54f

[477] Ebd. S. 66

[478] Ebd. S. 93

len wurden auch weitere Grundstoffe wie Kork, Holz, Stroh, Weiden und Gräser verarbeitet.

Der Schwerpunkt der Lehre der christlichen Gemeinde wendet sich von den Regelungen des Alltags ab und konzentriert sich auf die Handlungsweisen, die mit den dogmatischen Vorstellungen des Christentums zu verbinden sind. Die Grundlage dafür bietet der neutestamentliche Text: „Sorgt euch nicht um euer Leben und darum, dass ihr etwas zum essen habt, noch um euren Leib und darum, dass ihr etwas anzuziehen habt. Ist das Leben nicht wichtiger als die Nahrung und der Leib wichtiger als die Kleidung?“[479]

Ob sich diese Ansätze in der Kleidungsweise der christlichen Gemeinde im spätantiken Arabien widerspiegelten, bleibt offen. Es ist davon auszugehen, dass die arabischen Christen keiner bestimmten Mode oder diesbezüglichen Normierungen folgten und somit zeichneten sie sich in der vor- und frühislamischen Gesellschaft Arabiens nicht sonderlich ab.

Als eine typisch christliche Kleidungsweise könnten womöglich die Trachten der syrischen und koptischen Mönche betrachtet werden, die durch die Handelskontakte sowie in der frühen Phase des Islam im Zuge der Eroberungen ihren Weg in den Ḥiǧāz fanden.

Weit verbreitet war burnus, ein Mantel aus weisser Wolle, der zunächst als „Meßgewand der koptischen Priester“[480] dienen sollte und neben einigen weiteren Kleidungsstücken für den iḥrām-Zustand während der Pilgerfahrt (haǧǧ) nach Mekka nicht gestattet war: „yā rasūl allāhi, mā yalbasu al-muḥrimu min al-ṯiyābi? fa-qāla

[479] Mt 6,25

[480] burnus. Wehr, H.: Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Beirut u. London 1977. S. 48b. Vgl. auch burnus. in: Lane E.W. a.a.O. Bd. 1. S. 196b: „a long qalansuwa (...) which the devotees used to wear in the first age of Al-Islám (...) or any garment of which the head forms a part (...) being joined to it (...); agreeably with the latter explanation, it is applied in the present day to a hooded cloak, mostly of white woollen stuff; but often, of cloth of any colour (...); pl. barānis [some say] it is from al-birs, meaning „cotton“, and the b is augmentative: or, accord. to some, it is not Arabic.“

al-nabī: lā yalbasu al-muḥrimu al-qamīṣa wa-lā al-sarāwīla wa-lā al-burnus wa-lā al-ḫufayyani ilā an lā yağida al-naʻlayni.“[481]

Ein weiteres Kleidungsstück, das als „christlich“ angesehen wurde war midraʻa. Hierbei handelt es sich um ein Gewand, das aus Wolle angefertigt wurde und das ein Symbol der Askese und auch der Armut galt. Später wurde midraʻa von den Ṣūfī-Orden gern angenommen und ebenfalls als Sinnbild der einfachen Lebensweise betrachtet. Zugleich fand jedoch midraʻa keine allgemeine Akzeptanz unter den Anhängern Muḥammads: „It was regarded by some Muslims with disfavour as smacking of Christian practice. Thus when Ḥammād b. Abī Sulaymān came to meet his friend in Basra and found him robed in a woolen garment he bade him put off „this Christianity.“[482] R. Levy ergänzt die Passage mit dem Kommentar: „The woollen robe was worn in church by the offiziant and not necessairly by ordinary lay Christian out of doors“[483], was eine Vermutung nahe legt, dass es sich bei midraʻa um eine liturgische Kleidung der christlichen Priester handelte und nicht um eine Besonderheit der christlichen Garderobe im Alltag. Dies würde die These bestätigen, wonach sich die Christen im spätantiken Arabien und speziell im Ḥiğāz nicht von den Anhängern anderer Religionen äußerlich besonders unterschieden hätten. Möglicherweise trugen die Christen, wie auch die üblichen Bewohner der Region, mehrere Kleidungsstücke übereinander, sie bedeckten ihre Köpfe wie auch Gesichter, um sich vor den Witterungen zu schützen und bevorzugten möglicherweise Kleider aus Stoffen und in den typischen hellen Farben, die in der Gegend weit verbreitet waren.

Auch bieten die Quellen keine Auskunft darüber, ob die christlichen Frauen einen besonderen Schmuck oder Schminke bevorzugten.

Die Kleidung im spätantiken Arabien war demnach weniger mit der religiösen Zugehörigkeit der Trägers verbunden als mit den klimati-

[481] Buḫārī: kitāb al-ḏabāʻiḥi wa-l-ṣaydi. bāb 8

[482] Levy, R.: Notes on Costume. a.a.O. S. 186. Levy zitiert hier Ibn Qutayba: ʻUyūn al-aḫbār. Kairo 1925/1343. Bd. 1. S. 298

[483] Ebd.

schen Bedingungen der gesamten Region sowie mit den lokalen Traditionen der Städtebewohner und der nomadischen Stämme und schließlich mit der sozialen Position und mit finanziellen Möglichkeiten des Trägers. Mehrere Kleidungsschichten, die übereinander getragen wurden, dienten als Schutz des Körpers - sowohl vor hohen Temperaturen und Luftfeuchtigkeit als auch von den Blicken der anderen. Der nackte Körper fand nämlich keine Akzeptanz in der Gesellschaft des spätantiken Arabiens und sollte bedeckt werden. Durch die Kleidung konnte eine Privatsphäre geschaffen werden, deren Umfang davon abhängig war, welche Körperteile inwieweit bedeckt wurden. Zugleich gewährte die Kleidung eine Art Sicherheitszone für den Aussenstehenden, der sich durch die unbedeckten Schamstellen seines Gegenübers beleidigt oder gar bedrängt fühlen könnte.

5.2. ‘Awra

Die Bestimmung und die Bedeckung der Schamstellen sind nicht als ein Novum in der Tradition des spätantiken Nahen Ostens oder gar als ein islamisches Spezifikum zu betrachten, vielmehr handelt es sich hier um ein universelles Phänomen, das weder kulturell noch historisch auf eine konkrete Region der Welt einzuschränken ist. Meist sind es die lokalen Konventionen, die über die zu bedeckenden Körperbereiche in einer Gesellschaft bestimmen und die die Grenzen der Scham zeichnen. Ein unbedeckter Körper eines - meist erwachsenen - Mitglied einer Gemeinde wird überwiegend nicht als sein natürlicher Zustand betrachtet und erst eine Kleidung oder zumindest eine Bedeckung der als beschämend empfundenen Körperstellen erlaubt eine soziale Akzeptanz eines Menschen.

Je nach kulturellem Kontext wird die Nacktheit ambivalent betrachtet und einerseits von einer besonderen Aura des Unschuldigen, Geheimnisvollen und gar Göttlichen umhüllt, andererseits jedoch mit moralischer Unreinheit, ja mit Sündhaftigkeit verbunden, die sowohl denjenigen betrifft, der seine Schamstellen nicht bedeckt als auch denjenigen, der dabei zuschaut.

Auch für die lokalen Traditionen des spätantiken Arabiens war die Verhüllung des Körpers eine Selbstverständlichkeit, die sowohl durch die klimatischen Bedingungen als auch durch die geltenden Normierungen festgelegt waren. Dabei wurden manche Körperstellen - allem voraus und für beide Geschlechter gleichermassen geltend der Bereich der Genitalien - als besonders prekär, gar anstößig empfunden und sollten bedeckt gehalten werden.

Die soziale Pflicht der Verhüllung betraf jedoch nicht lediglich diese begrenzten Bereiche, sondern wurde auf weitere Körperteile erstreckt und abhängig vom Geschlecht, sozialer Position sowie aktuellem Aufenthaltsort und getätigten Aktivitäten entsprechend modifiziert. „Die Verhüllung ist die Symbolik der Trennung, der Absonderung und des Ausschlusses. Je mehr verhüllt war, desto höher war das soziale Prestige“[484], was sich auch in der Garderobe der unterschiedlichen sozialen Schichten des spätantiken Arabiens widerspiegelte. Grundsätzlich galt jedoch - unabhängig vom sozialen Status waren die Schamstellen immer zu bedecken. Die Nacktheit wurde somit tabuisiert und als solche aus dem komplexen kulturellen Umfeld Arabiens in das entstehende Gedankengut des Islam weiter transportiert und schließlich als ‘awra in die Normierungen der islamischen Jurisprudenz übertragen und als eine der Bedingungen eines gültigen Gebets (šurūṭ al-ṣalāt) definiert.

„‘Awra ist ein schwieriges Konzept. Als Grundbedeutung kann so etwas wie „Mangel, Defekt“ identifiziert werden. (...) Koran 24,58 bezeichnet ‘awra den Zustand der Nacktheit, die dann als „Mangel“ empfunden wird, wenn sie von aussen beobachtet wird. Eine allgemeine Definition beschreibt ‘awra als die Sache, die der Mensch aus Scham verhüllt. Terminologisch ergab sich daraus die Bestimmung, dass ‘awra der Teil des Körpers ist, den zu enthüllen verboten ist, oder den man nicht sehen dürfe. Die Juristen stellten aber klar, dass

[484] Schulze, R.: Die Verhüllung der Frau in islamischer Tradition. a.a.O. S. 126

sich dieser Teil des Körpers nach Geschlecht, Alter und sozialem Stand unterscheidet.“[485]

‘Awra bezeichnet diejenigen Körperstellen, die stets und von allen Mitgliedern der umma zu bedecken sind, unabhängig von der aktuellen Lebenssituation des Menschen. Ausschliesslich in der Einsamkeit und temporär auf das Notwendigste eingeschränkt dürfen diese Körperstellen enthüllt werden, was strikt zu beachten ist. Und parallel ist das Betrachten des ‘awra-Bereiches eines anderen sowie eine absichtliche Entblößung der eigenen Schamstellen verboten (harām) und gilt als sündhaft.

Für die Männer gelten zwei ‘awrāt, abhängig davon, ob es sich um den Zustand der rituellen Reinheit handelt und das Pflichtgebet gesprochen wird oder ob sich der Betroffene im profanen Lebensbereich dem Alltagsgeschäft widmet. Handelt es sich um eine ‘awra beim Gebet, so ist mindestens der Bereich vom Bauchnabel bis zu den Knien sowohl vorn als auch hinten sowie das Oberteil des Kopfes zu bedecken.

Eine erweiterte ‘awra, die auch im profanen Alltag und vor allem in Anwesenheit derjenigen Verwandten, die nicht zu den maḥram mu’abbad gehören, also denjenigen Verwandten, die nicht geheiratet werden dürfen[486], beinhaltet zusätzlich die Bedeckung der Beine sowie des Brustkorbs und im Idealfall der Arme. Der Kopf kann jedoch ausserhalb des sakralen Zustands unbedeckt bleiben.

Die Tradition erwähnt in diesem Zusammenhang auch eine besondere Art und Weise der Wickeltechnik der Kleider (ištimāl al-ṣammā‘), die eine Oberkörperseite offen lässt: „nahā rasūlu allāhi libsatayni wa ‘an bay‘atayni. (...) wa al-libsatāni ištimālu al-ṣammā‘, wa al-ṣammā‘ an yağ‘ala ṯawbahu ‘alā aḥadi ‘ātiqayhi, fayabdū aḥadu šiqqayhi laysa ‚‘alayhi ṯawbun“[487] sowie eine bestimmte Sitzposition (iḥtibā‘), bei der die Gefahr besteht, dass die Schamstellen zur Schau gestellt werden können, vor allem wenn

[485] Ebd. S. 125
[486] Vgl. Q 24,31
[487] Buḫārī: kitāb al-ḏabā‘iḥi wa-l-ṣaydi. bāb 20

nur ein Kleidungsstück getragen wird und dieses nicht besonders lang ausfällt: „nahā rasūlu allāhi ʻan libsatayni: an yaḥtabī al-raǧul fī al-ṯawbi al-wāḥidi laysa ʻalā farǧihi minhu šayʻun (...).“[488]

Beide gelten in der islamischen Jurisprudenz als verboten (harām), beeinträchtigen die Gültigkeit des Gebets und sollen unbedingt gemieden werden.

Von enormer Bedeutung ist der Schutz der ʻawra, sowohl während der Durchführung des Gebetsrituals: „ʻumirtu ʻan asǧuda ʻalā sabʻati aʻẓumin. wa-lā kuffa ṯawban wa-lā šaʻaran“[489] als auch im gesamten Lebensraum eines Muslims.

Viel komplexer stellt sich die Bestimmung der ʻawra bei den Frauen dar.

Ursprünglich unterschied sich zwar die Garderobe der Frauen und der Männer in Arabien vermutlich nicht sonderlich voneinander und ähnliche Kleidungsstücke, die möglicherweise auf diverse Weise um den Körper gewickelt oder drapiert wurden, bedeckten die meisten Stellen. Dabei waren die Unterschiede höchstwahrscheinlich nicht im Kontext der religiösen Zugehörigkeit, sondern vielmehr als Bildträger der lokalen Traditionen zu betrachten. Auch bei den Frauen des spätantiken Arabiens galt es - je mehr vom Körper bedeckt wurde desto höher der soziale Status der Trägerin und ihrer Familie in der Gesellschaft.

Zugleich hatten Frauen bereits im spätantiken Arabien ihre Schamstellen stets zu bedecken und auch war es ihnen verboten, bei anderen, ob Frauen oder Männern, im Falle einer Entblößung zuzuschauen. Diese Verhaltensmuster wurden im Islam fortgesetzt.

Für gewöhnlich galt bei den Frauen der gesamte Körper als ʻawra, lediglich die Hände, die Füße unterhalb der Knöchel und das Gesicht durften unbedeckt bleiben - Körperteile, die auch für die Durchführung des Gebetsrituals frei bleiben sollen.

---

[488] Ebd. bāb 21. Bei iḥtibā‘ handelt es sich um eine Körperposition, bei der man mit angezogenen Knien sitzt. Vgl. auch al-Muwaṭṭa’. kitāb al-libās. bāb 8

[489] Muslim. kitāb al-ṣalāt. bāb 44

Es bestehen keine wesentlichen Unterschiede in der ‘awra einer Frau, die während des Gebetsrituals zu bedecken ist sowie derjenigen ausserhalb des besonderen Zustands der rituellen Reinheit. Die Bedeckung des Gesichts, der Hände und der Füße, die ausserhalb des Gebetsrituals praktiziert wird, wird regional bestimmt und ist als eine Konsequenz der Kleidungsweise des spätantiken Arabiens generell anzusehen und nicht als eine islamische Innovation auf diesem Gebiet.

Auch symbolisierte die Kopfbedeckung der Frau in der frühen Phase des Islam keine religiöse oder ethnische Zugehörigkeit, sondern gehörte sie zu dem üblichen Erscheinungsbild einer Frau des gesamten kulturellen Kreises des spätantiken Nahen Ostens und wurde daher nicht explizit in den frühen islamischen Quellen erwähnt oder gar als ein Novum der entstehenden religiösen Idee propagiert. Vielmehr fand die Kopfbedeckung, wie auch weitere lokale und im Laufe der Geschichte auch überregionale Traditionen und Verhaltensmuster ihre Fortsetzung in der islamischen Gesetzgebung, was die Attraktivität der neuen Religion im komplexen interkulturellen und interreligiösen Kontext des spätantiken Nahen Ostens erheblich steigerte.

Generell galt es für die freien Frauen - die Sklavinnen durften nämlich ihren Kopf nicht verhüllen - ihren Körper bedeckt zu halten, um sich selbst und die anderen - sowohl Frauen als auch Männer - davor zu schützen, auf Abwege zu geraten:

„Prophet! Sag deinen Gattinnen und deinen Töchtern und den Frauen
der Gläubigen, sie mögen ihre Gewänder über sich schlagen;
es ist dann leichter, dass man sie erkennt,
auf dass sie nicht belästigt werden.
Gott ist bereit zu vergeben, barmherzig.“[490]

Erst im Laufe der Entwicklungsgeschichte der juristischen Debatte im Islam wurden weitere Aspekte der weiblichen ‘awra hinzugefügt, die abhängig vom Kontext auf unterschiedliche Art und Weise ausgelegt wurden und somit bildeten ein breites Spektrum sowohl

[490] Q 33,59

an Normierungen der Kleidungsweise als auch an weiteren Formen der Aussonderung der Frau aus der Gesellschaft. Ein besonderes, ja extremes Beispiel einer solchen Vorgehensweise zeigt in diesem Zusammenhang die Frage nach der Stimme der Frau als ein Teil ihrer ‘awra, die eine lebhafte Diskussion unter den islamischen Gelehrten ausgelöst und zu unterschiedlichen Auffassungen geführt hatte.

„All the schools concur that listening to the voice of a woman is not prohibited, except where pleasure is involved or where there is a fear of sin. The Jafari author of al-Jawahir, at the beginning of the chapter on marriage, has mentioned as his proof the continuing practice of Muslims belonging to different periods and regions, the sermons of Fatimah and her daughters, the innumerable instances of conversations of the wives of the Prophet, and the religious scholars (ulama) - which cannot possibly be considered as having taken place due to emergency - and the holding of mourning and wedding ceremonies by women in the presence of men from early times, the conversations between opposite sexes while conducting transactions, as well as the Quranic verse, „Be not complaisant in your speech“ (33:32), in which not speech itself but its manner and complaisance have been prohibited.“[491]

Für die Reinheitsnormierungen, die als eine Vorbereitung auf das Pflichtgebet durchzuführen und auch während des gesamten Rituals zu beachten sind, ist jedoch die Frage nach der Stimme einer Frau, die als ihre ‘awra angesehen werden könnte, von keiner Relevanz. Die Frau soll das Gebet genauso sprechen wie der Mann. Der kurze Blick in diese innerislamische juristische Debatte sollte lediglich die Ausweitung und das breite thematische Spektrum dieser Gesetzgebung skizzieren.

Die Bestimmung der ‘awra in der islamischen Jurisprudenz modelliert die zwei unterschiedlichen, auf den menschlichen Körper bezogene Bereiche - den sichtbaren, der jedoch in der Öffentlichkeit

[491] Bakhtiar, L. (Hrsg.): Encyclopedia of Islamic Law. A Compendium of the Major Schools. Chicago 1996. S. 73f

ausschließlich in Form einer bestimmten Kleidungsweise erkennbar ist und lediglich die Umrisse des Körpers zulässt, sowie den verborgenen, der nur in den intimsten Momenten des Lebens entblößt werden darf. Zusätzlich werden durch die unterschiedliche Form der ‘awra die Kontraste zwischen den Geschlechtern, ihren Rollen und möglicherweise auch Positionen in der Gesellschaft besonders akzentuiert:

„In der islamischen normativen Tradition wird Kleidung so sehr unterschiedlich in Wert gesetzt: sie verhüllt den Körper, insofern er Sexualität oder Unreinheit ausdrückt, sie unterscheidet zwischen Kult- und Sozialwelt, sie metaphorisiert das Verhüllen wahrer, widriger Absichten, und sie ist das Symbol für die Aufhebung irdischer Begrenzungen im Jenseits. Zugleich erstreckt sich die Normativität auf die rechte Art, sich zu kleiden, insofern als die Art, wie sich Muhammad vor allem im Kontext der islamischen Ritualpraxis kleidete, zu „guten Tradition“ geriet.

Diese Normen berühren primär das Verhalten des Menschen in der Ritualpraxis. Für die richtige Bekleidungsweise in der Sozialwelt hingegen gibt es - zumindest für Männer - nur wenige konkrete Vorschriften. Für Frauen indes beziehen sich die Normen vornehmlich auf die Sozialwelt; für die Ritualpraxis - also vor allem für das Gebet und die Pilgerfahrt - gibt es für sie keinerlei spezifische Vorschriften. Die Geschlechtertrennung wird so vornehmlich durch die Spezifikation des Feldes der Normen hergestellt. Anders ausgedrückt: Frauen erscheinen in der Sozialwelt durch Normen bestimmt, die für Männer in der Ritualwelt gelten. Dazu gehört - zumindest entsprechend des gepflegten Brauchs - , dass Männer ihr Haupt im Moment des Gebets (aber nicht bei der Pilgerfahrt) bedecken, und dass Frauen das gleiche zu tun haben, wenn sie sich in der Sozialwelt bewegen.“[492]

Die Vorschriften, die sich auf die Bedeckung des weiblichen Körpers im Moment des Gebets beziehen, sind in der Tat nur skizzen-

[492] Schulze, R.: Die Verhüllung der Frau in islamischer Tradition. a.a.O. S. 119

haft zu betrachten. Zugleich ist es von Bedeutung, dass laut der littera der islamischen Jurisprudenz weder die Stimme der Frau noch ihr Gesicht, beide gern als ‘awra sanktioniert, während des Gebetsrituals zu bedecken sind. Im Kontext des Gebetsrituals werden somit die Differenzen zwischen den Geschlechtern auf ein Minimum reduziert, was dazu führt, dass das Gemeinschaftsgefühl der umma gestärkt werden kann und kein Mitglied aus der Pflicht der religiösen Rituale ausgeschlossen wird.

Die ‘awra spielt eine wichtige Rolle in der islamischen Gesellschaft, sie normiert den Umgang mit dem eigenen und mit dem fremden Körper und zeichnet die Grenzen zwischen dem Individuum und seinem Umfeld. Es gibt keinen Raum, in dem die ‘awra nicht zu beachten wäre, sowohl die eigene als auch diejenige des anderen. Vor allem jedoch ist die Bedeckung der Schamstellen im Moment des religiösen Rituals zu beachten, um die Konzentration bei der Durchführung der Pflichten nicht zu beeinträchtigen.

Ein Gebet, das ohne Beachtung der ‘awra durchgeführt wird, verliert sofort seine Gültigkeit und der Betroffene macht sich zusätzlich einer Sünde schuldig oder gar zusätzlich eines Vergehens - vor allem wenn die Schamstellen absichtlich nicht bedeckt, plötzlich entblösst oder bei anderen heimlich betrachtet werden. Diese Normierungen betreffen jedoch ausschließlich ein Gebet, das tagsüber und in einer Gemeinschaft gesprochen wird.

Handelt es sich um ein Pflichtgebet, das nachts und in der Einsamkeit durchgeführt wird und der Betende besitzt keine ausreichende Kleidung, um seine Schamstellen zu bedecken oder die Kleidung ist nicht rituell rein, ist ein Gebet auch ohne die Beachtung der ‘awra möglich, zulässig und auch gültig.

Ein Gebet, dass ohne Bekleidung durchgeführt wird, soll jedoch eine Ausnahme bleiben. Eventuelle Schwierigkeiten, eine entsprechende Kleidung für das Gebet zu sichern, werden hier der religiösen Praxis eindeutig untergeordnet. Zugleich wird jedoch eine solche Lösung nur als eine Irregularität geduldet, nicht jedoch als eine Variante der Kleidungsnormierungen im Kontext des Pflichtgebets.

Zugleich beschäftigt sich die Tradition der frühen Phase des Islam lediglich rudimentär mit der Frage der Bedeckung der Schamstellen, was darauf hindeutet, dass die Thematik als ein soziokultureller Usus der Region betrachtet wurde. Einerseits wird die Umrundung von der Ka'ba ohne Bekleidung verboten („lā yaṭūfu bi-l-bayti 'uryānun"[493]), andererseits konzentriert sich die Diskussion über die Frage der Bekleidung und Bedeckung während des Gebets vielmehr auf die konkreten Stoffe, Accessoires und deren geschlechtliche Zuordnung als sich mit konkreten Körperstellen zu befassen. Die Bedeckung der konkreten Schamstellen und die Frage der Nacktheit werden erst ausführlicher in der Debatte um das Gebet in einem einzigen Kleidungsstück (al-ṣalāt fī al-ṯawbi al-wāḥidi) behandelt. Dabei bestimmt die Tradition zwei Schwerpunkte und somit eine doppelte Bedeutung einer solchen sparsamen Körperbedeckung. Einerseits ermöglicht eine Genehmigung eines Gebets in einfachen Kleidern allen Mitgliedern der umma die Teilnahme an dem Ritual. Die Pflicht des Gebets wird hier allen weiteren Aspekten übergeordnet und spielt eine wichtige integrative Rolle in der entstehenden islamischen Gemeinde. Die Selbstverständlichkeit, mit der alle zum Gebet aufgerufen werden, wird in der rhetorisch formulierten Frage Muḥammads nach materiellem Status seiner Anhänger zum Ausdruck gebracht: „aw li-kullikum ṯawbāni."[494]

Nicht das äußere Erscheinungsbild ist hier von Bedeutung, sondern der Wille und die Intention (nīya), ein Gebet zu sprechen.

Zugleich ist hier auch der zweite Schwerpunkt nicht zu vernachlässigen - die Bedeckung der Schamstellen, um die Gemeinde der Betenden bei der Durchführung des Rituals nicht zu belästigen.

[493] Buḫārī. kitāb al-ṣalāt. bāb 10

[494] al-Muwaṭṭa'. kitāb ṣalāti al-ǧamā'ati. bāb 9. Dieser ḥadīṯ ist in sehr ähnlichen Varianten in der gesamten frühen Tradition weit verbreitet. Vgl. Muslim. kitāb al-ṣalāt. bāb 193, Buḫārī. kitāb al-ṣalāt. bāb 4 u.a.

Abū Hurayra empfehlt gar die Durchführung des Gebetsrituals in einem einzelnen Kleidungsstück: „naʿam, innī la-uṣallī fī ṯawbin wāḥidin, wa inna ṯiyābī laʿallā al-mišğabi.“[495]

Auch im Falle einer Verunreinigung erfolgt ein Wechsel der Kleider nur, wenn weitere Kleidungsstücke vorhanden sind: „maʿanā ṯiyābun fa-daʿ ṯawbaka yuġsalu“[496], was jedoch nicht als eine Selbstverständlichkeit betrachtet werden muss: „fa-qāla ʿumaru bnu al-ḫaṭṭābi: wāʿğābā laka yā ʿamra bna al-ʿāṣ laʾin kunta tağidu ṯiyāban afakullu al-nāsi yağidu ṯiyāban? wa-llāhi law faʿaltuhā lakānat sunnatan, bal aġsilu mā rāʾaytu, wa anḍiḥu mā lam ara.“[497]

Das Konzept eines gültigen Gebets, das ausschließlich in rituell reiner Kleidung durchgeführt werden darf oder, sollte dies nicht gewährleistet werden können, zur Not ohne Bekleidung, scheint nicht in der frühen islamischen Debatte verankert zu sein. Erst im Laufe der Zeit entbrannte zu diesem Aspekt eine intensive Diskussion unter den Rechtsgelehrten und diese führte zur Bildung unterschiedlicher Meinungen in den Rechtsschulen der islamischen Jurisprudenz:

„If there is only a single clothing to cover the body and that too is impure to an extent that is not excusable, what should one do if he or she has no alternative other that either performing prescribed prayer in the impure clothing or in the state of nature?

The Hanbalis say that the person should perform prescribed prayer in the impure clothing, but it is obligatory upon him or her to repeat it later. The Malikis and a large number of Jafaris observe that the person should perform the prescribed prayer in the impure clothing and its repetition is not obligatory upon him or her. The Hanafis and the Shafiis state that he should perform the prescribed prayer naked if necessary because it is not valid for him or her to cover himself with the impure clothing.“[498]

---

[495] Ebd. bāb 10
[496] Ebd. kitāb al-ṭahāra. bāb 20
[497] Ebd.
[498] Bakhtiar, L. (Hrsg.): Encyclopedia of Islamic Law. a.a.O. S. 80

Eine solche fortgeschrittene Diskussion um die Frage der Kleidung während der Gebetsrituals findet sich in der frühen Phase der Islam nicht. Die Gebete wurden zu dem damaligen Zeitpunkt höchstwahrscheinlich hauptsächlich in der Gemeinde gesprochen, was dazu führte, dass eine unbekleidete Person aus dem Kreise der Betenden automatisch ausgeschlossen wurde. Ergab sich jedoch eine Situation, in der der Betende allein war und niemanden mit seiner Nacktheit irritieren oder beleidigen konnte, wurde ein Gebet ohne Bekleidung höchstwahrscheinlich zugelassen. Diese auf elementaren Prinzipien der spätantiken nahöstlichen Gesellschaft basierenden Normierungen wurden vermutlich in den späteren Regulierungen fortgesetzt und regional verwirklicht.

5.3. In (un)reiner Kleidung zum Pflichtgebet?

Der Moment des Gebets, der aus dem profanen Alltag der Mitglieder der islamischen umma ausgesondert wird, verlangt einen Weihzustand, der sich auf ein breites Spektrum unterschiedlicher Aspekte erstreckt. Neben dem Ort des Gebets, der rituell rein, entsprechend den Normierungen ausgerichtet und schließlich von seiner profanen Umgebung abgegrenzt werden muss, wird auch die bei dem Ritual getragene Kleidung den Reinheitsnormierungen unterzogen. Dazu gehört neben der Entfernung von faktischen Unreinheiten, wie verschiedene Flecken, Staub oder Haare, auch eine adäquate Form der Kleidungsstücke, die Bedeckung der ‘awra und schließlich auch die Beachtung, dass Stoffe, die bei der Herstellung der Kleidung verwendet wurden sowie alle Accessoires, die der Betende zusätzlich trägt, mit diesen Normierungen kongruieren.

Die islamische Normierung zeigt sich im Kontext der Kleider relativ flexibel und berücksichtigt mögliche Ausnahmesituationen, die eine konsequente und lückenlose Erfüllung der Normierungen beeinträchtigen können. Zugleich sind die Kleidernormierungen, die beim Gebetsritual gelten, nicht als ein Charakteristikum des entstehenden Islam zu betrachten, sondern als ein Kontinuum des kulturellen Erbes im spätantiken Arabien.

„Insofern als der Islam zunächst die kultische Praxis bezeichnet, die dem Einem Gott gebührt, galten auf Kleidung bezogene islamische Normen meist der Art und Weise, wie sich Gläubige äusserlich im Moment des Kultus bekleiden. (...)

Allerdings lassen weder der Koran noch die Prophetentradition eine geschlossene „Theorie der Kleidung“ oder gar einen islamischen dress code erkennen. Die vorherrschende Konventionalität wurde lediglich durch das islamische Repertoire neu semantisiert. Die tiefste Verschleierung betraf Muhammad selbst, insofern sein Gesicht, und später sogar sein ganzer Körper nicht abgebildet werden durften. (...)

Absonderung wird also durch Kleidung zum Ausdruck gebracht. Sie gilt für Männer wie für Frauen gleichermaßen. Durch sie konnten die soziale Rolle (frei/unfrei), die Geschlechter (Mann/Frau), der Kult (im Kult/ausserhalb des Kults) und die Herrschaft (Macht ausübend/untertänig) differenziert werden.“[499]

Es wird kein Wert darauf gelegt, eine besondere, vorgeschriebene Kleidung während des islamischen Gebets zu tragen, denn auch diejenigen, die nur „ein Kleidungsstück“ besitzen, sollen am Gebet teilnehmen und niemand wird aus dem Ritual aufgrund seiner Bekleidung oder gar wegen seines sozialen Status und seiner materiellen Situation ausgeschlossen.

Ähnlich wie bei dem Gebetsort, werden auch bei der Kleidung die Alltagsgegebenheiten in den Moment des Gebets übertragen und, wenn nötig, einigen wenigen Änderungen unterzogen. Grundsätzlich gilt jedoch, dass die Kleidungsformen, die im profanen Alltag zulässig sind, auch beim Gebet getragen werden können. Die Tradition beschäftigt sich in diesem Zusammenhang nur sehr wenig mit der Frage der adäquaten Kleidung zum Gebet. Der Schwerpunkt liegt hier eindeutig beim Erscheinungsbild eines Menschen im profanen Kontext der Gesellschaft sowie bei denjenigen Stoffen und Accessoires, die grundsätzlich für ein Geschlecht als deplaciert o-

[499] Schultze, R.: Die Verhüllung der Frau in islamischer Tradition. a.a.O. S. 117 f u. 126

der gar nicht erlaubt gelten. Diese Normierungen gelten auch bei der Durchführung des Gebets, werden jedoch nicht explizit als solche genannt, was die These unterstreicht, dass das Pflichtgebet in den Alltag der umma integriert werden sollte, ohne den Betenden besonders aufwändige Vorbereitungen aufzubürden. Eine spezielle, liturgische Bekleidung wird in der Tradition überhaupt nicht erwähnt.

Grundsätzlich gilt, dass die Kleidung schlicht gehalten werden soll und nicht dazu missbraucht werden darf, vor anderen Mitgliedern der Gesellschaft die eigene materielle oder körperliche Überlegenheit aufzubringen. Die Schamstellen sollen bedeckt gehalten werden und jedes Mitglied der umma, unabhängig von dem Geschlecht, Alter und sozialem Status hat sich bescheiden und enthaltsam zu geben:

„Sprich zu den gläubigen Männern, dass sie ihre Blicke senken
und ihre Scham bewahren sollen.
Das ist geziemender für sie.
Ja, Gott weiß sehr wohl, was sie tun.
Und sprich zu den gläubigen Frauen, dass sie ihre Blicke senken
und ihre Scham bewahren und ihren Schmuck nicht zeigen sollen,
bis auf das, was ohnehin zu sehen ist, und dass sie sich ihren Schal um den Ausschnitt schlagen
und dass sie ihren Schmuck nur ihren Gatten zeigen sollen,
den Vätern und den Schwiegervätern, den Söhnen und Stiefsöhnen,
den Brüdern und den Söhnen ihrer Brüder oder Schwestern,
dann ihren Frauen oder ihren Sklavinnen
und den Eunuchen und den Kindern,
die die Scham der Frauen noch nicht kennen.
Ihre Beine sollen sie nicht eins auf das andere legen,
so dass man ihren dort verborgenen Schmuck bemerke.
Und wendet euch alle Gott reumütig zu, ihr Gläubigen!
Vielleicht wird es euch dann wohlergehen!“[500]

[500] Q 24,30 f.

Der koranische Text macht keine Unterschiede zwischen den Geschlechtern im Bezug auf die Bedeckung der Schamstellen. Diese werden auch nicht im Einzelnen benannt. Es wird lediglich dezent darauf aufmerksam gemacht, dass der „Schmuck“ nicht zur Schau zu stellen ist, wobei es sich hier um eine häufig benutzte Metapher handeln kann, wo „der Schmuck“ neben dekorativen Accessoires auch die Schönheit des Körpers generell oder bestimmter Körperteile bezeichnet. Auch erwähnt der koranische Text das Verbot von Schmuck für Männer nicht, erst die Prophetenüberlieferung ergänzt diese Normierungen und untersagt den Männern das Tragen von Schmuck oder aufwändig verarbeiteten Stoffen.

Frauen dagegen werden verpflichtet, ihren Schmuck, der die anderen vielleicht missgünstig einstimmen könnte, bedeckt zu tragen. Wie noch genauer zu erörtern ist, beschäftigt sich die Tradition mit der Frage des Schmucks bei Männern und Frauen ausführlich. Auch werden die einzelnen Stoffe und Kleiderformen erst in der Tradition genauer behandelt. Im Koran dagegen werden keine Angaben zu den Stoffen, Formen und Ergänzungen der Bekleidung im Alltag gemacht. Einige weitere Textpassagen beschreiben vielmehr den Reichtum, der die Frommen (Männer) im Paradies erwartet. Sie sollen „ mit grünen Gewändern angetan aus Seide und Brokat und mit Armringen aus Silber geschmückt“[501] werden, weiter „ in die Gärten Eden gehen sie ein, mit goldenen Armringen geschmückt und Perlen“[502] und schließlich werden sie belohnt:

„Siehe, für diejenigen, die glauben und fromme Werke tun (...)
denen sind die Gärten Eden bestimmt,
unter denen Bäche fließen.
Mit goldenen Armspangen sind sie dort geschmückt
und tragen grüne Gewänder, aus Seide und Brokat.
Und lehnen dort auf Ruhepolstern. (...)!
Ihre Gewänder sind dort aus Seide.“[503]

[501] Q 76, 21
[502] Q 33, 35
[503] Q 18, 30f

Sowohl das Bild des Paradies als auch der Belohnung für die Frommen wird im koranischen Text mit der typischen Garten-Symbolik gezeichnet. A.Y. Ali schreibt in seinem Korankommentar zu diesen Versen:

„Heaven is figured by all the pictures of ease and comfort which we can imagine in our present state: Gardens; perpetual springs of cristal water, which we can see as in a landscape from above; the finest and most costly ornaments; the most beautiful clothes to wear; green is the colour mentioned, because it is the most refreshing to the eye and fits in well with the Garden; the wearer tales the choice of fine silk or heavy brocade; and for rest and comfort, high thrones of dignity on which the blessed ones recline.“[504]

Im Alltag ist vor allem von Bedeutung, so die Quellentexte, sich bescheiden zu geben, die Belohnung soll im Paradies dafür umso reicher ausfallen. Gefärbte Kleider und solche, die aus teueren Stoffen hergestellt wurden, werden zwar nicht rigoros verboten, jedoch wird hier deutlich gesagt, dass eine solche Kleidungsweise kein Gefallen Gottes findet und für einen Muslim nicht angemessen sei: „al-ḏahabu wa l-fiḍḍatu wa l-ḥarīru wa l-dībāğu hiya lahum fī l-dunyā wa lakum fī l-āḫirati.“[505]

Die Tradition propagiert eine schlichte Kleidungs- und Lebensweise, die auch die materiellen Unterschiede zwischen einzelnen Mitgliedern der umma nivellieren und mögliche Konfliktsituationen von vorn vermindern soll. Im Kontext der Bekleidung wird hier vor allem Seide als ein besonders verpönter Stoff dargestellt, generell wird ein Leben über die Verhältnisse getadelt: „nahānā al-nabī an našraba fī āniyati al-ḏahabi wa l-fiḍḍati wa an nā‘kula fīhā, wa ‘an lubsi al-ḥarīri wa l-dībāğ, wa an nağlisa ‘alayhi“[506] und soll als solches strikt gemieden werden.

[504] Ali, A.Y.: The Holy Qur‘ān. Text, Translation and Commentary. Washington D.C. 1946. S. 739
[505] Buḫārī. kitāb al-libās. bāb 25
[506] Ebd. bāb 27

In der Tradition werden besonders die Männer dazu aufgerufen, ihr Erscheinungsbild dezent zu halten und auf jeglichen Prunk zu verzichten. Das führt zu einer Reihe von Normierungen im Kontext der Bekleidung, die zwar nicht ausdrücklich als Verbote formuliert werden, jedoch eindeutig als inadäquat betrachtet werden[507] und als solche, die eher den Frauen überlassen werden sollten. Es handelt sich dabei sowohl um günstigere Stoffe, die mit Safran (za'frān) oder Ocker (wars) gefärbt wurden, als auch um Seide (ḥarīr) sowie Kleidung, die zum Teil aus Seide hergestellt wurde, wie dībāǧ, qassiy oder istabraq, die den Männern untersagt werden. Zugleich räumt die Tradition jedoch ein, dass im Falle einer Hautkrankheit, wie eines Juckreiz oder weiterer Unverträglichkeit auch den Männern gestattet sei, Kleider aus Seide zu tragen: „raḫḫaṣa al-nabī li-l-zubayri wa 'abd al-raḥmani fī lubsi al-ḥarīri li-ḥikkati bi-himā."[508]

Des weiteren sollen die Männer keinen Schmuck aus Gold tragen, ob in Form von goldenen Knöpfen auf der Kleidung, als Ringe oder weitere Schmuckstücke - Gold, so die Tradition, ist kein Gefährte eines Mannes und gilt als verboten: „nahāna al-nabī ḥalaqa al-ḏahab, wa 'ani ḥarīr, wa-l-istabraq, wa-l-dībāǧ, wa-l-mayṯira al-ḥamrā', wa-l-qassiy, wa ānya al-fiḍḍati."[509] Lediglich ein silberner Ring (ḫātam min fiḍḍa) ist für einen Mann erlaubt, denn darin folgt er dem Propheten, der seinen goldenen Ring wegwarf und „ṯumma ittaḫada ḫātaman min fiḍḍati fa-aḫaḏū al-nāsu ḫawātīma al-fiḍḍa."[510]

Diese strikten Vorschriften gelten nicht für Frauen, sie dürfen nämlich sowohl Kleider aus beliebigen Stoffen und in unterschiedlichen Farben als auch Schmuck tragen. Jedoch gilt auch hier - die 'awra muss bedeckt bleiben und niemand darf sich durch die Kleidung,

---

[507] Vgl. „ qāla yaḥyā: wa sami'tu mālikan yaqūl fī al-malāḥif al-mu'aṣfarati fī al-buyūti li-l-riǧāli, wa fī al-afniyati, qāla: lā a'lamu min ḏalika šay'an ḥarāman wa ġayr ḏalika min al-libāsi aḥabbu ilayya." in: al-Muwaṭṭa'. kitāb al-libās. bāb 2

[508] Buḫārī. kitāb al-libās. bāb 29

[509] Ebd. bāb 45

[510] Ebd. bāb 46

Accessoires und schließlich auch durch das Verhalten einer Frau belästigt, provoziert oder beleidigt fühlen.

Daher sollen die Frauen während der Durchführung des Gebetsrituals ihre gesamten Silhouetten bedecken, wozu ‘Ā’iša und Umm Salama das beste Beispiel gegeben haben sollen: „māḏā tuṣallī fīhi almar’atu min al-ṯiyābi? fa-qālat: tuṣallī fī al-ḫimāri wa al-dir‘i alsābiġi, iḏā ġayyaba ẓuhūra qadamayhā.“[511]

Die traditionelle Kleidungsweise Arabiens, die sich durch mehrere übereinander getragene Schichten auszeichnete, wurde auch mit der Formierung des Islam nicht verändert und in der Tradition besonders für die Frauen begrüßt. Frauen, die mit ihrer Kleidung provozierend wirkten, sollen laut Tradition verdammt werden: „nisā‘un kāsiyātun ‘āriyātun mā‘ilātun mumīlātun lā yadḫulna al-ǧannata, wa lā yaǧidna rīḥahā, wa rīḥuhā yūǧadu min masīrati ḫamsimiyā‘ti ‘āmin.“[512]

Generell gelten jedoch für Frauen keine Einschränkungen im Bezug auf ihr Erscheinungsbild und weder der Koran noch die frühe Tradition stellen in diesem Zusammenhang eine bestimmte Kleiderordnung auf, die über eine vage Umschreibung der Bedeckung von Schamstellen hinausgehen würde.

Auch wird die Frage der Kopfbedeckung der Frau nicht explizit behandelt, da es sich hier um eine fortgesetzte Tradition der gesamten Region handelt und nicht um eine religiöse Norm.

Sowohl Frauen als auch Männer sollen in ihrem Auftreten bescheiden und gottesfürchtig erscheinen, niemanden reizen, belästigen oder kränken, was jedoch vielmehr mit einem friedlichen Zusammenleben einer Gemeinde zu konnotieren ist als mit besonderen Normierungen einer konkreten Religionsgemeinschaft, daher werden diese Verhaltensweise kaum in der frühen islamischen Jurisprudenz diskutiert, normiert oder gar nur auf ein Geschlecht bezogen.

[511] al-Muwaṭṭa’. kitāb ṣalāti al-ǧamā‘ati. bāb 10
[512] Ebd. kitāb al-libās. bāb 4

Für die Durchführung eines gültigen Pflichtgebets ist jedoch weit weniger die Form der Kleidung von Bedeutung als ihre rituelle Reinheit, die, sollte es nur möglich sein, unbedingt zu beachten ist. Eine rituelle Verunreinigung der Kleidung wird, parallel zu derjenigen des Gebetsortes, im Kontext des Alltags betrachtet. Die islamische Jurisprudenz definiert die kontaminierenden Substanzen und ihre Mengen, die sich auf der Kleidung eines Betenden befinden dürfen sowie bestimmt die Grenze der zugelassenen Mengen der Unreinheiten, um die Gültigkeit des Gebetsrituals zu wahren. Zugleich sind diese Bestimmungen in der frühen Phase des Islam lediglich skizziert worden, was die These aufstellen lässt, dass es sich auch im Kontext der rituellen Verunreinigungen sowohl bei der Kleidung als auch bei allen weiteren für das Gebetsritual relevanten Aspekten um keine „islamischen Besonderheiten“ handelte, sondern um eine Fortsetzung der bereits etablierten Traditionen und Normierungen, die keiner expliziten Erwähnung oder Erklärung in den islamischen Quellentexten bedurfte.

Analog zu den Verunreinigungen des Gebetsortes führt auch bei der Kleidung der Kontakt mit grundsätzlich rituell unreinen Materien (nağāsa) zu ihrer Kontamination und in Konsequenz zu der Gefahr, die Gültigkeit des Gebetsrituals, das in einer solchen, rituell unreinen Kleidung durchgeführt wird, zu verlieren.

Die Normierungen benennen in diesem Zusammenhang zwei unterschiedliche Arten der Verunreinigung: nağāsa ḥaqīqīya sowie nağāsa ḥukmīya. Beide können sowohl bei dem Gebetsort als auch auf der Kleidung und schließlich auch direkt auf dem Körper des Betenden haften und somit die Gültigkeit des Rituals gefährden. Sind unter der nağāsa ḥaqīqīya jegliche Unreinheiten selbst oder ihre - sichtbaren - Spuren zu verstehen, die an dem Ort, der Kleidung oder dem Körper haften, definiert die Gesetzgebung die nağāsa ḥukmīya als eine Unreinheit, die zwar weder sichtbar noch mit dem Geruch- bzw. Geschmackssinn festzustellen ist, jedoch keinerlei Zweifel darin bestehen, dass eine solche Verunreinigung besteht. Eine solche Verunreinigung entsteht meist bei dem Kontakt mit ei-

ner Flüssigkeit, die die unreine Substanz auf den Ort, die Kleidung oder schließlich auf den Körper des Betenden überträgt.

„Wenn etwa Urin auf die Kleidung gekommen ist (und der Urinierende das auch gesehen hat), sich die Spuren dieser Tropfen aber durch Sonnentrocknung verloren haben, so bleibt die so betroffene Kleidung dennoch der Rechtsbestimmung (Ḥukm) nach mit der entsprechenden Verunreinigung behaftet.

Das heißt: in der Auswirkung (dem Zwang, die betroffenen Orte zu reinigen) unterscheiden sich die Naǧāsa ḥaqīqīya und die Naǧāsa ḥukmīya nicht; der Unterschied besteht lediglich in der mehr oder minder offenen Erkennbarkeit der Verunreinigung.“[513]

Als kontaminierend werden zunächst alle Körperausflüsse betrachtet, darunter sowohl Mund- und Nasensekret, Urin, Kot, Erbrochenes als auch Samen und schließlich auch das aus dem Körper fließende Blut. Auch der Kontakt mit rituell unreiner Materie, wie die als naǧāsa muġallaẓa („schwere Unreinheit“) eingestuften Schwein und Hund, das Aas (maita) derjenigen Tiere, die nicht vorschriftsgemäß geschlachtet wurden, und schließlich der Kontakt mit Tierknochen, -zähnen oder -haaren sowie mit jeglichen Körperausflüssen der Tiere führen zur ritueller Verunreinigung, die vor der Durchführung des Gebets beseitigt werden muss.

In der Tradition wird die Missachtung der Pflicht, die Kleidung und den Körper von der Verunreinigung durch Urin zu befreien, als eine der Hauptsünden (kabā‘ir) bezeichnet[514] und soll unbedingt gemieden werden. Des Weiteren ist es von großer Bedeutung, Spuren vom Samen aus der Kleidung und auch vom Körper zu entfernen, um ein gültiges Gebetsritual durchführen zu dürfen. Die Tradition beruft sich in diesem Zusammenhang gern auf ‘Ā’iša: „ kuntu aġsilu al-ǧanābata min ṯawbi al-nabī fa-yaḫruǧu ilā al-ṣalāti wa inna

[513] Reidegeld. A.A.: Handbuch Islam. Die Glaubens- und Rechtslehre der Muslime. 2. Aufl. Kandern 2008. S. 157

[514] Vgl. Buḫārī. kitāb al-wuḍū‘. bāb 57ff

buqa‘a al-mā‘i fī ṯawbihi“[515] und weiter: „annahā kānat taġsilu al-mannā min ṯawbi al-nabī ṯumma arāhu fīhi buq‘atan aw buqa‘an“[516], was die unterschiedlichen Arten der Verunreinigung, die nağāsāt ḥaqīqīya und die nağāsāt ḥukmīya, hervorhebt und den Umgang mit ihnen im Kontext der Vorbereitung auf das Pflichtgebet normiert.

Sowohl Kleidung als auch der Körper können, wenn sie während des Gebetsrituals durch eine plötzliche Blutung verunreinigt werden, gewaschen werden. Das Gebet darf in einem solchen Falle unterbrochen werden, um die rituelle Reinheit wieder herzustellen, was jedoch nicht zwingend erforderlich erscheint. Die Tradition gibt hier ein Beispiel für die Beseitigung der Verunreinigung und eine anschließende Fortsetzung des Gebets: „abd allāhi bna ‘umara kāna iḏā ra‘afa, inṣarafa fa-tawaḍḍa‘a, ṯumma rağa‘a fa-baynā wa-lam yatakallama.“[517] Eine Option besteht auch darin, das Gebet trotz der Blutung durchzuführen und erst im Anschluss die entstandene Verunreinigung zu beseitigen: „ru‘ytu Sa‘īda bna al-Musayyabi yar‘ufu, fa-yaḫruğu minhu al-damu ḥatta taḫtaḍiba ‘aṣābi‘uhu min al-dami al-laḏī yaḫruğu min nafihi, ṯumma yuṣallī wa lā yatawaḍḍa‘u.“[518]

Es ist davon auszugehen, dass mögliche weitere Verunreinigungen, die während des Gebets entstehen, analog zu der Beseitigung des Blutes zu behandeln sind. Unreinheiten, die vor dem Gebet entstanden sind und auch bemerkt wurden, sind unbedingt von der Kleidung zu beseitigen, anderenfalls kann die Gültigkeit des gesamten Rituals gefährdet sein.

Einen besonderen Aspekt stellt in der Tradition die Frage nach der Verunreinigung der Kleidung durch das Menstruationsblut dar, was eine mögliche Debatte der islamischen Gelehrten der formativen

[515] Buḫārī. Ebd. bāb 68. Auch weitere Traditionstexte geben diesen ḥadīṯ wieder, es handelt hierbei sich womöglich um eine weit verbreitete Vorgehensweise bei der Behandlung verunreinigter Kleidungsstücke
[516] Ebd. bāb 69
[517] al-Muwaṭṭa’. kitāb al-ṭahāra. bāb 10
[518] Ebd. bāb 11

Phase widerspiegelt und sie in den kulturellen Kontext der etablierten Systeme des spätantiken Nahen Ostens einbettet.

Wie im Kontext des Gebetsortes, so wird auch bei der Kleidung das aus dem Körper austretende Blut, auch das Menstruationsblut, als eine kontaminierende Substanz betrachtet, die die Gültigkeit eines Gebetsrituals beeinträchtigen oder gar nivellieren kann. Die Betrachtungsweise einer solchen Verunreinigung wird bereits in der Tora charakterisiert:

„Hat eine Frau Blutfluss und ist solches Blut an ihrem Körper, soll sie sieben Tage lang in der Unreinheit ihrer Regel verbleiben. Wer sie berührt, ist unrein bis zum Abend. Alles, worauf sie sich in diesem Zustand legt, ist unrein; alles, worauf sie sich setzt, ist unrein. Wer ihr Lager berührt, muss seine Kleider waschen, sich in Wasser baden und ist bis zum Abend unrein. Wer irgendein Gegenstand berührt, auf dem sie saß, muss seine Kleider Waschen, sich in Wasser baden und ist bis zum Abend unrein. Befindet sich etwas auf dem Bett oder auf dem Gegenstand, auf dem sie saß, wird derjenige, der es berührt, unrein bis zum Abend. Schläft ein Mann mit ihr, so kommt die Unreinheit ihrer Regel auf ihn. Er wird für sieben Tage unrein. Jedes Lager, auf das er sich legt, wird unrein. Hat eine Frau mehrere Tage ausserhalb der Zeit ihre Regel, einen Blutfluss oder hält ihre Regel länger an, ist sie für die ganze Dauer dieses Ausflusses im gleichen Zustand der Unreinheit, wie während der Zeit ihrer Regel.“[519]

Der koranische Text scheint sich dieser Stelle anzuschließen und die Gefahr der Kontamination sowohl für die betroffene Frau als auch für ihre Umgebung noch einmal akzentuiert:

„Sie fragen dich nach der monatlichen Regel.
Sprich: «Sie ist ein Leiden.
Darum meidet die Frauen, während sie die Regel haben,
und nähert euch ihnen nicht, bis sie rein sind!
Wenn sie sich dann gereinigt haben, geht zu ihnen,
wie Gott es euch geboten hat!»

[519] Lev 15, 19-24

Siehe, Gott liebt die Bußfertigen,
und er liebt die, die sich reinigen.“[520]

Beide Texte sprechen die geschlechtliche Unreinheit an, die auch im Kontext der Körperreinigung im Zuge der Vorbereitung auf das Pflichtgebet von großer Bedeutung ist. Im Kontext der Kleidung fällt auf, dass sich gewisse Parallelen zwischen beiden Texten aufzeigen lassen, was die These aufstellen lässt, dass der Umgang mit einer menstruierenden Frau nicht als ein gesetzliches Novum in der entstehenden šarīʿa zu betrachten ist, sondern als eine konsequente Fortsetzung der bereits in der Region etablierten Tradition.

Bei der Kleidung, die während der Gebetsrituals getragen wird, gilt: wird sie mit dem Menstruationsblut verunreinigt, ist die Vorgehensweise analog zu derjenigen, die bei dem Samenausfluss angeordnet ist: „araʾata iḥdānan taḥīu fī al-ṯawbi kayfa taṣnaʿu? qāla [al-nabī]: taḥuttuhu ṯumma taqruṣuhu bi-l-māʿi wa tanḍaḥuhu wa taṣallī fīhi.“[521] Sowohl eine menstruierende Frau als auch eine Schwangere, die eine Blutung bemerkt, sollen das Gebetsritual unterbrechen oder sind sogar direkt von der Pflicht des Gebets befreit: „innahā tadaʿu al-ṣalāta.“[522]

Aus diesen Normierungen wird eindeutig, dass der Umgang mit der menstruierenden Frau sowie mit dem Menstruationsblut als einer unreinen und verunreinigenden Substanz aus dem kulturellen Umfeld des entstehenden Islam herausgewachsen ist. Die Regulierungen der islamischen Jurisprudenz schlossen sich der bestehenden Traditionen an. Zugleich wird die Frage der Beseitigung des Blutes lediglich rudimentär in der frühen Prophetenüberlieferung behandelt, was in Konsequenz die These aufstellen lässt, dass es sich bei diesem Themenkomplex um kein Novum auf der normativen Karte der etablierten kulturellen Systeme des spätantiken Nahen Ostens gehandelt haben musste.

---

[520] Q 2,222

[521] Buḫārī. kitāb al-wuḍūʿ. bāb 67. Vgl. auch Buḫārī. kitāb al-ḥayḍ. bāb 11 u. 13; al-Muwaṭṭaʾ. kitāb al-ṭahāra. bāb 28 und weitere Autoren

[522] al-Muwaṭṭaʾ. kitāb al-ṭahāra. bāb 28

Die ambivalente Perzeption des Blutes ist im Kontext des spätantiken Arabiens keine Ausnahme und wird auch in den dualistischen Glaubensformen sowie im Christentum wiederholt. Eine mögliche Übernahme der bestehenden Umgangsformen durch die junge islamische umma scheint hier offensichtlich, jedoch ist die Benennung der konkreten Aspekte sowie das Aufzeigen der Richtung der Übernahme nicht möglich. Das Menstruationsblut wird generell als eine „tote Materie“ eindeutig als kontaminierend betrachtet und als solche muss sie vor dem Beginn eines kultischen Aktes beseitigt werden. Anderenfalls ist eine Teilnahme am Gebetsritual nicht möglich oder das Gebet erhält keine Gültigkeit.

Alle Verunreinigungen, die auf der Kleidung eines Betenden haften und in ihrer Menge nicht als eine kleine Verunreinigung betrachtet werden können[523], sind mithilfe von Wasser oder Sand zu entfernen. Dabei ist auf die adäquate Menge des zu einer Reinigung verwendeten Wassers oder Sands zu achten, da vor allem zu wenig Wasser oder Wasser, das den Reinheitsnormierungen nicht entspricht, die Gefahr mit sich bringt, die Unreinheiten von der Kleidung weiter auf den Körper und auf den Gebetsort zu übertragen.

Ist eine rituelle Reinigung der Kleidung nicht möglich, darf ein Gebet auch in einer kontaminierten Kleidung durchgeführt werden und verliert dabei nicht seine Gültigkeit. Sollte sich jedoch eine Gelegenheit anbieten, die Kleidung zu wechseln, so wird empfohlen, dies zu tun und das Gebet in rituell reiner Kleidung zu wiederholen.

Und schliesslich beschäftigte sich die islamische Normierung bereits in der frühen Zeit intensiv mit der Frage der bildlichen Darstellungen von Lebewesen. Diese sollen gemieden oder entfernt

[523] Zu den kleinen Verunreinigungen, die bei der Vorbereitung auf das Gebetsritual toleriert werden können, gehören u.a. Blutmengen, die nach kleinen Insektenstichen aus dem Körper austreten, auch kleine Mengen von Blut oder Milz, die beim Zerteilen eines vorschriftsgemäß geschlachteten Tieres auf die Kleidung oder auf den Körper übertreten und schließlich werden auch jegliche Körperausflüsse eines kleinen Kindes (bis zu einem Jahr alt und ausschließlich gestillt) toleriert und als eine geringe Verunreinigung (naǧāsa muḫaffafa) betrachtet.

werden, weil sie die Konzentration beim Gebet beeinträchtigen: „amīṭī ʿannī, fa-innahu lā tazālu taṣāwīruhu tuʿriḍu lī fī ṣalātī.“[524]

Auch in diesem Punkt zeigen sich die Kleidungsnormierungen analog zu denjenigen, die auch die rituelle Reinheit des Gebetsortes bestimmen. Die bildlichen Darstellungen von Lebewesen aller Art tragen mit sich die Gefahr, die Gültigkeit des Gebetsrituals zu beeinträchtigen, vor allem, wenn sie bewusst getragen oder angeschaut werden. Es ist in diesem Zusammenhang von einer möglichen Abgrenzung der entstehenden islamischen umma von dem polytheistischen Umfeld des spätantiken Arabiens auszugehen, in dem höchstwahrscheinlich bildliche Darstellungen im Kontext der liturgischen Handlungen verehrt wurden. Zugleich scheint die islamische Debatte um die Bilder von Lebewesen erst in einem weiteren Schritt der Entwicklung der Jurisprudenz entbrannt zu sein. Im koranischen Text wird das Problem der Bilder kaum angesprochen, was historisch möglicherweise mit dem byzantinischen Bilderstreit in Verbindung zu bringen ist, dessen Beginn in der neueren Forschung bereits auf das 6. Jahrhunderts angesetzt wird.[525] Dieser Kampf um und gegen die Bilder, die heilige Personen und Geschichten darstellten, dauerte beinahe 150 Jahre und riss die Anhänger aller Religionsgemeinschaften der Region mit in seinen Bann.

„Die byzantinischen Bilderfreunde waren schnell mit dem Vorwurf bei der Hand, daß ihre Gegner jüdisch oder sarazenisch gesonnen seien. Die zeitliche Abfolge der bilderfeindlichen Edikte der Kalifen Yazīd II. (720-724) und Kaiser Leons III. (717-741) ließ sich leicht in einer kausalen Verknüpfung darstellen, als eine Nachahmung des

[524] Buḫārī. kitāb al-libās. bāb 93

[525] Während die ältere Forschung noch den Kaiser Leo III (717 - 741) mit dem Beginn des Byzantinischen Bilderstreits verbindet, plädieren vor allem L. Brubaker und J. F. Haldon dafür, bereits die zweite Hälfte der 7. Jahrhunderts als Anfangszeit des Streites anzuerkennen. Vgl. Brubaker, L.: Inventing Byzantine Iconoclasm. London 2012, ders. u. J. F. Haldon: Byzantium in the Iconoclast era. c. 680–850. A History. Cambridge u. a. 2011 sowie ders. u. a.: Byzantium in the Iconoclast Era (ca. 680–850): The Sources. An Annotated Survey. Reihe: Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs. Bd. 7. Aldershot u.a. 2001

bösen muslimischen Beispiels durch falsche Christen. Urheber aber sei ein Jude gewesen, ein Traumdeuter, der dem Kalifen eine vierzigjährige Regierungszeit verhieß, falls er in seinem Reich alle Bilder zerstöre. (...)

Aber meines Erachtens kann man mit der Annahme dieses jüdischen Einflusses noch einen kleinen Schritt zurückgehen, nämlich zu Mohammed selbst, der in Mekka und Medina reichlich Gelegenheit hatte, mit Juden zu debattieren. Zwar findet sich, wie wir sahen, im Koran (...) kein ausdrückliches Bilderverbot, aber die jüdische Abrahamlegende, die Mohammed oft und gern zitiert, hat ihm ein spezifisches Verständnis der Götzenbilder vermittelt (...).

Aber ganz gleich, ob das Bilderverbot auf Mohammed selbst zurückgeht oder erst in der frühen Gemeinde ausgebildet wurde, für das Verständnis der Situation im Islam ist entscheidend, daß es ein Teil des offenbarten Gesetzes und damit für den Frommen gültig ist (...). Die Struktur des islamischen Ikonoklasmus ist auch in diesem Punkt mit dem jüdischen identisch, nur daß hier die Thora durch den hadīt ersetzt ist.“[526]

Die unter den Gelehrten umstrittene Frage der möglichen gegenseitigen Einflüsse sowie der Ursprünge des Bilderstreits und ihrer Auswirkung auf die islamische Gesetzgebung der formativen Phase sind jedoch für die Bestimmungen der Reinheitsnormierungen im Kontext des täglichen Pflichtgebets von keiner Relevanz. Von Bedeutung ist vielmehr, dass sich weder am Ort des Gebets noch an der Kleidung eines Betenden bildliche Darstellungen von Lebewesen befinden dürfen. Solche dekorativen Motive brachten die Ge-

[526] Strohmaier, G.: Byzantinischer und jüdisch-islamischer Ikonoklasmus. in: Irmscher, J. (Hrsg.): Der Byzantinische Bilderstreit. Sozialökonomische Voraussetzungen - ideologische Grundlagen - geschichtliche Wirkungen. Leipzig 1980. S. 83. 85ff. Vgl. ebenfalls: Stein, D.: Der Beginn des byzantinischen Bilderstreits und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts. München 1980; Cutler, A.: Image Making in Byzantium, Sassanian Persia and the Early Muslim World. Images and Cultures. Padstow 2009; Grabar, O.: Die Entstehung der islamischen Kunst. Köln 1977

fahr der Götzenanbetung mit sich, was für die entstehende islamische Gemeinde im etablierten interreligiösen Kontext des spätantiken Nahen Ostens vermutlich eine Bedrohung symbolisierte und eine Weiterentwicklung der umma hätte verhindern können.

Die Reinheitsnormierungen der frühen Phase des Islam beschäftigten sich lediglich rudimentär mit der Frage welche Kleidung den Anforderungen des sakralen Moments eines Gebets entsprechen würde. Vielmehr benennt die Prophetenüberlieferung die Kleidung der Epoche und bestimmt die Kleiderordnung sowie die zugelassenen Accessoires für das jeweilige Geschlecht. Die faktische Sauberkeit der getragenen Kleidungsstücke wird der allgemeinen Pflicht des täglichen Gebets untergeordnet, von der Form der einzelnen Kleider ist in der Tradition keine Rede.

Anders die Frage der Schuhe oder Ledersocken, die in den Büchern zur Reinheit (kitāb al-ṭahāra) behandelt und so unmittelbar im Kontext des Gebets verortet wird.

Ein Schuhwerk wird grundsätzlich beim Gebet erlaubt, so beantwortet Mālik b. Anas die Frage „akāna al-nabī yuṣallī fī naʻlayhi?“ mit einem klaren „naʻam“[527], was in einer weiteren Überlieferung um die Frage nach den Ledersocken (ẖuffayn) ergänzt wurde.[528]

Es ist davon auszugehen, dass die Ledersocken zunächst nicht zum Gebet ausgezogen wurden, sondern, wie die übliche Kleidung, gereinigt und getragen wurden; „raʾaytu Anas bna Mālikin atā Qubā fa-bāla, ṯumma atā biwaḍūʾin fa-tawaḍḍāʾa, fa-ġasala waǧhahu wa yadayhi ilā al-mirfaqayni, wa masaḥa bi-rāʻsihi, wa masaḥa ʻalā al-ẖuffayni, ṯumma ǧāʾa al-masǧida fa-ṣallā.“[529]

Höchstwahrscheinlich wurde diese Vorgehensweise im Laufe der Zeit verändert und hauptsächlich bei denjenigen Gebeten angewandt, die ausserhalb einer Moschee, eines Hauses oder gar aus-

[527] Buẖārī. kitāb al-ṣalāt. bāb 24

[528] Vgl. Ebd. bāb 25. al-Muwaṭṭaʾ. kitāb al-ṭahāra. bāb 8 und weitere Autoren im Kontext der kleinen Körperwaschung (wuḍūʻ) im Zuge der Vorbereitung auf das Gebetsritual

[529] Ebd. bāb 8

schließlich in improvisierten Gebetsorten stattfanden. Solche temporären Orte, die aus dem profanen Alltag herausgenommen wurden, erfüllten zwar die Bedingungen der rituellen Reinheit, jedoch möglicherweise lediglich in eingeschränkter Form. Auch konnte nicht jeder muṣallā‘ mit einer Matte, einem Teppich oder weiteren Stoffen bedeckt werden, so dass es für das Erhalten der rituellen Reinheit des Körpers empfehlenswert sein konnte, für die Dauer des Gebetsrituals die Schuhe oder Ledersocken anzubehalten.

Die Tradition normiert hauptsächlich die Reinigung der Ledersocken und spricht hier vom „Bestreichen“ (al-masḥ ‘alā al-ḫuffayn), das für die Durchführung eines Gebets als unabdingbar gilt: „qāla ‘Umaru: iḏa adḫalta riğlayka fī al-ḫuffayni wa humā ṭāhiratān, fa-amsaḥ ‘alayhimā, qāla ‘abd allāh: wa-in ğā‘ aḥadunā min al-ġā‘iṭi, fa-qāla ‘umaru: na‘am, wa-in ğā’a aḥadukum min al-ġā‘iṭi“[530] Das Bestreichen soll in einer ritualisierten Vorbereitung auf das Pflichtgebet in einer bestimmten Art und Weise durchgeführt werden und wird deshalb in der Tradition normiert:

„kāna lā yazīdu iḏā masaḥa ‘alā al-ḫuffayn, ‘alā an yamsaḥa ẓuhūrahā wa lā yamsaḥu buṭūnahā“ sowie: „ibnu šihābin iḥdā yadayhi taḥta al-ḫuffi wa al-uḫrā fawqahu ṯumma amarrahā“, wobei die zweite Aussage, nach Mālik b. Anas, für ihn am annehmbarsten ist (aḥabbu). [531]

5.4. Zusammenfassung

Der Moment des Gebets, der aus dem Alltag eines Muslims ausgesondert wird und zugleich in den Ablauf desselben integriert werden sollte, benötigt eines Übergangs von dem profanum des Zustands einer möglichen rituellen Unreinheit in das sacrum, in dem die Normierungen der rituellen Reinheit erfüllt sind. Zu den sichtbaren Aspekten dieser Normierungen gehört der Ort, der für das Gebet bestimmt wurde sowie die Kleidung, die während des Rituals

[530] Ebd.

[531] al-Muwaṭṭa’. kitāb al-ṭahāra. bāb 9. Vgl. auch Buḫārī. kitāb al-wuḍū‘ . bāb 50f und weitere Autoren

getragen wird. Beide werden meist aus dem profanem Lebensraum in den Bereich des Sakralen übertragen und lediglich revidiert und den geltenden Normierungen angepasst. Betrachtet im Kontext der Vorschriften der frühen Phase des Islam, scheinen die Regelungen für den Gebetsort und für die Kleidung fest in der etablierten und gelebten Tradition des spätantiken Arabiens verankert zu sein. Die Quellentexte beschäftigen sich mit Sitten und Bräuchen, die kaum oder gar nicht begreiflich gemacht werden müssen, sondern anscheinend in der Region bekannt, lediglich für die Gebote der entstehenden religiösen Gemeinde und ihrer dogmatischen Lehre ausgelegt und in die Normierungen der šarī‘a assimiliert werden. Zugleich ist eine gewisse Abgrenzung von den polytheistischen Kultusformen zu beobachten, die sich vor allem auf die Verehrung von bildlichen Darstellungen von Lebewesen bezogen oder diese zumindest in ihrer Liturgie stark berücksichtigt hatten. Die bildlichen Darstellungen werden als kontaminierend gebrandmarkt und aus dem Moment des Gebets ausgeschlossen, um eine mögliche unerwünschte Götzenanbetung und somit eine Rückkehr in die vorislamischen arabischen Rituale zu unterbinden.

Die als unrein oder verunreinigend betrachteten Substanzen gelten sowohl für den Gebetsort als auch für die Kleidung und gelten auch für die rituelle Reinheit des Körpers eines Betenden. Dabei wird der Kontakt mit einer solchen Substanz, unabhängig von ihrer Herkunft, meist als ein Risiko für die Gültigkeit eines Gebets betrachtet und soll nach Möglichkeit beseitigt werden.

Von großer Bedeutung sind in diesem Zusammenhang auch weitere, als Unreinheit definierte Aspekte, wie die fehlende Bedeckung der Schamstellen und/oder indiskretes, aufdringliches oder auffälliges Verhalten eines Individuums innerhalb der Gemeinde. Diese Elemente der rituellen Reinheit, die im Kontext des täglichen Pflichtgebets bereits in der formativen Phase des Islam diskutiert und teilweise normiert wurden, finden sich im Bereich der moralischen und ethischen Themenschwerpunkte wieder und werden weiter bei der Betrachtung der Intention (nīya), die für ein Gebet zu formulieren und zu beachten ist, erörtert.

6. Die Intention

„Die einzige Freiheit, die ich kenne,
ist die des Geistes und des Handelns“[532]

Als die wichtigste Bedingung der Gültigkeit (siḥḥa) eines jeden Handlungsaktes, sowohl im profanen als auch im sakralen Bereich des Islam, begleitet die nīya (Intention) einen Menschen durch sein ganzes Leben und bestimmt über den Charakter seiner Handlungen. Sie ist als „the principal term for intent in fiqh al-‘ibādāt“ und zugleich als „a technical term with connotations peculiar to ritual contexts“[533] zu verstehen. Die nīya ist als ein elementarer Teil einer jeden Handlung zu betrachten, die in besonderer Form Gott gewidmet werden soll. Dabei ist sie als der erste, meist unsichtbare Schritt zu betrachten, der eine Änderung im Raum Islam hervorruft und die Funktion des ersten Impulses für die Entstehung des Sacrum des Kontaktes mit Gott hat.

Formuliert meist in Gedanken, ist die Intention eine Pflicht, deren Ausführung ausschließlich dem Individuum überlassen wird und bleibt somit weder wirklich nachweisbar noch beeinflussbar durch das Umfeld. Einzig die enorme Bedeutung für die Gültigkeit eines jeden folgenden Handlungsaktes, die der Intention in der islamischen Jurisprudenz zugeschrieben wird, bietet hier eine mögliche - wenn auch sehr begrenzte - Einflussnahme der Gesetzgebung auf die Gestaltung und Ausführung dieser Pflicht.

Zugleich erstreckt sich diese Bedeutung auf beide Bereiche der šarī‘a, die mu‘amalāt und die ‘ibādāt, sodass im Falle der Vernachlässigung oder gar einer bewusst unvollständig oder schlicht falsch formulierten Intention sowohl die Kategorie des Vergehens als auch diejenige der Sünde für das Konzept der Intention von Relevanz

[532] Camus A.: Der Mythos des Sisyphos. Reinbek 2000. S. 76
[533] Powers, P.R.: Intent in Islamic Law. Motive and Meaning in Medieval Sunnī Fiqh. Leiden u. Boston 2006. S. 25

sind. In Konsequenz steht in diesem Zusammenhang die Frage nach dem Vorsatz im Mittelpunkt, sowohl als eine juristische als auch eine theologische Kategorie.

Eine objektive und in ihrer Auffassung allgemein geltende Definition des Vorsatzes gibt es nicht. Vielmehr werden die wichtigsten Elemente sowie die Formen des Vorsatzes im jeweiligen juristischen Kontext herausgearbeitet, um die umstrittene Einordnung der subjektiven Absichten und Motive im Falle eines Vorsatzdeliktes zusammenzufügen und ein entsprechendes Instrumentarium im Vorgang mit vorsätzlichem Handeln festzulegen. Beim Vorsatz wird vor allem „ein wissen um die Umstände vorausgesetzt", das „bei der Begehung der Tat gegeben sein muss."[534] Zwei Elemente sind hierbei von großer Bedeutung - das kognitive sowie das voluntative, die bei der Begehung einer Tat auf ein konkretes, mit dieser Tat sowie mit ihren Konsequenzen verbundenes Ziel ausgerichtet werden müssen.

In der christlichen Theologie dagegen wird Vorsatz als eine „Teilkomponente des weitaus komplexeren sittlichen Aktes" betrachtet und mit den Kategorien der Motivation, Absicht und Gesinnung in Verbindung gebracht. Das breite Bedeutungsspektrum wurde im Theologischen Kontext zunächst mit dem freien Willen des Menschen konnotiert, im Laufe der Zeit verschob sich jedoch dieser Kontext auf die Aspekte der Buße und der Bußsakramente. Dabei galt der Vorsatz als ein „konstituierendes Element der Reue", die wiederum als „Ausgangsbedingung für die Umkehr (...), den Neuanfang und die Neugestaltung des gesamten Lebens (...) zu betrachten war. In der christlichen Lehre wird beim Vorsatz „hinsichtlich seines bindenden Charakters" zwischen einem Gelübde und einem Versprechen unterschieden, „weil er im eigentlichen Sinn das Gewissen nicht bindet und keine Treueverpflichtung begründet."[535]

[534] Vgl. Joecks, W.: Studienkommentar StGB. 4. Aufl. München 2003. S. 54
[535] Vgl. Vorsatz. in: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 10. Freiburg u.a. 2001. S. 893

Die bisher behandelten Aspekte der rituellen Reinheit, die im Zuge einer Vorbereitung auf das Gebetsritual durchzuführen sind, zeichnen sich durch ihre Sichtbarkeit aus, die im sozio-kulturellen Kontext einer Religionsgemeinschaft leicht überprüfbar sind und somit auch eine besondere integrative Bedeutung haben, besonders in der Entstehungsphase, in der auch die Normierungen festgelegt werden. Anders die nīya, die als ein individueller und meist unsichtbarer Akt der Absichtsformulierung das Ziel hat, die darauf folgende Handlung ausschließlich Gott zu widmen, ohne dass ein Aussenstehender den Inhalt oder die Form dieser Absicht verifizieren könnte. Zugleich ist dieser Akt weder ein Charakteristikum des islamischen Gebetsrituals noch der kultischen Handlungen im Allgemeinen. Denn nīya bestimmt eine jede Handlung, die im Wirkungsbereich der šarī'a liegt und wird somit zum Ausdruck der Quintessenz des Islam an sich - der völligen Hingabe an Gott.[536]

Demzufolge ist die Intention nicht als ein Teil der islamischen Reinheitsnormierungen zu betrachten, die in den Abhandlungen zu ṭahāra, im Kontext des Gebets (ṣalāt) oder weiteren kultischen Akte im Einzelnen zu finden sind. Vielmehr bedeutet die Intention eine Kategorie des Glaubens (īmān) eines Individuums und seiner Bereitschaft, das Leben in allen seinen Facetten und einen jeden Handlungsakt individuell und unabhängig vom Kontext Gott zu widmen. Zugleich stellt die Intention eine Pflicht (wāǧib) dar, die jedes Tun einleiten muss, um dessen Gültigkeit (siḥḥa) zu wahren. In Konsequenz ist sie auch für die Vorbereitungen auf das Ritual des Pflichtgebets unabdingbar.

Nīya ist eine abstrakte Kategorie, die zwar mit der Bestimmung und Ausrichtung des Gebetsortes, mit der Bedeckung der 'awra oder mit der Reinigung des Körpers nicht komparabel ist, jedoch diesen Akten unmittelbar vorangeht und mit dem mentalen Zustand eines Menschen untrennbar ist. Denn eine gültige nīya wird in der islamischen Jurisprudenz ausschliesslich als eine solche anerkannt, wenn der Betroffene in vollem Bewusstsein, freiwillig und ohne Eigen-

[536] Vgl. Islām. in: EI². Bd. 4. S. 171b-177b

nutz seine Intention formuliert und sie durch die Handlungen erfüllt.

In der Entstehungsphase des Islam spielte vor allem das Gebetsritual eine wichtige integrative Rolle in der umma, was dazu führte, dass hauptsächlich die sichtbaren Aspekte der Vorbereitungen auf diesen kultischen Akt eine enorme Bedeutung gewannen. Die Körper- und Kleidungspflege, die Wahl des Gebetsortes und schließlich der Verzicht auf Alkohol sollten als Bedingungen eines gültigen Gebetsaktes beachtet werden, da sie leicht innerhalb der Gemeinde durchgeführt und kontrolliert werden konnten. Mit der wachsenden Stellung der nīya-Obliegenheit erfuhren die vorbereitenden Maßnahmen und somit das gesamte Ritual des Gebets eine gewisse Individualisierung. Bereits die frühen islamischen Gelehrten waren sich darüber einig, dass nīya für den Gültigkeitsaspekt eines jeden Gebetsaktes als unabdingbar zu betrachten sei, jedoch entfaltete die Individualisierung des Willensaktes und die Frage nach der Übereinstimmung der Intention des Imām mit derjenigen der übrigen Betenden sowie das Problem der Auslagerung der religiösen Pflichten auf die Person des Imām eine intensive Debatte unter den šarī‘a-Vertretern.

Ibn Rušd schildert die Positionen der Gelehrten wie folgt:

„The jurists agreed about the stipulation of intention (niyya) for the validity of prayer, because prayer is the foremost form among the different kinds of ritual worship that have been ordained in the law without being assigned a rational interest (maṣlaḥa), that is, a tangible interest. They disagreed, however, about whether it is a condition that the niyya of the follower should conform with the niyya of the imām? In other words, is it permitted for the imām to be praying supererogatory ẓuhr when the follower prays farḍ? Mālik and Abū Ḥanīfa maintained that it is obligatory that the intention of the follower conform with the intention of the imām, while al-Shāfi‘ī held that it is not obligatory. (...)

They disagreed about whether the imām should make a niyya for the imāma. A group of jurists said that this is not obligatory from him because of the tradition of Ibn ‘Abbās that he took up his position

on one side of the Messenger of Allāh (...) after he had begun his prayer. A group of jurists said that this is probable; however, the niyya of imāma is necessary if the follower leaves out some of the acts of prayer, on the assumption that the imām bears it on behalf of the followers. This is so according to the opinion of those who maintained that the omissions by the follower are compensated by the imām‘s performance of the obligatory or supererogatory acts (of prayer)“[537].

Der Prozess der Individualisierung der Verantwortung für die Durchführung der kultischen Akte, welches im Laufe der Entwicklungsgeschichte des Islam fortschritt, zeigte sich einerseits in der wachsenden Zahl der Präzedenzfälle, die die Gesetzgebung im Kontext der Vorbereitung und Durchführung der religiösen Rituale beschäftigten. Auch wurden immer mehr Ausnahmen und Lockerungen in den Normierungen benannt und auch zugelassen, was dem Individuum die Entscheidung in konkreten Handlungssituationen vereinfachte oder aber erst ermöglichte. Andererseits wurde die Intention, jener abstrakter Willensakt, der lediglich in Gedanken zu formulieren galt, zu der wichtigsten Bedingung einer jeden Handlung, die eine Gültigkeit im Sinne der Normierungen der šarī‘a beanspruchen wollte.

Der Intention wurde demnach eine besondere Stellung zuteil - als eine Handlung vor der eigentlichen Handlung, ist die nīya als ein Impuls zu betrachten, der einen Bruch im profanen Raum Islam ermöglicht und aus der profanen Wirklichkeit eines Individuums einen sakralen Moment des kultischen Aktes hervorhebt. Alle weiteren Schritte orientieren sich an der Form der zuvor formulierten Intention, die über die Gültigkeit der gesamten Handlung bestimmt.

[537] Ibn Rushd: The Distinguished Jurist‘s Primer. A Translation of Bidāyat al-Mujtahid. Bd. 1. London 1994. S. 132 u. 163f. Originaltext: Ibn Rušd: Bidāyat al-muğtahid wa nihāyat al-muqtaṣid. Kairo 2004. S. 128

6.1. Der Begriff der (absichtlichen) Handlung: Ein Definitionsversuch

Um sich dem Konzept der Handlung zu nähern, ist es unabdingbar, von der Kategorie des Verhaltens eines Menschen auszugehen.[538] Diesen Zusammenhang betonte bereits Aristoteles, der den Ursprung einer jeden Handlung in dem Akteur selbst und in seinem Willen sehen mochte und unterschied: „Also muß man von „freiwillig“ und „unfreiwillig“ sprechen im Hinblick auf den Zeitpunkt des Handelns. Der Mensch handelt aber freiwillig. Denn das Prinzip, das die dienenden Glieder des Leibes bei solchem Handeln bewegt, ist im Menschen (...).“[539]

Demnach wäre eine Handlung allein mit der Person des Handelnden zu verbinden und als ein Ereignis zu betrachten[540], das aus konkreten Handlungsgründen geschieht.

Das Verhalten dagegen „ist alles am Menschen, was nicht Eigenschaft ist“[541] und

---

[538] Von Naturwissenschaften, über Psychologie, Soziologie, Medizin, bis hin zu Philosophie und Linguistik, beanspruchen unzählige Wissenschaften die Termini des Verhaltens und des Handels für sich und versuchen sie, mit jeweils eigenem Instrumentarium, zu untersuchen und - zumindest vorläufig - zu definieren. Für eine Studie zu den frühesten Reinheitsnormierungen im entstehenden Islam ist jedoch eine detaillierte Auflistung der Verhaltens- und Handlungstheorien in den modernen Wissenschaften als irrelevant zu betrachten und wird somit hier nicht aufgeführt.

[539] Aristoteles, Nikomachische Ethik. 1110a. in: Grumach, E. (Hrsg.): Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 6. 3. Aufl. Darmstadt 1964. S. 44

[540] K. Bach widerspricht dieser These und räumt ein, dass Handlungen keine Ereignisse seien, sondern „Exemplifizierungen einer bestimmten Relation, nämlich der Relation des Herbeiführens (oder der Geschehensveranlassung), deren Relata Akteure und Ereignisse sind.“ Vgl. Bach, K.: Handlungen sind keine Ereignisse. In: Stoecker, R. (Hrsg.): Handlungen und Handlungsgründe. Münster 2002. S. 89-97

[541] Kaiser, H.J. u. Werbik, H.: Handlungspsychologie. Eine Einführung. Göttingen 2012. S. 34

„wird dann als Handeln erlebt, wenn es die Qualität des entschieden Aktiven hat. Diese Anmutung tritt häufig in Situationen auf, in denen ein Mensch zwischen verschiedenen alternativen Verhaltensweisen wählen kann und dies dann auch tut, sich also - in der Regel bewusst - entscheidet.“[542]

Ein jedes Verhalten, das beobachtet oder beschrieben wird, wird zugleich interpretiert und meist auch benannt. Somit ist das Handeln, das dem Verhalten untergeordnet ist und einen seiner Segmente bildet, als ein „Interpretationskonstrukt“ zu bezeichnen.[543]

„Das heißt, dass wir immer dann, wenn wir diesen Begriff gebrauchen, bei der Wahrnehmung der Aktivität von Menschen eine Konstruktionsleistung erbringen. Wir konstruieren zu dem, was wir beobachtend erfassen können, spezifische Inhalte hinzu, auf jeden Fall zunächst die prinzipielle Wählbarkeit eines Verhaltens unter möglichen anderen Verhaltensweisen.“[544]

Zugleich spielen bei der Entscheidung, die richtige Handlung durchzuführen sowohl die Überzeugungen als auch die Erkenntnisse eine besondere Rolle. So die von Sokrates und Plato formuliere These: „Wenn (...) jemand nicht in der richtigen Weise handelt, dann ist dies allein auf fehlende oder mangelhafte Erkenntnis zurückzuführen. Auch die menschliche Willensschwäche (Akrasia) findet hierin ihren Grund.“[545] Dieser Annahme, so J. H. Franz, ist jedoch angesichts der Erfahrung zu widersprechen, da

„viele Menschen trotz richtiger Erkenntnis häufig eine andere, nicht dieser Erkenntnis angemessene Handlung ausführen. Überzeugun-

[542] Ebd. S. 35
[543] Ebd.
[544] Ebd.
[545] Franz, J. H.: Geist und Handlung. Wilfrid Sellars‘ Theorie des Handels im manifesten und wissenschaftlichen Weltbild. In: Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie. Bd. 485. Würzburg 2010. S. 32.

gen oder Erkenntnisse sind folglich nicht allein hinreichend für die Ausführung einer der Überzeugung entsprechenden Handlung.“[546]

Demnach benötige eine Verhaltensweise einer weiteren Kategorie, die der Ausführung einer Handlung zugrunde läge - der Kategorie der „mentalen Einstellung“, die sich in der Überzeugung, im Wunsch oder schließlich in der Absicht des Handelnden zeige und als „primärer Grund“ eines Handlungsaktes bezeichnet werden könne, so J. H. Franz weiter.

Angelehnt an die kausale Handlungstheorie, stellt H. G. Frankfurt die These auf, dass es einen Gegensatz gibt „zwischen dem, was ein Akteur tut, und dem, was ihm bloß unterläuft, bzw. zwischen den Körperbewegungen, die er ausführt, und denjenigen, die geschehen, ohne dass er sie ausführt.“[547] Eine Handlung ist somit als eine absichtliche Bewegung zu verstehen oder als „ein Verhalten, dessen Ablauf der Lenkung eines Akteurs unterliegt (...).“[548] Eine solche absichtliche Bewegung bedürfe demnach wieder eines Grundes oder eines Motivs, um bewusst ausgeführt zu werden.

Im Kontext der Intention (nīya), die nach islamischer Normierung vor einem jeden Handlungsakt zu formulieren ist, scheint die Grundfrage der kausalen Handlungstheorie: „Was ist absichtliches Handeln?“ jedoch weniger von Bedeutung. Vielmehr ist hier die von D. Horst vorgeschlagene „kausalistische Variante“ der Handlungstheorie zu berücksichtigen, wonach der Begriff des absichtlichen Handelns zu erfassen ist, „indem man ihn in eine Bewegung und etwas anderes zerlegt.“[549]

---

[546] Ebd.

[547] Frankfurt, H.G.: Das Problem des Handels. In: Stoecker, R. (Hrsg.): Handlungen und Handlungsgründe. a.a.O. S. 65

[548] Ebd. S. 70

[549] Horst, D.: Absichtliches Handeln. Paderborn 2012. S. 21

Dabei wäre das Schema:

$$\text{Absichtliche Handlung} = \text{Bewegung} + x^{550}$$

auszufüllen, wobei unter dem „x“ hauptsächlich ein Willensakt (Volition) zu verstehen sei, der erst im Zusammenhang mit einer konkreten Bewegung zu einem beabsichtigten Handlungsakt werde. Eine solche Auffassung führt jedoch, so D. Horst, in einen Regress:

„Wenn der mentale *Akt,* in dem eine Volition besteht, erklären soll, was die Bewegung, die er hervorbringt, zu einer *willentlichen* Bewegung macht, dann muss der relevante mentale Akt selbst etwas sein, das willentlich geschieht. Wenn dies aber so ist, dann scheint es eine weitere Volition geben zu müssen, die erklärt, wie die erste Volition ein Akt sein kann, der willentlich geschieht, usw.“[551]

Zu einer Bewegung, die ein Teil einer absichtlichen Handlung darstellt, darf somit nicht ein weiterer Akt hinzukommen, sondern „ein mentaler Zustand“, der seinen Ursprung in dem Akteur selbst hat. Dies führt zu der Annahme, die auch von den Gegnern der kausalen Handlungstheorie vertreten wird, wonach der Ursprung einer absichtlichen Handlung „nicht auf die kausale Verkettung von Ereignissen und Zuständen reduzierbar“ ist, sondern es ist „der Akteur selbst, der sein Handeln verursacht“.[552] Zugleich führt eine beliebige Bestimmung des „x“ in der oben genannten Formel lediglich zur Entstehung weiterer Alternativen in der Debatte der kausalen Handlungstheorie, nicht jedoch zu Beantwortung der Frage danach, was es bedeutet, etwas absichtlich zu tun. Und in Konsequenz bleibt auch die Frage nach der Absicht an sich und schließlich nach dem Ursprung dieser Absicht weiterhin offen.

D. Davidson plädiert in diesem Zusammenhang für einen Grund, den ein Akteur haben muss, um eine absichtliche Handlung auszuführen und der sich in einer Interaktion mit der Handlung befindet:

---

[550] Ebd.
[551] Ebd. Hervorhebungen im Original
[552] Ebd. S. 22

„[A] person can have a reason for an action, and perform the action, and yet this reason cannot be the reason why he did it. Central to the relation between a reason and an action it explains is the idea that the agent performed the action because he had a reason.“[553]

Eine Handlung also, „in deren Vollzug ein Grund kausal wirksam ist“[554], ist, nach D. Davidson, als eine absichtliche Handlung zu betrachten.

Eine solche Handlung strukturiert C. Beisbart in zwei Kategorien - diejenige des „guten Handelns“ sowie die des „gebotenen Handelns“. Dabei ist unter einem guten Handeln eine Verhaltensweise zu verstehen, die entweder „für ein bestimmtes Ziel gut ist (...), für eine bestimmte Person gut ist (...) oder (...) moralisch gut ist. Alle drei Begriffe (...) können Gesichtspunkte für Begründungen [einer Handlung] abgeben.“[555] Zugleich kann jedoch eine solche starre Kategorisierung, die mithilfe eines sehr allgemein formulierten Begriffs des Guten konstruiert wurde, zu der Gefahr führen, die Begründung des Handelns auf eine beschränkte und einseitig gerichtete Argumentationslinie zu reduzieren.

„Begründungen zielen auf ein abschließendes Verdikt, daß der Akteur auf bestimmte Weise handeln sollte. Dabei kann es nicht nur darum gehen, was gut für ein bestimmtes Ziel oder den Akteur ist. Wenn wir die Vorstellung ernst nehmen wollen, daß man ein Handeln als solches begründen kann, dann muß ein Handeln insgesamt gut sein können. Außer dem moralischen Gutsein haben wir aber noch keinen Begriff von Gutsein kennengelernt, der uns erlaubt, ein Handeln insgesamt gut zu nennen. Auch der Begriff einer moralisch guten Handlung hilft uns an dieser Seite nur begrenzt weiter. Denn erstens gibt es Entscheidungssituationen, in denen moralische Überlegungen allenfalls den Rahmen abstecken, innerhalb dessen wir

---

[553] Davidson, D.: Action, Reasons, and Causes. In: ders. Essays on Actions and Events. Oxford 1980. S. 9

[554] Horst, D.: Absichtliches Handeln. a.a.O. S. 25

[555] Beisbart, C.: Handeln begründen. Motivation, Rationalität, Normativität. In: Vossenkuhl, W. (Hrsg.): Philosophie im Kontext. Bd. 8. Berlin 2007. S. 34. Anm. Verfasserin

nach dem guten oder besten Handeln suchen. (...) Zweitens wird manchmal angenommen, daß moralische Gründe beim praktischen Überlegen nicht immer andere Gründe aus dem Feld schlagen (...).“[556]

Die „gebotene Handlung“ wiederum ist immer im Kontext des jeweiligen Systems der Normierung zu betrachten, das eine Handlung benennt und festlegt. Demnach wird eine jede Handlung stets in ihrem Kontext charakterisiert und die Handlungsbegründungen werden lediglich als relativ formuliert und ebenfalls in denselben Kontext aufgenommen. Zusätzlich sind hier die Kategorien des Internalismus und Externalismus zu erwähnen, die die Begründung für eine Handlung, sowie für die Unterlassung einer Handlung, entweder durch die Überzeugung und den Willen des Individuums oder aber durch äußere Bedingungen und geltende moralische, juristische oder weitere Rahmen definieren.[557]

6.1.1. Der freie Wille

Bei einem Versuch, eine absichtliche Handlung zu definieren, muss ebenfalls die Kategorie des Wollens berücksichtigt werden, die jedoch zunächst eingeschränkt werden soll. Nach G.E.M. Anscombe ist Wollen vor allem mit der Frage des Tuns, um das Gewollte zu erreichen verbunden und unterscheidet sich somit wesentlich von der Hoffnung oder dem Wunsch, die womöglich nie in einem aktiven Handeln münden werden:

„‘Wanting‘ may of course be applied to the prick of desire at the thought or sight of an object, even though a man then does nothing towards getting the object. Now where an object which arouses some feeling of longing is some future state of affairs of which there is at least some prospect, wanting (...) may be barely distinguished from idle wishing; the more the thing is envisaged as a likelihood,

[556] Ebd. S. 34f

[557] Ebd. S. 149-173. Vgl. auch: McGrew, T.J.: Internalism and Epistemology. The Architecture of Reason. London 2007 u. Nuccetelli, S. (Hrsg.): New Essays on Semantic Externalism and Self-Knowledge. London 2003

the more wishing turns into wanting (...). Such wanting is hope. But wanting, in the sense of the prick of desire, is compatible with one's doing nothing at all towards getting what he wants, even though one could do something; while to hope that something will happen that it is in one's power to try to bring about, and yet do nothing to bring it about, is hope of a rather degenerate kind (...).

The wanting that interests us, however, is neither wishing nor hoping nor the feeling of desire, and cannot be said to exist in a man who does nothing towards getting what he wants. The primitive sign of wanting is trying to get; which of course can only be ascribed to creatures endowed with sensation."[558]

M. Thompson weist zusätzlich darauf hin, dass allein der Ausdruck des Wollens sowohl das Wollen an sich als auch die daraus resultierende Handlung und schließlich die Absicht selbst rationalisieren kann: „ich könnte beabsichtigen/planen/vorhaben A zu tun, weil ich B tun will".[559] Das Hauptaugenmerk sei jedoch auch hierbei auf die Wollen-Handeln-Formel zu richten:

„sie bringt nämlich die umgekehrte Intuition zum Ausdruck, dass dort, wo Wollen in einer rationalisierten Weise Wollen erklären kann und wo Wollen Absichten und Versuche erklären kann, es potentiell auch Handeln in derselben Weise erklären können muss. Alle Formen der Rationalisierung müssen auf die Rationalisierung von Handeln zielen, selbst wenn in vielen einzelnen Fällen am Ende nichts getan wird."[560]

Die Kategorie des Wollens ist also in diesem Zusammenhang direkt mit der absichtlichen Handlung zu verbinden, auch wenn diese nicht unbedingt als eine klare und unabdingbare Konsequenz des Wollens zu betrachten ist.

---

[558] Anscombe, G.E.M.: Intention. 2. Aufl. Cambridge u. London 1963. S. 67f

[559] Thompson, M.: Leben und Handeln. Grundstrukturen der Praxis und des praktischen Denkens. Berlin 2011. S. 125; Vgl. auch: Davidson, D.: Handlungen, Gründe und Ursachen. (1963) In: Stoecker, R. (Hrsg.): Handlungen und Handlungsgründe. a.a.O. S. 33-48

[560] Thompson, M.: Leben und Handeln. a.a.O. S. 128

Einer solchen absichtlichen Handlung liegt auch der freie Wille des Handelnden zugrunde[561], jene Handlung durchzuführen. In der Forschung wird häufig auf den Unterschied zwischen der Bildung und der Ausführung des freien Willen aufmerksam gemacht, was jedoch, so U. a.d. Heide, die umstrittene Frage der Willensfreiheit nicht löst, sondern sie noch zusätzlich verkompliziert.

Somit könne der Wille oder das Wollen sowohl mit einer realen Handlung verbunden werden oder aber nicht, wenn es sich bei dem Objekt des Willens beispielsweise um eine abstrakte Größe handele, wie der Weltfrieden, die nicht im Ermessen eines einzelnen Menschen liegt.

„Das Wollen des Menschen hat nur dann etwas mit der Ausführung des Willens zu tun, wenn der Gegenstand des Wollens einen Wert hat, der durch eine motorische Aktivität seiner Verwirklichung zugeführt werden kann. Ein auf die Verwirklichung eines Wertes gerichtetes Tun des Menschen nennen wir «handeln». Eine Handlung ist somit gewissermaßen die Umsetzung des Willens (= des Wollens) in die Tat.“[562]

Eine solche Umsetzung des Willens ist demnach als eine absichtliche Handlung zu verstehen, vorausgesetzt, der Wille ist im Kontext der Aspekte der Motivation und der Entscheidung, eine Handlung durchzuführen, zu erfassen. Dabei wird über die Frage rege debattiert, ob ein Mensch grundsätzlich in der Lage sei, selbständig und vor allem frei über seine Handlungen zu bestimmen oder aber ob

---

[561] Das Konzept des freien Willens beschäftigt Vertreter von unterschiedlichen Wissenschaftsfeldern und bleibt sehr umstritten. J. Smalla spricht von einer ganzen „Liste der wissenschaftlichen Themengebiete und praktischen Entscheidungsfeldern, die von der Frage nach dem freien Willen zumindest gestreift werden (...)“ und benennt in diesem Kontext neben der Philosophie, der Ethik, der Psychologie und der Psychiatrie, auch weitere wissenschaftliche Disziplinen wie die Betriebswirtschaftslehre, die Rechtswissenschaft, die Managementtheorie sowie die Soziologie. in: Smalla, J. (Hrsg.): Der freie Wille. Berlin 2011. S. 7

[562] v.d. Heide, U.: Was heisst es, einen freien Willen zu haben? In: Smalla, J. (Hrsg.): Der freie Wille. a.a.O. S. 95

alle Handlungsakte vorherbestimmt sind, wie es viele theologische Ansätze sehen mögen. Des Weiteren wird argumentiert, dass eine Entscheidung auf einer unbewussten Ebene gefallen wird und erst mit zeitlicher Verzögerung ins Bewusstsein transportiert wird als „eine wirkungslose Begleiterscheinung einer längst stattgefundenen neuronalen Aktivierung“[563].

Der Wille selbst, so D. Hume, bestimmt zwar das menschliche Handeln, die Möglichkeit, seinen Ursprung und sein Wesen zu erforschen, bleibt jedoch utopisch:

„Die Bewegung des Körpers richtet sich nach der Bestimmung des Willens. Das erfahren wir jeden Augenblick durch das Bewusstsein. Allein die Mittel, wodurch dieses gewirkt wird; die Wirkungsweise, wodurch der Wille eine so ausserordentliche Erscheinung zu Wege bringt; das erfahren wir nicht nur nicht unmittelbar durch das Bewusstsein, sondern es wird auch auf immer der schärfsten Nachforschung verborgen bleiben müssen.“[564]

Der freie Wille eines Individuums, der aufgrund der Erfahrung als eine Selbstverständlichkeit gilt, so U. Petersen, bestimmt nicht nur die Handlungen, sondern ist zugleich eine Bedingung für dieselben.[565] Um die Wirkung des freien Willens erfahren zu können, ist es unabdingbar,

---

[563] Hinterhuber, H.: Der freie Wille - Philosophische und naturwissenschaftliche Aspekte von Motivation und Entscheidung. In: Smalla, J. (Hrsg.): Der freie Wille. a.a.O. S. 13

[564] Hume, D.: Untersuchung über den menschlichen Verstand. Jena 1793. S. 142f

[565] Die Tatsache, dass ein Mensch einen Willen besitzt und durch diesen in Lage sei, seine Handlungen mit den adäquaten Willensakten in einer Übereinstimmung durchzuführen, wurde und wird bis heute sowohl in der Philosophie als auch in der Psychologie und schließlich auch in den Naturwissenschaften intensiv und kontrovers diskutiert. Um eine absichtliche Handlung zu definieren, die im Sinne einer für die Durchführung von kultischen Ritualen unabdingbaren Intention (nīya) zu betrachten ist, wäre eine Darstellung von Positionen in der Wissenschaft notwendig. Die Fülle der einzelnen Stellungnahmen würde jedoch den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Daher werden die einzelnen Meinungen zur Willensfreiheit le-

„dass sich der Mensch aus dem Kontext natürlich instinktiven Lebens herausgelöst hat und in dem, auf das er sich bezieht und was er will, etwas *Äußerliches* sieht. Ein Lebewesen, dass voll in seinen natürlichen Instinkten aufgeht und von den Instinkten gesteuert wird, hat keinen freien Willen. (...)

Bei einer Willenstat versteht sich der Handelnde (...) als der Welt gegenüberstehend. Dazu muss er sich aus dem Kontext mit seiner Umwelt innerlich gelöst und die Umwelt vergegenständlicht haben. Diese Vergegenständlichung erfolgt nun nicht nur gegenüber der materiellen Welt, sondern auch gegenüber anderen Menschen“[566]

Der freie Wille, eine konkrete Handlung durchzuführen, bestimmt somit den Handelnden, individualisiert ihn von seiner Gesellschaft und schafft gleichzeitig eine Distanz von der Umwelt, die in gewisser Weise zum Objekt oder zum Schauplatz dieser Handlung wird.

Eine jede Handlung, so J. H. Franz, wird vorwiegend von Körperbewegungen begleitet, die eine Änderung an dem Handelnden selbst oder an seiner Umwelt bezwecken. Die Ursachen für eine solche beabsichtigte Änderung (also für eine absichtliche Handlung) sieht die Kausaltheorie in der handelnden Person selbst. Diese „greift (...) absichtlich in den natürlichen Verlauf der Welt ein und führt dort die gewünschten oder begehrten Veränderungen herbei.“[567] Gleichzeitig wird auch das „Innere der handelnden Person“ als ein Grund für eine Handlung benannt. „So können aus Sicht der kausalen Handlungstheorie menschliche Handlungen auf mentale Zustände, mentale Akte oder mentale Ereignisse rekurriert werden.

---

diglich grob skizziert und einzig die These von D. Hume hervorgehoben, wonach der Mensch über einen freien Willen definitiv verfügt und dieser ihm auch die Wahl ermöglicht, eine, in konkreter Situation „gute“ und „gebotene“ Handlung durchzuführen. Vgl. ebd.

[566] Petersen, U.: Kreativität und Willensfreiheit im Zwielicht sinnlicher Erfahrung und theoretischer Leugnung. Würzburg 2006. S. 74f. Hervorhebung im Original

[567] Franz, J.H.: Geist und Handlung. a.a.O. S. 212

(...) Zu den inneren Handlungsursachen gehört auch der Willensakt (volition) (...).“[568]

Anders der theologische Ansatz, der die Frage nach dem Willen des Menschen im Kontext der Allmacht und Güte Gottes betrachtet und Entscheidungen des Menschen im Lichte der Vorherbestimmung (Prädestination) durch den Schöpfer erfasst. Dabei wird der Aspekt des freien Willens als ein Schlüsselargument vor allem in der Theodizee-Debatte einberufen.[569]

Im religiös-kulturellen Umfeld des entstehenden Islam sind in diesem Zusammenhang vor allem die jüdischen und die christlichen Positionen zu erwähnen, die von islamischen Gelehrten rezipiert und diskutiert waren.

Die Thora kennt keinen eigenständigen Begriff für den Willen. Vielmehr werden hier sprachliche Äquivalente verwendet, die das menschliche Handeln in den Vordergrund stellen, was einerseits ein Charakteristikum des Hebräischen ist, andererseits jedoch auch bedeuten kann, „dass aus dem gleichen Grund eine Handlung als ein ganzheitliches Gefüge von Kräften und Motiven aufzufassen ist, das eine klare und eindeutige Zuordnung zu einem eindeutig bestimmten Aktionszentrum, also beispielsweise dem Willen, nicht zulässt.“[570] Als ein „Willenszentrum“ bezeichnet W. Achtner in diesem Kontext das Herz, das ein enormes Bedeutungsspektrum umfasst und neben dem Herz auch „Gefühl, Wunsch, Vernunft, Wille, Willensentschluss“[571] bezeichnet. Darüber hinaus ist das Herz jedoch „nicht der Ort der Willensentscheidung, sondern das

---

[568] Ebd.

[569] zu free-will-defence vgl. u.a.: Mackie, J.L.: Übel und höherrangige Güter. In: Hoerster, N. (Hrsg.): Glaube und Vernunft. Texte zur Religionsphilosophie. Münschen 1979; Plantiga, A.: The Free Will Defence. In: Black, M. (Hrsg.): Philosophy in America. London 1965; Swinburne, R.: Die Existenz Gottes. Stuttgart 1987; ders. Providence and the Problem of Evil. Oxford 1998

[570] Achtner, W.: Willensfreiheit in Theologie und Neurowissenschaften. Ein historisch-systematischer Wegweiser. Darmstadt 2011. S. 28

[571] Ebd. S. 27

Zentrum der weisen Überlegung.“[572] Die Weisheit einer Entscheidung basiert wiederum darauf, dass sich „das Handeln im Tun-Ergehenszusammenhang an der Anpassung an vorgegebenen Ordnungen orientiert, speziell auch solchen der Natur, die es mithilfe der Vernunft zu erkennen gilt.“[573] Verstärkt wurde die Idee der Unordnung durch die Apokalyptik, die ein determiniertes Gottes- und Menschenbild prägte und Handlungen, die durch den freien Willen des Menschen bestimmt wären, nicht zuliess.

Die christliche Lehre schloss sich diesen Vorstellungen nicht an. Drei Motive: „das Gesetz, die Bindung an das Gesetz und die ethische Erneuerung des menschlichen Willens durch den Geist“[574] dienten hier als Grundlage zur Entwicklung der eigenen, intensiven Debatte, um die Willensfreiheit eines Menschen. Diese beruhte hauptsächlich auf der vermeintlichen Unvereinbarkeit der Vorstellung von Gottes Allmacht und Allwissenheit einerseits und der Möglichkeit, eine freie Entscheidung durch den Menschen zu treffen andererseits. Das Neue Testament setzt die handlungsorientierte Tradition der Thora fort und konzipiert den Menschen als ein freies Wesen, das durch sein ethisches Handeln das Gesetz Gottes erfüllen kann und soll.[575] Gleichzeitig zeigte die Erfahrung, dass eine von Gott geschaffene Welt, die freie Wesen zulässt, auch zum Missbrauch dieser Freiheit führte, in Konsequenz zur Vernachlässigung des Gesetzes und schließlich zur Sünde. Ein solcher Missbrauch, der sich durch eine Sünde zeigt, so Augustinus, zeigt jedoch zugleich, dass der Mensch in seiner Unvollkommenheit zwar unge-

[572] Ebd. S. 31
[573] Ebd. S. 32
[574] Ebd. S. 35
[575] Erst in der Theologie von Paulus wurde das gesamte Spektrum des Problems der Willensfreiheit ausgebreitet und das Verhältnis von Wille und Gnade, Wille und Gesetz sowie Wille und göttliche Providenz und schließlich die Prädestination wurden intensiv behandelt. Die Debatte begleitet die gesamte Geschichte der christlichen Kirche und setzt unterschiedliche Schwerpunkte, abhängig von historischen und konfessionellen Kontexten.

wandt ist aber bestimmt einen freien Willen besitzt und diesen auch verwirklicht:

„So wie ein durchgehendes Pferd immer noch besser ist als ein Stein, der nicht durchgeht, weil ihm eigener Antrieb und Sinn mangelt: so ist auch ein Geschöpf, das mit freiem Willen sündigt, vorzüglicher als eines, das nicht sündigt, weil es den freien Willen nicht besitzt.“[576]

Die frühen islamischen Theologen, deren Positionen hier nur in einigen wenigen Zeilen skizziert werden können, plädierten für den einzigen und gerechten Gott, der den an sich guten und dem Gesetz folgenden Menschen nach Maß belohnt, aber auch bestraft, da dieser auch schwach und verführbar ist.

Zugleich waren die vorislamischen Konzepte von „impersonal and irresistable fate (...) or destiny (..) identified as time (dahr or zamān)“[577] der Ausgangspunkt der koranischen Botschaft zum freien Willen und der in der Prophetenüberlieferung aufgegriffenen und fortgesetzten Debatte zur Prädestinationslehre.

„In this pre-Islamic scheme, fate or destiny was an unfriendly and antagonistic force closely associated with the events of an individual‘s life, i.e. with the time of death (ajal), good and evil fortune, and even daily sustenance (rizq). The outcome of one‘s acts or decisions, rather than the acts or decisions themselves, was thought to be predetermined.“[578]

In diesem Zusammenhang macht H. Ringgren darauf aufmerksam, dass der koranische Text eine gewisse Polemik mit den in der altarabischen Dichtung zum Ausdruck gebrachten vorislamischen Schicksalsvorstellungen aufweist sowie darauf, dass Muḥammad ganz offensichtlich diese Meinungen nicht anerkennen konnte und wollte und sich vielmehr von jenen bereits durch die Sprache distanzierte. Inhaltlich waren diese Vorstellungen für den islamischen Propheten schlicht inakzeptabel.

---

[576] Augustinus: Der freie Wille. III, 15. 3. Aufl. Paderborn 1961. S. 130
[577] freedom and predestination. in: EQ. Bd. 2. Leiden, Boston 2002. S. 267b.
[578] Ebd.

„(...) it is evident that Muhammad‘s position is wholly different from that of the poets. Even his vocabulary makes this perfectly clear. Most of the words for „destiny“, typical of pre-Islamic poetry, do not occur at all or are very rare in the Koran. Thus, there is no instance of ḥamma - ‘uḥimma and ‘utīḥa; nor had Muhammad mentioned manīyah, „the only original spiritual achievement of the Bedouins“ (v. Grünemabum). Manūn occurs once and is then laid in the mouth of Muhammad‘s enemies; they say of the Prophet: „A poet, we wait for him the afflictions of fate (raib al-manūn)“. Muhammad‘s comments on this do not take up the problem of fate; he only says: „Wait ye then; for I too am of those who wait.“ He does not fear the issue, he is convinced of his divine mission and sure of God‘s protection.“[579]

Die Frage nach der Prädestination und dem freien Willen entbrannte, so W. M. Watt, bereits in der Umayyadenzeit, da die Kalifen der ersten islamischen Dynastie die Legitimation ihrer Herrschaft in der göttlichen Prädistination suchten. Die zentrale Debatte konzentrierte sich hierbei um „God‘s Qadar or power to determine events, including human acts. The standard Sunnite doctrine eventually came to be that God by his Qadar determined all happenings and acts.“[580]

Die frühe Diskussion um die Willensfreiheit ist kaum zu rekonstruieren, sie stellt den Kern der Doktrin der Qadariten, die W. M. Watt

---

[579] Ringgren, H.: Studies in Arabian Fatalism. In: Uppsala Universitets Årsskrift. Bd. 1955:2. Uppsala u. Wiesbaden 1955. S. 86. Ringgren gibt einen soliden Überblick über die vorislamischen Begriffe dahr (Zeit), ‘aṣr („a word which is generally interpreted as „afternoon (prayer)“, but which may also mean „age“ or „time“. Ebd. S. 87), ṭā‘ir („bird, omen, destiny“. Ebd.) und schließlich ‘ağal („another „fatalistic“ word which we have met with a few times in pre-Islamic poetry“. Ebd. S. 89), ‘amr (another term which is sometimes connected with the ideas of man‘s destiny“. Ebd. S. 104) im Kontext des koranischen Textes.

[580] Watt, W.M.: The Formative Period of Islamic Thought. Edinburgh 1973. S. 82. Vgl. in diesem Zusammenhang auch: Wensinck, A.J.: The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development. Cambridge 1932. S. 42-57

als „believer in human free will“[581] bezeichnet und die für eine klare Verantwortung des Individuums für seine Handlungsakte plädierten, vor allem im Kontext der moralischen Entscheidungen und Konsequenzen.

Diese Thesen vertrat auch einer der frühen Anhänger der Qadariten, al-Ḥasan al-Baṣrī (642-728), der in seinem Brief an den Kalifen ʿAbd al-Mālik die zeitgenössische Debatte um die Prädestinationslehre sowie die Frage nach der Willensfreiheit wiedergab. Dabei waren vor allem die Konzepte der Bestimmung und der Determination, die im Kontext des koranischen Textes die Gebote Gottes, deren Erfüllung und des Glaubens an die Lehre der Vorherbestimmung dargestellt und kommentiert wurden.

„The expression „decree and determination“ (al-qaḍāʿ waʿl-qadar) was one of those stock-phrases of Arabian pre-Islamic fatalism, which found their way into Islamic theistic thought. (...)

The Koran which categorically rejected pre-islamic religion had no place for the notion of an impersonal fate. But qaḍāʿ in the sense of Godʿs decree and decision, that is, the decision which regulates manʿs destiny, was readily accepted. The term qadar changed its meaning in the Koran. It could no longer mean fate. In its new environment it took on the same meaning as qaḍāʿ: „the pre-determining decree of God.“ (...)

Those who believe in predestination - remarks al-Ḥasan on p. 75,1.6-p. 76,1_2 (cf. Klassen, p. 20,1. 13-16) - would blame predestination for any of their own shortcomings in questions of religion (fī amr dīnihim). But when it comes to secular questions (fī amr dunyāhum), they act very carefully and prudently. None of them would think of abstaining from work because his sustenance (rizq) is provided by God. None of them would think of not irrigating his field because it was predistinated whether the grain is going to sprout or not, or of leaving his cattle to graze unprotected because it

[581] Ebd. Zu den Positionen der Qadariten in der Debatte um den Freien Willen s. ebd. S. 94-116

was pre-ordained whether they would be stolen or torn to pieces by beasts of prey.“[582]

Die Position der Qadariten wurde vor allem in der Doktrin der Mu‘taziliten fortgelebt und die Frage der menschlichen Willensfreiheit wurde im Kontext der göttlichen Gerechtigkeit betrachtet. Demnach ergibt sich die menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit für die Handlungen aus dem Prinzip der Gerechtigkeit Gottes, denn anderenfalls würde das Konzept der Belohnung und/oder Strafe im Jenseits ihre Grundlage verlieren. Die koranischen Aussagen, die den Willen Gottes (mašī’a) im Kontext des menschlichen Handels ansprechen und daraufhin deuten, dass eine freie Entscheidung und damit verbundene Handlung zunächst auszuschließen sind, erklären die Mu‘taziliten durch das schöpferische Genie Gottes und betonen, dass das Objekt der mašī’a das Dasein und nicht der Wille oder der Befehl ist.[583]

Zugleich ist jeder individuell für seine Entscheidungen und Handlungen verantwortlich (Q 4,79) und wird entsprechend seines Tuns und Lassens im Bezug auf die von Gott gegebenen kultischen, moralischen und schließlich auch sozialen Gesetze und Normierungen gerecht beurteilt. Somit liegt der Schwerpunkt der Lehre auf der Gerechtigkeit Gottes und die Idee der Barmherzigkeit erscheint hier „lediglich sehr diskret.“[584]

Während die Mu‘taziliten, die das Konzept der Allmacht Gottes letztlich aufgaben, indem sie die menschlichen Moralstäbe ange-

---

[582] Schwarz, M.: The Letter of al-Ḥasan al-Baṣrī. in: Oriens. Bd. 20 (1967). S. 15-30. hier S. 20f

[583] Eine Reihe von Begriffen, die im Kontext des koranischen Textes erwähnt wird, findet sich in der Debatte um die Prädestinationslehre im Islam wieder. Neben dem Willen (mašī‘a) Gottes, werden unter vielen anderen auch die Allwissenheit (‘ilm), die Leitung durch Gott (hidāya), aber auch das Irreleiten (taḍlīl) erwähnt. Vor allem sind jedoch in diesem Zusammenhang die Begriffe der Vorherbestimmung (qadar), sowie der Anordnung, Bestimmung (qaḍā‘) zu nennen.

[584] Corbin, H.: Historia filozofii muzułmańskiej. a.a.O. S. 104. Übersetzung - Verfasserin.

setzten und für die Freiheit der menschlichen Entscheidung und Handlung plädierten, propagierten dagegen die Aš'ariten in ihrer Lehre die Annahme, dass Gott alle Taten und Entscheidungen in seiner Allmacht schafft und der Mensch diese lediglich bei Gott „erwirbt". Im Moment der Handlung schafft Gott eine Kraft, die diese Aneignung ermöglicht und der sich der Mensch nicht entziehen kann. Gleichzeitig bleibt die Allmacht Gottes bewahrt, weil sich der Mensch den Handlungen, die Gott für ihn bestimmte, nicht entziehen kann.

Die gesamte islamische Debatte um die Freiheit der menschlichen Entscheidung und Handlung angesichts Gottes Schöpfung beschäftigt sich, im Gegensatz zu der christlichen Lehre, vor allem mit der Handlungsfreiheit und mit der Frage nach den Umständen sowie Ursachen der Entstehung einer Handlung. Da der Fatalismus klar abgelehnt wurde, wird die Position propagiert, wonach sich der Mensch „in schweren Situationen und dort, wo er an die Grenzen seiner menschlichen Möglichkeiten stößt, in den Willen Gottes zu ergeben"[585] hat.

Mit der Prädestination ist auch das Konzept der fiṭra eng verbunden, einer Kategorie der Natur des Menschen, wonach jeder bereits bei seiner Geburt ein Diener Gottes ist (muslim). Die Kenntnis des Menschen über Gott (ma'arifa) sei angeboren und mit der schöpferischen Kraft Gottes zu verbinden. Die Grundlagen der fiṭra-Debatte wurden bereits im koranischen Text festgelegt:

„Und richte nun dein Antlitz auf die Religion, im rechten Glauben,
als göttlicher Begabung, mit welcher er die Menschen schuf! (fiṭrata allāhi allatī faṭara al-nās 'alayhā)
Keinen Ersatz gibt es für die Schöpfung Gottes.
Da ist die Religion, die Bestand hat.
Jedoch die meisten Menschen wissen nicht."[586]

---

[585] Khoury, A.T.: Wer ist Gott für den gläubigen Muslim? In: ders. u. Hünermann, P. (Hrsg.): Wer ist Gott? Freiburg 1983. S. 80

[586] Q 30,30. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Q 6,14; 12,101; 14,10 und 42,11.

Dabei wird Gott als der alleinige und einzige Schöpfer des Menschen betrachtet, der auch über das religiöse „Wissen“ des Menschen vorherbestimmt. Der freie Wille des Menschen manifestiert sich in diesem Zusammenhang durch die Wahl der eigenen religiösen Zugehörigkeit. Jede Entscheidung, die die Zugehörigkeit zum Islam ausschließt, wird somit als falsch betrachtet und als eine gewisse Ignoranz der von Gott gegebenen Chance verpönt.

Der freie Wille des Menschen, so neben der theologischen, philosophischen, ethischen, rechtswissenschaftlichen und weiteren, auch die handlungspsychologische Prämisse, gehört zu dem spezifischen Menschenbild, das zwischen einem bloßen Verhalten und einer (absichtlichen) Handlung klar unterscheidet und dem Menschen grundsätzlich die Fähigkeit nicht abstreitet, Wahl- und Entscheidungsakte durchzuführen, die einer Handlung vorausgehen.

Eine jede Handlung, die zwar mit einer Entscheidung des Handelnden eingeleitet wird, wird jedoch in einem konkreten kulturellen und sozialen Kontext durchgeführt und durch diesen Kontext höchstwahrscheinlich beeinflusst oder gar bestimmt. Die Normen, die ein Individuum innerhalb einer Gesellschaft umgeben, dienen somit einerseits der Bewahrung jener Gesellschaft und dem Schutz aller ihrer Werte. Andererseits werden jedoch die Entscheidungen des Menschen diesen Normen und somit dem höheren Gut der Gesellschaft, den er angehört, untergeordnet und angepasst. M. Weber unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen „Handeln“ als solchen, das „ein menschliches Verhalten (einerlei ob äußeres oder innerliches Tun, Unterlassen oder Dulden) heißen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven Sinn verbinden“[587] und einem „sozialen Handeln“, das ein Handeln bezeichnet, „welches seinem von dem oder den Handelnden gemein-

[587] Weber, M.: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen 1980. S. 1. Die Frage des subjektiven Sinnes greift in seinen Überlegungen u.a. A. Schütz auf; vgl. Schütz, A.: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. In: Endreß, M. (Hrsg.): Alfred Schütz Werkausgabe. Bd. 2. Konstanz 2004. S. 75

ten Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist.“[588]

Der Kontext, in dem eine jede Handlung durchgeführt wird, bezeichnen A. Schütz und T. Luckmann als die „Lebenswelt“ des Menschen.

„Sie ist der Wirklichkeitsbereich, an dem der Mensch in unausweichlicher, regelmäßiger Wiederkehr teilnimmt. Die alltägliche Lebenswelt ist die Wirklichkeitsregion, in die der Mensch eingreifen und die er verändern kann, indem er in ihr durch die Vermittlung seines Leibes wirkt. (...) Unter alltäglicher Lebenswert soll jener Wirklichkeitsbereich verstanden werden, den der wache und normale Erwachsene in der Einstellung des gesunden Menschenverstandes als schlicht gegeben vorfindet.“[589]

Die Lebenswelt des Menschen weist, so die Autoren, unterschiedliche Strukturen auf, die ineinander greifen und sich gegenseitig ergänzen. Diese Strukturen, oder Dimensionen, der Lebenswirklichkeit eines Menschen zeigen deutlich, dass ein jeder Handlungsakt auf unterschiedlichen Ebenen gewählt, durchgeführt, rezipiert und schließlich wirksam ist. Zugleich wird deutlich, dass alle von A. Schütz und T. Luckmann definierten Dimensionen der Wirkungswelt - die räumliche, zeitliche, soziale und schließlich die Realitätsdimension - sowohl mit den Handlungsakten in einen Zusammenhang zu bringen sind, die in der Gegenwart durchgeführt werden als auch, aufgrund der objektiven Erfahrung der Differenz von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, auf die weiteren zeitlich und räumlich verschobenen Handlungen zu erstrecken sind.

Von einer besonderen Bedeutung ist im Kontext einer Vorbereitung auf den Moment des kultischen Aktes die Realitätsdimension, die den alltäglichen Wirkungsbereich eines Menschen von demjenigen trennt, der keinen konventionellen und empirischen Charakter aufzuweisen hat. Die Ebene der religiösen Erfahrung, die aus dem all-

[588] Ebd.

[589] Schütz, A. u. Luckmann, T.: Strukturen der Lebenswelt. Bd. 1. Darmstadt 1975. S. 23

täglichen Lebensbereich ausgesondert wird, würde somit nicht zu der üblichen „Lebenswelt“ eines Menschen gehören.

Im Islam jedoch fanden bereits in der frühen Phase die Bemühungen statt, den Moment des Gebetsaktes möglichst in den Alltag zu integrieren und in einem weiteren Schritt, diesen Alltag der religiösen Pflicht zu unterordnen. Die Vorbereitungsmassnahmen dienen lediglich dem Übergang von der rituell unreinen Alltagswirklichkeit in eine sakrale Dimension des kultischen Momentes. Dabei spielt die Formulierung der Intention (nīya) eine besondere Rolle und ist als ein bewusster Akt zu betrachten, der vollzogen wird, um die darauf folgende (kultische) Handlung mit einem klaren Ziel der Hingabe an Gott durchzuführen.

Das tägliche islamische Pflichtgebet ist somit als eine absichtliche Handlung zu verstehen, die einen ritualisierten Ablauf hat, in einer konkreten räumlichen und zeitlichen sowie sozialen Dimension durchzuführen ist und die mit einer Gültigkeitsklausel versehrt ist, um als ein vollständiger kultischer Akt betrachtet werden zu können. Die Formulierung der Intention ist in diesem Zusammenhang als eine freiwillige einleitende Handlung zu bezeichnen, die mit der Gültigkeit des Gebetsaktes einerseits eng verbunden ist, andererseits als der Impuls zu betrachten ist, der den Bruch im Lebensraum des Menschen einleitet und den Übergang vom profanen Alltag in den sakralen Moment des Gebets ermöglicht.

6.2. Nīya: Eine Handlung vor der Handlung?

„Ein Gelehrter sagt:
Bemühe dich um die gute Meinung
bei der Handlung vor der Handlung selbst;
solange du das Gute beabsichtigst, steht es gut mit dir“[590]

Die kontroverse Debatte um das menschliche Verhalten sowie um seine Beschreibung, Benennung und Klassifizierung als verschiedene Formen des Handels ist für die Gelehrten nicht neu. Ähnlich wie die Frage nach dem Ursprung eines jeden Handlungsaktes intensiv diskutiert wird, sind immer wieder aufs Neue die Grenzen zwischen dem Verhalten und dem Handeln und schließlich nach dem Bewusstsein und Verantwortlichkeit des Handelnden für seine Taten zu zeichnen. Dabei gehört das Problem der tatsächlichen Ausführung einer Handlung und umgekehrt der Unterlassung einer Handlung zu den wichtigsten, die vor allem in juristischen Kontexten erörtert werden und die bereits in der frühen islamischen Diskussion eine wichtige Rolle spielten.

Das breite Spektrum dieser Debatte führte im Laufe der Geschichte zur Entstehung unzähliger Thesen und Gegenthesen, die sich auf das kontroverse Thema des menschlichen Handels und des hinter dem Handeln stehenden (freien) Willens beziehen. Diese können jedoch im Rahmen dieser Arbeit aufgrund ihres Umfangs und zugleich einer geringen Relevanz für die entstehenden islamischen Reinheitsnormierungen nicht dargestellt werden.

Für die Formierung der Reinheitsnormierungen in der jungen islamischen umma ist dafür vor allem das Gegensatzpaar Verhalten und Handeln hervorzuheben, in dem Verhalten „als instinktgeleitet

[590] Über Intention, reine Absicht und Wahrhaftigkeit. Das 37. Buch von al-Ġazālī‘s Hauptwerk. Übersetzt und erläutert von Bauer, H. Halle a.S. 1916. S. 9

bezeichnet, als unbewußt und automatisch“[591] zu betrachten ist, während einer gültigen Handlung eine klar gefasste Intention zugrunde liegen soll - und nach den Bestimmungen der islamischen Gesetzgebung auch muss - und diese ihren Ursprung in der Bereitschaft hat, eine jede Handlung Gott zu widmen. Zugleich „gerade für Rituale und Routinen mag gelten, daß extrem das Bewußtsein und die Verantwortlichkeit des Handelnden betonende Handlungsbegriffe hier eine Unschärfezone entstehen lassen.“[592]

Demnach kann einer ritualisierten Handlung, die häufig nicht nur wiederholte Male durchgeführt, sondern auch durch ein theologisches oder rechtliches System normiert wird, die Notwendigkeit entzogen werden, das Bewusstsein und somit auch die Verantwortung eines jeden Handelnden bei jedem einzelnen ritualisierten Handlungsakt einzusetzen. Es ist zumindest nicht auszuschließen, dass solche Akte besonders im Alltag mechanisch durchgeführt werden und dabei lediglich der Wert auf den normierten und womöglich für die Mitglieder einer Gemeinde sichtbaren Ablauf gelegt wird.

Um eine solche Entwicklung zu vermeiden und die Rolle des bewussten und verantwortungsvollen, ja absichtlichen Handelns bei der Durchführung der ritualisierten Handlungsakte bereits in der frühesten Phase des Islam abzusichern, wurde die Position und die Bedeutung der nīya besonders hervorgehoben, was noch genauer zu erörtern ist.

Zunächst ist jedoch zu klären, ob die Formulierung der Intention als ein ritualisierter Sprechakt und in weiterer Konsequenz als eine ritualisierte und doch zugleich absichtliche, also bewusste Handlung zu betrachten ist, die eine weitere ritualisierte Handlung lediglich einleitet, als ein integraler Teil dieser Handlung zu interpretieren ist oder schließlich ob eine Formulierung der Intention die folgende

[591] Werlen, I.: Ritual und Sprache. Zum Verhältnis von Sprechen und Handeln in Ritualen. Tübingen 1984. S. 90

[592] Ebd.

Handlung in ihrer Form, im Umfang und Ablauf bestimmt und ihr eventuell übergeordnet ist.

6.2.1. Formulierung der nīya: Ein ritualisierter Kommunikationsakt

Nīya ist kein Charakteristikum des Gebetsrituals. Formuliert vor einer jeden Handlung, sowohl im profanen als auch im sakralen Bereich des Raums Islam bestimmt sie im Lichte der šarī'a die Gültigkeit jener Handlung und ist als ein erster Schritt zu betrachten, der bewusst gemacht wird, um die Hingabe an Gott zu manifestieren.

Sowohl im Kontext der Vorbereitung auf das Ritual des Pflichtgebets als auch auf die weiteren 'ibadāt, ist die Formulierung der Intention als der einzige Moment zu betrachten, der einer Sprache bedarf. Unabhängig davon, ob die Intention laut vor der Gemeinde ausgesprochen wird, wie es manche lokale und vermutlich erst sekundär entstandene Normierungen der šarī'a verlangen, oder ob sie lediglich in Gedanken eines Individuums zu formulieren ist, benötigt die nīya einer Fähigkeit, die eigene Absicht in einer normierten sprachlichen Ausdrucksform zu fassen. Die Inhalte der Absichtsformulierung sind - so die islamischen Normierungen - stets im Kontext der unmittelbar folgenden Handlung zu betrachten und werden - so das islamische Dogma - an Gott transmittiert, um die Hingabe, Demut und schließlich auch die Mäßigkeit des Individuums vor seinem Schöpfer zum Ausdruck zu bringen.

Der Moment der Intention-Formulierung ist als ein ritualisierter Kommunikationsakt zu betrachten.

Dabei ist die von H.-H. Lüger genannte Klassifikation der Arten von Ritualen zu erwähnen, die er

„nach dem Kriterium des symbolischen Verweischarakters bestimmten Formen rituellen Sprachgebrauchs ganz allgemein als Rituale im weiteren Sinn zusammen[fasst]. Unter Ritualen im engeren Sinn seien dagegen Handlungen oder Handlungssequenzen verstanden, die zusätzlich an bestimmte Institutionen gebunden sind (wie

z.B. Taufakte oder Gerichtsurteile) und für deren Vollzug in der Regel schriftliche fixierte Anweisungen vorliegen (..). Als dritte Gruppe wären noch Ritualisierungen zu nennen: Fälle sprachlichen Handelns, wo auf vorgeprägte Sprachmuster wie z.B. Gemeinplätze, Maximen usw. zurückgegriffen wird, um eine individuelle, in der konkreten Situation geforderte Antwort zu umgehen, um sich auf eine Autorität, ein gemeinsames oder gruppenspezifisches Hintergrundwissen, eine allgemeine Handlungsnorm o.ä. zu beziehen.“[593]

In diesem Sinn sind Ritualisierungen als Handlungsakte aufzufassen, die auf normierte und im konkreten kulturellen Kontext auf vertraute und anerkannte Sprach- und Inhaltsmuster zurückgreifen. Diese sind nicht zu verwechseln mit dem Konzept der Ritualisierung, das angelehnt an die ethologische Zugänge von Julian S. Huxley und seinen Nachfolgern entwickelt wurde und sich überwiegend mit der Frage der Körpersprache als Kommunikationsmittel befasst.[594]

Eine Ritualisierung ist nach H.-H. Lüger vielmehr ein sprachliches Handeln, das, um in einer konkreten sozio-kulturellen Situation eine adäquate Reaktion hervorzurufen, mit einem situationsgerechten Handeln korrelieren muss.[595] Hierzu zählen neben einer angemessenen Sprachkenntnis auch weitere, für die jeweilige sozio-kulturelle Situation relevante Kompetenzen.

„It is generally agreed that grammatical and lexical knowledge are only two of several factors in the interpretation process. Aside from physical setting, participants‘ personal background knowledge and their attitudes toward each other, socio-cultural assumptions con-

---

[593] H.-H. Lüger: Sprachliche Routinen und Rituale. In: Ehnert, R. u.a. (Hrsg.): Werkstattreihe Deutsch als Fremdsprache. Bd. 36. Frankfurt a.M. u.a. 1992. S. 27. Hervorhebungen im Originaltext

[594] Vgl. u.a. Huxley, J.S.: The individual in the animal kingdom. Cambridge 1912; ders.: Bird-watching and Bird Behaviour. o.O. 1930; ders. Animal language. o.O. 1938; ders. u. J.B.S. Haldane: Animal biology. Oxford 1927

[595] Vgl. H.-H. Lüger: Sprachliche Routinen und Rituale. a.a.O. S. 31-41

cerning role and status relationship as well as social values associated with various message components play an important role.“[596]

Eine ritualisierte Handlung, die in einer solchen konkreten sozialen Situation, möglicherweise mit einem klar gefasstem Ziel oder aber mechanisch durchgeführt wird, kann als Interaktion bezeichnet werden, also als „jene Ereignisse, die im Verlauf und auf Grund des Zusammenseins von Leuten geschehen.“[597] Im Kontext der nīya, die lediglich gedanklich formuliert wird, hat jedoch eine solche Interaktion, die als ein Kommunikationsakt eines Senders und eines Empfängers bedarf, einen besonderen Charakter.

Die Formulierung der nīya spielt sich meist in Gedanken eines Individuums ab. Es entsteht eine besondere Situation, in der nicht das „Zusammensein von Leuten“ die Grundlage des Handels darstellt sondern der Glaube an Gott, an seine Anwesenheit bei der Formulierung und schließlich an seine Unterstützung bei der Ausführung der beabsichtigten Handlung sowie die Hoffnung auf eine adäquate Belohnung im Jenseits für eine konsequente und regelmässige Erfüllung der religiösen Pflichten. All die Faktoren sind als die Grundlage dieses Kommunikationsaktes zu betrachten und bestimmen seinen Inhalt.

Eine normierte Formulierung der Intention greift, ähnlich wie die normierten Handlungsakte, vor allem im Kontext der ‘ibādāt, auf eine gewisse Ritualisierung zurück. Diese ist einerseits als eine logische Konsequenz der Normierung an sich zu betrachten, andererseits jedoch bringt sie das eigene Bewusstsein, den Willen und schließlich die Intention eines Individuums zum Ausdruck. Zugleich dient eine bewusste Formulierung der Intention dem Vergegenwärtigen von Hier und Jetzt sowie von möglichen Konsequenzen eines Handlungsaktes sowohl im säkularen Kontext der mu‘āmalāt als auch im sakralen Bereich der kultischen Pflichten. Da die Formulierung der Intention meist in einer non-verbalen

[596] Gumperz, J.J.: Discourse strategies. Cambridge 1982. S. 153
[597] Goffmann, E.: Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation. Frankfurt a.M. 1971. S. 7

Form stattfindet, werden ihre Inhalte nicht den übrigen Mitgliedern der umma mitgeteilt. Vielmehr ist Gott der Adressat dieses ritualisierten Kommunikationsaktes. Gleichzeitig bringt die Formulierung der Intention eine bestimmte Kultur zum Ausdruck, in der sich das Individuum bewegt und die seine verbalen und non-verbalen Kompetenzen normiert und prägt. Die Kommunikation muss nämlich nicht zwingend ausschließlich mit einer Sprache in Verbindung gebracht werden. Mehr noch - J. Reichertz plädiert dafür, „den Begriff der Kommunikation aus seiner Bindung an die Sprache und das (reflexive) Sprechen zu lösen.“[598] Reichertz betrachtet die Kommunikation im Kontext der Situation, in der sie stattfindet und bezeichnet die Sprache lediglich als einen möglichen jedoch nicht unabdingbaren Teil eines Kommunikationsaktes:

„Kommunikation bedient sich der Sprache, aber Sprache ist nicht der Ort, wo sich die Bedeutungen nur aus den sprachlichen Differenzen heraus konstituieren (...). An jeder Art von Bedeutung sprachlicher Äußerungen ist immer und unhintergehbar nichtsprachliches Handeln von Akteuren und menschliche Praxis beteiligt.“[599]

Der Autor konstruiert in diesem Zusammenhang den Begriff der „sozialen Münzen“, die mit „kommunikativen Einheiten“ gleichzusetzen sind und

„nur dort einen Wert haben, wo sie kursieren, wo sie im Einsatz sind. Auch Kleidung, Körperpflege, Handlungen, Dinge, Stellung im Raum etc. sind solche Münzen. Was variiert, sind der Grad des bewussten Einsatzes und die räumliche und zeitliche Reichweite.

Der kommunizierende Akteur hat die „Münzen der Kommunikation“ aber nicht selber geprägt, das hat die Gesellschaft längst vor ihm und für ihn getan, während die aktuelle Gesellschaft den Glau-

[598] Reichertz, J.: Grundzüge des Kommunikativen Konstruktivismus. In: ders. u.a. (Hrsg.): Kommunikativer Konstruktivismus. Theoretische und empirische Arbeiten zu einem neuen wissenssoziologischen Ansatz. Wiesbaden 2013. S. 52

[599] Ebd.

ben an den Wert der Münzen durch den Einsatz und die dadurch erfahrene Geltung der Münzen immer wieder aufs Neue aufruft und bestätigt.“[600]

Ein jeder Kommunikationsakt ist somit in einem konkreten soziokulturellen Umfeld zu betrachten, seine Ausführung, sein Ziel, auch Reaktionen, die er möglicherweise auslöst, also seine Wirkung und schließlich auch seine Beschreibung durch Unbeteiligte setzen die Kenntnis des Umfeldes, der bestimmten und für eine Gesellschaft geltende Symbolik und Praxis voraus. „Die Bedeutung der kommunikativen Bewegung ergibt sich dabei nicht aus der Semantik von Wörtern, sondern (...) immer nur aus der Praxis der Verwendung.“[601]

Übertragen auf den Moment der Formulierung der Intention bezeichnet der Kommunikationsakt eine „Münze“, um es bei Reichertz‘s Begriff zu belassen, die sowohl einen hohen sozialen Wert hat als auch einen Mittel darstellt, mithilfe dessen ein Individuum im Rahmen seiner kulturellen Kompetenzen einen bewussten Willensakt zum Ausdruck bringt und diesen dann als eine beabsichtigte Handlung sowohl im Sinne des Gesetzes und des Wohlergehens seiner Gemeinde als auch angesichts und mit Unterstützung Gottes durchführt. Die festgelegte sprachliche Einheit der Formulierung der Intention ist als ein kulturelles Bindeglied zwischen dem Individuum und seinem Umfeld zu betrachten. Die Formulierung an sich ist zugleich der erste Schritt zur Trennung des Individuums von seiner Umgebung und führt zur Entstehung eines Bruchs im alltäglichen Lebensraum und in Konsequenz einer weiteren Ebene der Kommunikation mit Gott. Mit der Formulierung der Intention, die die Form eines Kommunikationsaktes mit Gott annimmt, verlässt ein Mensch seinen profanen Raum und ist mental auf die unmittelbar durchzuführende Handlung ausgerichtet.

[600] Ebd.
[601] Ebd. S. 54

6.2.2. Die Intention der nīya

Die Formulierung der Intention, die eine jede gültige Handlung im gesamten Raum Islam einleiten soll, ist als ein ritualisierter Kommunikationsakt zu betrachten.

J. Danecki benennt in diesem Zusammenhang bestimmte, nacheinander folgende Phrasen, die gedanklich vergegenwärtigt oder laut ausgesprochen werden, um eine allgemein gefasste Absicht zu deklarieren, eine bestimmte Handlung durchzuführen. Bei der festgelegten Formel sollen demnach takbīr, ta'awwuḏ, basmala und schließlich iqāma hintereinander ausgesprochen oder gedanklich gefasst werden. Anschließend wird die Handlung genannt, auf die sich die aktuelle Intention bezieht. Im Kontext des Pflichtgebets ist es wichtig, das jeweilige bevorstehende Ritual, ṣubḥ, ẓuhr, 'aṣr, maġrib oder 'išā', genau zu nennen.[602]

Für P.R Powers hingegen ist nīya „a silent, internal, mental phenomenon"[603]. Er akzentuiert:

„ (...) niyya must be done with the qalb, as an essentially interior, subjective, nonverbal ('mental') act, and it may at times also be accompanied by verbal pronouncement. Regardless of the position taken on verbalization, no fiqh manual I have yet read cites a particular statement to be made aloud of one decides to do so.[604]

---

[602] Danecki, J. Podstawowe wiadomości o islamie. a.a.O. S. 137

[603] Powers, P.R.: Intent in Islamic Law. a.a.O. S. 43

[604] Powers ergänzt in diesem Zusammenhang: „According to al-Jazīrī, none of the four Sunnī madhhabs reqiures verbalization of niyya, but all consider verbalization to be recomended (...) in purification. In prayer, Shāfi'īs and Ḥanbalīs consider verbalization of niyya to be sunna, while Mālikīs and Ḥanafīs reportedly stand against any verbalization of niyya in prayer; Jazīrī asserts that Mālikīs allow whispering of a pronuncation of niyya if one whispers all the verbal formulas of prayer, while Ḥanafīs consider verbalization of niyya in prayer to be bid'a (...), and prefer that one avoid whispering while praying (...)." Vgl. ebd. Fußnote 38. S. 37f

There is no established verbal formula, so it is not entirely clear what ‘pronouncing niyya‘ would entail.“[605]

Es ist davon auszugehen, dass im Kontext des entstehenden Islam eine solche komplexe Debatte sowohl um den konkreten Inhalt als auch um eine mögliche laute Aussprache der nīya noch nicht von Relevanz war und die Formulierung der Intention möglicherweise unterschiedlich und in Anlehnung an die lokale Tradition durchgeführt wurde.

Um eine gültige nīya zu formulieren, die im folgenden Schritt eine im Kontext der islamischen Jurisprudenz gültige Handlung garantieren sollte, waren vielmehr vier Bedingungen unbedingt zu beachten: „he who pronounces it must be a Muslim, compos mentis, well acquainted with the act he wants to perform, and having the purpose to perform this act.“[606] Somit umfasst die Kategorie der nīya ein breites Spektrum sowohl an Voraussetzungen als auch an Kompetenzen, die erfüllt werden müssen, um eine im Lichte der Normierungen gültige Intention zu formulieren. Dies führte im Laufe der Geschichte schließlich dazu, dass nīya zu einem „legal act of its own“[607] wurde und in Konsequenz die Frage danach einleitet, „what the intention of the niyya is.“[608]

Formuliert vor allem „im Herzen“ (fīl-qalb) ist die nīya gemäß der islamischen Normierungen direkt mit dem Glauben (īmān) in Verbindung zu bringen und somit gilt sie als ein unabdingbarer Schritt vor einer jeden Handlung, die innerhalb des gesamten Lebensraums Islam durchgeführt wird.

---

[605] Ebd. S. 37f. Powers wiederholt nach al-Ǧazīrī: „several examples of possible verbal phrases in the case of wuḍū‘ for prayer, including “I intend (nawaytu) to perform wuḍū‘ for prayer, drawing toward God Almighty,“ “I intend removal of ḥadath.“ and “I intend that my prayer be acceptable (nawaytu istibāḥat al-ṣalāt) (...).“ Vgl. ebd. Fußnote 39. S. 38

[606] niyya. in: EI². Bd. 8. S. 66b

[607] Ebd.

[608] Ebd.

Angelehnt an die Tradition stellt T. Izutsu in diesem Zusammenhang drei für die nīya relevanten Aspekte zusammen:

„(1) ‘Islam‘ consists in your serving God and not associating anything with Him, your performing correctly prescribed Worship, paying the obligatory zakât, and keeping the Ramaḍân fast.

(2) ‘Belief‘ îmân consists in your believing in God, his Angels, His book (or books), meeting with Him (in the Hereafter), His Apostles, and the final resurrection.

> ‘Perfection‘ iḥsân - that is, being a perfect Muslim - is that you serve God (always) as if He were before your own eyes; for if you do not see Him, He sees you.“[609]

Demnach ist eine korrekte Durchführung der vorgeschriebenen, hauptsächlich religiösen Handlungen als eine Bedingung anzusehen, sich den Status des „perfekten Muslims“ zu versichern. Eine jede - sakrale und profane - Handlung wiederum benötigt einer vollständigen, bewussten und korrekt formulierten Intention, um entsprechend der Normierungen ihre Gültigkeit zu wahren. In diesem Zusammenhang unterscheidet T. Izutsu nach Ibn Taymīya zwischen „the concept of the ‘works of the heart‘ or, we might say ‘psychological works‘ “ und „bodily works“:

„Once one admits that the heart (qalb) has its own works or actions, like love of God and fear of God, and that they go into the very structure of îmân, then one is necessairly forced to admit that the works of the body too are included therein, because the latter are no other thing then the outer expressions and necessary sequels of the former. (...) And yet the heart has not the sole function of knowing. It has its own peculiar ‘doing‘. Nay, it has even its own ‘saying‘. (...)

Thus there can be no doubt that there is ‘saying‘ as well as ‘doing‘ of the heart... The ‘doing of the heart‘ includes things like love of

[609] Izutsu, T.: The Concept of Belief in Islamic Theology. A Semantic Analysis of Îmân and Islâm. Tokyo 1965. S. 58. Izutsu beruft sich hier auf Muslim: Ṣaḥīḥ. Kitāb al-īmān. a.a.O.

God and His Apostle, fear of God, the love of what God and His Apostle love, and the hate of what God and His Apostle hate, devoting all one‘s actions to God and God alone, a complete reliance of the heart upon God, and other psychological acts which God and His Apostle have imposed upon us as religious duties and made parts of îmân.

The heart, in this way, is the very root (of îmân). But (it does not exhaust the whole of îmân, because) whenever ‘knowledge“ and ‘will‘ are in the heart, they necessairly seek an outlet in the body. The body cannot stay aloof from what the heart wills.“[610]

Die „Handlungen des Herzen“ beeinflussen somit die „Handlungen des Körpers“, bestimmen sie und legen ihren Charakter fest. Eine im Herzen formulierte Intention wird in Konsequenz durch die folgende Handlungen zu Ausdruck gebracht und für die Mitglieder der Gemeinde sichtbar, was eine soziale Rolle innerhalb jener Gemeinde spielen kann und gleichzeitig die Gültigkeit einer jeden Handlung bestimmt sowie die Bereitschaft eines Individuums, die Normierungen zu beachten zensiert. Die Natur der nīya ist somit sowohl im Kontext dieser Normierungen zu betrachten als auch der Möglichkeiten und des Willens eines Menschen, eine entsprechende Intention zu haben, sie zu fassen und diese schließlich in Form von einer konkreten Handlung auszuführen.

Wie ist jedoch eine Intention zu definieren und ist es möglich, unterschiedliche Ebenen in der Vergegenwärtigung und Formulierung der Intention und schließlich in der Ausführung des Beabsichtigten zu unterscheiden?

Die Frage nach der Eigenheit der Intention beschäftigt die Gelehrten primär im Kontext der Handlungstheorien und wird sowohl in der Psychologie, Psychiatrie als auch innerhalb der Theologie und der Rechtswissenschaft im Zusammenhang mit der Kategorie des Vorsatzes erörtert.

[610] Ebd. S. 173. Izutsu zitiert hier Ibn Taymīya: Kitāb al-īmān. Damaskus 1961. S. 155ff

Intention, so G.E.M. Anscombe, ist weder als ein Prozess noch als ein Ereignis zu betrachten. Einerseits schließt sie die „non-observational knowledge“ aus, die im Kontext der „involuntary actions“ auftritt und somit als „the class of movements of the body, in a purely physical description, which are known without observation, and where there is no such thing as a cause known without observation.“[611] zu klassifizieren ist.

Andererseits kann die Intention empirisch nicht unabhängig von der auf sie folgenden oder durch diese verursachten Handlung erfasst werden. Die Intention ist in diesem Zusammenhang als eine mögliche Erklärung der Handlung zu betrachten, jedoch ist eine Handlung nicht unbedingt immer als Ausdruck der tatsächlichen Intention zu verstehen:

„Intention still only occurs in present action. That is, there is still no such thing as further intention *with* which a man does what he does; and no such thing as intention for the future. Intention however is not a style that marks an action, or an action-in-a-description; for it is possible for a man to think he is doing one thing when he is not doing that thing but another. Thus he can say that he did not know he was doing something, when asked why he did. We must not however be too sweeping in excluding intention *with* which a man does what he does; for we must presumably allow the further intention with which he is doing X, say Y, so long as it is reasonable to say that he is doing Y in, and at the same time as, doing X (...). What is excluded from the supposition is a further intention Y such that we *could* object that he is not yet doing Y but only doing X with a view to doing Y, as when a man takes his gun down with a view to shooting rabbits.“[612]

Ob eine Handlung als Konsequenz der dahinterstehenden Intention zu betrachten ist, kann möglicherweise ausschließlich durch den Handelnden selbst beurteilt werden, und dies nur vorausgesetzt, der Handelnde ist in der Lage, das gesamte relevante Spektrum seiner

[611] Anscombe, G.E.M.: Intention. a.a.O. S. 15
[612] Ebd. S. 31. Hervorhebungen im Original

Intention, seiner Handlung und auch aller Konsequenzen der beiden Kategorien zu fassen und im konkreten örtlichen und zeitlichen Kontext zu setzen. Zugleich ist die Annahme, dass eine Handlung als eine Widerspiegelung der zuvor gefassten Intention anzusehen ist, lediglich eine der mehreren Möglichkeiten, eine Handlung und die dahinter stehende Intention einzuschätzen.

Die Intention ist auf eine besondere Weise sowohl mit der Sprache und Kommunikationsweise des Individuums verknüpft als auch mit seinem sozio-kulturellen und möglicherweise auch theologisch und juristisch normierten Kontext, in dem eine Handlung und die dahinter stehende Intention des Handelnden erklärt werden müssen.[613] Eine Intention, die sich auf die unmittelbar folgende Handlung bezieht, wird meist - ob gedanklich oder verbal - durch den Handelnden selbst gefasst und vergegenwärtigt, was sowohl eine Sprache als auch die Kenntnis des Kontexts einer Handlung voraussetzt. Je komplexer sich eine beabsichtigte Handlung darstellt, desto wichtiger sind für ein Individuum die Erfahrung und die Einordnung der geltenden Gegebenheiten.

J.H. Franz sieht hier die Kategorie der Intention auf zwei Ebenen und verknüpft sie einerseits mit der Person, die eine Intention formuliert, andererseits mit den zeitlichen und örtlichen Dimensionen, die für eine Intention relevant sind. Er formuliert nach W. Sellars den Begriff der „Egozentrizität der Absicht“, wonach die „Absichtsausdrücke (...) in ihrer technischen Verwendung stets auf die erste Person bezogen“[614] sind und grundsätzlich von der Kategorie der „Absichtszuschreibung“ zu unterschieden sind. In diesem Zusammenhang stellt der Autor folgende Ergebnisse seiner Studie zusammen:

„ i) Absichtsausdrücke oder Absichtsäußerungen beziehen sich stets auf den Sprecher, also auf die erste Person. Es gibt somit eine „first person feature of intentios“ (...)

[613] Vgl. ebd. S. 26-30
[614] Franz, J. H.: Geist und Handlung. a.a.O. S. 196

ii) Absichtsausdrücke oder Absichtsäußerungen formulieren Absichten, die realisiert oder nicht realisiert werden und hinsichtlich eines Ziels zweckmäßig oder unzweckmäßig oder aus moralischer Sicht gut oder schlecht sind. Absichtsausdrücke oder Absichtsäußerungen sind im Gegensatz zu Überzeugungen weder wahr noch falsch.

iii) Absichtszuschreibungen berichten autobiographisch über die Absichten einer dritten Person

iv) Absichtszuschreibungen sind Berichte oder Überzeugungen, die wahr oder falsch sind.“[615]

Und schließlich besteht auch eine weitere Ebene, die für die Formulierung einer Intention von Relevanz ist. Diese bezieht sich auf die zeitlichen und örtlichen Koordinaten jeder Formulierung von Intention. In diesem Zusammenhang weist J.H. Franz auf eine von W. Sellars konstruierte Kategorie der „Hier-und-jetzt-Absichten“[616] hin und unterstreicht:

„Absichten, die als Konklusionen praktischer Schlüsse auftreten, gehen in aller Regel in Hier-und-jetzt-Absichten über, die schließlich, wiederum in aller Regel, unmittelbar in die beabsichtigte Handlung münden. (...)

Während Absichten, wie Prämissen- und Konklusionsabsichten, auf zukünftige Handlungen zielen, sind bei Hier-und-jetzt-Absichten Ort und Zeitpunkt der beabsichtigten Handlung unmittelbar gegenwärtig. Mit Hier-und-jetzt-Absichten ist ergo der unmittelbare Wille verbunden, die beabsichtigte Handlung tatsächlich hic et nunc auszuführen. Hier-und-jetzt-Absichten können daher, wie Sellars vorschlägt, mit dem Willen zum Handeln gleichgesetzt werden. Der Wille fungiert somit als eine Brücke, die den praktischen Schluss mit der Handlung verbindet.“[617]

[615] Ebd. S. 198f
[616] Ebd. S. 209f
[617] Ebd.

Eine unmittelbar vor einer konkreten Handlung gefasste Intention, die sich sowohl auf jene Handlung bezieht als auch mit dem Willen des Individuums zu verbinden ist, die Handlung auf eine bestimmte, den geltenden Normierungen entsprechende Art und Weise durchzuführen, ist demnach als eine „Hier-und-jetzt-Absicht“ im Sellars‘ Sinne zu betrachten. Auch ist nīya als eine Kategorie aufzufassen, die direkt vor einer bestimmten Handlung zu formulieren ist und auf diese Handlung eindeutig zu beziehen ist. Die Normierungen der islamischen Jurisprudenz schreiben der nīya eine besondere Rolle zu, indem die Gültigkeit einer jeden Handlung, sowohl im sakralen Bereich der religiösen Rituale als auch in der säkularen Materie der mu‘amalāt, von der Gültigkeit der zuvor formulierten Intention abhängt. Und schließlich ist der Wille, eine adäquate Intention zu fassen und diese durch eine Handlung eindeutig zum Ausdruck zu bringen in der Bereitschaft verwurzelt, Gott mit einer solchen Handlung zu dienen.

Zugleich avancierte der Akt der Formulierung von nīya im Laufe der Zeit zu einer eigenständigen Handlung, die individuell und meist unsichtbar und unhörbar für die Aussenstehenden durchgeführt wird. Sie stellt einen Impuls dar, den profanen Raum zu verlassen und in den sakralen Bereich des Kontaktes mit Gott zu übergehen. Die Sprache, in der die Intention formuliert wird, vermittelt dabei dem Individuum den Wert, den Sinngehalt und die Bedeutung der bevorstehenden Handlung. Sie ermöglicht die Entstehung einer besonderen Form des Kontaktes mit Gott und bettet den gesamten Handlungsakt in einen konkreten sozio-kulturellen Rahmen ein, in dem sich das Individuum bewegt.

Das Pflichtgebet (ṣalāt) ist in diesem Zusammenhang besonders hervorzuheben:

„A man in his du‘â, in short, really „means“ what he says. While in ṣalât, the words he utters do not describe his own personal ideas, but are by nature symbolic in the sense that they form part of the ritual. The verbal elements in ṣalât are not at all verbal in the ordinary sense of the word. Moreover, what is important here is the whole pattern of worship, which is something far more than verbal. It is,

on the whole, a non-verbal way of communication from man to God; it is the human way of establishing direct contact with God through the prescribed form of ritual.“[618]

T. Izutsu stellt das tägliche Pflichtgebet einem Bittgebet (du‘ā‘) gegenüber und betrachtet die erste Form des Kontaktes mit Gott als einen ritualisierten und symbolischen Akt, während das zusätzliche Bittgebet, das nicht zum Pflichtkanon gezählt wird, als eine freiwillige und spontane Handlung anzusehen ist. Dem abstrakten Kommunikationsakt steht die Formulierung der Intention zuvor, die sowohl die Durchführung des Rituals vorbereitet als auch den Betenden aus seiner profanen Umgebung auf eine symbolische Art und Weise herausnimmt und eine Trennung zwischen dem profanen und möglicherweise rituell unreinen Alltag und dem Sacrum des Gebetsmomentes einleitet.

Die Intention, die vor einer jeden ritualisierten Handlung innerhalb des gesamten Raums Islam zu formulieren ist, um nach den Normierungen die Gültigkeit dieser Handlung zu sichern, ist sowohl als eine eigenständige Handlung zu betrachten als auch als eine Pflicht im Sinne der islamischen Jurisprudenz. Eine solche Funktion der nīya ist jedoch nicht der ersten Stunde des Islam zuzuschreiben, sondern als Ergebnis einer historischen und theologisch-juristischen Entwicklung anzusehen: „niyya, is not attested in the Qur‘ān, it does exist in a very famous hadīth, albeit without the technical meaning developed later in the field of jurisprudence (...).“[619] Diese Tat-

---

[618] Izutsu, T.: God and Man in the Koran. Semantic of the Koranic Weltanschauung. Tokyo 1964. S. 148

[619] Intention. in: EQ. S. 549b. Vgl. auch niyya in: EI²: „The acts prescribed by the Islamic sharī‘a, obligatory or not, reqiuire to be preceded by a declaration by the performer, that he intends to perform such an act. (...) Without it, the act would be bāṭil (...). The term [niyya] does not occur in the Ḳur‘ān. It is found in canonical ḥadīth, but the passages show that it has not yet acquired in this literature the technical meaning and limitation described above. The development of this technical use appears to have taken place gradually, probably aided by Jewish influence. (...) In canonical ḥadīth, i.e. the literature which, generally speaking, reflects the state of things up to the middle of the 2nd/8th century, neither the verb nawā

sache spiegelt sich in dem Vokabular der frühen islamischen Quellen, in denen der Terminus nīya noch rudimentär und nicht in dem Zusammenhang vorzufinden ist, wie es die späteren Werke darstellen. Die Versuche, einer gezielten Formulierung des Begriffs der Intention und in Konsequenz seiner näheren Definition sind erst bei späteren Autoren zu verzeichnen, allen voraus bei al-Ġazālī (gest. 1111) im 37. Buch seines Werkes Iḥyā' 'ulūm ad-dīn mit dem Titel Kitāb al-nīya wa al-iḫlāṣ wa al-ṣidq.[620] Als sein Vorgänger wird in diesem Zusammenhang al-Ḥāriṯ al-Muḥāsibī (gest. 857) bezeichnet, der sich unter anderem mit dem Konzept der Reinigung der Seele (tazkiyat al-nafs) befasste.

Um von der abstrakten Ebene des Konzepts der Intention den Weg zu einer realen und einer der wichtigsten religiösen Pflicht innerhalb der gesamten islamischen Jurisprudenz zu zeichnen, scheint es unabdingbar, die Begriffe näher zu erläutern, die in den frühen islamischen Werken die Kategorie des Vorhabens umschrieben.

6.2.3. Einige relevante nīya-Begriffe

Die nīya, die vor einer jeden Handlung von einem Muslim zu formulieren ist, wird in den Abhandlungen der islamischen Gelehrten der ersten Stunde unterschiedlich benannt. Im Folgenden werden einige jener Termini näher erläutert, die sich mit dem Konzept der Intention in der formativen Phase des Islam befassen, um das Spektrum der semantischen Konnotationen der Intention-Kategorie zu skizzieren und schließlich den Begriff der nīya in diesem Zusammenhang zu verorten.

Das Konzept einer Intention ist im semitischen Umfeld des entstehenden Islam nicht als ein Novum zu betrachten. Vor allem das Ju-

---

nor the noun niyya apear to have any special technical connection with the 'ibādāt. On the contraty, niyya has here the common meaning of intention." S. 66ab. Anm. - Verfasserin

[620] Die deutsche Übersetzung verfasste H. Bauer: Über Intention, reine Absicht und Wahrhaftigkeit. Das 37. Buch von al-Ġazālī's Hauptwerk. Halle 1916. Diese Übersetzung wird im Weiteren zitiert

dentum bediente sich in diesem Zusammenhang der Kategorie der kawwana (oder: kawwānā), die auf die Wurzel k-w-n zurück zu führen ist, eine Absicht, Hingabe oder ein Ziel bezeichnet und hauptsächlich im Kontext der Mitzwot, der göttlichen Gebote, ihre Anwendung fand. Im Laufe der Zeit gewannen die kawwanot die Funktion einleitender Meditationen, „die manchmal den verborgenen Sinn eines Gebets ausdrücklich benannten und manchmal auch auf ihn anspielten.“[621]

Die Frage nach der Intention einer bestimmten Handlung, vor allem im Kontext der kultischen Akte, wurde in der jüdischen Lehre mit dem Problem der individuellen Verantwortung vor Gott und in Konsequenz mit der Prädistinationslehre verknüpft. Zugleich ist jedoch anzumerken, dass das Konzept der Verantwortung für die eigene Handlung unter Einfluss einer relativ spät entstandenen, philosophisch-ethischen Diskussion entwickelt wurde und erst sekundär die theologischen Lehren beeinflusste.[622]

In der Mischna wird ein besonderer Akzent auf die Hingabe an Gott gelegt, die sich in der Verantwortung eines Individuums zeigt und die durch bewusst durchgeführte Handlungen manifestiert wird:

„»Und es war, dass wenn Moses seine Hand erhob, Israel siegte, und wenn er seine Hand sinken ließ, Amalek siegte.« Bewirken denn die Hände des Mose Kampf oder seine Hände Niederlage? Vielmehr jedesmal, wenn Israel nach oben schaute und ihre Herzen auf ihren Vater im Himmel ausrichteten, waren sie siegreich, und wenn nicht, verloren sie. Und desgleichen: »Und der Herr sprach zu Mose, mache dir eine Schlange und erhebe sie etc.« Kann denn eine Schlange töten oder lebendig machen? Vielmehr jedesmal, wenn Israel nach oben schaute und mit ihren Herzen sich ihrem Vater im Himmel unterwarfen, wurden sie geheilt, wenn nicht, kamen sie um.

---

[621] Liturgie II. in: TRE. Bd. 21. S. 382

[622] Vgl. in diesem Zusammenhang Bayertz, K: Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung. Darmstadt 1995, Jonas, H.: Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt a.M. 1979, Wallace, J.R.: Responsibility and the Moral Sentiments. Cambridge 1994, Weischedel, W.: Das Wesen der Verantwortung. Frankfurt a.M. 1933

Ein Tauber, Irrsinniger und Minderjähriger befreit nicht die vielen von ihrer Verpflichtung. Das ist die Regel: Jeder, der zu einer Sache (selbst) nicht verpflichtet ist, befreit nicht die vielen von ihrer Verpflichtung.“[623]

Eine jede Handlung, in der „die Herzen auf den Vater gerichtet werden“, gilt als ein Ausdruck der Bereitschaft, Gott zu dienen und somit auch die Verpflichtung der Menschen Gott gegenüber nachzukommen. Diejenigen jedoch, die aufgrund einer Krankheit oder des Alters ihre Handlungen nicht im vollen Bewusstsein durchführen können, tragen auch keine Verantwortung, weder für sich noch für die anderen Mitglieder der Gemeinschaft. Im Gegenzug wird von denjenigen, die dazu in der Lage sind, erwartet, dass sie mit jeder ihrer Handlung „Gott im Herzen haben“ und somit auch eine jede Handlung gemäß der geltenden - göttlichen - Gebote durchführen.

Auch in der islamischen Lehre wurde das Konzept des Herzens als Träger des Glaubens und auch als der Ort, an dem die Intention schließlich gefasst wird, fortgesetzt.

Die Auffassung, dass eine jede Handlung, ob ein Gebet oder ein Essen, im Sinne der Hinwendung zu Gott durchzuführen ist, findet sich auch in der Lehre Paulus:

„Auch für Paulus ist die Hinwendung zu Gott das Eigentliche des Gebets und des Essens: „Ob ihr nun eßt oder trinkt oder sonst was tut, tut alles zu Gottes Ehre“ (I Kor 10,31). So vereint Paulus die kynische Auffassung, von der eigentlichen Wertlosigkeit der Riten mit der jüdischen Anschauung von der Bedeutung der Hinwendung zu Gott. Dadurch wird allerdings die jüdische Gesetzespraxis noch mehr relativiert.“[624]

Eine Intention, die analog zu der islamischen Kategorie der nīya betrachtet werden könnte, lässt sich jedoch weder in den jüdischen

[623] mRHSh 3,8 über Ex 17,11 u. Num 21, 4-9. Krupp, M. (Hrsg.): Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar. Jerusalem 2002. S. 18 u. 20

[624] Paulus II. in: TRE. Bd. 26. S. 159

noch in den christlichen Quellen aus der frühen Phase des Islam eindeutig nachweisen. In Konsequenz wird auch in den islamischen Schriften der frühen Stunde lediglich ein Konzept benannt, das eine Intention des Individuum zwar skizziert, jedoch erst im Laufe der Geschichte an Bedeutung und an Position innerhalb der Gesetzgebung sowie der Theologie gewinnt.

Im koranischen Text finden sich zwei Begriffe, die im Kontext einer Hinwendung zu Gott von großer Bedeutung sind: iḫlāṣ und taqwā. Nīya wird im Koran nicht explizit erwähnt.[625]

Der Terminus iḫlāṣ ist auf die Wurzel ḫ-l-ṣ, zurückzuführen, was im Kontext des Rein- oder Unbefleckt-Seins eine Aufrichtigkeit oder Ergebenheit Gott gegenüber bezeichnet. So wird in Sure 98,5 betont:

„Und nichts anderes wurde ihnen befohlen als Gott aufrichtig/im reinen Glauben zu dienen“ (muḫliṣīna lahu al-dīn-a).[626]

Eine Intention im Sinne einer „Handlung vor der Handlung“ wird durch ḫ-l-ṣ im Kontext des koranischen Textes jedoch nicht zum Ausdruck gebracht. Vielmehr ist hier ein Glaube gemeint, der aufrichtig sein soll und von jeglicher „Beimengung“ oder „Verunreinigung“ im Sinne der polytheistischen Glaubensvorstellungen zu bewahren ist. So zeigt auch das Beispiel der reinen Milch (Sure 14,66), dass ein aufrichtiger Glaube frei oder rein sein soll vom „unreinen Beimischungen“. Die Milch entsteht zwar „zwischen «Mist im Bauch» und Blut“ (bayni farṯ-i wa-dam-i) und dennoch ist sie köstlich für diejenigen, die sie trinken (saʻiġan li-l-šaribīna). Im Kontext des frühen Islam handelt es sich hierbei höchstwahrscheinlich um širk, die „Beigesellung“, die als die größte Sünde im Islam

[625] nīya ist auf die Wurzeln n-w-y zurückzuführen, was nur einmal im koranischen Text erwähnt wird: „inna allāha fāliqu al-ḥabbi wa-l-nawā“ (Q 6,95). P.R. Powers akzentuiert in diesem Zusammenhang: „This highlights an ethymological aspect of the root, illustrating its connotation of seed, kernel, core, or central inner element.“ in: Powers, P. R.: Intent in Islamic Law. a.a.O. S. 29

[626] Auch weitere Koranstellen, wie z.B. 2,139; 4,146; 39,3, beziehen sich auf den aufrichtigen, ja „reinen“ Glauben, der Gott (Allāh) allein gebührt.

gilt und von al-Ġazzāli als „der Gegensatz von iḫlāṣ“ (al-iḫlāṣ yaḍādhu al-išrāk)[627] bezeichnet wird. Eine gewisse Parallele lässt sich jedoch nach al-Ġazzāli zwischen den beiden Konzepten aufzeigen: „al-širk minhu ḫafī wa minhu ǧalī, wa-kaḏā al-iḫlāṣ“[628]. Beide Kategorien können demnach sowohl offen praktiziert werden als auch in der Verborgenheit der Gedankenwelt eines Individuums bleiben, was eine gewisse Analogie zu Formulierung und Befolgung der nīya erlaubt.

Sowohl širk als auch iḫlāṣ[629] unterstreichen in besonderer Weise die Notwendigkeit der angemessenen Intention im Bezug auf die Glaubensausübung im Islam.

Taqwā, die Frömmigkeit oder Gottesfurcht, ist ein weiterer Begriff, der zusammen mit dem Konzept der Intention eine besondere Stellung genießt. Vor allem wird der inneren Frömmigkeit („Frömmigkeit der Herzen“, taqwā al-qulūb) eine besondere Bedeutung beigemessen. Bereits in den frühen islamischen Quellen wurde dieser „Rat zu Gottesfurcht (taqwā, taqwā llāh)“[630] als eine einleitende Phrase gern angewandt.

„Bei ihr bleibt allerdings zu untersuchen, wieweit sie verbreitet war; sicher bezeugt ist sie vorläufig nur in Texten irakischer und ‘umānischer Herkunft. Taqwā ist im Koran ein zentraler Begriff; jedoch findet sich das Wort auch schon in vorislamischer Poesie. (...)

---

[627] al-Ġazzāli: Iḥyā‘ ‘ulūm al-dīn. Buch 37: Kitāb al-nīya, al-iḫlāṣ wa-l-ṣidq. Kairo 2005. S. 134

[628] Ebd.

[629] H. Bauer übersetzt iḫlāṣ mit „reine Absicht“, was sowohl auf die Grundbedeutung der Wurzeln ḫ-l-ṣ zurückgeht als auch den besonderen Zusammenhang zwischen der Intention, ein religiöses Ritual durchzuführen und dem Konzept des rituell reines Sacrum akzentuiert, das für die Durchführung der Rituale, allen voraus des täglichen Pflichtgebets, als unabdingbar gilt. Vgl. Bauer, H. (Übers.): Über Intention, reine Absicht und Wahrhaftigkeit. a.a.O. S. 45-74

[630] van Ess, J.: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Bd. 1. a.a.O. S. 14

Aber was ist damit genau gemeint? Ringgren sieht darin die demütige Einstellung des Dieners zu seinem Herrn, die Anerkennung der Macht und Größe Gottes; Izutsu meint, daß darin das eschatologische Erlebnis des Korans sich allmählich zu einer Frömmigkeit (piety) im weiteren Sinne des Wortes verallgemeinert habe. Jafri betont das Ineinsgehen von Glauben und Handeln. An diesem Punkt haben wohl auch die ersten theologischen Reflexionen angesetzt. Der frühe Murği'it Ṭalq b. Ḥabīb definiert das Wort mit „Handeln im Gehorsam vor Gott, in der Hoffnung auf die Barmherzigkeit Gottes, und Meiden der Sünde wider Gott, in der Furcht vor der Strafe Gottes, beides gemäß dem Lichte (, das man) von Gott (erhält)".

(...) ursprünglich ist taqwā die Grundtugend des Muslims. in welcher er seine Erwählung im Glauben durch das Befolgen der Gebote beweist."[631]

Taqwā als eine Anerkennung der Macht Gottes, die sich in einer besonderen Frömmigkeit manifestiert, kann in Konsequenz zu einer Bereitschaft tragen, eine jede Handlung, die im gesamten Raum Islam durchgeführt wird Gott zu widmen. Die hohe Position der kultischen Handlungen ist in diesem Zusammenhang als eine Selbstverständlichkeit zu betrachten. Um eine Handlung völlig korrekt und allem voraus bewusst durchzuführen und auch den Adressaten klar bestimmen zu können, ist die Formulierung der nīya sowohl erforderlich als auch als eine logische Konsequenz der taqwā anzusehen.

Im Kontext der Reinheitsnormierungen, die für einen Muslim vor der Durchführung eines religiösen Rituals, insbesondere des täglichen Pflichtgebets gelten, ist das von al-Ḥāriṯ al-Muḥāsibī entwickelte Konzept der Reinigung der Seele, tazkiyat al-nafs, von großer Bedeutung. Es stellt das Konzept der Intention (nīya) in einen neuen Licht dar und deutet darauf hin, dass sich nicht nur die sichtbaren Elemente der Vorbereitung auf das Gebet im Zustand der rituellen Reinheit befinden müssen, sondern auch der Geist eines Be-

[631] Ebd. S. 14f

tenden frei - also rein - von den Dingen der diesseitigen, profanen Welt sein muss.

Bereits die beiden Elemente dieses Terminus werden einzeln unter den Gelehrten kontrovers aufgefasst, da es sich um hochkomplexe und in ihrer Bedeutung umstrittene Kategorien handelt, zu denen sich die frühen islamischen Quellen nur dürftig äußern .

Der Terminus tazkiya, der auf die Wurzeln t-z-y zurückzuführen ist, weist ein umfangreiches sematisches Spektrum auf:

„The essential meanings of this form of the verb are to grow and flourish (namā), or increase and augment (zād), or enjoy the blessing and abundance of God (tan‘‘ama) but can also mean to reform (ṣalaḥa) if used in conjunction with a person. In addition, it is also worth nothing that the adjective derived from the verb zakiyyun (pl. azkiyā‘) means righteous or pious and is synonymous with taqiyyun (pl. atqiyā‘). (...)

In addition, another of the essential meanings of the form of the verb is to be purified (ṭahhara - [hu]) and is used in conjuction with himself (zakkā nafsahu) to indicate self-praise. This concept of ‘praise‘ is also extended to other contexts where the term tazkiya is used, for example in the legal context, when tazkiya is used in conjunction with witnesses (shuhūd); it would inditace their suitability to perform this task in a court of law. (...) Perhaps the most familiar derivative, however, from the root Zay Kāf Yā in the Islamic Kontext, is the term zakāt, this being the third ‘pillar‘ of the Islamic faith (...).“[632]

Ebenfalls wird der Begriff al-nafs in der islamischen Lehre mit einem besonders breiten Deutungsspektrum konnotiert und berührt Aspekte, die sowohl im geistigen als auch im materiellen Kontext zu verorten sind. G. Picken benennt sechzehn solche Äquivalente:

„The word nafs (pl. anfus/nufūs) is unusual in the sense that it has a variety of connotations. In this sense a survey of all the meanings of

[632] Picken, G.: Spiritual Purification in Islam. The life and works of al-Muḥāsibī. London u. New York 2011. S. 123f

this noun will be made so as to provide the reader with a glimpse of the variety that this term provides. (...)

As for the term nafs, the task has proved far more complex, as the usage of this word in the Arabic language seems to have a variety of meanings, many of which are not consistent with the topic of discussion here. Examples of this include: blood (al-damm), life (al-ḥayāt), manners/endurance/generosity (khuluq/jalāda/sakhā‘), an evil eye (al-‘ayn), punishment (al-‘uqūba), brother (al-akh), ‘with‘ (‘inda), the unseen (al-ghayb), majesty/might/zeal/pride (al-‘aẓama/al-‘izza/al-himma/al-anafa) and an amount of tainning material (qadr dabgha). In contrast, however, the remaining usages may all have some significance regarding the subject matter and as a result the terms ‘the soul‘ (al-rūḥ), ‘the intellect‘ (al-‘aql), ‘the self‘, ‘the essence‘ (al-dhāt), ‘the body‘ (al-jasad) and ‘the human being‘ (al-insān) all require further qualification.

Thus, although at a very specifical level, the above discussion would suggest that the term tazkiyat al-nafs, from the perspective of the Arabic language at least, would indicate the growth, augmentation, reform and development of a human being‘s soul, intellect, body and self. This, however, is the result of consulting the lexical sources of only the Arabic language and therefore it remains vital to examine this term in the light of Islam (...).“[633]

Das Konzept tazkiyat al-nafs, einer spirituellen Reinigung der Seele versteht G. Picken somit als

„the growth, augmentation, reform, development and purification of the human soul, via divine guidance, Prophetic example and individual effort, to attain its most elevated form, that of the tranquil soul (al-nafs al-muṭma‘inna). This process involves the nurturing of its positive potentialities and eradicating its negative inclinations, to bring about its purification (tazkiya) and eliminate its defilement (tadsiya). This in turn is attained by executing a balanced and integrated process of punitive measures, such as striving against it (mujāhada) and taking it to account (muḥāsaba), as well as implement-

[633] Ebd. S. 124 u. 127f

ing both the basic beliefs and practical actions of Islam, to bring about a richness of the soul (ghinā al-nafs), which is indicative of the soul's success (falāḥ) in both this life and the next."[634]

Der Moment der Formulierung einer Intention vor einem Pflichtgebet, der als ein erster Impuls zu betrachten ist, den profanen Raum zu unterbrechen und einen neuen, sakralen Bereich für die Durchführung des kultischen Aktes herzustellen, stellt das Individuum vor der Wahl, jenen profanen Raum zu verlassen und frei von Dingen des Alltags, den Kontakt zu Gott zu suchen. Es entsteht eine Ebene des sakralen und rituell reinen Raums, in dem sich der Mensch unabhängig von seiner Lebenssituation - und doch in dieser Situation stets verwurzelt - seine Existenz im Jenseits durch die Erfüllung aller geltenden Normierungen zu sichern versucht. Eine Reinigung der Seele findet in diesem Kontext nur in dem Sinne statt als die spirituellen „Verunreinigungen" des profanen Alltags beiseite gelegt oder gar vergessen werden sollen und das Individuum sich auf den sakralen Moment eines kultischen Aktes zu konzentrieren hat.

Das tägliche Pflichtgebet gehört in diesem Zusammenhang einerseits zu den unabdingbaren Obliegenheiten, die ein Muslim zu erfüllen hat, andererseits ermöglicht die permanente Suche nach Gottes Nähe, taqarrub, die ausschließlich im Zustand der möglichst vollkommenen rituellen Reinheit sowohl des Körpers als auch des Geistes erlaubt ist, einen ununterbrochenen Wechsel zwischen dem Profanum des Alltags und dem Sacrum der kultischen Handlung. Ein solcher Wechsel führt offensichtlich im Laufe der Zeit dazu, dass die Grenzen zwischen den beiden Bereichen immer weiter verwischt werden und ein komplexer Raum entsteht, in dem die Normierungen der islamischen Jurisprudenz sowohl für die Zeit der Durchführung der kultischen Akte als auch für Handlungen im profanen Bereich ihre Geltung haben.

Somit wird auch die nīya kein Charakteristikum des Pflichtgebets mehr oder der ʻibadāt generell, sondern ist als ein Garant zu be-

[634] Ebd. S. 158f

trachten, dass eine Handlung im gesamten Geltungskontext der šarī‘a bei vollen Bewusstsein, frei von sündhaften Gedanken oder Absichten und ausschließlich Gott gewidmet durchgeführt wird.

Al-Ġazzāli stellt die Kategorie der nīya neben die der irāda (Willen) und der qaṣd (Zweck) und bezeichnet sie als Synonyme:

„Nīya (Absicht), irāda (Willen) und qaṣd (Zweck) sind synonyme Ausdrücke für ein und dieselbe Sache, nämlich für eine innere Verfassung und Eigenschaft, die ein Doppeltes in sich schließt, ein Erkennen und ein Tun. Das Erkennen kommt zuerst, denn es ist der Stamm und die Bedingung, das Tun kommt an zweiter Stelle, denn es ist die Frucht und der Zweig. Jede Handlung nämlich - ich meine damit jedes freiwillige Tun und Lassen - schließt in sich ein Dreifaches: Erkenntnis, Willen und Vermögen (potentia). Denn der Mensch will nichts, was er nicht kennt, also ist die Erkenntnis notwendig, und er tut nichts, was er nicht will, also ist der Wille notwendig. Der Wille ist die Bewegung des Innern zu dem hin, was der Mensch als seinem Ziel angemessen erachtet, sei es für diese oder jene Welt.“[635]

Als eine abstrakte Kategorie, die lediglich der Gedankenwelt eines Individuums gehört, ist nīya im Kontext der entstehenden Normierungen der islamischen Jurisprudenz jedoch nicht mit einer solchen Komplexität zu betrachten. Für die formative Phase des Islam ist die nīya als eine selbstlose Absicht anzusehen, Gott zu dienen und die littera des Koran sowie die der Tradition in keiner Weise zu verletzen. Die Formulierung der nīya, die eine rituelle - oder nach G. Picken „spirituelle“ - Reinigung des Geistes vor einer Handlung symbolisieren sollte, ist als Ergebnis einer späteren Entwicklung der islamischen Theologie und Jurisprudenz zu betrachten und lässt sich im Kontext des Koran und der kanonischen Traditionswerke nicht erörtern. Und dennoch wird die nīya bereits in diesen frühen islamischen Quellen als „Grundpfeiler der Handlungen“[636] betrach-

[635] al-Ġazzāli: Iḥyā‘ ‘ulūm al-dīn. Buch 37. a.a.O. S. 11
[636] Ebd.

tet, was in Folge einen genaueren Blick auf die relevanten Texte der islamischen Tradition erfordert.

6.3. Das Konzept der Intention in den frühen islamischen Werken - Einige Beispiele

„Die Handlungen [bemessen sich] nur nach den Intentionen, und jedermann kommt nur das zu, was seiner Intention entspricht“[637]

Weder im Koran noch in den frühen Traditionswerken wird das Konzept der Intention im Sinne einer Vorbereitung auf eine Handlung oder gar als eine „Handlung vor der Handlung“ dargestellt. Vielmehr handelt es sich in diesem Zusammenhang um Kategorien, die mit der Frage des „reinen“ Glaubens, der Frömmigkeit und schließlich mit der direkten Verantwortung für das eigene Tun vor Gott in Verbindung zu bringen sind. Die Intention (nīya) als eine Bedingung der Gültigkeit im Kontext der islamischen Jurisprudenz oder als eine spirituelle Reinigung des Geistes im Sinne von tazkiyat al-nafs und schließlich als eine „Handlung vor der Handlung“ wird in den frühen islamischen Werken nicht erwähnt und ist als ein Ergebnis der Entwicklung und Ausbreitung der Wirkungsbereiche der šarī‘a zu betrachten.

Der koranische Text weist jedoch darauf hin, dass es u.a. von besonderer Wichtigkeit ist, „Frömmigkeit der Herzen“ (taqwā al-qulūbi)[638] zu wahren sowie „im Glauben ihm allein sich anvertrauen (muḫliṣīna lahu al-dīn)[639] und zu beachten, dass Gott „Gerechtigkeit befohlen“ (amra rabbi bi-l-qisṭi)[640] hat, was in jeder Handlung, unabhängig vom Kontext zu beachten sei. Somit wird der Übergang

[637] Yaḥyā ibn Šaraf al-Nawawī: Kitāb al-Arba‘īn. Übers. M. Schöller. Frankfurt a.M. U. Leipzig 2007. S. 13
[638] Q 22,32
[639] Q 10,22.
[640] Q 7,29

der Glaubensaspekte in den profanen Handlungsraum des Menschen und zugleich eine Ausbreitung des Wirkungsbereiches des Korans im Kontext der islamischen Jurisprudenz aus der sakralen auf die profane Ebene signalisiert. Gelten erst die koranischen Normierungen im Alltag eines Gläubigen, ist es auch bindend, eine jede Handlung angesichts Gottes Existenz durchzuführen. Eine Intention (nīya), die zu formulieren ist, um einer Handlung die im Sinne der islamischen Jurisprudenz notwendige Gültigkeit zu verleihen, scheint eine logische Konsequenz dieser Entwicklung zu sein. Die Normierung der Intention und ihre besondere, einer jeden Handlung übergeordnete Position ist gewiss als ein weiterer Schritt in der Etablierung des islamischen Rechtssystems zu betrachten.

In der Tradition (sunna) wird die besondere Rolle der Intention (nīya) weiter befestigt. Der Moment der Formulierung von Intention wird jedoch nicht eindeutig festgelegt und somit ist er als ein weiteres Ergebnis einer graduellen Entwicklung anzunehmen, sowohl im Kontext der Quellen der islamischen Jurisprudenz als auch ihrer Auslegungsformen. Ob es sich um konkrete Formeln handelt, die auszusprechen oder gedanklich zu formulieren sind oder um eine freie Ausdrucksart, die die Intention in Worte oder Gedanken fassen lässt, wird in den Texten des frühen Islam ebenfalls nicht festgelegt.

Die Stellen in den frühen Traditionswerken (sunna), die sich mit der Intention befassen, beziehen sich meist nicht auf Situationen der Kultusausübung, sondern auf Ereignisse aus dem profanen Handlungsraum, was möglicherweise als eine Grundlage für den universellen Charakter dieser Kategorie zu betrachten ist. So erwähnt al-Ġazzāli eine von Mālik b. Anas überlieferte Tradition, wonach Muḥammad unmittelbar vor dem Feldzug nach Tabūk (im Jahre 630) gesagt haben sollte:

„»Es gibt in der Stadt (Medina) Leute, die bei jedem Tal, was wir überschreiten, bei jedem Pfad, den wir zum Ärger der Ungläubigen betreten, bei jeder Ausgabe, die wir machen, und bei jedem Hunger, den wir leiden, auch beteiligt sind, obgleich sie sich in der Stadt befinden.«

»Wieso das, Gottgesandter?« erwiderte man ihm, »sie sind doch nicht mit uns.«

»Sie sind nur abgehalten«, antwortete er, »aber durch die Absicht sind sie mit uns vereint«“[641].

Die Intention spielt somit eine übergeordnete Rolle den faktischen Handlungen gegenüber und wird im säkularen Kontext eines Feldzuges als ein motivierender Faktor für die Gemeinde betrachtet. Muḥammad geht davon aus, dass das gemeinsame Ziel - die Bekämpfung der „Ungläubigen“ - die Kräfte aller seiner Anhänger mobilisiert. Er sieht die Abwesenheit beim Kampf nicht als Untreue, Verrat, Angst oder Illoyalität an, sondern ist von der gemeinsamen Intention aller Muslime und ihrer integrativen Rolle für und in der umma überzeugt.

Mālik b. Anas akzentuiert auch den sakralen Charakter der Intention. In seinem Muwaṭṭa’ postuliert er für die Intention, die im Kontext der ‘ibadāt zu formulieren ist: „lā yaṣūmu illā man aǧma‘a al-ṣiyāma qabl al-faǧr“[642], was darauf hindeutet, dass die Durchführung der kultischen Akte nicht als eine mechanisch wiederholte Tätigkeit, sondern als eine bewusste und gezielte Handlung auszuüben war. Auch hier fehlen jegliche Angaben zu der Form oder zum Inhalt der Intention, die nicht mit nīya, sondern mit aǧma‘a benannt wird, was nach A. Wahrmund als „beschließen“ oder „einen Beschluß fassen“ zu übersetzen ist[643] und einen weiteren Begriff im Kontext der Intention aufzeigt.

Obwohl individuell gestaltet, wird die Intention dennoch als ein bedeutender Schritt in der Vorbereitung auf einen kultischen Akt betrachtet und spielt eine beachtliche Rolle für die Gültigkeit dieses Aktes. Ein bewusstes „Beschließen“, das Fasten zu beginnen, gilt als ein Impuls, der einen Bruch im profanen Lebensraum eines

[641] al-Ġazzāli: Iḥyā‘ ‘ulūm al-dīn. Buch 37. a.a.O. S. 6
[642] al-Muwaṭṭa’. kitāb al-ṣiyām. bāb 2
[643] ǵáma‘. in: Wahrmund. A. Handwörterbuch der neu-arabischen und deutschen Sprache. Bd 1. a.a.O. S.456a

Muslims verursacht (oder verursachen kann) und einen Übergang ins Sacrum der kultischen Ebene ermöglicht.

In seiner Abhandlung über die Intention stützt sich al-Ġazzāli auf die Quellen der Tradition und hebt in diesem Zusammenhang zunächst diejenigen Aussagen Muḥammads hervor, die sich auf den profanen Handlungsraum des Menschen beziehen. Die These, dass es im Laufe der islamischen Geschichte zu einer Ausbreitung der Normierungen aus diesem Raum auf die kultischen Akte kam, scheint in diesem Kontext nicht völlig unzutreffend zu sein, da die Ausübung der ʻibadāt zunächst per se mit der Absicht durchzuführen war, sie Gott zu widmen und erst der quantitative Aufwand eine gewisse Mechanisierung verursachen könnte. Die Intention, bewusst einen kultischen Akt durchzuführen und dabei den profanen Raum zu verlassen und mit ihm auch alle Dinge des Diesseits, sollte möglicherweise den eigentlichen Charakter, Zweck sowie die angemessene Aufmerksamkeit den ibadāt-Handlungen einschärfen.

In seiner Argumentation stellt al-Ġazzāli die Intention im theologischen Kontext dar: „Wer sich parfümiert für Gott, der wird am jüngsten Tag lieblicher als Moschus duften, wer sich aber parfümiert für etwas außer Gott, der wird am jüngsten Tag übler riechen als ein Aas.“[644] Zugleich hat die Kategorie der Intention auch eine klare Relevanz im Kontext der islamischen Jurisprudenz als Vorsatz, was für eine mögliche Beurteilung eines Vergehens oder gar Verbrechens von Bedeutung sein kann:

„»Wenn zwei Muslime mit dem Schwert aufeinander losgehen, so kommen beide in die Hölle, der Tötende und der Getötete.«

Als man einwarf: » Das gilt für den Tötenden, Gottgesandter, aber wieso auch von dem Getöteten?«, erwiderte er: »Weil er die Absicht hatte, den anderen zu töten.« (...)

»Wer einer Frau bei seiner Heirat ein Mitgift zusagt, aber nicht die Absicht hat, diese auszuzahlen, begeht Unzucht, und wer Schulden

[644] al-Ġazzāli: Iḥyā‘ ʻulūm al-dīn. a.a.O. S. 9

macht ohne die Absicht, sie wieder zu begleichen, der ist ein Dieb.«“[645]

Die hier erwähnten Delikte, Unzucht (zinā) und Diebstahl (sariqa), galten bereits in der formativen Phase des Islam als fundamentale Straftaten, die mit einer besonderen Härte sanktioniert wurden. Die sogenannten koranischen[646] Delikte (ḥudūd), die bis in die heutige Zeit ihre Geltung im islamischen Recht bewahrten, zeichnen sich durch eine sonderliche Strenge aus, ihre Vollstreckung darf jedoch ausschließlich auf eine penible Ermittlung und Beweisführung folgen, was die Kategorie des Vorsatzes einbezieht.

Die Verantwortung für die Intention im Kontext der kultischen Akte wiederum ist nach den Quellen der islamischen Jurisprudenz ausschließlich vor Gott gegeben, was einen möglichen Eingriff von Dritten in die eigene sakrale Sphäre weitgehend ausschließen soll. Hinzu kommt, dass keine Notwendigkeit besteht und auch keinerlei Normierungen in den frühen islamischen Quellen aufzuzeigen sind, wonach die Intention laut vor der Gemeinde auszusprechen wäre. Somit bleibt sie eine Kategorie der individuellen Glaubensausübung, die subjektiv zu gestalten ist.

Die erste Aussage, die auf Muḥammad zurückgeführt wird und die die für die islamische Jurisprudenz wichtigste Traditionssammlung, den Ṣaḥīḥ von al-Buḫārī eröffnet, hebt die besondere Bedeutung der Intention auf: „‘innamā al-a‘mālu bi-l-niyyāt wa ‘innamā li-kulli amri‘ mā nawā“[647], die Taten werden nach den Intentionen belohnt. Relevant für den gesamten Lebensraum eines Individuums wird die Intention den auf sie folgenden Handlungen übergeordnet und mehr noch, sie bestimmt über den Lohn (oder Strafe), der für eine jede

[645] Ebd. S. 8

[646] Die Grundlagen für die Bestimmungen sowie Art der Ahndung von diesen Delikten wurden bereits im koranischen Text festgelegt. Neben der hier erwähnten Straftaten der Unzucht (zinā) in: Q 24,2 und Diebstahl (sariqa) in: Q 5,38, gehören hierzu auch die Wegelagerei (qaṭ‘ al-ṭarīq/ḥirāba) in: Q 5,33, fälschliche Bezichtigung der Unzucht (qaḏf) in: 24,4f sowie der Alkohol- bzw. Weingenuss (šurb al-ḫamr) in: Q 5,90f

[647] al-Buḫārī: Ṣaḥīḥ. a.a.O. kitāb bad‘i al-waḥī. bāb 1

Handlung zu erwarten ist. Somit ist die Handlung lediglich als eine Ausführung des in der Intention zum Ausdruck gebrachten (freien) Willens eines Menschen zu betrachten und gilt als Primärkategorie in der Kausalkette aus Intention, Handlung und schließlich Belohnung oder Strafe.

In einem weiteren Beispiel präzisiert al-Buḫārī den Wirkungsbereich der Intention: „fīhi al-īmānu wa-l-wuḍūʻu wa-l-ṣalāti wa-l-zakātu wa-l-ḥaǧǧu wa-l-ṣawmu wa-l-aḥkāmu.“[648] Neben den kultischen Akten, deren Normierungen dem Bereich der ʻibādāt angehören, erwähnt al-Buḫārī die aḥkām, einen Begriff, der „rechtliche Regelung und religiöse Verpflichtung gleichermaßen“[649] bezeichnet und im Kontext der islamischen Jurisprudenz auf das gesamte Handlungsspektrum eines Menschen anzuwenden ist:

„In particular one speaks of al-aḥkām al-khamsa, the „five qualifications“ (obligatory, recommended, indifferent, reprehensible, forbidden), by one or the other of which every act of a man is qualified in religious law (...). In a broaden sense, aḥkām means the sum of rules pertaining to any given subject (...). In the field of religious law, aḥkām is therefore synonymous with the furūʻ, the positive law as opposed to legal theory or jurisprudence (...) but as it also means judicial decisions, the term is more specifically used of the application of legal rules to concrete cases.“[650]

Wie bereits skizziert, findet die Formulierung der Intention findet nach den islamischen Vorstellungen im Herzen (qalb) statt, was die Notwendigkeit einer lauten Artikulierung der eigenen Absicht nivelliert und zugleich Gott als den eigentlichen Arbiter der Absichten und der daraus resultierenden Handlungen macht:

„Gott wird euch nicht leeres Gerede bei euren Eiden vorhalten,
sondern euch das vorhalten, was eure Herzen erworben haben.“[651]

[648] Ebd. bāb 42
[649] M. Rohe: Das islamische Recht. a.a.O. S. 9
[650] aḥkām. in: EI². Bd. 1. S. 257
[651] Q 2,225

Eine Intention kann jedoch nur als gültig betrachtet werden - und so in Konsequenz auch die folgende Handlung - wenn das Herz eines Menschen auf Gott offen und zugleich frei von Unsicherheit, Zweifel oder auch von jeglichen Übertretungen sei: „lā yabluġu al-ʻabdu ḥaqīqata al-taqwā ḥatta yadaʻa māḥāka fī al-ṣadri.“[652] Die Intention, eine Handlung durchzuführen ist somit eng mit dem Glauben eines Menschen und mit seiner Loyalität Gott gegenüber zu verbinden. Als eine Handlung, die für die Aussenstehenden nicht verifizierbar ist, wurde die Kategorie der Intention mit einer Reihe von Auflagen belastet, um ihre besondere Position hervorzuheben und zugleich die Gesinnung der Anhänger Muḥammads bereits in der frühen Phase des Islam zu beeinflussen. Allem voraus fällt in wichtigsten Werken der Prophetenüberlieferung, wie dem Muwaṭṭaʾ von Mālik b. Anas, die Ṣaḥīḥ-Werke von al-Buḫārī und Muslim, die Traditionssammlung (Musannaf) von ʻAbd al-Razzāq as-Ṣanaʻānī oder im Musnad von Aḥmad b. Ḥanbal oder schließlich dem Kitāb al-arbaʻīn von Yaḥyā ibn Šaraf al-Nawawī auf, dass der Intention eine besondere Wichtigkeit zugeschrieben wird. Die Kategorie wird zugleich von den Autoren nicht explizit beschrieben oder erklärt, sondern lediglich benannt, was darauf hindeutet, das es sich bereits in der frühen Stunde des Islam um kein Novum handelte, sondern um einen verbreiteten Brauch, der eine Fortsetzung in der islamischen Jurisprudenz fand. Ferner ist jedoch anzumerken, dass sich die ersten Quellen der islamischen Jurisprudenz lediglich rudimentär mit der Frage nach dieser sehr abstrakten Kategorie der Intention befasst haben. Nīya wird zunächst nicht als eine Bedingung einer Handlung betrachtet, auch finden sich keine Vorgaben zur Formulierung oder zu dem konkreten Inhalt der Intention in diesen Quellen. Die hervorgehobene Position der Intention ist demnach als ein Ergebnis einer historischen, kulturellen und sozialen Entwicklung der islamischen umma einzustufen. Die späteren Autoren greifen in

[652] al-Buḫārī: Ṣaḥīḥ. a.a.O. kitāb al-īmān. bāb 1. In dieser Überlieferung wird „Herz“ mit ṣadr benannt, was auch den vorderen oder oberen Teil sowie einen Ehrenplatz bedeuten kann und somit die besondere Stellung des Herzens hervorhebt. Vgl. ṣadr. in: Wahrmund. A. Handwörterbuch der neu-arabischen und deutschen Sprache. a.a.O. S. 18b

ihren Werken die bereits etablierte Kategorie der Intention auf und heben ihre Position weiter hervor. Für al-Ġazzāli, der sich auf einer auf Muḥammad zurückgeführten Aussage stützt, ist die Absicht gar besser als die eigentliche Handlung:

„Man hat gemeint, der Grund dieses Vorranges der Absicht liege darin, daß sie etwas Innerliches ist, das nur Gott d.A. wahrnimmt, die Handlung hingegen etwas Äußerliches, und daß die innere Tätigkeit die vorzüglichere ist. Das ist wohl richtig, aber hier nicht gemeint. Sonst würde aus diesem Ausspruch folgen, daß wenn jemand beabsichtigt, innerlich Gottes zu „gedenken“ (ḏikr) oder in religiöse Dinge „sich zu versenken“ (fikr), die Absicht des Sichversenkens besser sei als das Sichversenken selbst.“[653]

Demnach scheint die Position der Intention im Kontext der folgenden Handlung zwar eine übergeordnete zu sein, jedoch sind die kultischen Akte von ebensolcher Wichtigkeit, vorausgesetzt, sie werden mit der Formulierung der Intention inauguriert. Die „Vorzüglichkeit“ der Intention liegt somit darin, dass ihr Inhalt ausschließlich vor Gott zu rechtfertigen und somit ausschließlich Gott geweiht ist. Die in diesem Zusammenhang erwähnte Koranstelle unterstreicht zusätzlich die Bedeutung der inneren Haltung eines Individuums Gott gegenüber:

„Ihr Fleisch und auch ihr Blut gelangen nicht zu Gott;
zu ihm gelangt vielmehr Gottesfurcht von euch (al-taqwā minkum).“[654]

Eine rituelle Tierschlachtung, wie auch die Ausführung weiterer religiösen Rituale, ist demnach als eine symbolische Handlung zu betrachten, die nur dann ihre Gültigkeit bewahrt, wenn auch die Intention, das Herz, mit dieser Handlung übereinstimmt. Dabei akzentuiert jedoch al-Ġazzāli wiederholt die bevorzugte Stellung der Intention:

„Unter diesem Gesichtspunkt müssen ohne Zweifel die Tätigkeiten des „Herzens“ im allgemeinen vorzüglicher sein als die Bewegun-

[653] al-Ġazzāli: Iḥyā‘ ‘ulūm al-dīn. a.a.O. S. 15f
[654] Q 22,37

gen der Glieder, daher muß auch die Absicht als zu jenen gehörig den Vorrang haben, denn sie bezeichnet die Richtung des Herzens auf das Gute und das Streben danach; die Handlungen der Glieder haben für uns nur den Zweck, das Herz an das Streben nach dem Guten zu gewöhnen und die Richtung darauf in ihm zu befestigen, damit es sich von den westlichen Begierden befreie und sich mit dem Ḏikr und Fikr beschäftige.“[655]

Die Intention steht somit eindeutig über einer Handlung. Sie kreiert sie, ist für die Ausführung und möglicherweise auch für die Konsequenzen eines jeden Handlungsaktes verantwortlich. Zugleich ist eine Handlung, die ohne die zuvor gefasste Intention durchgeführt wird - wenn ein solches Modell überhaupt denkbar sei - als nichtig zu betrachten, besitzt keine Gültigkeit im Geiste der islamischen Normierungen und ist besonders im Kontext der kultischen Akte schlicht widersinnig.

Anders eine beabsichtigte Vernachlässigung oder gar Missachtung der Intention, die zweierlei Konsequenzen nach sich zieht:

a) im säkularen Wirkungsbereich der šarīʿa (muʿāmalāt) kann eine ungültige Intention unter anderem die Unwirksamkeit der beschlossenen Verträge aller Art, wie beispielsweise eines Ehe- oder Kaufvertrages oder der testamentarischen Beschlüsse bedeuten. Im Bereich des Straf- und Deliktsrechts wird die Intention als Vorsatz betrachtet und wird sowohl bei der Beweisführung sowie bei der Vollstreckung oder Aufhebung einer möglichen Strafe berücksichtigt.

b) im sakralen Wirkungsbereich der islamischen Jurisprudenz (ʿibādāt) sind die Konsequenzen einer ungültigen Intention ebenfalls weitgehend, da hier der Grundgedanke des Islam als solcher - Gott zu dienen - gefährdet oder gar verworfen wird. Besonders bei wiederholter Vernachlässigung oder Missachtung der Intention kann die Legitimation eines Menschen als gläubiger Muslim in Frage gestellt werden. Da die Zugehörigkeit zu der islamischen Gemeinde eine weitgehende Wirkung

[655] al-Ġazzāli: Iḥyāʿ ʿulūm al-dīn. a.a.O. S. 19

sowohl im juristischen als auch im kulturellen Sinne mit sich trägt, wird auch ein Ausschluss, oder Abfall vom Islam (ridda, irtidād) mit einer Reihe von Konsequenzen belastet. Neben dem Fluch Gottes und grausamen Qualen im Jenseits[656], erwarten einen Apostaten auch im Diesseits Strafen wie der Verlust seiner bürgerlichen Rechte und schließlich die Todesstrafe. Diese soll jedoch erst durchgeführt werden dürfen nach einer Inhaftierung mit einer dreitägigen Bedenkzeit.

Eine Missachtung der Intention bedeutet somit, dass der Lebensraum Islam rechtswidrig beansprucht wird und besonders im Kontext der kultischen Akte der notwendige erste Schritt nicht gemacht - oder lediglich vorgetäuscht - wird, der den Bruch im profanen Raum ermöglicht. Der Wechsel ins Sacrum wird somit unwirksam und die darauf folgende kultische Handlung - ungültig.

---

[656] Vgl. u.a. Q 2,217; 3,86-91; 4,137 sowie 16,106-109. Die Sure 4,88f wird ebenfalls im Kontext der Apostasie aufgeführt, soll sich allerdings vielmehr auf die Heuchler unter den Muslimen beziehen. So schreibt A.Y. Ali in seinem Korankommentar: „When the desertion of the Hypocrites at Uḥud nearly caused a disaster to the Muslim cause there was a great feeling among the Muslims of Medina against them. One partly wanted to put them to the sword; another to leave them alone. The actual policy pursued avoided both extremes, and was determined by these verses. It was clear that they were a danger to the Mulim community if they were admitted into its counsels, any in any case they were a source of demoralisation.“ in: Ali, A.Y.: The Holy Qur‘ān. a.a.O. S. 207. - A.T. Khoury ergänzt in seinem Korankommentar: „ Die Kommentatoren haben viele unterschiedliche Berichte wiedergegeben, um die Indentität der hier erwähnten Heuchler festzustellen. Muḥammad ‘Abduh fasst die Angaben zusammen: Es ist eine Gruppe von Polytheisten, die den Muslimen Liebe und Freundschaft lügnerisch zeigten, während sie ihre Verbindung zu ihresgleichen unter den Polytheisten aufrechthielten. Solange sie Stärke bei den Muslimen feststellten, zeigten sie ihnen Freundschaft; sobald sie aber Schwäche bei ihnen wahrnehmen konnten, kehrten sie sich ab und zeigten ihnen Feindschaft. Die Muslime waren sich über sie nicht einig.“ In. Khoury, A.T.: Der Koran. Arabisch-Deutsche Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar. Bd. 5. Gütersloh 1994. S. 168

Besonders bei quantitativ aufwändigen Handlungen wie dem täglichen Pflichtgebet hat der Wechsel zwischen dem profanen und dem sakralen Raum eine große Bedeutung. Das Pflichtgebet soll in den Alltag eines Individuums integriert werden und den Tages- und Lebensrhythmus bestimmen. Die Formulierung der nīya ist demnach im Kontext des Übergangs vom Profanum ins Sacrum des Lebensraums Islam von besonderer Bedeutung und ermöglicht nicht nur den Bruch in diesem Raum, sondern auch die Entstehung des sakralen Moments, in dem der Kontakt mit Gott beabsichtigt und bewusst gesucht wird.

6.4. „Ich beabsichtige, das Abendgebet zu sprechen...“

Einen Muslim, der sein Gebet spricht, beschreiben fünf Kreise, die seine rituelle Reinheit wahren und ihn zugleich von seiner profanen, rituell unreinen, Umgebung separieren. Neben den für die Aussenstehenden sichtbaren und verifizierbaren Aspekten der rituellen Reinheit, wie dem Gebetsort, der beim Gebet getragenen Kleidung, der durchgeführten Körperwaschung sowie dem nüchternen Zustand eines Betenden, spielt auch die Intention eine wichtige Rolle bei den Vorbereitungen, bei der Durchführung und schließlich auch für die Gültigkeit eines jeden Gebetsaktes. In Gedanken formuliert, individuell konzipiert und für die Dritten verborgen ist die nīya, so der islamische Glaube, nur Gott geweiht und nur vor Gott zu verantworten.

Sie ist als ein Gegengewicht der vier sichtbaren Reinheitskreise um einen Betenden zu betrachten, als der erste Schritt, der notwendig ist, um den profanen Handlungsraum eines Individuums zu brechen und eine neue, sakrale Ebene zu schaffen. Gleichzeitig ist nīya kein Charakteristikum des Pflichtgebets, nicht einmal der kultischen Akte (‘ibādāt) an sich. Sie ist notwendig, um einer jeden Handlung im gesamten Wirkungsbereich der islamischen Jurisprudenz die angemessene Wichtigkeit zu sichern und dabei jede Handlung Gott zu weihen. Auch ist sie keine Form der Reinigung oder Beseitigung von Unreinheiten - weder des Körpers noch des Geistes oder „Herzens“ (qalb), in dem die Intention nach islamischer Lehre formu-

liert wird. Und dennoch ist sie für eine Handlung - somit sowohl für das Gebetsritual als auch für die Vorbereitungen auf dieses Ritual - unabdingbar und im Kontext der geltenden Reinheitsnormierungen zu verorten.

Auf die besondere Position des Pflichtgebets wird bereits in den frühesten islamischen Werken, allen voraus an vielen Koranstellen, hingewiesen. Ihre Rolle für die junge umma gestaltet sich sehr komplex: Einerseits ist das tägliche Gebet als ein Akt des Glaubens und des Willens zu betrachten, diesen Glauben zu manifestieren. Gleichzeitig bestimmt die hohe Quantität den Tagesrhythmus des Individuums und der Gemeinde und hat somit eine Kontrollwirkung für alle Beteiligten. Die Durchführung eines Gebets, die einzelnen Körperhaltungen und Phrasen, die zu artikulieren sind, wurde ebenfalls bereits in der formativen Phase des Islam festgelegt und im Laufe der Zeit sowie angesichts der Ausbreitung des Islam und der unzähligen Einflüsse um viele lokale Variationen bereichert. Die Teilnahme an einem Gebet ist für die meisten Muslime eine Selbstverständlichkeit, genauso wie der konkrete Ablauf dieses Rituals.

Auch die Vorbereitungen auf diesen kultischen Akt sind in der gesamten islamischen umma verbreitet und zeigen sich in vielen Varianten, Modifikationen und Ausnahmen, was als ein Charakteristikum der islamischen Gesetzgebung anzunehmen ist und in der Entstehungssituation des Islam verwurzelt ist. Wie bereits skizziert, musste sich der Islam als eine junge Religion im spätantiken Nahen Osten gegen etablierte Glaubenssysteme behaupten, um eine attraktive Alternative bieten. Die Abweichungen und Möglichkeiten, die Normierungen individuell auszulegen und der vorgegebenen Situation anzupassen sicherten dem Islam eine bleibende Position und eine wachsende Zahl der Anhänger. Das tägliche Gebet, das einerseits zum Erkennungszeichen des Islam wurde, andererseits als die wichtigste religiöse Pflicht betrachtet wird, dient den Muslimen als ein Anhaltspunkt, der ihren Alltag strukturiert und den permanenten Wechsel zwischen den Ebenen des Sacrum und des Profanum innerhalb des Lebensraums Islam bewirkt und auch ermöglicht.

Im Kontext der islamischen Jurisprudenz ist das tägliche Gebet mit einer Reihe Normierungen, šurūṭ al-ṣalāt, umgeben, deren Beachtung für die Gültigkeit eines jeden kultischen Aktes unabdingbar ist und die den Übergang zwischen den Ebenen im Lebensraum Islam verkörpern. Spielen dabei die rituellen Körperwaschungen, das Beachten der Gebetsrichtung sowie der nüchterne Zustand eines Betenden eine sehr wichtige Rolle, wird die Intention ihnen allen übergeordnet. Die Formulierung der Intention bedeutet zwar keine Reinigung des Geistes, dennoch wird sie als der erste - und wichtigste - Schritt eines Muslims Richtung Gott betrachtet. Der profane und somit rituell unreine Alltag wird verlassen und es entsteht ein klarer Raumbruch. Dieser ist jedoch einzig durch den Impuls der nīya möglich. Dem Kontakt mit Gott wird ein Korridor eröffnet, in dem die rituelle Reinheit unter dem Ausschluss des Profanum - im physischen und im metaphysischen Sinne - einen gültigen kultischen Moment ermöglicht und dieser wurde bewusst von dem Individuum gewählt.

„The fact that purifications done as a necessary preparation for other acts of worship (especially prayer) creates a situation unique in fiqh al-'ibādāt, in that no other 'ibāda consists of preparation for another 'ibāda - all the others are ends in themselves. As a result, the niyya for acts of purification has a unique character; it can be intention either for the act of purification itself or for the subsequent act for which one is puryfying. More specifically, the niyya of purification may be an intention either to remove impurity or to achieve purity (negative or positive formulations of the same goal), or, as a more specific version of the latter, to purify in order to perform an action which requires purity (e.g., while performing wuḍū', one might form the niyya to purify for prayer). (...) Finally, in some cases, one cannot intend purity at all, but can only intend the performance of the 'ibāda for which one is preparing (e.g., obligatory prayer).“[657]

Die Formulierung der Intention im Kontext der Vorbereitung auf ein Pflichtgebet schafft demnach eine Art von asketischen Momen-

[657] Powers, P.R.: Intent in Islamic Law. a.a.O. S. 52f

ten im Alltag eines Muslims, die ausnahmslos Gott zu widmen sind und das Profanum ausgrenzen sollen.

Ein punktueller Verzicht auf die Dinge des Diesseits und eine Konzentration auf einen kultischen Akt und in Konsequenz auf Gott beschäftigte die islamischen Gelehrten bereits in der formativen Phase des Islam. Dabei wurde den Schwerpunkt auf den Verzicht auf das diesseitige Leben (al-ḥayāt al-dunyā) gelegt und dem Ziel des Jenseits gegenüber gestellt. R. Gramlich zitiert in diesem Zusammenhang Ibn Qayyim al-Ǧawzīya:

„Der Koran ist voll von Aufforderungen zum Verzicht auf das Diesseits und Aussagen über dessen Gemeinheit und Bedeutungslosigkeit und sein Zu-Ende-Gehen und baldiges Dahinschwinden und vor Erweckungen des Verlangens nach dem Jenseits und Aussagen über dessen Adel und Unaufhörlichkeit.“[658]

Das Leben im Diesseits wird somit nur als eine Phase, als Vorbereitung auf die Ewigkeit im Paradies betrachtet. Die Belohnung des Paradieses muss jedoch verdient werden und dies kann die Durchführung gültiger kultischer Akte im großen Maße unterstützen.

Ein Moment der Askese, des Verzichts auf die Freuden des diesseitigen Lebens, ermöglicht dabei eine Konzentration auf den eigentlichen Empfänger der religiösen Rituale und bestimmt den Menschen als einen permanenten Diener Gottes. Dabei wurde die Idee der Askese nicht ausschließlich in den mystischen Strömungen des Islam kultiviert, sondern „by a large number of believers, as essential to religious life in Islam.“[659] Hinzu kam die Wirkung der geistigen Strömungen, „welche sichtbar seit der späteren Umayyadenzeit der Paradiesesgewißheit entgegenwirkten“ und „darauf bestanden, daß jeder für das Böse, das er tut, selber verantwortlich ist; man kann es

[658] Ibn Qayyim al-Ǧawzīya: Madārig as-sālikīn. zit. von: Gramlich, R.: Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese. In: Müller, W.M. (Hrsg.): Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Mainz. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission. Bd. 43. Wiesbaden 1997. S.11

[659] zuhd. in: EI². a.a.O. S.559f

Gott nicht zuschreiben.“[660] Diese Debatte führte graduell zu einer neuen Form von Religionsausübung - zuhd, dem Verzicht auf das Diesseits.[661]

Dieser Verzicht zeigte sich in verschiedenen Aspekten, sowohl im profanen Alltag[662] als auch in den sakralen Momenten der kultischen Akte und hob die Idee des Islam als einer Dienstpflicht des Menschen Gott gegenüber hervor. Durch den quantitativ hohen Aufwand, den die Durchführung der kultischen Akte, allen voraus der täglichen Pflichtgebete, bot sich jedoch eine hervorragende Gelegenheit, die Momente des Verzichts auf das Diesseits zu mehren und somit die Hoffnung auf den Lohn des Paradieses zu steigern.

„Nicht alles in der Welt ist weltlich. Das Diesseits ist eine relative Größe. Was in der Welt zum Dienst Gottes und zum Jenseits verhilft, ist nicht Diesseits. Ġazzālī lehrt: „Wenn du dich im Gebrauch des Diesseits darauf beschränkst, vom Leib fernzuhalten, was Verderben bringt, und es dein Ziel ist, dich des Leibes für den Dienst Gottes zu bedienen, beschäftigst du dich nicht mit Nichtgöttlichem.

---

[660] van Ess, J.: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. a.a.O. Bd. 1. S. 23

[661] Der Termin zuhd wird im koranischen Text nicht erwähnt, ähnlich wie ein weiterer, mit der Askese konnotierter Begriff nask. Während nask als Askese oder fromme Lebensweise zu übersetzten ist, ist unter zuhd vielmehr „renunciation of the world“ oder „on the one hand „renunciation“ in the sense of detachment, of indifference to things of this inferior world; on the other, „asceticism“ in the sense of privation, mortification, tests imposed on the carnal soul (nafs)“ zu verstehen. Vgl. asceticism. in: EQ a.a.O. S. 181a und zuhd. in: EI². a.a.O. S.560. - I. Goldziher macht in diesem Zusammenhang aufmerksam: „Zur Bezeichnung von Leuten, die ein asketisches Leben führen, verfügt de arabische Sprache über eine reiche, je verschiedene Momente des Asketentums hervorhebende Synonymik. faḳīr, zāhid, nāsik, ʻābid, mutakaśśif, mutaġarrid, mutabattil, sāʻiḥ u.a.m. Einige Epitheta beziehen sich, wie schon die Bezeichnung als ṣūfī, auf die ärmliche Kleidungsart jener Leute.“ Goldziher, I.: Arabische Synonymik der Askese. In: Der Islam. Jahrgang 8. Heft 3/4. Straßburg-Berlin 1918. S. 204

[662] Vgl. z.B. van Ess, J.: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. a.a.O. Bd. 1. S. 141-147

Denn das für eine Sache notwendige Mittel gehört zu dieser.“ (..) Was das Jenseitsstreben fördert, eine fromme Frau zum Beispiel, ist nicht diesseitig. (...) Ganz allgemein gilt: Was man braucht, ist kein Diesseits. (...)

Genaueres findet man bei Ġazzālī: „Alles, was nicht für Gott ist, gehört zum Diesseits. Was aber für Gott ist, gehört nicht zum Diesseits. Wenn du nun fragst, was das, was für Gott ist, sei, so antworte ich: (...). Das sind drei Dinge: Denken (fikr), Gedenken (ḏikr) und Enthaltung von Sinnesgenüssen. Wenn man diesen drei Dingen im Geheimen nachgeht und sie keinen anderen Beweggrund haben als Gottes Gebot (...), dann sind sie für Gott (...). Wenn man aber mit dem Denken beabsichtigt, das Wissen zu suchen, um sich darin auszuzeichnen und nach der Annahme bei den Menschen zu streben, (...) dann gehört das dem Wesen nach zum Diesseits, obwohl man aufgrund seiner Form meint, es sei für Gott.“[663]

Die Formulierung der nīya und der damit verbundene Bruch im Lebensraum eines Individuums verschieben das Hauptaugenmerk auf die wichtigste Pflicht eines Muslims - mit jeder Handlung Gott zu dienen und die Perspektive des Jenseits dem Diesseits überzuordnen. Die Intention, die eine jede Handlung begleiten soll, bestimmt über den eigentlichen Charakter, den Ursprung und das Ziel jener Handlung. Diese bleiben zwar für die Gemeinde verborgen, jedoch ist die letzte Rechnung, so die islamischen Vorstellungen, vor Gott abzulegen und Ihm gilt auch die eigentliche Intention.

Dank ihrer offenen Form trug die nīya bereits in der frühen Zeit zur Individualisierung des Glaubens bei und zu der Annahme, dass die Verantwortung für die eigenen Handlungen, besonders im kultischen Bereich, nur vor Gott abzulegen sei.

Als eine abstrakte und doch eine der bedeutendsten Kategorien nicht nur im Kontext der Vorbereitungen auf das tägliche Pflichtgebet, sondern im gesamten Spektrum der islamischen Jurisprudenz, sichert die nīya die Gültigkeit eines jeden Handlungsaktes und spaltet bis heute die Debatten der Gelehrten zugleich. Die

[663] Gramlich, R.: Weltverzicht. a.a.O. S. 23f

Grenzen der Intention für und in der islamischen Jurisprudenz, ob im Kontext der kultischen Akte oder im säkularen Bereich der mu'āmalāt, werden sehr schnell sichtbar: Unfassbar, undefinierbar, unnahbar und doch stets im Raum Islam präsent und allen Handlungen übergeordnet lässt sich die nīya wohl mit den Worten von P.R. Powers am besten beschreiben: „As a silent and internal phenomenon, this subjective element is, by definition, unavailable for objective evaluation."[664]

[664] Powers, P.R.: Intent in Islamic Law. a.a.O. S. 58

7. Zurück zum Körper...

Das Ritual des täglichen Pflichtgebets begleitet einen Muslim durch sein gesamtes Leben und soll im Idealfall den Tages- und Lebensrhythmus sowohl eines Individuums als auch der Gemeinde (umma) bestimmen. Der Akt der Kommunikation mit Gott, der sich im Gebet vollzieht, beginnt jedoch bereits vor der eigentlichen Durchführung des Rituals, indem der Gläubige seinen Körper und Geist sowie seine direkte Umgebung auf diese religiöse Handlung vorbereitet und den Zustand der rituellen Reinheit (wieder)herstellt. Schrittweise entstehen dabei eine Art von Reinheitskreisen, die einen Gläubigen umschreiben und den Moment des Gebets aus dem profanen Raum des Alltags auf eine sakrale Ebene des kultischen Aktes hervorheben. Die Kreise umspannen ein weites Spektrum der rituellen Reinheit von den für die Gemeindemitglieder sichtbaren Aspekten des Gebetsortes, der Gebetsrichtung oder der Körperbedeckung über die rituell normierte und aufgrund der Geschlechtertrennung möglicherweise nur für manche Mitglieder der Gemeinde sichtbaren Akte der Körperwaschung, bis hin zu der für die Aussenstehenden unsichtbaren und somit auch unkontrollierbaren Formulierung der Intention eines Gläubigen, eine bestimmte kultische Handlung durchführen zu wollen.

Die Bestimmungen zur Körperpflege (ṭahāra) nehmen einen beachtlichen Teil der in den frühen Quellen der islamischen Jurisprudenz festgelegten Normierungen ein, was zu der Annahme führte und auch in der westlichen Forschung besonders hervorgehoben wurde, dass speziell die ṭahāra im Kontext der ritualisierten Vorbereitungen auf das islamische Pflichtgebet eine außerordentliche Wichtigkeit innehat. Auch die Positionierung dieser Bestimmungen zu Anfang der Traditionswerke kann darauf hindeuten, dass die Körperwaschungen eine besondere Rolle bei den Vorbereitungen auf das Ritual des Pflichtgebets spielen. Die Sichtbarkeit dieser Akte diente womöglich auch im alltäglichen Umgang der Verdeutlichung und Veranschaulichung von eigener religiösen Zugehörigkeit der Muslime und so spielten auch die rituellen Körperwaschungen eine wichtige integrative und demonstrative Rolle sowohl für die Mit-

glieder der umma als auch für die Aussenstehenden, die mit diesen Handlungen konfrontiert wurden. Und dennoch, obwohl weniger sichtbar, waren auch die Anordnungen zum Gebetsort, zur qibla und muṣalla, weiter die Normierungen der ʻawra, die höchstwahrscheinlich aus der Tradition Arabiens herauswuchsen und allem voran die unsichtbare nīya von Bedeutung für die Wahrung der Gültigkeit eines jeden Gebetsaktes und galten ebenfalls als unabdingbar wie die täglich wiederholte und rituell normierte Körperwaschung. Eine besondere Rolle spielte bei den einzelnen Schritten der Vorbereitung auf das Ritual des Gebets die Intention, die einen jeden Handlungsakt und somit auch das Erleben der Religion individualisierte. Jedes Mitglied der umma stand demnach allein vor Gott und trug die Verantwortung für seine ʻibāda.

Im Laufe der Zeit wuchs die Bedeutung der Bestimmungen der šarīʻa innerhalb der islamischen Gemeinde, was zur Entstehung eines durch diese Bestimmungen normierten Lebensraums führte, in dem beide Aspekte der islamischen Jurisprudenz - der sakrale und der profane - den Alltag und eine jede Handlung der Mitglieder der umma determinierte. Als Konsequenz des permanenten Wechsels zwischen der profanen und der sakralen Ebene dieses Lebensraums ist schließlich die Integration der kultischen Akte - allen voraus des täglichen Pflichtgebets - in den Alltag der Gemeinde anzusehen, wobei besonders die Funktionen der Orte und der Kleidung im Kontext der Reinheitsnormierungen lediglich temporär bestimmt werden konnten, um beiden Ebenen gerecht zu werden und die Erfüllung der religiösen Pflichten nicht zusätzlich zu erschweren. Somit entschärfte sich möglicherweise auch die Grenze zwischen dem Sakralen und dem Profanen und die Präsenz der Religion im Alltag ist im Laufe der Zeit eine Selbstverständlichkeit geworden. Das tägliche Pflichtgebet wurde infolgedessen zu einer „inneren Uhr“ der islamischen umma.

Es ist davon auszugehen, dass die einzelnen Reinheitsnormierungen, die vor der Durchführung eines Gebets zu beachten sind, im kulturellen Umfeld des entstehenden Islam bereits etabliert waren und ihre Fortsetzung in den Bestimmungen der šarīʻa fanden. Für

eine solche Annahme sprechen unter anderem die allgemein formulierten Textpassagen zu einzelnen Aspekten der Reinheit oder der Waschung, die kaum oder gar nicht detaillierte Erklärungen zu konkreten Handlungsakten beinhalten. Die Bewohner des spätantiken Arabiens kannten offenbar die Vorgehensweisen bei den Rituwaschungen und Körperbedeckungen sehr gut und benötigten hierzu keine schriftlichen Anweisungen. Zugleich wird die besondere integrative Rolle der sichtbaren ritualisierten Handlungen deutlich, die höchstwahrscheinlich von den Mitgliedern der Gemeinde durch mündliche Anweisungen oder Demonstrationen der konkreten Körperbewegungen weiter verbreitet wurden, ohne dabei die Schriften zu bemühen. Hinzu kommt auch der Aspekt der Attraktivität der entstehenden Religionsidee des Islam, die sich gegen etablierte Systeme des spätantiken Arabiens behaupten musste und die Akzeptanz der Bewohner Arabiens erst gewinnen musste. Die Choreographie der Durchführung von kultischen Akten sowie die Aspekte der rituellen Reinheit im Islam sind demnach als eine Fortsetzung der älteren, im spätantiken Arabien etablierten Formen aufzufassen, die nur geringfügig oder überhaupt nicht verändert wurden und keiner bestimmten Religionsgemeinschaft zuzuschreiben sind, sondern als ein gemeinsames kulturelles Erbe der Region anzusehen sind. In Konsequenz müssen auch Versuche scheitern, konkrete, im Islam überlieferte kultische Handlungsakte bestimmten ethnischen oder religiösen Gruppen zuzuordnen.

Da die islamische Jurisprudenz für sich den Anspruch erhebt, alle Aspekte des Lebens zu berücksichtigen, zu ordnen und zu regeln, bleibt einem Muslim lediglich die Möglichkeit offen, zwischen der profanen und der sakralen Ebene dieses Systems zu wechseln, es nicht jedoch zu verlassen. Den Lebensraum Islam zu verlassen würde nämlich bedeuten, sich gegen Gott zu wenden und somit eine Sünde zu begehen - die Sünde der Apostasie (ridda). Apostasie wird bereits im Koran thematisiert und mit sehr harten Strafen belegt, die allerdings nicht als Grundlage für die Todesstrafe im Dies-

seits, sondern für die Höllenstrafe im Jenseits zu betrachten sind:

„Wer nicht mehr an Gott glaubt, nach dem er gläubig war
außer, wer gezwungen wurde, jedoch im Herzen weiter gläubig ist,
wer aber seine Brust dem Unglauben öffnet,
über den kommt Gottes Zorn,
und den erwartet eine harte Strafe.
Dies deshalb, weil sie das Leben hier auf Erden mehr lieben als das Jenseits (...)
Fest steht, dass sie im Jenseits die Verlierer sind.“[665]

Demnach ist Apostasie als eine Sünde im theologischen Sinne zu definieren, da die Strafe für „Menschen (...), die ungläubig wurden, nachdem sie gläubig waren“[666] nicht im Diesseits zu vollstrecken ist. Werden die koranischen Aussagen anders interpretiert und wird eine Todesstrafe nach der Abkehr vom Islam angedroht oder gar vollstreckt, ist von einer misslungenen Vereinheitlichung des Koran mit der späteren islamischen Literatur auszugehen, so F. Griffel.

„Der Koran setzt Apostaten in einen höchst unbestimmten locus poenitentiae, die sowohl die diesseitige wie die jenseitige Welt betrifft. Die Strafe wird jedoch nicht von der Gemeinschaft der Muslime gegen Apostaten ausgesprochen oder ausgeführt. Der Koran fordert niemanden auf, einen Apostaten zu betrafen oder gar zu töten. Allerdings erwähnt er Sanktionen gegen Apostaten: Man soll mit ihnen - wie mit allen Ungläubigen - keine freundschaftlichen Beziehungen pflegen. (...)

Religion (...) sei im Koran eine persönliche Angelegenheit des Individuums (...). Die frühen mekkanischen Suren betonen die Heilsbedürftigkeit und Selbstverantwortung des Individuums, das diesen Ansprüchen nur durch eine Hinwendung zu Gott genüge tun kann.

[665] Q 16,106-109. Vgl. u.a. 2,217; 3,86-91; 9,74. 96-99.
[666] Q 3,86

Die freie Wahl der Religion ist eine Voraussetzung für die Erlangung des Heils.“[667]

In der historischen Entwicklung der islamischen Religionsgemeinschaft wurde die Religionsfreiheit eines Individuums durch seine Zugehörigkeit zu einem „vollkommenen Ganzen“[668] ersetzt, in dem die Loyalität der umma den individuellen Bedürfnissen und der Suche nach eigenem Heil übergeordnet wurde. Es kam zu einer Polarisierung in der Darstellung der relevanten Akteure, die entweder ihre (religiösen) Pflichten erfüllten und den Zahlungen von zakāt nachkamen sowie an den Kämpfen zur Ausbreitung des Islam teilnahmen oder aber als „Heuchler“ (al-munāfiqūn)[669] bezeichnet wurden. Der Islam wurde zu einem System, das einerseits kaum abzulehnen war, andererseits durch die Entwicklung der Normierungen auf immer weitere Aspekte des Lebens ausgeweitet wurde und schon bald eine Ordnung anbot, die den gesamten Lebensraum erfüllte. Der Islam wurde zur Lebensform, zum style of life.

Dabei spielte das rituelle Pflichtgebet eine wichtige strukturierende Rolle, vor allem durch den permanenten Wechsel zwischen der profanen und der sakralen Ebene des Alltagslebens. Der Wechsel wird besonders in der Phase der Vorbereitung auf das eigentliche Ritual des Gebets offensichtlich, in dem die profane Umgebung durch die Erfüllung der Reinheitsbestimmungen zum Wirkungsfeld einer sakralen Handlung umwandelt wird.

---

667 Griffel, F.: Apostasie und Toleranz im Islam: die Entwicklung zu al-Ġazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen. Leiden 2000. S. 28

668 Ebd. S. 29

669 Q 9,101. F. Griffel benennt in diesem Zusammenhang drei Gruppen von Gegnern des Islam, die die formalen Kriterien der Zugehörigkeit zum Islam nicht erfüllten:
„ - diejenigen, die (während der Kriegs- und der Beutezüge in Medina) zurückgelassen wurden (al-muḫallafūn)
- die Beduinen der umliegenden Wüstensteppe (al-aʿrāb) und die
- „Wankelmütigen“ oder „Heuchler“ (al-munāfiqūn)“. In: Griffel, F.: Apostasie und Toleranz im Islam. a.a.O. S. 29

Die Kreise der rituellen Reinheit, die im Rahmen der Vorbereitung auf ein Gebet gebildet werden, umschreiben nicht nur einen Betenden, sie sind von ihm vorzubereiten und zu beachten. Aus der profanen Umgebung ausgesondert, können die Reinheitskreise an einem beinah beliebigen Ort gebildet werden; ihre Entstehung ist als eine Art Bruch des Alltäglichen zu verstehen, der durch die Formulierung der Intention initiiert und in einer festgelegten Reihenfolge verwirklicht wird. Ist der Ort eines Gebets sowie die beim Ritual getragene Kleidung austauschbar, besteht auch die potentielle Möglichkeit, eine Intention unterschiedlich zu formulieren, ist dagegen der Körper eines Betenden mit all seinen Eigenschaften, möglichen Krankheiten oder Neigungen als eine Konstante zu betrachten, die permanent in den Wechsel zwischen der profanen und der sakralen Ebene des Lebensraums Islam involviert ist und - abhängig von den Handlungen zwischen den einzelnen Gebetsakten und mit ihnen von dem Grad der rituellen oder auch faktischen Verunreinigung - auf unterschiedliche Art und Weise auf dieses Ritual vorzubereiten ist. Der eigene Körper eines Betenden steht dabei in der Mitte aller Reinheitskreise und bildet zugleich diese Kreise teilweise selbst.

„Wir haben keine Wahl“[670], so G. Fraberger, der Körper ist als ein permanenter Begleiter eines Individuums zu betrachten, eine unveränderliche Größe, die sich weder wählen noch austauschen lässt: „Wenn von einem Menschen die Rede ist, gehen wir automatisch davon aus, dass ein Körper vorhanden ist.“[671] Im Kontext des islamischen Pflichtgebets ist der Körper zusätzlich dem Moment des rituellen Aktes und den geltenden Normierungen anzupassen. Dabei wird der Körper sowohl von seiner äußeren, sichtbaren als auch von der inneren, unsichtbaren Seite betrachtet und der Umgang mit sich selbst wird durch die Normierungen der islamischen Jurisprudenz geregelt.

Für die rituelle Reinheit im Islam (ṭahāra) steht der menschliche Körper im Vordergrund, ja im Mittelpunkt, vor allem seine sichtbare Seite, die entsprechend der Normierungen zu pflegen, reinigen

[670] Fraberger, G.: Ohne Leib, mit Seele. Salzburg 2013. S 13
[671] Ebd. S. 68

und umsorgen ist. Auf diese sichtbare Seite konzentrieren sich auch die islamischen Gelehrten, wenn es darum geht, das Pflichtgebet als einen gültigen religiösen Akt durchzuführen, denn gerade die Haut, Haare oder Nägel sind es, die verunreinigt werden können und die es zu waschen oder schneiden gilt. Detaillierte Abhandlungen zu einzelnen Körperteilen befassen sich mit unterschiedlichen Lebenssituationen eines Menschen sowie mit möglichen körperlichen Anomalien.

Die einzelnen Aspekte der Körperpflege wurden bereits in den frühen islamischen Werken ausführlich behandelt. Es waren die Einflüsse des Umfelds eines Individuums, die als eine potentielle Gefahr für die rituelle Reinheit des Körpers aufgefasst wurden. Bereits der Kontakt mit einem anderen Menschen kann eine solche Gefahr mit sich bringen. Der koranische Text reduziert zwar in diesem Zusammenhang solche Kontakte auf eine „Berührung von Frauen“[672], doch die eigentliche Bedeutung dieses Verses bleibt unter den Gelehrten wohl sehr umstritten. Für Z. Maghen handelt es sich hier um „highly significant corner of Muslim experience where human sexuality meets ritual purity“[673]. M.H. Katz schlägt hierzu zwei Interpretationsmöglichkeiten vor:

„The literal interpretation, of course, is that the phrase refers simply to skin-to-skin contact with a woman, most likely but not necessarily one‘s wife. The figurative interpretation is that the phrase „if you have touched women“ is a metonym or euphemism reffering to sexual intercourse.“[674]

Bei dem Kontakt mit einer Frau, ob es sich tatsächlich lediglich um eine Berührung ihrer Haut oder aber um einen Sexualakt handelt, so B. Krawietz, wird „im unterschiedlichen Maße das subjektive Erleben oder die intentionale Ausrichtung für maßgeblich“[675] gehalten.

---

[672] Q 4,43 und 5,6

[673] Maghen, Z.: Virtues of the Flesh. Purity and Passion in Early Islamic Jurisprudence. Leiden u. Boston 2004. S. ix

[674] Katz, M.H.: Body of Text. a.a.O. S. 86

[675] Krawietz, B.: Vom Nutzen und Nachteil ritueller Unreinheit - Identitätsstiftung durch islamische Reinheitsregeln. a.a.O. S. 77

„Möglicherweise gehört zu den verbotenen unreinen Dinge auch die Haut einer nicht zur engeren Familie gehörenden - und dadurch tabuisierten - Person anderen Geschlechts, welche nicht berührt werden darf (...). Somit ergibt sich die Anschlußfrage, ob alle Frauen gemeint sind oder nur diejenigen außerhalb des engeren familiären Kreises? (...) Dasselbe gilt für das Berühren der eigenen Schamzone.“[676]

Anders jedoch als im Christentum, wo die Seele eindeutig dem Körper übergeordnet wird und vor allem die Askese und Enthaltsamkeit als erstrebenswert gelten, ist die islamische Offenheit auf den menschlichen Körper, auf seine Eigenschaften, Physiologie und schließlich auch Sexualität besonders in der frühen Zeit charakteristisch. Nichtsdestotrotz ist diese Offenheit kaum auf die Sitten der islamischen Gesellschaft zu übertragen, da viele Aspekte der Körperlichkeit in sozialen Relationen tabuisiert und nur im Kontext der religiösen Rituale thematisiert werden. Gleichzeitig ist der Widerspruch zwischen dem bösen/satanischen Körper und der guten/engelhaften Seele im Islam von keiner Bedeutung.[677] Somit ist es von besonderer Bedeutung, den eigenen Körper zu pflegen und in keiner Form zu diskriminieren oder als den „schlechteren“ oder „schwächeren“ Teil des Menschen zu betrachten. Der Körper wurde - wie auch die Seele - vom Gott geschaffen. So auch die Körperlichkeit und die Sexualität.

„In Islam then sexuality enjoys a privileged status. Whether in the text that regulate the exercise of sexuality in social life or in those that allow the dream its full oneiric density, the right to the pleasures of sex is stated forcefully. Islam is a lyrical view of life.

Indeed from the outset the sensual dimension of sexuality was recognized. To the biological and ethical dimensions of love the Quran adds another that is essentially aesthetic. Love as a ludic activity is also part of God‘s benefits. The Quran declares: „Decked out fair to

[676] Ebd. S. 77f

[677] Vgl. Dziekan, M.M.: Cielesność w kulturze islamu. In: Górak-Sosnowska, K.: Queer a islam. Alternatywna seksualność w kulturach muzułmańskich. Sopot 2012. S. 20

men is the love of lusts.“ (...) Nevertheless, sexual pleasures are conceived by Islam as constitutive of the earthly conditions of life and, as such, they must be welcomed by Muslims.“[678]

Die mit dem menschlichen Körper und mit der Sexualität verbundenen Fragen und Probleme werden in der islamischen Jurisprudenz häufig thematisiert und dienen als Begründung für verschiedene Verhaltens- und Vorgehensweisen. Auch die Kleidungsvorschriften und die Anordnung der Frauen hinter den Männern während des Gebets sollen die volle Konzentration auf das Ritual unterstützen und jegliches Stören oder Ablenken verhindern. Die Geschlechtertrennung, die als ein Charakteristikum des sozialen Raums im Islam gilt, dient der Vermeidung von Verunreinigung, die beim Körperkontakt entstehen kann. Denn sowohl eine bloße Berührung von Personen anderes Geschlechts als auch ein Sexualakt können die rituelle Reinheit beeinträchtigen oder sie gar nivellieren. Bereits ein Kuss erfordert eine rituelle Körperwaschung.

Zwar gilt der menschliche Körper als Schöpfung Gottes, als etwas Schönes, ja Vollkommenes, was zu pflegen und beachten ist, im selben Augenblick ist es jedoch eben dieser Körper, der die größten Verunreinigungen durch seine physiologischen Funktionen selbst erzeugt. Demnach wird der Körper, seine Ausflüsse und Funktionen zur Gefahr sowohl für die eigene rituelle Reinheit als auch für die Reinheit eines anderen. Dabei ist es erwähnenswert, dass die klassischen Kategorisierungen der Unreinheit, die zwischen einer physischen und geistigen, zwischen einer tatsächlichen (ḥaqīqī) und juristischen (ḥukmī), oder schließlich zwischen einer leichten (ḥadaṯ), einer schweren (ğanāba) und einer substantiellen (nağāsa) Unreinheit unterscheiden, die Rolle des menschlichen Körpers bei der Entstehung und beim Transport von den Verunreinigungen genauer berücksichtigen:

[678] Bouhdiba, A.: Sexuality in Islam. New York 2008. S. 88. Bouhdiba zitiert den koranischen Text 3,14: „Verlockend ist es für die Menschen, das zu lieben, wonach es sie gelüstet...“

„The Islamic system of ritual purity (ṭahāra) recognizes three types of impurity. Two of these forms of pollution affect the human person. (...) Minor impurity is caused by urination, defecation, farting, sleep, or other loss of consciousness, and skin-to-skin contact with members of the opposite sex. Some jurists also hold that it is caused by vomiting or bleeding. (...) Major impurity, or janāba, is caused by sexual activity and requires washing of the entire body. Neither the minor nor the major form of personal pollution is contagious (...). The third type of pollution recognized by Islamic law, (...) refers to substances or beings that are inherenty impure.“[679]

Der menschliche Körper kann somit verunreinigt werden, er kann aber auch selbst einige verunreinigenden Substanzen erzeugen, jedoch nie kann er als eine nağāsa bezeichnet werden, eine substantielle Unreinheit, die an sich unrein und nicht zu reinigen ist. Der Mensch ist nämlich in seinem Wesen rein und nur durch die Erfahrung des Lebens, der Lebensfunktionen und schließlich des Umfelds kommen Verunreinigungen zustande, die vor dem Akt des Gebets zu beseitigen sind.

Das Umfeld eines Menschen kann durch einen Kontakt mit anderen Menschen oder Substanzen einen enormen Einfluss auf die rituelle Reinheit haben. Die kontaminierenden Substanzen können sowohl von anderen Organismen kommen, hierzu zählt die tote Materie, Exkremente oder Tiere die grundsätzlich als nağāsa, substanziell unrein (Hund und Schwein) gelten, als auch durch die physiologischen Körperfunktionen entstehen und ausgeschieden werden. Die Entscheidung, welche Art der Waschung vor dem Ritual des Gebets durchzuführen ist, richtet sich hauptsächlich nach den Handlungsakten, die zwischen den einzelnen Gebeten stattfinden und wird in der islamischen Jurisprudenz minutiös normiert. So auch die Substanzen, die dem Körper zugeführt werden und als nağāsa eine mögliche kontaminierende Wirkung haben können.

[679] Katz, M.H.: Body of Text. a.a.O. S. 2

„Sprich: In dem, was mir offenbart worden ist,
finde ich nichts, was dem Speisenden zu essen verboten wäre,
mit Ausnahme von Verendetem oder vergossenem Blut;
oder Fleisch vom Schwein - das nämlich unrein ist -
oder Greuliches, über dem ein anderer als Gott angerufen wurde.“[680]

Von der anderen, inneren und den Mitgliedern der umma verborgenen Seite des menschlichen Körpers handelt diese Textpassage und impliziert eine mögliche Verunreinigung durch verbotene Speisen oder Substanzen, die zu den naǧāsāt gehören und von ihrer Natur aus rituell unrein sind. Der koranische Text erwähnt in der Tat lediglich einige wenige Speisen, die bereits im interkulturellen Kontext des spätantiken Arabiens als Unrein oder gar verboten galten. Vor allem die Erwähnung von Schweinefleisch schließt sich den Reinheitsgesetzten aus dem Buch Levitikus (11, 1-46) und den Speiseverboten im Buch Deuteronomium (14, 3-21a) an. Die problematische Stellung sowie die Mehrdeutigkeit des Blutes in den Vorstellungen des spätantiken Arabien wurde bereits skizziert, sie stellt kein Novum oder Charakteristikum der islamischen Normierungen dar, sondern setzt das kulturelle und rituelle Erbe des Umfeldes im spätantiken Arabien fort.

Im Kontext der Substanzen, die dem Körper zugefügt werden, spiegelt eine andere Koranstelle möglicherweise eine besonders intensive Debatte des frühen Islam wider:

„Oh ihr, die ihr glaubt! Naht euch nicht trunken dem Gebet“[681]

Wie bereits skizziert, befasst sich auch Q 4,43 mit der Frage der Vorbereitungen auf das Ritual des Gebets, jedoch wird der Aspekt der Trunkenheit angesichts des Gebets nur in dem hier zitierten Vers erwähnt. Der Konsum von Wein und auch von weiteren Alkoholika sowie Rauschmitteln angesichts der Durchführung von religiösen Ritualen führte zu einer intensiven Debatte der frühislamischen Gelehrten, die ambivalente Stellungnahme zeigt sich in den

[680] Q 6,145
[681] Q 4,43

Texten der Prophetenüberlieferung (sunna) und in späteren juristischen Werken, jedoch nicht im Koran.

„During Islam‘s early history, however, sobriety was neither as practically normal as espoused, nor was abstinence so clearly linked with the divine will. Much debate over what could or could not be consumed by whom plagued the early tradition, as evidenced in the often ambivalent discussions over wine and alcohol that appear in early Islamic texts. While most of these works accept the general prohibition of wine, there was no obvious consensus as to why wine or other alcoholic beverages should be permitted or prohibited, what happens to those who consume such drinks, or whether intoxicating drinks other than wine could be quaffed without consequence (to mention a few).“[682]

Die zugeführten berauschenden Getränke, allen voraus der Wein (ḫamr), beeinträchtigen das zentrale Nervensystem und „verhüllen den Verstand“[683] eines Menschen. Der gesamte Körper wird somit kontaminiert und gefährdet. Auch die Kreise der rituellen Reinheit können nicht vollständig gebildet werden und somit ist auch ein gültiges Gebet nicht möglich. Gleichzeitig lässt sich ein berauschter Verstand nicht ad hoc „reinigen“ oder beseitigen. Keine Waschung, Reibung oder Zufuhr von möglichen weiteren Substanzen können einen Rausch spontan neutralisieren oder gar eliminieren und so besteht die Gefahr, die vorgeschriebene Gebetszeit zu verpassen, die Gemeinde bei der Durchführung vom Gebet zu stören oder selbst das Gebet unvollständig oder gar falsch durchzuführen.

Fünf Grundwerte gibt es, die gemäß der islamischen Jurisprudenz als schützenwürdige Elemente gelten - Leben, Vermögen, Nachkommenschaft, Verstand und Religion. Sich von allen Gegenständen, Angelegenheiten und auch Menschen, die diese Grundwerte gefährden können fernzuhalten, gehört zu den wichtigsten Pflichten eines Muslims. Der Konsum von Rauschmitteln bringt das Risiko

[682] Kueny, K.: The Rhetoric of Sobriety. Wine in Early Islam. New York 2001. S. xiii

[683] „ḫamr mā ḫāmara l-‘aql“ nach al-Šarabāṣī: As’ila ‘an al-muḫaddirāt. In: ders.: Yas’alūnak fī d-dīn wal-ḥayāt. Bd. 3. Beirut 1980. S. 285

mit sich, den Verstand zu zersetzen und die geistige Schwäche und Verwirrung zu verursachen.

„Die Schädigung und Korrumpierung des Verstandes sind nach juristischer Auffassung Vergehen gegen die von Gott dem Menschen durch die Gabe des Verstandes erwiesene Ehre und eine Mißachtung Seiner Gnade. Die Funktionen des Gehirns und des Denkens zu beeinträchtigen, störe das Verständnis und Wissen um Gott und Seine Gebote. Der Mensch könne nicht mehr zwischen Gut und Böse unterscheiden und werde ohne wohlbehaltenen Verstand verdorben und korrupt. Sein Verantwortungsgefühl für sich selbst wie auch gegenüber denen, für die er verantwortlich ist, gehe verloren und seine Menschlichkeit werde zerstört.“[684]

In Konsequenz ist ein Betrunkener oder Berauschter verwirrt oder gar krank, er gefährdet sich selbst und seine Nächsten, ist nicht in der Lage, den religiösen und auch den profanen (mu‘āmalāt) Pflichten nachzukommen und schließlich setzt er sich dem Risiko aus, von der Gemeinde ausgeschlossen zu werden - den Lebensraum Islam verlassen zu müssen.

Und dennoch war der Verzicht auf Wein mit größter Wahrscheinlichkeit eine erhebliche Veränderung in der Lebensweise der Bewohner des spätantiken Arabiens:

„Despite the unequivocal legal injunction against wine, the Islamic community still continued to mitigate its force. The wine imaginery of the Jahiliya was a particulary rich source for rhetorical equivocation on matters of the vine. In the protected context of the „perios of ignorance“ (jahiliya), the ambigous quality of wine could evoke and celebrate a variety of sentiments about human existence without explicitly challenging the authority of the prohibition. It was well-known to the believers that wine was a licit substance before Muhammad received the revelation. In addition, wine illustrates how the Jahiliya period often served as the vehicle through which the Islamic tradition turned the „pre-Islamic“ into the „proto-Islamic“, a

[684] Opwis, F.: Schariatrechtliche Stellungnahmen zum Drogenverbot. In: Die Welt des Islams. Vol 39 (1999). S. 174

kind of foil against which the articulation and superior state of the established community could be measured.“[685]

Um die Durchführung der täglichen Gebetsrituale zu wahren und ihre besondere integrative Rolle in der jungen islamischen umma aufrechtzuerhalten, musste der Konsum vom Wein und weiteren berauschenden Substanzen tabuisiert und angeprangert werden. Als substantiell unrein (nağāsa) eingestuft gehörte der Wein unverzüglich zu denjenigen Substanzen, die es unbedingt zu vermeiden galt, um sich selbst, die Gemeinde und den Kontakt mit Gott nicht zu gefährden, was besonders durch das umfangreiche Spektrum der Zuständigkeit der šarī‘a unterstützt werden konnte. Trotz dieses breiten Fächers, so S.H. Nasr, bleibt der Kern der islamischen Jurisprudenz bei dem, was für jede Religion essentiell ist - nämlich bei den Relationen zwischen Mensch und Gott. Dabei sieht Nasr die Erfüllung der religiösen Pflichten als den wichtigsten Aspekt der šarī‘a, allen voraus die Durchführung der täglichen Pflichtgebete:

„No act in the Sharī‘ah is as essential as the performance of these prayers. They are preceded by a call (adhān) and ablutions (wuḍū’) which mean not only a physical purification of the body but the purification of the soul as well. Through them the dross of separative existence is washed away and man becomes ready to stand before God. He suddenly feels as if his body is infused with light and is reinstated in its Edenic purity.“[686]

Der menschliche Körper - mit seiner sichtbaren Seite, die es zu pflegen, zu umsorgen und vor dem Gebet zu waschen gilt und die innere, verborgene Seite des Verstandes, die ungetrübt und „gesund“ bleiben muss, um das Gebet als einen gültigen Akt durchzuführen - partizipiert im gesamten Lebensraum Islam und wechselt permanent zwischen der profanen und der sakralen Ebene dieses Raumes. Der eigene Körper ist eine Konstante, die nicht gewählt, geändert oder ersetzt, sondern lediglich den aktuellen Umständen des profanen Alltags oder der sakralen Handlung angepasst werden

[685] Kueny, K.: The Rhetoric of Sobriety. a.a.O. S. 89f
[686] Nasr, S.H.: Ideas and Realities of Islam. 2. Aufl. London 1975. S. 114

kann. Zugleich bildet er die Kreise der rituellen Reinheit und ist selbst als einige von ihnen zu verstehen. Im selben Augenblick erfährt der menschliche Körper den Bruch seines Lebensraums und seiner selbst. Der Übergang vom unreinen Profanum ins reine Sacrum kann nur durch die Wahrnehmung des eigenen Körpers vollendet werden, der als Sinnbild der zwei Ebenen von islamischer Jurisprudenz, von dem Lebensraum und schließlich von dem ständigen Übergang zwischen den Ebenen dieses Raumes zu begreifen ist. Der Mensch - sein Körper und Geist - bildet das Zentrum des Lebens und er ist es, der den Kontakt mit Gott während des Gebetsaktes sucht. Durch die einzelnen Elemente der rituellen Reinheit wird auch die Wahrnehmung des eigenen Körpers immer intensiver, das Ich wird immer individueller und immer komplexer und übernimmt schließlich immer mehr Verantwortung für die durchgeführten Handlungen, die letztendlich die wichtigste Erfahrung ermöglichen sollen - den Kontakt mit Gott. Dieser kann nur schrittweise vorbereitet und vollzogen werden - von der Formulierung der Intention über Waschung der einzelnen Körperteile und Reinigung der Kleidung bis hin zur Ausrichtung und Abgrenzung des Gebetsortes. Jedes Element hat hier seine Zeit und Form der Ausführung, es muss beachtet werden und darf nicht ausgelassen werden, um den Moment des Gebets nicht zu gefährden, sondern ihn als einen vollkommenen Akt vor Gott gelten zu lassen.

Die Vorbereitung auf das tägliche Pflichtgebet ist also wie eine aufeinander bauende Ordnung zu betrachten, es ist wie das Überschreiten von den unsichtbaren Grenzen zwischen der Reinheit und der Unreinheit und Austragen von den Konflikten zwischen den beiden Größen. Schritt für Schritt bereitet sich der Mensch auf den Moment des Gebets vor und nach seinen Möglichkeiten darf er keinen Aspekt dieser Vorbereitung vernachlässigen, keinen missachten, um den kultischen Akt schneller zu erreichen. Denn nur wohl

bedacht und gut vorbereitet kann das Gebet vollkommen und gültig sein. Es ist wie „das Heraufsteigen einer Leiter - es geht nur Stufe um Stufe.“[687]

[687] Kurzer, M. (Hrsg.): Weisheit der Araber. Mit den Bildern aus den Makamen der Harîrî. Würzburg 1995. S. 13

8. Literaturverzeichnis

Lexika, Nachschlagewerke und Heilige Schriften

Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Freiburg u.a. 2004

Encyclopedia of Canonical Ḥadīth. Juynboll, G.H.A.: Leiden u. Boston 2007

Encyclopaedia of Islam. (EI²) New Edition. Leiden 1960-2004

Encyclopaedia Judaica. (EJ²) New edition. Detroit 2007

Encyclopaedia of the Qur'ān. (EQ) Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.). Leiden u. Boston 2001-2006

The Holy Qur'ān. Text, Translation and Commentary. Ali, A.Y. Washington D.C. 1946

Der Koran. Neu übertragen von H. Bobzin. München 2010

Der Koran. Arabisch-Deutsche Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar. Khoury, A.T. Gütersloh 1994

Der Koran. Kommentar und Konkordanz. Paret, R. 2. Aufl. Stuttgart u.a. 1977

Lane, E.W.: Arabic-English Lexicon. Beirut 1968

Lexikon für Theologie und Kirche. (LThK) 3. Aufl. Freiburg u.a. 1993-2001

Theologische Realenzyklopädie.(TRE) Berlin 1976-2004

Wahrmund, A. Handwörterbuch der neu-arabischen und deutschen Sprache. Beirut 1990

Wehr, H.: Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Beirut u. London 1977

Bibliographie

Achtner, W.: Willensfreiheit in Theologie und Neurowissenschaften. Ein historisch-systematischer Wegweiser. Darmstadt 2011

Agus, A.R.E.: Das Judentum in seiner Entstehung. Grundzüge rabbinisch-biblischer Religiosität. in: Stegemann, E.W. (Hrsg.): Judentum und Christentum. Bd. 4. Stuttgart 2001

Anderson G.A. Sin. A History. New Haven u. London 2009

Ansari, Z.I.: Islamic Juristic Terminology before Šafi'ī: A Semantic Analysis with special Reference to Kūfa. In: Hallaq W.B. (Hrsg): The Formation of Islamic Law. Reihe: The Formation of the Classical Islamic World. Bd. 27. Aldershot 1995

Anscombe, G.E.M.: Intention. 2. Aufl. Cambridge u. London 1963

Aristoteles, Nikomachische Ethik. 1110a. in: Grumach, E. (Hrsg.): Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 6. 3. Aufl. Darmstadt 1964

Arzt, G.: Einführung in die Rechtswissenschaft. Reihe: Das recht in Theorie und Praxis. Basel und Frankfurt a.M. 1987

Ashenburg, K.: Historia brudu. (Originaltitel: The Dirt on Clean. An Unsanitized History). Łódź 2010

Augustinus: Der freie Wille. III, 15. 3. Aufl. Paderborn 1961

Bach, K.: Handlungen sind keine Ereignisse. in: Stoecker, R. (Hrsg.): Handlungen und Handlungsgründe. Münster 2002

Bakhtiar, L. (Hrsg.): Encyclopedia of Islamic Law. A Compendium of the Major Schools. Chicago 1996

Barcan, R.: Nudity. A Cultural Anatomy. Oxford u. New York 2004

Bayertz, K: Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung. Darmstadt 1995

Becker, H.S.: Regelverletzung und Abweichung. Aus: Becker, H.S.: Außenseiter. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens. Frankfurt/M 1973. In: Stallberg, F.W.: Abweichung und Kriminalität. Konzeptionen, Kritik, Analysen. Hamburg 1975

Van Beek, G.W.: Frankincense and Myrrh in Ancient South Arabia. in: Journal of the American Oriental Society. Vol. 78. Nr. 3 (1958)

Beisbart, C.: Handeln begründen. Motivation, Rationalität, Normativität. in: Vossenkuhl, W. (Hrsg.): Philosophie im Kontext. Bd. 8. Berlin 2007

Bellinger, A. u. Krieger, D.J. (Hrsg.): Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. 4. Aufl. Wiesbaden 2008

Berger, L.: Islamische Theologie. Wien 2010

Berner, U.: Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes. Wiesbaden 1982

Böhme, G.u.H.: Das Andere der Vernunft. Frankfurt a.M. 1985

Bosquet, G.-H.: La pureté rituelle en Islâm. In: Revue de l'Histoire des Religions. Vol. 138 (1950)

Bouhdiba, A.: Sexuality in Islam. New York 2008

Boyce, M.: Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices. London u. New York 1986

Brandt, S. u.a. (Hrsg.): Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema. Neukirchen-Vluyn 1997

Brubaker, L.: Inventing Byzantine Iconoclasm. London 2012

Brunner, U.: Die südarabische Epoche. in: Kopp, H. (Hrsg.): Länderkunde Jemen. Wiesbaden 2005

Buḫārī: Ṣaḥīḥ. Kairo 2008

Burckhard, J.L. in: Neue Bibliothek der wichtigsten Reisebeschreibungen zur Erweiterung der Erd- und Völkerkunde nach Beruch's Tode bearbeitet und herausgegeben von mehreren Gelehrten. Bd. 57. Weimar 1831

Campbell, J.M.: The Place of Prayer in the Christian Religion. New York u. Cincinnati 1915

Camus A.: Der Mythos der Sisyphos. Reinbek 2000

Choksy, J.K.: Triumph over Evil. Purity and Pollution in Zoroastrianism.. 1. Aufl. Austin 1989

Colpe, C.: Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam. Reihe: Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte (ANTZ). Bd. 3. Berlin 2007

Cook, M.: Forbidding wrong in Islam. An Introduction. Cambridge 2003

Corbin, H.: Historia folozofii muzułmańskiej (Histoire de la philosophie islamique). Warschau 2005

Coward, H.: Sin and Salvation in the World Religions. Oxford 2003

Crone, P.: Meccan Trade and the Rise of Islam. Oxford 1987

Cutler, A.: Image Making in Byzantium, Sassanian Persia and the Early Muslim World. Images and Cultures. Padstow 2009

Danecki, J.: Kształtowanie sie tradycji Mahometa. In: Dziekan, M. (Hrsg.): Plenas Arabum Domos. Materiały IV Ogólnopolskiej Konferencji Arabistycznej. Warszawa 25-26 marca 1993. Warszawa 1994

ders.: Podstawowe wiadomości o islamie. Bd. 1. Warszawa 1998

Daum, W. (Hrsg.): Jemen. Frankfurt/M. 1991

Davidson, D.: Action, Reasons, and Causes. in: ders. Essays on Actions and Events. Oxford 1980

Abū Dāwūd: al-Sunnan. Beirut 1996

Dembowski, H.: Die Sünde - das Böse - die Schuld. Theologische Aspekte. in: Altner, G. u. Anders, E.: Die Sünde – das Böse – die Schuld. Aus theologischer, ärztlicher und soziologischer Sicht. Stuttgart 1971

Dembowski, H.: Providence and the Problem of Evil. Oxford 1998

ders.: Byzantium in the Iconoclast Era (ca. 680–850): The Sources. An Annotated Survey. Reihe: Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs. Bd. 7. Aldershot u.a. 2001

ders. u. Haldon J.F.: Byzantium in the Iconoclast era. c. 680–850. A History. Cambridge u. a. 2011

Dostal, W.: Mecca before the time of the prophet – attempt of an anthropological interpertation. In: Der Islam. Nr. 68 (1991)

ders.: Die Araber in vorislamischer Zeit. in: Der Islam. Nr. 74 (1997)

Douglas, M.: Purity and Danger. An analysis of concept of pollution and taboo. 5. Aufl. London u. New York 2007

Dozy, Reinhart P. A.: Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez Arabes. Amsterdam 1845

Durkheim, É.: Die Regeln der soziologischen Methode. Berlin 1970

ders.: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Berlin 2007

Dziekan, M.M.: Cielesność w kulturze islamu. In: Górak-Sosnowska, K.: Queer a islam. Alternatywna seksualność w kulturach muzułmańskich. Sopot 2012

Eliade, M.: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt a.M. 1998

ders.: Die Religion und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte. Frankfurt/M. u. Leipzig 1998

ders.: Vom Wesen des Religiösen. Schriften und Erinnerungen. Frankfurt/M. u. Leipzig 2007

Endreß, G.: Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte. 3. Aufl. München 1997

van Ess, J.: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. Berlin 1992

Figl,J.: Handbuch der Religionswissenschaft. Innsbruck 2003

Finster, B.: Arabien in der Antike. Ein Überblick über die kulturelle Situation der Halbinsel in der Zeit von Muḥammad. in: Archäologischer Anzeiger. Nr. 109 (1996)

Fisher, G.: Between Empires. Arabs, Romans and Sasanians in Late Antiquity. Oxford 2011

Foucault, M.: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Berlin 2003

ders.: Die Heterotopien. Der utopische Körper. Berlin 2005

ders.: Von anderen Räumen. In: Dünne, J. u. Günzel, S. (Hrsg.): Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt a.M. 2006

Fraberger, G.: Ohne Leib, mit Seele. Salzburg 2013

Frank, J.: Law and the Modern Mind. 2. Aufl. New York 1931

Frankfurt, H.G.: Das Problem des Handels. in: Stoecker, R. (Hrsg.): Handlungen und Handlungsgründe. Münster 2002

Franz, J. H.: Geist und Handlung. Wilfrid Sellars‘ Theorie des Handels im manifesten und wissenschaftlichen Weltbild. in: Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie. Bd. 485. Würzburg 2010

Gantke, W.: Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung. Marburg 1998

de Gaury, G.: Rulers of Mecca. London 1954

Gauvain, R.: Ritual Rewards. A Consideration of Three Recent Approaches to Sunni Ritual Purity Law. In: Islamic Law and Society. Nr. 12 (2005)

al-Ġazzāli: Über Intention, reine Absicht und Wahrhaftigkeit. Das 37. Buch von al-Ġazālī‘s Hauptwerk. Übersetzt und erläutert von Bauer, H. Halle a.S. 1916

ders: Iḥyā‘ ‘ulūm al-dīn. Buch 37: Kitāb al-nīya, al-iḫlāṣ wa-l-ṣidq. Kairo 2005

van Gennep, A.: Übergangsriten (Les rites de passage). 1. Aufl. Frankfurt/M. u. New York 2005

Gephart, W.: Strafe und Verbrechen. Die Theorie Emile Durkheims. Opladen 1990

Gese, H. u.a.: Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer. Stuttgart u.a. 1970

Glei, R. u. Reichmuth, S.: Religion between Last Judgement, Law, and faith: Koranic dīn and its rendering in Latin translations of the Koran. In: Religion. Vol. 42. Nr. 2 (2012)

Goffmann, E.: Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation. Frankfurt/M. 1996

Goitein, S.D.: From the Mediterranean to India. Documents on Trade to India, South Arabia, and East Africa from the Eleventh and Twelveth Cetury. In: Speculum. A Journal of Mediaeval Studies. Vol. 29. Nr. 2 (1954)

Goldziher, I.: Arabische Synonymik der Askese. In: Der Islam. Jahrgang 8. Heft 3/4 (1918)

ders.: Muhammedanische Studien. Hildesheim 1961

Gorman, Jr, F.H.: Ideology of Ritual. Space, Time and Status in the Priestly Theology. In: Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series. Bd. 91. Sheffield 1990

Grabar, O.: Die Entstehung der islamischen Kunst. Köln 1977

Graham, W.A.: Islam in the Mirror of Ritual. In: Hovannisian, R.C. u. Vryonis, S. (Hrsg.): Islam‘s Understanding of Itself. Malibu, Cal. 1983

Gramlich, R.: Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese. In: Müller, W.M. (Hrsg.): Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Mainz. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission. Bd. 43. Wiesbaden 1997

Griffel, F.: Apostasie und Toleranz im Islam: die Entwicklung zu al-Ġazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen. Leiden 2000

Gründel, J.: Schuld - Strafe - Versöhnung aus theologischer Sicht. in: Köpcke-Duttler, A. (Hrsg.): Schuld - Strafe - Versöhnung. Ein interdisziplinäres Gespräch. Mainz 1990

Grunebaum, G.E. (Hrsg.): Theology and Law in Islam. Second Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference, May 9-10, 1969. Wiesbaden 1971

Gumperz, J.J.: Discourse strategies. Cambridge 1982

Hallaq, W.B.: A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh. Cambridge 1997

Aḥmad Ibn Ḥanbal: al-Musnad. Hockessin 2004

Haußig M.-H.: Der Religionsbegriff in den Religionen. Studien zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam. Berlin 1999

Hawking, S. u. Penrose, R.: Raum und Zeit. Reinbek 1998

ders.: Eine kurze Geschichte der Zeit. Reinbek 2011

Hawting, G.R.: The "Sacred Offices" of Mecca from Jāhiliyya to Islam. In: Jerusalem Studies in Arabic and Islam. Nr. 13 (1990)

ders.: The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History. Cambridge 1999

ders. (Hrsg.): The Development of Islamic Ritual. Reihe: The Formation of the Classical Islamic World. Bd. 26. Ashgate 2006

de la Haye, A. u. Wilson E. (Hrsg.): Defining dress. Dress as Object, Meaning and Identity. Manchester u. New York 1999

v.d. Heide, U.: Was heisst es, einen freien Willen zu haben? in: Smalla, J. (Hrsg.): Der freie Wille. Berlin 2011

Heiler, F.: Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. 3. Aufl. München 1921

Hinterhuber, H.: Der freie Wille - Philosophische und naturwissenschaftliche Aspekte von Motivation und Entscheidung. in: Smalla, J. (Hrsg.): Der freie Wille. Berlin 2011

Höfner, M.: Die vorislamischen Religionen Arabiens. In: Gese, H. (Hrsg.): Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer. Stuttgart u.a. 1970

Holenstein, A. u. a. (Hrsg.): Zweite Haut. Zur Kulturgeschichte der Kleidung. Bern u.a. 2010

Hollander, A.: Seeing Through Clothes. Berkeley 1993

Horst, D.: Absichtliches Handeln. Paderborn 2012

Hourani, A.: A History of the Arab Peoples. New York 1991

Hoyland. R. G.: Seeing Islam as Others saw it. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam. Reihe: Studies in Late Antiquity and Early Islam. Bd. 13. New Jersey 1997

ders.: Arabia and the Arabs. From the bronze age to the coming of Islam. London, New York 2001

Hume, D.: Untersuchung über den menschlichen Verstand. Jena 1793

Imhof, A.: Religiöser Wandel und die Genese des Islam. Das Menschenbild altarabischer Panegyriker im 7. Jahrhundert. Würzburg 2004

Muḥammad b. Isḥāq: al-Sīra al-nabawiyya. Übers. Rotter, G. Stuttgart 1982

Izutsu, T.: God and Man in the Koran. Semantic of the Koranic Weltanschauung. Tokyo 1964

ders.: The Concept of Belief in Islamic Theology. A Semantic Analysis of Îmân and Islâm. Tokyo 1965

Jacob, G.: Altarabisches Beduinenleben. Nach den Quellen geschildert. Hildesheim 1967

Joecks, W.: Studienkommentar StGB. 4. Aufl. München 2003

Jonas, H.: Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt a.M. 1979

Kaiser, H.J. u. Werbik, H.: Handlungspsychologie. Eine Einführung. Göttingen 2012

Katz, M.H.: Body of Text: The Emergence of the Sunni Law of Ritual Purity. New York 2002

ders.: The Study of Islamic Ritual and the Meaning of Wuḍū’. In: Der Islam. Vol. 82 (2005)

Khan, M.M. (Hrsg.): The Translation of the Meanings of Sahih al-Bukhari. 4. Aufl. Bd. 7. Lahore 1979

Khoury, A.T.: Wer ist Gott für den gläubigen Muslim? in: Ders. u. Hünermann, P. (Hrsg.): Wer ist Gott? Freiburg 1983

Klein, C. u.a. (Hrsg.): Gesundheit - Religion - Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze. In: Gerlinger, T. u.a. (Hrsg.): Gesundheitsforschung. Weinheim u. München 2011

Knieps, C.: Geschichte der Verschleierung der Frau im Islam. Würzburg 1999

Kopp, H. (Hrsg.): Länderkunde Jemen. Wiesbaden 2005

Kościelniak, K.: XX wieków chrześcijaństwa w kulturze arabskiej. Bd. 1. Arabia starożytna. Chrześcijaństwo w Arabii do Mahometa (+632). Krakau 2000

ders.: Sunna, hadisy i tradycjoniści. Wstęp do tradycji muzułmańskiej. Kraków 2006

Krausen, H.: „Gott liebt diem die sich reinigen“: Rituelle Reinigung zwischen Hygiene und innerer Läuterung. In: Schrode, P. u. Simon, U. (Hrsg.): Die Sunna leben. Zur Dynamik islamischer Religionspraxis in Deutschland. Würzburg 2012

Krawietz, B.: Vom Nutzen und Nachteil ritueller Unreinheit - Identitätsstiftung durch islamische Reinheitsregeln. In: Malinar, A. u. Vöhler, M. (Hrsg.): Un/Reinheit. Konzepte und Praktiken im Kulturvergleich. München 2009

Krone, S.: Die altarabische Gottheit al-Lāt. Frankfurt a.M. 1992

Krupp, M. (Hrsg.): Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar. Jerusalem 2002

Kueny, K.: The Rhetoric of Sobriety. Wine in Early Islam. New York 2001

Kurzer, M. (Hrsg.): Weisheit der Araber. Mit den Bildern aus den Makamen der Harîrî. Würzburg 1995

van der Leeuw, G.: Phänomenologie der Religion. Tübingen 1970

Leonhard, C.: „Als ob sie mir ein Opfer dargebracht hätten“ Erinnerungen an den Tempel in der Liturgie der Synagoge. In: Gerhards, A. u. Wahle, S. (Hrsg.): Kontinuität und Unterbrechung. Gottes-

dienst und Gebet in Judentum und Christentum. Reihe: Wohlmuth, J. (Hrsg.): Studien zu Judentum und Christentum. Paderborn u.a. 2005

Levy, R.: Notes on Costume From Arabic Sources. In: Waines, D. (Hrsg.): Foundation of the Classical Islamic World. Bd. 10. Patterns of Everyday Life. Aldershot 2007

Lewis, B.: The Arabs in History. 6. Aufl. Oxford 1993

Loth, H.-J.: Judentum. In: Tworuschka, U. (Hrsg.): Heilige Stätten. Darmstadt 1994

Lüger, H.-H.: Sprachliche Routinen und Rituale. in: Ehnert, R. u.a. (Hrsg.): Werkstattreihe Deutsch als Fremdsprache. Bd. 36. Frankfurt a.M. u.a. 1992

Lugones, M.: Purity, Impurity, and Separation. In: Signs. Vol. 19:2 (1994)

Mackie, J.L.: Übel und höherrangige Güter. in: Hoerster, N. (Hrsg.): Glaube und Vernunft. Texte zur Religionsphilosophie. München 1979

Ibn Māğa: al-Sunnan. Beirut 2005

Maghen, Z.: Much Ado about Wuḍū'. In: Der Islam. Vol. 76 (1999)

ders.: Close Encounters: Some Preliminary Observations on the Transmission of Impurity in Erarly Sunnī Jurisprudence. In: Islamic Law and Society. Vol. 6 (1999)

ders.: Theme Issue: The Interaction Between Islamic Law and non-Muslims: Lakum dīnukum wa-lī dīni. In: Islamic Law and Society. Vol. 10 (2003)

ders.: First Blood. Purity, Edibility, and the Independence of Islamic Jurisprudence. In: Der Islam. Vol. 81 (2004)

ders.: Virtues of the Flesh. Purity and Passion in Early Islamic Jurisprudence. Leiden u. Boston 2004

ders.: Three Shafi'ites in Search of Water. The Indulgence of Tayammum and its Rigorous Preconditions. In: Der Islam. Vol. 82 (2005)

ders.: „They shall not draw nigh“. The Access of Unbelievers to Sacred Space in Islamic and Jewish Law. In: Journal of Arabic and Islamic Studies. Vol. 7 (2007)

Mālik b. Anas: al-Muwaṭṭa’. Beirut 2007

Malinar, A. u. Vöhler, M. (Hrsg.): Un/Reinheit. Konzepte und Praktiken im Kulturvergleich. München 2009

Mallat. C.: Introduction to Middle Eastern Law. Oxford 2009

Marcus, J.: Islam, Women and Pollution in Turkey. In: Journal of the Anthropological Society of Oxford. Vol. 15 (1984)

Marzęcki, J.: Systemy religijno - filozoficzne Wschodu. Warszawa 1999

Mays, J.B.: Crime and its treatment. 2. Aufl. London 1975

McGrew, T.J.: Internalism and Epistemology. The Architecture of Reason. London 2007

Menschhing, G.: Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze. München o.J.

ders.: Gott und Mensch. Vorträge und Aufsätze zur vergleichenden Religionswissenschaft. Goslar 1948

ders.: Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze. Reihe: Goldmanns Gelbe Taschenbücher Bd. 882/883. München 1962

Milgrom, J.: Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary. Reihe: The Anchor Bible. Bd.3. New York u.a. 1991

Moscati, S.: Die altsemitischen Kulturen. Stuttgart 1961

Motzki, H: Die Entstehung des Rechts. in: Noth, A. u. Paul, J. (Hrsg.): Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte. Würzburg 1998

Mowinckel, S.: Religion und Kultus. Göttingen 1953

Müller, E.: Rehabilitation der Sünde. Der Grundriss der Schöpfung. Neue Perspektiven im Schnittfeld von Quantentheorie und Schöpfungstheologie. Stuttgart 2004

Muslim: Saḥīḥ. Beirut 2000

Naef, S.: S. Bilder und Bilderverbot im Islam. Vom Koran bis zum Karikaturenstreit. München 2007

Nagel, T.: Das islamische Recht. Eine Einführung. Westhofen 2001

ders.: Die Islamische Welt bis 1500. Reihe: Oldenbourg Grundriss der Geschichte. Bleicken, J. u.a. (Hrsg.) Bd. 24. München 1998

Naguib, S.: And Your Garments Purify: ṭahāra in the Light of tafsīr. In: Journal of Qur'anic Studies. Vol. 9 (2007)

Aḥmad b. 'Alī b. Šu'aib an-Nasā'ī: al-Sunnan. Beirut 2005

Nasr, S.H.: Ideas and Realities of Islam. 2. Aufl. London 1975

Yaḥyā ibn Šaraf al-Nawawī: Kitāb al-Arba'īn. Übers. M. Schöller. Frankfurt/M. u. Leipzig 2007

van Nieuwenhuijze C.A.O.: The Lifestyles of Islam. Recourse to Classicism. Need of Realism. Reihe: Social, Economic and Political Studies of the Middle East. Bd. XXXVII. Leiden 1985

Nöldeke, T.: Die ghassanidischen Fürsten aus dem Hause Gafna's. Berlin 1888

Nuccetelli, S. (Hrsg.): New Essays on Semantic Externalism and Self-Knowledge. London 2003

Nyrop, R.F. (Hrsg.): Saudi Arabia. A country study. Washington 1985

Opwis, F.: Schariatrechtliche Stellungnahmen zum Drogenverbot. In: Die Welt des Islams. Vol. 39 (1999)

Otto, R.: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München 1987

Peters, F.E.: Jerusalem and Mecca. The Typology of the Holy City in the Near East. New York u. London 1986

ders.: Muhammad and the Origins of Islam. New York 1994

ders. (Hrsg.): The Arabs and Arabia on the eve of Islam. Adlershot 1999

Peters, R.: Crime and Punishment in Islamic Law. Theory and Practice from Sixteenth to the Tweity-first Century. Reihe: Hallaq W.B. (Hrsg.): Themes in Islamic Law. Bd. 2. Cambridge 2005

Petersen, U.: Kreativität und Willensfreiheit im Zwielicht sinnlicher Erfahrung und theoretischer Leugnung. Würzburg 2006

Philo von Alexandria: Über die Träume II.V.185-188 in: Cohn, L. u.a. (Hrsg.): Philo von Alexandria: Die Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 6. 2. Aufl. Berlin 1962

Picken, G.: Spiritual Purification in Islam. The life and works of al-Muḥāsibī. London u. New York 2011

Plantiga, A.: The Free Will Defence. In: Black, M. (Hrsg.): Philosophy in America. London 1965;

Potts, D.T.: The Arabian Gulf in antiquity. Oxford 1996

Powers, P.R.: Intent in Islamic Law. Motive and Meaning in Medieval Sunnī Fiqh. Leiden u. Boston 2006

Ravasi, G.: Bramy Grzechu. Siedem grzechów głównych. Kraków 2011

Reichertz, J.: Grundzüge des Kommunikativen Konstruktivismus. In: ders. u.a. (Hrsg.): Kommunikativer Konstruktivismus. Theoretische und empirische Arbeiten zu einem neuen wissenssoziologischen Ansatz. Wiesbaden 2013

Reidegeld. A.A.: Handbuch Islam. Die Glaubens- und Rechtslehre der Muslime. 2. Aufl. Kandern 2008

Reinhart, K.: Impurity/No Danger. In: History of Religions. Nr. 30 (1990/91)

Retsö, J.: The Arabs in Antiquity: Their History From the Assyrians to the Umayyads. London u. New York 2003

Riesebrodt, M.: Überlegungen zur Legitimität eines universalen Religionsbegriffs. in: B. Luchesi u. K. v. Stuckradt (Hrsg.): Religion

im kulturellen Diskurs: Festschrift für Hans G. Kippenberg zu seinem 65. Geburtstag, Berlin 2004

ders.: Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen. München 2007

Ringgren, H.: Studies in Arabian Fatalism. in: Uppsala Universitets Årsskrift. Bd. 1955:2. Uppsala u. Wiesbaden 1955

Roberson, R.G.: The Eastern Christian Churches. poln. Ausgabe: Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie. Übers. Bielawki, K. u.a. Bydgoszcz 1998

Rohe, M.: Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart. 2. Aufl. München 2009

Rosenzweig, A.: Kleidung und Schmuck im biblischen und talmudischen Schrifttum. Berlin 1905

Ibn Rushd: The Distinguished Jurist‘s Primer. A Translation of Bidāyat al-Mujtahid. Bd. 1. London 1994 (Originaltext: Ibn Rušd: Bidāyat al-muğtahid wa nahāyat al-muqtaṣad. Kairo 2004)

Rust, H.: Heilige Stätten. Leipzig 1933

Ryckmans, J.: Die Altsüdarabische Religion. In: Daum, W. (Hrsg.): Jemen. Frankfurt/M. 1991

Scarron, P: Le Roman Comique. Paris 1857

Schacht, J.: The Origins of Muhammadan Jurisprudence. Oxford 1950

ders.: Islamisches religiöses Recht in: J. Schacht u. C.E. Bosworth (Hrsg.): Das Vermächtnis des Islams. Bd.2 Zürich u. München 1980

aš-Šāfi’ī, M.b. Idrīs : al-Risāla li-l-imām al-Muṭṭalibī m. b. Idrīs aš-Šāfi‘ī. Kairo 1940

Scheck, F.R.: Die Weihrauchstrasse. Von Arabien nach Rom - auf den Spuren antiker Weltkulturen. Bergisch Gladbach 1995

Schemel, S.: Die Kleidung der Juden im Zeitalter der Mischnah. Berlin 1912

Schippmann, K.: Grundzüge der Geschichte des sasanidischen Reiches. Darmstadt 1990

Schmid, G.: Interessant und heilig: Auf dem Weg zur integralen Religionswissenschaft. Zürich 1971

Schmidinger, T.: Der Mazdakismus im Iran. Widerstand gegen eine Theokratie. In: Die Maske. Zeitschrift für Kultur- und Sozialanthropologie. Nr. 2 (Jan. 2008)

Schmidt, J.: Altsüdarabische Kultbauten. in: Daum, W. (Hrsg.): Jemen. Frankfurt/M. 1991

Schmitz, H.: Wie kann ein Ort heilig sein? In: Messner, A.C. u. Hirschler, K. (Hrsg.): Heilige Orte in Asien und Afrika. Räume göttlicher Macht und menschlicher Verehrung. Reihe: Asien und Afrika. Beiträge des Zentrums für asiatische und Afrikanische Studien (ZAAS) der Christian-Albrechst-Universität zu Kiel. Bd. 11. Schönefeld 2006

Schreiner, P.: Byzanz. 565-1453. Reihe: Oldenbourg Grundriss der Geschichte. Gall, L. u.a. (Hrsg.) Bd. 22. 3. Aufl. München 2008

Schulze, R.: Die Verhüllung der Frau in islamischer Tradition. In: Holenstein, A. u. a. (Hrsg.): Zweite Haut. Zur Kulturgeschichte der Kleidung. Bern u.a. 2010

Schütz, A. u. Luckmann, T.: Strukturen der Lebenswelt. Bd. 1. Darmstadt 1975

ders.: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. in: Endreß, M. (Hrsg.): Alfred Schütz Werkausgabe. Bd. 2. Konstanz 2004

Schwarz, M.: The Letter of al-Ḥasan al-Baṣrī. in: Oriens. Bd. 20 (1967)

Serjeant, R.B.: Handel im Jemen in frühislamischer Zeit und im Mittelalter. in: Daum, W. (Hrsg.): Jemen. 3000 Jahre Kunst und Kultur des Glücklichen Arabien. Innsbruck u. Frankfurt/M. 1987

ders. u. Smith, G.R.: Society and Trade in South Arabia. Cambridge 1996

Shahid, I.: The Martyrs of Najrân. New Documents. Bruxelles 1971

ders.: Byzantium and the Arabs in the fifth century. Washington 1989

Shakespeare, W.: Macbeth. o.O. o.J.

Sidorowicz, S.: Czystość rytualna w islamie. In: Lietratura Arabska. Dociekania i prezentacje. Bd. 2. Prawo i teologia islamu. Współczesna proza arabska. Warszawa 2000

Silverman, K.: Fragments of a Fashionable Discourse. In: Modleski,T. (Hrsg.): Studies in Entertainment: Critical Approaches to Mass Culture. Indiana. 1986

Simon, R.: Meccan Trade and Islam. Problems of origin and structure. Budapest 1989

Smalla, J. (Hrsg.): Der freie Wille. Berlin 2011

Smith, V.: Clean. A history of personal hygiene and purity. Oxford 2007

Stausberg, M.: Zarathustra und seine Religion. München 2005

Stein, D.: Der Beginn des byzantinischen Bilderstreits und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts. München 1980

Steinberg, G.: Saudi-Arabien. Politik, Geschichte, Religion. München 2004

Stillman, N.A.: The Jews of Arab Lands. A History and Source Book. Philadelphia 5739/1979

Strohmaier, G.: Byzantinischer und jüdisch-islamischer Ikonoklasmus. in: Irmscher, J. (Hrsg.): Der Byzantinische Bilderstreit. Sozialökonomische Voraussetzungen - ideologische Grundlagen - geschichtliche Wirkungen. Leipzig 1980

Suchocki, M.H.: Sünde: Rebellion gegen die Schöpfung. in: Brandt, S. u.a. (Hrsg.): Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema. Neukirchen-Vluyn 1997

Swinburne, R.: Die Existenz Gottes. Stuttgart 1987

Teixidor, J.: The Pagan God. Popular Religion in the Greco-Roman Near East. New Jersey 1977

Thiele, J.: Kathedrale. Die Kunst, den Himmel zu berühren. München 2010

Thompson, M.: Leben und Handeln. Grundstrukturen der Praxis und des praktischen Denkens. Berlin 2011

Muḥammad ibn ʻĪsā al-Tirmiḏī: al-Sunnan. Beirut 2005

Tworuschka, U. (Hrgs.): Heilige Stätten. Darmstadt 1994

Wallace, J.R.: Responsibility and the Moral Sentiments. Cambridge 1994

Watt, W. M.: Muhammad at Medina. Oxford 1956

ders.: The Formative Period of Islamic Thought. Edinburgh 1973

Weber, M.: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen 1980

Weischedel, W.: Das Wesen der Verantwortung. Frankfurt/M. 1933

Wellhausen, J.: Reste Arabischen Heidentums. Berlin 1961

Wensinck, A.J.: Die Herkunft der gesetzlichen Bestimmungen die Reinigung betreffend. In: Der Islam. Vol. 1 (1910)

ders.: Die Entstehung der muslimischen Reinheitsgesetzgebung. In: Der Islam. Vol. 5 (1914)

ders.: The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development. Cambridge 1932

ders.: A Handbook of Early Muhammadan Tradition. Alphabetically Arranged. Leiden 1971

Werlen, I.: Ritual und Sprache. Zum Verhältnis von Sprechen und Handeln in Ritualen. Tübingen 1984

Widengren, G. Die Religionen Irans. Stuttgart 1965

ders. (Hrsg.): Der Mandäismus. Darmstadt 1982

Wikander, S.: Feuerpriester in Kleinasien und Iran. Lund 1946

Woolf, V.: Orlando. Granada 1977

Wundt, W.: Die Tabugebote. Das Heilige und das Unreine (1906) In: Colpe, C. (Hrsg.): Die Diskussion um das „Heilige“. Darmstadt 1977

Zaehner, R.C.: Zurvan. A Zoroastrian Dilemma. New York 1972

Zdanowski, J.: Historia Arabii Wschodniej. Wrocław 2008

Schriftenreihe der Hochschule des Bundes für öffentliche Verwaltung

(ISSN 0179-1982)

1. Die **Fachhochschulausbildung** für den gehobenen nichttechnischen Dienst in der Bundesverwaltung. Mit Beitr. von W. Bergmann u.a. 2., veränd. Aufl. 1983. 63 S. Vergriffen.
2. **Forschungsbericht** der FH Bund. 1981/82. 1983. 55 S. ISSN 0179-1974. Vergriffen.
3. **Möglichkeiten** einer verwaltungswissenschaftlichen Curriculumentwicklung. Jahrestagung der FH Bund, Mannheim 1982. Hrsg. von Rainer Reinhart. 1983. 96 S. Vergriffen.
4. **Verwaltung** und Wirtschaft. Hrsg.: Rainer Buchholz. 1984. 87 S. Vergriffen.
5. Das **Regierungs**- und Verwaltungshandeln als curriculares Schlüsselthema des Studiums an der FH Bund. Hrsg.: Hans-Werner Möller. 1985. 100 S. Vergriffen.
6. **Forschungsbericht**. 1983/84. 1985. 111 S. ISSN 0179-1974. Vergriffen.
7. **Holtschneider**, Rainer: Orientierungseinheiten und Einführungsveranstaltungen an den Verwaltungsfachhochschulen. 1986. 108 S. Vergriffen.
8. **Forschungsbericht** der FH Bund 1985/86. 1987. 79 S. ISSN 0179-1974. Vergriffen.
9. Die **Fortentwicklung** des Grundstudiums. Jahrestagung 1985. Hrsg.: Dieter Johannsen u.a. 1987. 125 S.
10. **Forschungsbericht** der FH Bund 1987/88. 1988. 73 S. ISSN 0179-1974.
11. **Holtschneider**, Rainer: Die "Einführung in die öffentliche Verwaltung" als Orientierungseinheit an der FH Bund. 1988. 39 S. + Anl.
12. **Praxisbezug** der Ausbildung an der Fachhochschule des Bundes für öffentliche Verwaltung. Jahrestagung 1988. Hrsg.: Enno Limbach. 1989. 207 S. Vergriffen.
13. **Veranstaltungen** zum 10jährigen Bestehen der Fachhochschule des Bundes für öffentliche Verwaltung. Festakt im Schloß Augustusburg, Brühl; Vortragszyklus im Sommersemester 1989; Wissenschaftliches Colloquium "40 Jahre Berufsbeamtentum - Bewährung und Perspektiven im europäischen Kontext". Hrsg.: Hubert Minz. 1990. 245 S. Vergriffen.
14. **Forschungsbericht** der FH Bund 1988-90. 1990. 79 S. ISSN 0179-1974.

15. **Umweltschutz** und Liegenschaftsverwaltung. Dokumentation der 3. Hochschultage Ökologie am 16. und 17. 4. 1991. Hrsg.: Rudolf Hauber / Hans-Peter Schwöbel. 1992. 173 S. Vergriffen.

16. **Europäische** Integration. Jahrestagung der Fachhochschule des Bundes für öffentliche Verwaltung, Kehl, 4.-6. März 1992. Hrsg.: Martin Möllers / Ludwig Schmahl. 1992. 235 S. Vergriffen.

17. **Forschungsbericht** der FH Bund 1990-92. 1992. 83 S. ISSN 0179-1974.

18. **Umweltschutz** im Büro. Dokumentation der 5. Hochschultage Ökologie vom 27. - 29. April 1993. Hrsg.: Rudolf Hauber / Hans-Peter Schwöbel. 1993. 103 S. Vergriffen.

19. **Historisches** Erbe und administrative Herausforderungen bei der Gestaltung der deutschen Einheit. Hrsg.: Erhard H. M. Lange / Martin Möllers / Norbert Pokorni. 1994. 160 S. ISBN 3-930732-00-9. Vergriffen.

20. **Stand** und Zukunftsperspektiven der öffentlichen Verwaltung im wiedervereinigten Deutschland. Dokumentation der Jahrestagung der FH Bund vom 31. 1. bis 2.2. 1994. Martin Möllers (Hrsg.). Brühl 1995. 312 S. Vergriffen.

21. **Forschungsbericht** der FH Bund 1992-94. 1994. 81 S. ISSN 0179-1974. Vergriffen.

22. **25 Jahre** Arbeitsförderungsgesetz, 15 Jahre Fachbereich Arbeitsverwaltung der Fachhochschule des Bundes für öffentliche Verwaltung. Festschrift für Christa Mestmäcker und Joachim Müller. 1995. 181 S. ISBN 3-930732-08-4. Vergriffen.

23. **Festschrift** für Peter Semmt. 1995. 262 S. ISBN 3-930732-08-4. Vergriffen.

24. **New** Public Management. Mehr Effektivität und Effizienz in der Bundesverwaltung. Dokumentation der Jahrestagung der FH Bund vom 6. bis 8. 11. 1995. Walter Fischer/Ehrhard Mundhenke (Hrsg.). Brühl 1996. VI, 299 S. ISBN 3-930732-17-3.

25. **Orlean**, Rita: Die öffentliche Verwaltung Polens und die Anpassung von human ressources an die neue ökonomisch-soziale Situation unter besonderer Berücksichtigung von Transformation und Assoziation seit 1985. Brühl 1996. 257 S. ISBN 3-930732-18-1. Vergriffen.

26. **Wertewandel** und Wertevermittlung. Frank Dulisch/Hans-Ludwig Schmahl (Hrsg.) Brühl 1996. 253 S. ISBN 3-930732-21-1.

27. **Forschungsbericht** 1994-96. Projekte und Veröffentlichungen für den Zeitraum 01. 10. 1994 bis 30. 09. 1996. Brühl 1996. 71 S. ISSN - 0179-1974. Vergriffen.

28. **Modernisierung** der Bundesverwaltung. Aktueller Stand und Perspektiven. Dokumentation der Jahrestagung der Fachhochschule des Bundes für öffentliche Verwaltung vom 3. bis 5. Juni 1997 in Mannheim. Hrsg.: Ehrhard Mundhenke, Wilhelm Kreft. Brühl 1997. 375 S. ISBN 3-930732-27-0. Vergriffen.

28. **dito**, 2., durchges. Aufl. 1998. 375 S. ISBN 3-930732-33-5. Vergriffen.

29. **Umweltbewußtsein** und Umweltverhalten öffentlicher Organisationen. Erklärungsversuche für Diskrepanzen zwischen Möglichkeiten und Wirklichkeiten auf der exekutiven Ebene. Dokumentation der siebten Hochschultage Ökologie vom 13. bis 15. Mai 1997. Hrsg.: Rudolf Hauber / Hans-Peter Schwöbel. Brühl 1998. 211 S. ISBN 3-930732-37-8. Vergriffen.

30. **Dincher**, Roland: Der Betrieb als Kunde und Partner der Arbeitsverwaltung. Beiträge zur konzeptionellen Weiterentwicklung der öffentlichen Arbeitsvermittlung und Arbeitsmarktberatung. Brühl 1998. V, 128 S. ISBN 3-930732-39-4. Vergriffen.

31. **Gibt** es eine gemeinsame Zukunft? Die öffentlichen Verwaltungen Rußlands und Deutschlands im Transformationsprozeß. Hrsg.: Klaus Erdmann / Heinz Theisen. Brühl 1998. XVI, 368 S. ISBN 3-930732-40-8.

32. **Forschungsbericht** 1996-98. Projekte und Veröffentlichungen für den Zeitraum 01.10.1996 - 30.09.1998. Brühl 1998. 68 S. ISSN 0179-1974. Vergriffen.

33. **Neue Entwicklungen** in der Europäischen Union. Perspektiven für ein europabezogenes Studium. Hrsg.: Hans Ludwig Schmahl. Brühl 1999. 309 S. ISBN 3-930732-51-3. Vergriffen.

34. **Mundhenke**, Ehrhard: Controlling / KLR in der Bundesverwaltung. Was man dazu wissen sollte. Brühl 2000. 151 S. ISBN 3-930732-57-2. Vergriffen.

34. **dito,** 2., überarb. Aufl. Brühl 2000. 152 S. ISBN 3-930732-61-0. Vergriffen.

34. **dito,** 3., überarb. Aufl. Brühl 2001. 152 S. ISBN 3-930732-69-6. Vergriffen

34. **dito**, 4., vollständig überarb. Aufl. Brühl 2002. 171 S. ISBN 3-930732-81-5. Vergriffen.

34. **dito,** 5., überarb. Aufl. Brühl 2003. 178 S. ISBN 3-930732-88-2. Vergriffen.

35. **Umweltschutz** in der verwaltungswissenschaftlichen Ausbildung. Konzeption und Inhalte eines neuen interdisziplinären Studienfachs. Hrsg.: Rudolf Hauber / Hans-Peter Schwöbel. Brühl 2000. 124 S. ISBN 3-930732-62-9.

36. **Forschungsbericht** 1998-2000. Projekte und Veröffentlichungen für den Zeitraum 01.10.1998 – 30.09.2000. Brühl 2000. 58 S. ISSN 0179-1974.

37. **Krüger**, Ingo: Frauenförderung und Gender Mainstreaming im Personalmanagement. Beschreibung einer Seminarreihe für Frauenbeauftragte der Behörden des Bundes. Brühl 2001. 269 S. ISBN 3-930732-66-1. Vergriffen.

38. **Loeser**, Roman: Organisierte Kriminalität: Die sizilianische Mafia (I). Brühl 2000. 450 S. ISBN 3-930732-67-X. Vergriffen.

38. **dito**, 2., überarb. Aufl. Brühl 2004. 450 S. ISBN 3-930732-99-8.

39. **Fischer**, Walter P.: Entscheidungsorientierte Kosten- und Leistungsrechnung in staatlichen Verwaltungen. Konzeption und Nutzung eines schlanken Rechensystems. Brühl 2002. 130 S. ISBN 3-930732-80-7. Vergriffen.

40. **Lange**, Erhard H.M.: Zivilcourage im öffentlichen Dienst in Vergangenheit und Gegenwart. Brühl 2002. 99 S. ISBN 3-930732-83-1. Vergriffen.

40. **dito**, 2., überarb. und erw. Aufl. Brühl 2003. 131 S. ISBN 3-930732-91-2.

41. **Mundhenke**, Ehrhard: Finanzmanagement als Kern der Verwaltungsmodernisierung. Rücksichten – Einsichten – Aussichten. Brühl 2003. 36 S. ISBN 3-930732-92-0.

42. **Litzcke**, Sven Max: Psychologische Verfahren der Personalauswahl. Brühl 2004. 95 S. ISBN 3-930732-93-9. Vergriffen.

43. **Maier**, Dieter G.: Anfänge und Brüche der Arbeitsverwaltung bis 1952. Zugleich ein kaum bekanntes Kapitel der deutsch-jüdischen Geschichte. Brühl 2004. 275 S. ISBN 3-930732-97-1.

44. **Ewald**, Isabelle: Privatisierung staatlicher Aufgaben. Brühl 2005. 102 S. ISBN 3-938407-01-8.

45. **Festschrift** für Nikolaus Jaworsky und Fritjof Wagner. Hrsg.: Roman Loeser. Brühl 2005. 330 S. ISBN 3-938407-03-4.

46. **Fischer**, Walter P.: Grundlegende Rechenprinzipien der kaufmännischen Buchführung. Historische Entwicklung und Anwendung als öffentliche Auftragswesen. Brühl 2006. 61 S. ISBN 3-938407-11-5.

47. **Paradigmenwechsel** in der Arbeitsmarkt- und Sozialpolitik? Hrsg.: Hans-Dieter Braun / Bernd-Joachim Ertelt. Brühl 2006. 445 S. ISBN 3-938407-13-1.

48. **Wissensmanagement**. Eine interdisziplinäre Betrachtung. Hrsg.: Dagmar Lück-Schneider/Stephan Maninger. Brühl 2006. 231 S. ISBN 3-938407-14-X. Vergriffen.

49. **Wolf**, Ricarda: Rentenberatung: Tipps und Hilfen für das Gespräch. Brühl 2006. 190 S. ISBN 978-3-938407-16-5.

50. **Litzcke**, Sven Max / Linssen, Ruth: Studieren lernen. Arbeits- und Lerntechniken, Prüfungen und Studienarbeiten. Brühl 2007. 185 S. ISBN 978-3-938407-23-3. Vergriffen.

50. **Litzcke**, Sven Max / Linssen, Ruth: Studieren lernen. Arbeits- und Lerntechniken, Prüfungen und Studienarbeiten. 2., überarbeitete Auflage. Brühl 2008. 191 S. ISBN 978-3-938407-25-7. Vergriffen.

51. **Change Management**. Theorie und Praxis. Hrsg.: Sven Max Litzcke & Rüdiger Nolte. Brühl 2008. 170 S. ISBN 978-3-938407-22-6.

52. **Geschichte** der Arbeitsmarktpolitik und Arbeitsverwaltung in Deutschland. Hrsg.: Dieter G. Maier. Brühl 2008. 416 S. ISBN 978-3-938407-27-1.

53. **Peterhoff**, Klemens: Verstehen und Verständigung. Kommunikation und Verhalten. Brühl 2008. 138 S. ISBN 978-3-938407-33-2.

54. **Peterhoff**, Klemens: Die menschliche Seite. Psychologie und Verhalten. Brühl 2010. 104 S. ISBN 978-3-938407-38-7.

55. **Colussi**, Marc: Einführung in das Recht. Grundlagen des Zivilrechts und der juristischen Fallbearbeitung. Brühl 2010. 97 S. ISBN 978-3-938407-44-8.

56. **Hochschultag** Arbeits-, Tarif- und Sozialversicherungsrecht am 20. November 2014. Mit einer Einführung von Direktor Rudolf Junger sowie Thesen zum Festvortrag von Prof. Dr. Udo Steiner. Hrsg.: Alfons Josef Ermer. Brühl 2014. 117 S. ISBN 978-3-938407-66-0.