

Assia Maria Harwazinski

**Aufsätze zum Islam –  
Gemischte Schriften**

BüH

BONNER  
ISLAMWISSENSCHAFTLICHE  
HEFTE

Herausgegeben von  
Stephan Conermann

Heft 27

EB-Verlag

**Aufsätze zum Islam –  
Gemischte Schriften**

**Bonner islamwissenschaftliche Hefte**

---

Herausgegeben von  
Stephan Conermann

Heft 27

Assia Maria Harwazinski

## Aufsätze zum Islam – Gemischte Schriften

**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.

**Umschlag:** Rainer Kuhl

**Satz:** Nadine Scherer

**Copyright ©:** EB-Verlag Dr. Brandt  
Berlin 2012

**ISBN:** 978-3-86893-084-9

**Internet:** [www.ebverlag.de](http://www.ebverlag.de)

**E-Mail:** [post@ebverlag.de](mailto:post@ebverlag.de)

**Druck und Bindung:** Stückle, Ettenheim  
Printed in Germany



EB-Verlag

*Den, im europäischen Verständnis,  
säkularen Wissenschaften gewidmet*

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	9
„Heiliger Krieg“ im Islam: Aggression und Meditation .....	11
Die islamische Reformation steht noch aus. Das Schweigegebot unter Muslimen hierzulande .....	23
Koranschulen und Koranunterricht in der Bundesrepublik. Das ungelöste Problem des Religionsunterrichts für muslimische Kinder .....	29
Fundamentalismus – Islamismus – Rigorismus .....	35
Religiöse Überzeugungen kontra empirische Wissenschaft: Die Diskussion um die weibliche Beschneidung als Problem des Islam .....	39
Fanatismus, Fundamentalismus, Frauen: Zur Kritik kulturalistischer Interpretationsmuster in der gegenwärtigen Islamdebatte .....	45
Zwischen Kopftuch und Dékolleté. Junge Frauen muslimischer Herkunft in Deutschland .....	53
Wertevermittlung in der islamischen Familie .....	57
Religion und Politik im Islam .....	65
Humor ist eine ernste Angelegenheit: Zum aktuellen Karikaturenstreit in der islamischen Welt – oder: Haben Muslime Humor? .....	71
Muslimische Migranten in der BRD: Zwischen Islam und Islamismus, zwischen Integration und Separation. Strategien des politischen Islam in Deutschland .....	77
Zum Religionsbegriff im Islam. Eine Verteidigung der Islamkritik gegen den Vorwurf der Islamophobie .....	91

Die Enthüllung der Verhüllung oder „Baden im Burkini“: Junge Musliminnen in Deutschland und anderswo .....	99
Young Muslim Women in Germany and the Ballett of Identities: Splitting Balance Between “Shame” and “(Dis)Honour” .....	109

## Vorwort

Den Islam aus interdisziplinärer Herangehensweise zu untersuchen, ist unter globalen Bedingungen selbstverständlich und kaum umgänglich. Die vorliegende Aufsatzsammlung spiegelt die Auseinandersetzung und Entwicklung des Umgangs mit dem Gegenstand im zeitlichen Rahmen von etwa zwanzig Jahren. Der Fokus liegt sowohl auf historisch-anthropologischen wie auch auf religionssoziologischen und kulturwissenschaftlichen Aspekten und der Ideologiekritik. Im Wesentlichen behandelt sie Themen, die sowohl historische als auch gegenwärtige Untersuchungsgegenstände des Forschungsinteresses sind.

Die eigentliche Idee, diese gemischten Beiträge zu bündeln und herauszugeben, stammt vom Islamwissenschaftler *Stephan Conermann* vom Asien- und Orientinstitut der Universität Bonn. Er warf sie irgendwann als Frage in den Raum. Seiner Aufmerksamkeit ist es zu verdanken, dass dieses Material nun in der vorliegenden Sammlung zusammengestellt und herausgegeben wurde. Der Dank gebührt vor allem seiner Offenheit für den empirischen Blick und entsprechende Praxiserfahrungen, die sich in einer ganzen Anzahl der Beiträge spiegeln und nicht immer unumstritten in ihrer Darstellung sind. Die Praxis hält sich nicht immer an theoretische Normen und Vorgaben, sondern fordert sie heraus.

Zu großem Dank verpflichtet bin ich weiter Herrn *Konrad Heydenreich*, Studiendirektor a. D., der mir ab 1993 die Möglichkeit verschaffte, eine ganze Anzahl Fortbildungen für Ethiklehrer in verschiedenen Einrichtungen durchzuführen. Seine Kollegen und Kolleginnen, Frau *Veronika Schäfer*, Karlsruhe, Herr *Rainer Richter*, Karlsruhe, und Herr *Klaus Goergen*, Reutlingen, hatten diesen Anstoß und diese Initiative aufgenommen und weitere Seminare ermöglicht. Ein Teil der Aufsätze wäre ohne diese Erfahrungen mit Lehrern, deren Berichterstattung und Erfahrungsschatz aus dem konkreten Unterrichtsalltag aus gemischten Schulen (Haupt-, Real- und Berufsschulen sowie Gymnasien) stammt, nicht möglich gewesen. Die Beiträge aus diesen Schulzusammenhängen erschienen zunächst in der Fachzeitschrift *Ethik & Unterricht*, zu deren konstruktiven Herausgebern ebenfalls Herr *Hans-Peter Mahnke*, Stuttgart, gehört.

Ein früher Motor zur Stärkung meines Selbstbewusstseins war stets der Islamwissenschaftler *Heinz Halm*, mein Magistervater gemeinsam mit *Josef van Ess*, und später *Doktorvater*, gemeinsam mit dem Religionswissenschaftler *Günter Kehr*, alle Tübingen. Ihm danke ich auch für die Bereitschaft zu dem ein oder anderen Gespräch im Rahmen des Studiums und später. *Manfred Ullmann* verdanke ich einige sprachliche Hinweise und kleinen Gedankenaustausch auf einer Tübinger Treppe zu allen Jahreszeiten, bergauf und bergab. Ein steter Motor war ebenso Herr *Heiner Bielefeldt*, früher Leiter des Instituts für Menschenrechte, Berlin, und seit längerem Inhaber des Lehrstuhls für Menschenrechte, Universität Erlangen-Nürnberg. Ihm und Herrn *Wilhelm Heitmeyer*, Institut für interdisziplinäre Gewalt- und Konfliktforschung an der Universität Bielefeld, verdanke ich die Möglichkeit des Aufsatzes aus „Politisierter Religion“. Eine weitere frühe Inspiration und Motivation kommt dem inzwischen pensionierten Hauptschullehrer *Reinhard Hocker*, Köln, zu, der zur „Bielefelder Clique“ gehört. Die kleinen, nicht immer harmonischen Gespräche mit *Gilles Kepel*, *Jocelyne Césari*, *Werner Schiffauer*, *Werner Ruf*, *Levent Tezcan* und anderen im Rahmen von Workshops und den Pausen dazwischen auf den Bielefelder Tagungen in den neunziger Jahren waren willkommene Anregung und Gedankenaustausch.

Große Unterstützung und Anregung für die Erstpublikation des Kommentars der Magisterarbeit in den *Militär-geschichtlichen Mitteilungen* verdanke ich dem Religionswissenschaftler *Jörg Rüpke*, Universität Erfurt, Seminar für Religionswissenschaft, und den Herausgebern dieser Zeitschrift vom Militär-geschichtlichen Forschungsamt Freiburg i. Br. und Potsdam, *Klaus A. Maier* und *Aleksandar Vuletić*.

Für die frühe Möglichkeit, in *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte* einige Beiträge zur gegenwartspolitischen Diskussion um den Islam in der BRD beizusteuern, bin ich dem kritischen katholischen Theologen *Norbert Greinacher*, Tübingen, und der Redaktion, *Norbert Seitz*, *Thomas Meyer* und *Dirk Kohn*, zu Dank verpflichtet.

Den Herausgebern von *CURARE – Zeitschrift für Medizinethnologie* der Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin (AGEM) – stellvertretend seien hier Herr *Ekkehard Schröder*, Psychiater und Medizinethnologe, Potsdam, und *Ruth Kutalek*, Medizinanthropologin, Wien, genannt – verdanke ich einigen kritischen

Austausch und die Möglichkeit, hin und wieder in diesem interdisziplinären medizinanthropologischen Organ einen Beitrag zu platzieren – so auch denjenigen über weibliche Beschneidung als Problem des Islam.

Der Redaktion von „Aufklärung & Kritik“, *Herrn Helmut Walther* und Kollegen, verdanke ich die Möglichkeit zur Veröffentlichung eines längeren Beitrags zur Islamismus-Debatte in einem entsprechenden Sonderheft. Die Basis bildete ein Vortrag bei *Prof. Hartmut Zinser*, Religionswissenschaft an der FU Berlin. Die Zusammenarbeit mit *Helmut Walther* und Team gestaltete sich von Beginn an sehr unkompliziert und fruchtbar.

Für die Möglichkeit, einen Aufsatz zum Band „Feindbild Islamkritik“ und weitere Beiträge in seiner Zeitschrift *Hintergrund* beizusteuern, bedanke ich mich beim Herausgeber, dem Erziehungswissenschaftler *Hartmut Krauss*, Erziehungswissenschaftler, Osnabrück, und *Karin Vogelpohl*, Sozialpädagogin, Osnabrück.

Den Religionswissenschaftlern *Christoph Aufarth*, *Jenny Berglund*, *Jutta Bernard*, *Patrice Brodeur*, *Sami Helawa*, *Hiroshi Kubota*, *Göran Larsson*, *Hildegard Piegeler*, *Hartmut Zinser* verdanke ich anregenden Gedankenaustausch und Kritik. Beides schlägt in Manchem des Inhalts der Beiträge durch. Viel Anregung und Literaturhinweise erhielt ich über Jahre hinweg durch den Religionsphilosophen *Georg Hartmann*.

Dem Juristen *Gerhard Czermak* verdanke ich wertvolle Hinweise auf Fragen und Problemstellungen im Bereich des Religionsverfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland.

Den Islamwissenschaftlern *Roswitha Badry*, *Lutz Berger*, *Thomas Eich*, *Heinz Gaube*, *Maher Jarrar*, *Jamal Judeh*, *Birgit Krawietz* und *Lutz Richter-Bernburg* verdanke ich viele anregende Seminare, Literaturhinweise und Gedankenaustausch, Letzteren ebenso der Islam- und Religionswissenschaftlerin *Ursula Spuler-Stegemann*.

Ganz am Ende möchte ich doch die ständige Inspiration während des Studiums durch meine unkonventionellen und der Ideologiekritik verpflichteten Lehrern der Religionswissenschaft *Burkhard Gladigow* und *Günter Kehrler*, anmerken. Trotz aller Widrigkeiten des gemeinsamen familiären Institutslebens einer kleinen, strampelnden, modernen, interdisziplinären und engagierten Einrichtung gab es

dort immer viel zu lachen, was dem Arbeits- und Forschungsleben zuweilen äußerst vergnügliche Momente verlieh, die mir als Erinnerung hoffentlich bis ins hohe Alter zur amüsierten Unterhaltung dienen mögen. Von beiden grauen Eminenzen habe ich viel gelernt (und sei es nur das beharrliche Nachschlagen von Fremdwörtern).

Für die Aufgeschlossenheit, diese Aufsatzsammlung in die Reihe „Bonner Islamwissenschaftliche Hefte“ aufzunehmen, danke ich, neben *Stephan Conermann*, dem EB-Verlag, Berlin, und seinem Geschäftsführer, *Herrn Rainer Kuhl*, zusammen mit Frau *Nadine Scherer* und *Herrn Dr. Hans-Jürgen Brandt*.

Tübingen, im Februar 2012  
*Assia M. Harwazinski*

## „Heiliger Krieg“ im Islam: Aggression und Meditation

Das Thema „Heiliger Krieg“ im Zusammenhang mit dem Islam hat spätestens seit dem öffentlichen Aufruf Saddam Husseins zum „ġihād“ gegen die Ungläubigen – das bedeutete in diesem Fall: die US-Amerikaner und NATO-Truppen sowie Saudis und Kuwaitis – im letzten Golfkrieg erneut ein lebhaftes Interesse in der öffentlichen Diskussion gefunden. Die aktuelle politische Situation in Algerien zeigt, wie islamistische Strömungen (in erster Linie die Front Islamique du Salut, kurz: FIS) in Form einer rassistischen antiwestlichen Ideologie zum „ġihād“ aufrufen, der das marode Regime der Front de Libération Nationale (FLN) stürzen soll, um einen das Heil versprechenden islamischen Staat zu errichten. Aber auch die türkische Wohlfahrtspartei (Refah Partisi) ruft zum „ġihād“ (Türkisch: cihad) gegen die Regierung Tansu Çillers auf und hat unter einem Teil der im kulturellen Vakuum lebenden türkischen Gastarbeitern in Deutschland eine Interessenvertretung für ihre politischen Ziele gefunden, die von Deutschland aus zur „Eroberung Anatoliens“ aufruft, um dort einen islamischen Staat nach dem Vorbild des Iran zu errichten.<sup>1</sup> All diesen islamistischen Gruppen ist gemein, dass sie mit ihrem Aufruf zum „ġihād“ den als sogenannten „kleinen ġihād“ in der islamischen Welt bekannten, ursprünglich sechsten Pfeiler des Islam, reaktivieren, der nicht zu den orthodoxen, heute für den Muslim gültigen fünf Grundpflichten gehört. Um sich selbst zu legitimieren, müssen die islamistischen Gruppen sich dazu theoretisch als homogene „Gemeinschaft der Muslime“ (Arabisch: umma) verstehen und die ihnen ideologisch nicht genehmen anderen Muslime zu „Ungläubigen“ erklären, denn ein bewaffneter Konflikt unter Muslimen ist nach klassischem islamischen Recht verboten. So werden beispielsweise in Algerien die verfolgten Intellektuellen, aber auch Anhänger der Demokratiebewegung, von den Islamisten als „Ungläubige“ klassifiziert,

<sup>1</sup> Vor allem die Gruppen um den in Deutschland agierenden, inzwischen verstorbenen türkischen Fundamentalistenführer Cemalettin Kaplan in Köln.

gegen die man daraufhin Krieg führen darf. Die Islamisten von heute lenken mit der Reaktivierung des bereits im zweiten Jahrhundert der Hiġra<sup>2</sup> in Frage gestellten militärischen „ġihād“ von demjenigen ab, der Jahrhunderte lang den militärischen „ġihād“ überflügelte und zur Reflexion über das eigene Ich aufforderte, nämlich vom mystisch-philosophischen oder auch „großen ġihād“. Darin offenbart sich nicht zuletzt die kulturelle und soziale Krise, in der sich die islamische Welt heute befindet. Denn für die Bewältigung der tiefen Identitätskrise sowie der sozioökonomischen Probleme dieser Länder ist zweifellos der „große ġihād“ der bedeutsamere, da er zur Entwicklung und Veränderung der gesellschaftlichen Mentalität durch individuelle Anstrengung jedes einzelnen Muslim auf geistigem Gebiet auffordert.

Jahrzehntelang wurden die Faszination und das Interesse am Islam vor allem über die Beschäftigung mit den Schriften islamischer Mystiker gewonnen; Sympathieträger waren insbesondere französische und deutsche Intellektuelle, häufig mit religiöser Ader. Das Medium Fernsehen trug seit der iranischen Revolution 1979 dazu bei, den Islam auch den weniger Intellektuellen ins Haus zu tragen – nun allerdings in der Betonung seiner kriegerischen, aggressiven Seite. Bald wusste jeder bundesdeutsche Zuschauer den Islam mit dem „ġihād“, dem „Heiligen Krieg“, in Verbindung zu bringen. Nicht bekannt war in der Regel beiden Seiten – den Intellektuellen wie dem Durchschnittsbürger –, dass sie sich hinsichtlich des Islam beide für dasselbe Thema interessierten, allerdings für zwei unterschiedliche Erscheinungsformen desselben: den „ġihād“ zum einen als militärische Aggression gegen einen äußeren Feind, zum anderen als asketischen Kampf gegen das eigene Ich als inneren Feind. Dieser Beitrag beschäftigt sich mit der Entwicklung dieser Veränderung der „ġihād“-Konzeption, die spätestens in der ersten

<sup>2</sup> „hiġra“ bedeutet „Auszug“; mit dem Auszug Muġhammads aus Mekka beginnt die islamische Zeitrechnung.



Hälfte des 8. Jahrhunderts im syrischen Umayyadenreich (680–750 a. D./61–133 der Hiğra) einsetzte und mit der sich parallel auch das „ribāt“-Wesen<sup>3</sup> veränderte.

Grundlage für diese Untersuchung bildet eine frühe Schrift der alten syrischen Rechtsschule des al-Auzā‘ī, die als Handschrift in einer Bibliothek in Fes/Marokko lagerte und 1987 von Dr. Fārūq Hamāda im Libanon ediert wurde: das „Kitāb as-siyar“ des Abū Ishāq al-Fazārī, dem persönlichen Schüler des al-Auzā‘ī. Bereits die Übersetzung des Titels machte einige Schwierigkeiten; die Autorin entschied sich dafür, es mit „Das Buch der Verfahrensweisen“ ins Deutsche zu übertragen. Möglicherweise handelt es sich bei dieser Schrift um die umfassendste Quelle des juristischen Denkens dieser Schule, die der orientalistischen Welt bislang vorliegt.

Das Augenmerk der Arbeit gilt dem Versuch, darzustellen, wie technologische Entwicklung bei den im Grenzgebiet zwischen Syrien und Kleinasien lebenden Muslimen ihren gedanklichen Ausdruck in einer Veränderung der „ğihād“-Konzeption von einer primär aggressiven hin zu einer vorrangig defensiven findet. Während sich die neue „ğihād“-Lehre im vorliegenden Rechtswerk am deutlichsten in den Überlieferungen zum Märtyrertum feststellen lässt, spiegelt sich die postulierte technologische Entwicklung im Kapitel über „Die Beuteanteile der Pferde“ in indirekter Form wider: Bereits das Vorhandensein eines eigenen Kapitels zur Beuteverteilung anhand der Pferde weist darauf hin, dass diesen Tieren große Bedeutung zugemessen wurde und sie in jener Zeit für das Militär eine wichtige Rolle gespielt haben müssen.

Die Entwicklung der Lehre vom „ğihād“ gegen das eigene Ich durch asketische Praktiken, wie sie sich bei dem Syrer al-Fazārī abzeichnet, verstehe ich als geistigen Ausdruck der Beendigung der islamischen Expansion nach Kleinasien und der Notwendigkeit für die Grenzkämpfer, ihren sich mehr und mehr ruhig gestaltenden Tagesablauf neu zu strukturieren und zu füllen.

<sup>3</sup> Der arabische Terminus „ribāt“ bezeichnet zum einen die Grenzwehr, zum anderen ist es das arabische Wort für „Kloster, Klausur, Einsiedelei“.

Im 2. Jahrhundert der Hiğra waren die sich im Grenzgebiet zwischen Syrien und Kleinasien<sup>4</sup> gegenüberstehenden Gegner Muslime (zunächst vorrangig arabische) und Christen (vorrangig byzantinische). Bei beiden Mächten – dem islamischen und dem byzantinischen Reich – lassen sich sowohl ein hoher Grad staatlicher Organisation als auch ein anhaltender Expansionsdrang nachweisen. Wenn im vorliegenden Fall der militärischen Auseinandersetzungen zwischen Muslimen und Christen von „Krieg“<sup>5</sup> die Rede ist, setzt diese Bezeichnung voraus, dass die Aggression beider Seiten von folgenden Elementen gekennzeichnet ist:

- Die Austragung des Konfliktes wird in Kampfgruppen organisiert;
- das Töten des Gegners unterliegt nicht den gesellschaftlichen Sanktionen, mit denen das Töten innerhalb der Gruppe (= Mord) unterbunden werden soll;
- prinzipiell sind die Teilnehmer zum Töten und Sterben bereit;
- die genannten Elemente sind wechselseitig bei den Gegnern vorhanden und schließen die beidseitige Überzeugung einer übergreifenden Legitimität ihres Handelns ein.<sup>6</sup>

Die für die Bezeichnung „Krieg“ vorausgesetzten Bedingungen erfordern zwei Gegner, die sich kulturell eindeutig über die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe mit deren spezifischen Werten definieren. Im vorliegenden Fall ist diese Bedingung durch die jeweilige Religionszugehörigkeit erfüllt. Die Zugehörigkeit zum Islam zieht die Abgrenzung zum Christentum nach sich und erleichtert mit der Erklärung des Christen zum „Fremden“ die Aufhebung der

<sup>4</sup> Das heute größtenteils von Kurden bewohnte Grenzgebiet zwischen Syrien und der Türkei.

<sup>5</sup> Vorläufig möchte ich den Begriff „Krieg“ stehen lassen, obwohl sich nachfolgend abzeichnen wird, dass es sich eher um den Zustand einer noch unruhigen, doch sich deutlich abzeichnenden Grenze handelt. Die Kampftätigkeit nimmt entsprechend dem Maß der Stabilisierung dieser Grenze ab, so dass in diesem Fall von „Krieg“ nicht mehr die Rede sein kann.

<sup>6</sup> Vgl. hierzu Jörg Rüpke, Artikel „Krieg“, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, hrsg. von Hubert Cancik. Bd. 3: Gesetz-Kult, Stuttgart, Berlin, Köln 1993, S. 448ff. sowie Margaret Mead, Alternativen zum Krieg, in: Der Krieg. Zur Anthropologie der Aggression und des bewaffneten Konflikts, hrsg. von Morton Fried (u. a.), Frankfurt a. M. 1971, S. 235–252, insbes. S. 236.

in der muslimischen Gruppe geltenden gesellschaftlichen Sanktionen ihm gegenüber.<sup>7</sup> Dasselbe gilt im umgekehrten Fall, denn für beide monotheistischen Systeme sind religiöse Feindbilder konstitutiv.

Dieser Beitrag soll der Klärung dienen, weshalb sich nach den langen und von jeweils unterschiedlichen Erfolgen geprägten Auseinandersetzungen zwischen Byzantinern und Christen im 2. Jahrhundert der Hiğra eine feste Grenze herausgebildet hatte, die von beiden Seiten respektiert wurde und zur Folge hatte, dass sich beide Seiten bis zur Mitte des 10. Jahrhunderts a. D. (= Mitte des 4. Jahrhunderts d. h.) gegenseitig weitgehend in Ruhe gelassen haben. Berücksichtigt werden muss, dass diese „ethnisch-religiöse Scheidelinie“ mit der natürlichen des Taurusgebirges zusammenfiel und die Grenzbildung vereinfacht hat; das Taurusgebirge diente beiden Gegnern auch als „Schutzwall“ voreinander.

### Al-Fazārī und Massisa

Die Entscheidung des syrischen Autors des „Kitāb as-siyar“, Abū Ishāq al-Fazārī, sich in Massisa<sup>8</sup> im nördlichen syrischen Grenzgebiet zum byzantinischen Reich niederzulassen, rührte von der strategischen Bedeutung dieses Ortes her. Massisa galt zu jener Zeit als die hervorragendste und wichtigste Festung im Kampf gegen die byzantinischen Christen, und al-Fazārī war sowohl fromm als auch regierungstreu; es galt, das „Haus des Islam“ (Arabisch: dār al-Islām) zu schützen und zu verteidigen.

Massisa war zu der Zeit, als al-Fazārī in diesen Ort kam, bereits mehr als ein vorgeschobener Grenzposten: nämlich ein internationales Zentrum, in dem sich Kriegsfreiwillige sowie zahlreiche muslimische Gelehrte und Traditionarier aufhielten. In der Moschee von Massisa wurden neben den Gottesdiensten auch Versammlungen und Lehrveranstaltungen abgehalten. In jener unruhigen Zeit – während des umayyadisch-abbasidischen Herrschaftswechsels (749–750 a. D./132–133 d. h.) sowie den Kämpfen gegen die Byzantiner – hielt sich

<sup>7</sup> Zur Einrichtung kultureller Regeln, durch welche angebotene Tötungshemmungen des Menschen sowohl außer als auch in Kraft gesetzt werden vgl. Walter Burkert, Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen. Berlin, New York 1972, S. 20ff., insbes. S. 26. Vgl. auch Mead, Alternativen (wie Anm. 6), insbes. S. 246.

<sup>8</sup> Das heutige Misis in der Südosttürkei.

al-Fazārī hier bis zu seinem Tod (in der ersten Dekade des 8. Jahrhunderts) auf. Bemerkenswert am Lebensweg des Syrers al-Fazārī ist die Verbindung zwischen Theorie und Praxis: Während er die erste Hälfte seines Lebens vorrangig dem Studium und Erwerb der Kenntnisse des islamischen Kriegsrechts durch das Sammeln entsprechender Überlieferungen widmete, verbrachte er die zweite Lebenshälfte hauptsächlich mit der aktiven Weitergabe dieses Wissens durch Ausbildung seiner Schülersoldaten vor Ort in einem Grenzstützpunkt während der Bereitstellung zum Kampf. Es könnte sein, dass al-Fazārī vor der Politik seiner Zeit und Umgebung kapitulierte und sich zum Teil auch aus Resignation der Lehrtätigkeit abseits der Machtzentren Damaskus und Bagdad widmete. Unklar ist, ob er selbst aktiv gegen die Byzantiner kämpfte oder sich hinter der Front aufhielt; die frühen muslimischen Chronisten Ḥalīfa b. Ḥaiyāt<sup>9</sup> und Ibn Sa‘d<sup>10</sup> erwähnen lediglich seine Lehr- und Überlieferungstätigkeit. Der muslimische Universalgelehrte Mas‘ūdī<sup>11</sup> beschreibt seine Kompetenz als strategischer Berater des Kalifen Hārūn ar-Rašīd, was eher auf al-Fazārīs Anwesenheit hinter der Frontlinie schließen lässt. Al-Fazārī starb in Massisa während des Kalifats dieses Kalifen (er regierte ab 786 a. D./170 d. h.).

Massisa wurde in der Frühzeit des Islam unter den so genannten „rechtgeleiteten Kalifen“ ‘Umar und ‘Utmān erobert; die feste Einrichtung muslimischer Truppen fand jedoch erst 80 Jahre später statt. Im Jahre 703 a. D./84 d. h. gelangte der Kalif ‘Abd al-Malik b. Marwān (reg. 685–705 a. D./66–86 d. h.) mit einer Sommertruppe nach Massisa, ließ dort durch seinen Sohn eine Festung auf alten Fundamenten offenbar byzantinischer Festungsanlagen erbauen und siedelte 300 ausgewählte, mutige Männer des Heeres an. Vorher hatte es dort keine Muslime gegeben. Bereits im Jahr 703 a. D./84 d. h. wurde mit dem Bau einer Moschee oberhalb des Festungshügels begonnen. Im Jahre 704 a. D./85 d. h. wurde sie vollendet und die christliche Kirche zum Getreidespeicher umfunktioniert. Der „Benjamin“ der Umayyadenkalifen, ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz (reg.

<sup>9</sup> Ḥalīfa b. Ḥaiyāt, Kitāb aṭ-Ṭabaqāt („Das Buch der Klassen“, eine spezielle literarische Kategorie des arabischen Schrifttums, die einen historisch-soziologisch Charakter hat), Bagdad 1967, S. 317.

<sup>10</sup> Ibn Sa‘d, Kitāb aṭ-Ṭabaqāt VII, Leiden 1909, S. 185.

<sup>11</sup> Mas‘ūdī, Murūğ ad-Ḍahab II, § 760f. Beyrouth 1966.

ab 717 a. D./99 d. h.) ließ dann für die Muslime eine Freitagsmoschee mit Zisterne errichten, in welcher sein Name eingemeißelt stand.<sup>12</sup> Der Abbasidenkalif al-Manṣūr (reg. ab 754 a. D./136 d. h.) veranlasste im Jahr 756 a. D./139 d. h. den erneuten Aufbau Massisas und siedelte im Jahr 757 a. D./140 d. h. wieder Menschen dort an, nachdem die Stadtmauern von einem Erdbeben reichlich mitgenommen worden waren und die Einwohnerschaft stark zurückgegangen war. Er wies 1 000 Männern darin Lehen zu und ließ Nichtmuslime – Perser, Slawen und christliche Nabatäer<sup>13</sup> – dorthin schaffen. Die Stadt hieß jetzt „die Bevölkerte“ (Arabisch: al-Ma‘mūra). Als der Kalif al-Mahdī (reg. ab 775 a. D./ 158 d. h.) das Regierensamt innehatte, wies er Massisa 2 000 Männer zu, denen er jedoch keine Lehen gewährte, „weil die Stadt voll war von Heer und Kriegsfreiwilligen“<sup>14</sup>. Offenbar gab es keine Probleme, neue Rekruten zu finden, so dass man nicht mehr mit Pachtland locken musste.

### Trifft die Bezeichnung „ribāt“ im Sinne von „Grenzwacht“ für Massisa zu?

Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass die Bezeichnung „ribāt“ (oder auch „marbat“, mit identischer Bedeutung) im Zusammenhang mit Massisa eine spätere Erscheinung ist. Bei Ḥalīfa b. Ḥaiyāt<sup>15</sup> ist von Massisa noch als „befestigtem Grenzstützpunkt“ (arabisch: ‘aṣīma) die Rede, ebenso bei Ibn Sa‘d<sup>16</sup>. Die Anwendung des Begriffes „ribāt“ auf Massisa entwickelte sich offenbar parallel zur Betonung von al-Fazārīs Frömmigkeit und Askese. Somit bedeutet „ribāt“ als „Grenzwacht“ die Kombination von der Bereithaltung zum Kampf einerseits mit der Praxis religiös-asketischer Übungen andererseits.<sup>17</sup> Dies liefert zugleich die Erklärung für den eher defensiven Charakter von al-Fazārīs „ḡihād“-Konzeption, die weiter unten ausgeführt werden soll.

<sup>12</sup> Vgl. den frühen arabischen Chronisten Balādūrī, Futūḥ al-buldān, Kairo 1901, S. 170ff.

<sup>13</sup> Ebd., S. 175.

<sup>14</sup> Ebd., S. 173. Die Unterscheidung zwischen „Heer“ und „Kriegsfreiwilligen“ weist auf eine vermutlich unterschiedliche Behandlung beider Arten von Kämpfern hin, die sich wohl hauptsächlich in der Besoldung niederschlagen dürfte.

<sup>15</sup> Ḥalīfa b. Ḥaiyāt, Kitāb at-ṭabaqāt (wie Anm. 9), S. 317.

<sup>16</sup> Ibn Sa‘d, Ṭabaqāt VII (wie Anm. 10), S. 185.

<sup>17</sup> Vgl. hierzu das Kapitel über „ribāt“ bei ‘Abd ar-Razzāq, Musannaf V, Nrn. 9614–9622, Beirut 1972.

Die Bezeichnung „ribāt“ taucht bereits im Koran<sup>18</sup>, in der Verbindung mit Pferden, auf. In Sure 8,60 heißt es: „Und rüstet für sie, soviel ihr an Kriegsmacht und Schlachtrossen (aufzubringen) vermögt, um damit Gottes und eure Feinde einzuschüchtern, und andere außer ihnen, von denen ihr keine Kenntnis habt, (wohl) aber Gott! Und wenn ihr etwas um Gottes willen spendet, wird es euch (bei der Abrechnung im Jenseits) voll heimgezahlt. Und euch wird (dabei) nicht Unrecht getan.“

Ursprünglich wurde der Ort, wo man die<sup>19</sup> Reittiere versammelt und festbindet, um sie zum Aufbruch für eine Expedition bereit zu halten, auch „ribāt“ oder „marbat“ genannt. Diese Bedeutung von „ribāt“ wurde erweitert um die Bezeichnung einer Niederlassung sowohl religiöser als auch militärischer Art; militärisch wegen der Vorbereitung für eine Expedition beziehungsweise für die Abwehr eines Angriffs, religiös wegen des Motivs der Ausbreitung beziehungsweise Verteidigung des Glaubens.

Albrecht Noth führt für die Bedeutung von „ribāt“ als Verbalnomen (gekennzeichnet durch kleinen Anfangsbuchstaben in der Umschrift) die Tätigkeit selbst an: „ribāt“ bezeichnet während der islamischen Expansionsphase die Bekämpfung der Feinde von einem festen Stützpunkt aus, sei es angreifend oder abwehrend; hier hat man es folglich mit einem militärischen Terminus technicus zu tun.<sup>20</sup> Weiterhin unterscheidet Noth vier verschiedene Bedeutungen von „Ribāt“ als Nomen loci (gekennzeichnet durch großen Anfangsbuchstaben), sofern ein Ort gemeint ist: 1. militärischer Stützpunkt, 2. Hospiz, 3. Zentrum eines Heiligenkultes und 4. Kloster.<sup>21</sup>

Bei al-Fazārī beziehungsweise Massisa fallen nach Noths Kategorien „Ribāt“ und „ribāt“, also Ort und Tätigkeit, zusammen. Massisa als fester Truppenstationierungsort zur Zeit, als al-Fazārī sich dort niederließ, bedeutet, dass es als eine Einrichtung für einen Stellungskrieg zumindest in Frage kam. Die

<sup>18</sup> Allen Koranzitaten im Text liegt die deutsche Übersetzung von Rudi Paret zugrunde: Der Koran. Übersetzung und Kommentar. Stuttgart, 1979.

<sup>19</sup> Vgl. Georges Marçais Artikel „ribāt“, in: Enzyklopädie des Islam (EJ<sup>1</sup>), hrsg. von Martin T. Houtsma (u. a.), Bd 3, Leiden, Leipzig 1936, S. 1242ff. und Albrecht Noth, Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum, Bonn 1966 (= Bonner Historische Forschungen, Bd 28), S. 67; des Weiteren das arabische Nationalwörterbuch „Lisān al-‘arab“, VII, Beirut 1955, S. 3026.

<sup>20</sup> Noth, Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 66.

<sup>21</sup> Ebd., S. 76.

nötige Infrastruktur war offenbar gegeben: Die Umgestaltung einer christlichen Kirche in einen Getreidespeicher lieferte die Möglichkeit zum Lagern von Nahrungsvorräten – eventuell auch für die Reittiere –, das Vorhandensein einer Moschee eröffnete die Möglichkeit der Versammlung zum Gebet sowie der Unterweisung im Islam. Die Wasserversorgung war durch die Lage am Fluss ḡaiḥān<sup>22</sup> gesichert.

Aus dem Kapitel über „Die Beuteanteile der Pferde“ des vorliegenden Buches erfährt man unter anderem von Berufsgruppen, die dem Metall verarbeitenden Handwerk zuzuordnen sind: es ist die Rede von Hufschmieden, Kesselflickern usw.<sup>23</sup> Die Arbeit dieser Berufsgruppen ist von einem festen Standort bequemer durchzuführen als in ständiger Bewegung während eines Kriegszuges.<sup>24</sup> Auch dies spricht für eine Niederlassung, die für einen Stellungskrieg gut gerüstet ist. Die feste Ansiedlung von Handwerkern in einem Ort zieht in der Regel weitere Einrichtungen nach sich; so muss man mit dem Vorhandensein Handel treibender und gastronomischer Betriebe zumindest rechnen. Al-Fazārīs Ausführungen zu dem Gebrauch von vergorenen Getränken,<sup>25</sup> dem Umgang mit erbeuteter Nahrung – darf man sie essen oder soll man sie verkaufen? – und der Behandlung von Wucher und (Beute-)Unterschlagung<sup>26</sup> sowie dem Problem des außerehelichen Geschlechtsverkehrs<sup>27</sup> könnten ein Hinweis darauf sein, denn immerhin setzen sich diese klassischen islamischen Rechtsthemen mit sehr bodenständigen Lebensbereichen auseinander. In diesem Fall hätte man es bei Massisa mit einem regelrechten Garnisonsstädtchen zu tun, in dem sich Soldaten nicht nur auf den nächsten Kampf vorbereiten, sondern – vielleicht sogar

<sup>22</sup> Vgl. den arabischen Geographen Yāqūt, Mu‘ḡam al-buldān 2, Beirut 1957, S. 202, s. v. „ḡaiḥān“, und Encyclopedia of Islam (EI2), ed. h. A. R. Gibb (et al.), vol. 2, Leiden, London 1960, S. 502.

<sup>23</sup> Abū Ishāq al-Fazārī, Kitāb as-siyar (Das Buch der Verfahrensweisen), ed. Fārūq Ḥamāda, Beirut 1987, Nr. 274 und Nr. 276.

<sup>24</sup> Bei den genannten Berufsgruppen handelt es sich um solche, die jedoch seit jeher gewohnt waren, mobile Arbeit zu verrichten und mit dem Heer zu ziehen.

<sup>25</sup> Al-Fazārī, Kitāb as-siyar (wie Anm. 23), Nr. 353, 354, 568, 610, 640.

<sup>26</sup> Ebd., S. 174ff.; dem Thema „Veruntreuung von Beute“ ist hier ein eigenes Kapitel gewidmet, das direkt vor den „Beuteanteilen der Pferde“ erscheint.

<sup>27</sup> Ebd., Nr. 568 sowie die Ausführungen zur finanziellen Entschädigung von Frauen, die man sich zum Zweck sexuellen Genusses erworben oder die man vergewaltigt hat: Nrn. 163 und 164 sowie Nr. 29.

vorrangig? – ganz zivilen Beschäftigungen nachgehen. Die Frage, ob jene Glaubenskämpfer in Massisa keusch gelebt haben oder nicht, ist nicht nur von organisatorischem und juristischem Interesse, sondern auch im Zusammenhang mit al-Fazārīs asketischen Neigungen von Bedeutung. Obwohl Ehelosigkeit im Islam nicht unbedingt zur Askese dazugehört<sup>28</sup>, hat Tor Andrae<sup>29</sup> bei den frühen muslimischen Asketen „eine nicht unbedeutende Sympathie für das Zölibat oder jedenfalls für eine religiöse und moralische Diskriminierung der Ehe und des Familienlebens“<sup>30</sup> festgestellt und dafür verschiedene Beispiele genannt<sup>31</sup>. Er nennt aber nur zwei Beispiele für berühmte Asketen, die mit Sicherheit ehelos gelebt haben.<sup>32</sup>

Der Chronist Abū Nu‘aim betont, dass al-Fazārī „zu denen gehört, die Schlösser und Sklavinnen verließen und sich in den Grenzgebieten und Ebenen niederließen“.<sup>33</sup> Dies lässt vermuten, dass er zunächst „bürgerlich“ gelebt hat und verheiratet war. Darüber, ob sich die möglichen Ehefrauen von al-Fazārī und den Glaubenskämpfern in Massisa aufhielten, erfährt man nichts. Dass die Möglichkeit der Anwesenheit von Frauen in diesem Grenzstützpunkt nicht ausgeschlossen werden kann, lässt eine Überlieferung bei al-Fazārī<sup>34</sup> vermuten, in welchem eine Frau, Umm Salāma, den Propheten fragt, ob sie denn nicht mit auf Beutezug gehen könne, sowie die Nachricht bei Balādūrī, dass Maslama b. ‘Abd al-Malik Frauen auf einem seiner Feldzüge mitgenommen haben soll<sup>35</sup>. Nach des Propheten Ablehnung mit der Begründung, Gott habe den Frauen nicht den „ḡihād“ vorgeschrieben, lässt sich Muḥammad schließlich doch erweichen, als Umm Salāma ihm erklärt, sie könne doch die Wunden versorgen, pflegen und Wasser austeilen.

Man kann vermuten, dass in Massisa Frauen anwesend waren, die die Krankenpflege ausübten; wer diese Frauen gewesen sein könnten – ob Gat-

<sup>28</sup> Vgl. hierzu William Montgomery Watt und Alford T. Welch, Der Islam. Bd. 1: Mohammed und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben, Stuttgart 1980, S. 145.

<sup>29</sup> Tor Andrae, Islamische Mystiker, Stuttgart 1960, S. 44ff.

<sup>30</sup> Ebd., S. 58.

<sup>31</sup> Zum Beispiel Sufyān at-Taurī (S. 57); ‘Abd Allāh b. al-Mubārak (S. 51) und Sa‘īd b. al-Musaiyab (S. 56).

<sup>32</sup> Ibrāhīm b. Adham und Abū Yazīd al-Bistāmī (S. 60).

<sup>33</sup> Abū Nu‘aim, Ḥilyat al-auliya‘, 2. Aufl., Beirut 1967, S. 253 (ein zur literarischen Gattung der Hagiographien gehörendes Buch).

<sup>34</sup> Al-Fazārī, Kitāb as-siyar (Wie Anm. 23), Nr. 557.

<sup>35</sup> Vgl. Balādūrī, Futūḥ (wie Anm. 13), S. 174.



tinnen der dort stationierten Männer oder solche, die Marketenderei mit Krankenpflege zu verbinden wussten oder andere – ist aus dem Text nicht ersichtlich. Die Möglichkeit der Anwesenheit von Glaubens„kämpferinnen“ in Verbindung mit der beschriebenen pflegerischen Tätigkeit wäre in einem militärischen Stützpunkt weder verwunderlich noch würde es der vermuteten Infrastruktur Massisas widersprechen; zugleich würde dies eine Erweiterung der Tätigkeit des „ribāṭ“ beziehungsweise des teilnehmenden Personenkreises bedeuten.<sup>36</sup> Letztlich ist diese Frage hier nicht zu klären; die einzige konkrete Überlieferung zum Problem des juristisch erlaubten Geschlechtsverkehrs, welches sich bei al-Fazārī findet, bezieht sich auf Pferde.<sup>37</sup>

### Militärischer und mystischer „ḡihād“

In al-Fazārīs „Buch der Verfahrensweisen“ finden sich mehrere Nachrichten, in denen das Wort „ḡihād“ in unterschiedlichen Zusammenhängen vorkommt. Die Frage, ob Frauen am Kriegszug teilnehmen dürfen, wird in der oben erwähnten Überlieferung der Umm Salāma zum Zweck der Krankenversorgung erlaubt.<sup>38</sup> Eine andere Frau, Muḥammads Lieblingsgattin ʿĀʾiṣa, weist darauf hin, dass die „hiḡra“ (Arabisch: Auszug) nur Gott und seinem Gesandten zukam; deshalb gibt es „heute keine ‚hiḡra‘, (...) sondern ‚ḡihād‘ und ‚niya“<sup>39</sup> – also den heiligen Kampf und die Absichtserklärung dazu.<sup>40</sup> Sie erläutert, dass die Gläubigen sich in ihrem Glauben zum Prophe-

ten flüchteten, damit sie nicht vernichtet würden. Gott hatte den Islam enthüllt, damit es jedermann möglich sein sollte, zu seinem Herrn zu beten, wo immer er wollte. Der „Auszug“ (hiḡra) ist also eine einmalige und einzigartige Angelegenheit gewesen, die von Muḥammad durchgeführt wurde und der Neugründung der Religionsgemeinschaft der Muslime diene. Die Reproduktion derselben durch die Gläubigen dient der Ausbreitung des Glaubens – und das ist „ḡihād“ beziehungsweise die Absichtserklärung dazu. Bereits von ʿĀʾiṣa werden also beide Möglichkeiten der Durchführung des „ḡihād“ abgesprochen: die aggressive und die defensive Expansion des Glaubens.

Eine weitere Überlieferung betont, dass die soziale Verantwortung gegenüber Angehörigen wichtiger als die Teilnahme am Kampf ist: Ein Mann möchte sich dem Propheten zum „ḡihād“ anschließen. Auf die Bejahung von Muḥammads Frage, ob seine Eltern noch leben, fordert der Prophet den Mann auf, zu ihnen zurückzugehen, „denn um sie gilt es, sich zu bemühen“.<sup>41</sup>

Die Frage, welche Bedeutung al-Fazārī diesen Überlieferungen beigemessen hat, lässt sich möglicherweise im Zusammenhang mit dem Problem der Rekrutierung von Soldaten und der militärischen Organisation in Massisa beantworten. Die Betonung der sozialen Verantwortung gegenüber Familienangehörigen, die vorrangig vor der Teilnahme am „ḡihād“ ist, weist auf die Rekrutierung von ledigen Männern ohne Familienanhang hin. Im Kapitel über „Die Beuteanteile der Pferde“ finden sich unter den dort genannten Traditionariern etwa ein Drittel zum Islam konvertierter Männer nichtarabischer Herkunft; diese würden die genannten Voraussetzungen eher erfüllen als arabische „Vollmuslime“. Weiterhin könnte al-Fazārīs Betonung der Vorrangigkeit sozialer Verantwortung gegenüber der aktiven Teilnahme am Kampf auf den „ḡihād“ als der „Kollektivpflicht nach dem Prinzip der Genüge“ (Arabisch: farḍ ʿalā kifāya) hinweisen und sich somit auf eine religiös motivierte Elitetruppe aus Kriegsfreiwilligen beziehen, die als ein vergleichsweise autarker Freiwilligenverband zum Schutz der „Gemeinschaft der Gläubigen“ (Arabisch: umma) kämpft und im Gegensatz zum besoldeten Regierungsheer steht. Al-Fazārīs

der „hiḡra“ und der beliebig wiederholbaren des „ḡihād“ führt.

<sup>41</sup> Ebd., Nr. 525.

Überlieferungen zum Märtyrertum lassen vermuten, dass der „ḡihād“ zu seiner Zeit immer stärker eingeschränkt wurde; Opferbereitschaft und Absichtserklärung<sup>42</sup> werden betont, um als wahrer Märtyrer des Verdienstes im Jenseits teilhaftig zu werden.<sup>43</sup> Dass im Zusammenhang mit dem Märtyrertum immer vom Lohn des Paradieses die Rede ist, setzt ja voraus, dass man sich dasselbe erst verdienen muss – und das bedeutete zur Zeit al-Fazārīs in Massisa wohl nicht nur Absichtserklärung und Opferbereitschaft zum Tode, sondern vor allem den Verzicht auf den Lohn im Diesseits. All zuviel Beute war nicht mehr zu machen; von Geldschwierigkeiten wurde schon der Lehrer al-Fazārīs, al-Auzāʿī, geplagt.<sup>44</sup> Mangelnde Finanzen wären zudem eine plausible Erklärung für die Anwerbung von Männern ohne Familienanhang als Kriegsfreiwillige, denn diese mussten keine Angehörigen ernähren. Die Möglichkeit der Anwesenheit von zwangsbekehrten Neu-Muslimen – z. B. byzantinischen Kriegsgefangenen – ist nicht auszuschließen.<sup>45</sup>

Der „ḡihād“ wird bei al-Fazārī als Pflicht<sup>46</sup> angesehen. Er stellt bei ihm folglich einen der Grundpfeiler des Islam dar: Er gilt als „die beste der Taten nach dem Gebet“, ja gar als absoluter Höhepunkt,<sup>47</sup> und er ist eines der „Tore des Paradieses“.<sup>48</sup>

Doch obwohl al-Fazārī die Vorzüge des „ḡihād“ betont und dieser in seiner Lehre eindeutig im Vordergrund steht, geht es ihm nicht primär um die aggressive Form.<sup>49</sup> Wenngleich er das Wort „ḡihād“ in der Regel mit dem Zusatz „auf dem Wege Gottes“ (Arabisch: fi sabil Allāh) verbindet und letzterer Zu-

satz die religiöse Legitimation für die Anwendung von Gewalt darstellt, zeichnet sich bei dem Syrer etwas Neues ab: ein zweiter Weg, „ḡihād“ zu führen, auf dem sich die Gewalt nicht mehr gegen einen äußeren Gegner richtet, sondern gegen sich selbst.

Unter dem Stichwort „Märtyrer“ (Arabisch: šahīd) finden sich in Ḥamādas Index zu al-Fazārīs Rechtswerk neun Überlieferungen mit Aussagen von jeweils unterschiedlichem Charakter. Zum einen geht es um juristisch-religiöse Vorschriften: der Märtyrer wird nicht gewaschen – ganz gleich, durch welche Verletzungs- oder Tötungsart er gestorben ist<sup>50</sup> – des Weiteren wird über ihn das Gebet gesprochen.<sup>51</sup> Zum anderen tauchen Leitgedanken auf, die in der Mystik später eine große Rolle spielen: das Motiv der Sühne<sup>52</sup> und das Motiv des Weinens.<sup>53</sup> Daneben findet sich eine wiederholte Negation des Todes<sup>54</sup> beziehungsweise der Todes- und Schmerzensangst,<sup>55</sup> gepaart mit erotischen Wahrnehmungen: Der Märtyrer erscheint am Tag der Auferstehung in der Farbe frischen Blutes und dem Duft von Moschus,<sup>56</sup> während ihm auf dem Wege Gottes in der Verneinung der diesseitigen Welt von einer der Frauen des Paradieses der Abstand zwischen ihm, dem Irdischen, und ihr, der Überirdischen, wohl duftend erleuchtet wird.<sup>57</sup>

Hierbei kristallisieren sich zwei Arten von Märtyrern heraus: einmal der durch eine Verletzung beim oder nach einem Kampf Sterbende, der offenbar immer als Märtyrer gilt – und der andere, der seine aufrichtige Absicht zum Martyrium bekundet hat.<sup>58</sup> Letzterer muss nicht zwingend an Kampfes-

<sup>36</sup> Auch Noth hat die Möglichkeit von Frauen im „Ribāṭ“ kurz angesprochen, konnte sie jedoch nicht klären; die Stelle auf die er sich bezieht, ist dunkel. Sie findet sich bei al-Bakrī und bezieht sich auf das Ribāṭ von Monastir. Vgl. Noth, Heiliger Krieg (wie Anm. 19), S. 82 sowie al-Bakrī, Kitāb al-muḡrib, Paris 1965, S. 36, ohne nähere Erläuterung. Heinz Halm übersetzt diese Stelle mit „Frauen auf Posten“ (arabisch: an-nisāʾ al-murābiṭāt); vgl. Heinz Halm, Das Reich des Mahdi. Der Aufstieg der Fatimiden, München 1991, S. 207.

<sup>37</sup> Al-Fazārī, Kitāb as-siyar (wie Anm. 23), Nr. 643: ʿUmar verbietet hier den „nikāḥ“ für Vollblutaraber; vermutlich geht es um deren zu verhindernde Paarung mit nicht reinrassigen Pferden, jedoch wird dies nicht ausdrücklich gesagt.

<sup>38</sup> Zur Teilnahme von Frauen am „ḡihād“ vgl. auch Arent Jan Wensinck, The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development, London 1965, S. 42.

<sup>39</sup> Zum Begriff „niya“ (Absicht) vgl. Josef van Ess, Die Gedankenwelt des Ḥārīṭ al-Muḥāsibī, Bonn 1961 (= Bonner Orientalistische Studien, Bd. 12), S. 144ff.

<sup>40</sup> Al-Fazārī, Kitāb as-siyar (wie Anm. 23), Nr. 522. Meinem Verständnis nach ist der Prophet hier bereits tot, was zu ʿĀʾiṣas Differenzierung zwischen der einmaligen Handlung

<sup>42</sup> Ebd., Nr. 529: „Wer Gott aufrichtig von Herzen um das Martyrium bittet und dann stirbt oder getötet wird, dem gebührt der Lohn des Märtyrers“. Die Absichtserklärung „niya“ wird zum wichtigsten Grundsatz des Islam; vgl. Ignaz Goldziher, Muhammedanische Studien, 2 Bde, Halle 1889–1890, Bd. 2, S. 178 und van Ess, Gedankenwelt (wie Anm. 39), S. 144ff.

<sup>43</sup> Al-Fazārī, Kitāb as-siyar (wie Anm. 23), Nrn. 505, 507, 529, 531, 532, 612, 614, 615.

<sup>44</sup> Vgl. Josef van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. 1, Berlin, New York 1991, S. 141ff.

<sup>45</sup> Vgl. hierzu Masʿūdi, Murūḡ II (wie Anm. 11), § 764, wo eine Anekdote von Ḥārūn ar-Rašīd und einem Übersetzer für die griechische Sprache berichtet.

<sup>46</sup> Al-Fazārī, Kitāb as-siyar (wie Anm. 23), Nr. 523.

<sup>47</sup> Ebd., Nrn. 528, 594 und 595.

<sup>48</sup> Ebd., Nrn. 523 und 595 sowie 332.

<sup>49</sup> Vgl. hierzu die Stelle bei Masʿūdi, Murūḡ II (wie Anm. 11), Nr. 762, wo al-Fazārī im gegebenen Fall auf den Vorzug der Anwendung von List statt dem Gebrauch des Schwerts hinweist und sich dabei auf den Propheten beruft.

<sup>50</sup> Al-Fazārī, Kitāb as-siyar (wie Anm. 23), Nr. 505.

<sup>51</sup> Ebd., Nr. 615.

<sup>52</sup> Ebd., Nr. 614.

<sup>53</sup> Ebd.; zum Motiv des Weinens und der Trauer bei Ḥasan al-Baṣrī vgl. Helmut Ritter, Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit, in: Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Bd. 21 (1933), S. 14, 16f. u. a.

<sup>54</sup> Al-Fazārī, Kitāb as-siyar (wie Anm. 23), Nr. 507. Hier geht es um eine potenzierte Negation des Todes: Der Märtyrer sehnt sich nach seinem Tod danach, um der Vorzüge des Martyriums willen zum Diesseits zurückzukehren und aufs Neue getötet zu werden.

<sup>55</sup> Ebd., Nr. 532: „Was (auch immer) dem Märtyrer an Tötungsart widerfährt: es ist nur so, als ob Einem von Euch ein Kneifen zustößt, von dem er gezwickt wird.“

<sup>56</sup> Ebd., Nr. 529.

<sup>57</sup> Ebd., Nr. 507.

<sup>58</sup> Ebd., Nr. 529. – Zur Absichtserklärung „niya“, die wichtiger ist als die Tat selbst, vgl. Ignaz Goldziher, Introduction to Islamic Theology and Law, Princeton, N.J. 1981, S. 17ff. und van Ess, Gedankenwelt (wie Anm. 39), S. 145f.

verletzungen gestorben sein: die Überlieferung Nr. 529 spricht von denen, die sterben oder getötet werden – Nr. 531 spricht von denen, die im Bett sterben, ohne ausdrücklich zu betonen, dass dies als Folge von Kriegswunden geschieht – Nr. 532 spricht wiederum von allen Tötungsarten.

Es war also möglich, ohne Kampf gegen einen äußeren Gegner als Märtyrer zu gelten und den Lohn im Jenseits zu erhalten. Doch selbst ein Werk für Gotteslohn ist ein Tauschgeschäft: Man musste dafür auf verschiedene Annehmlichkeiten des diesseitigen Lebens verzichten, sich das Paradies also verdienen. Von der Armut mangels Beute war oben bereits die Rede; in aller Regel erzwingt diese Armut als Folge die sexuelle Enthaltbarkeit zumindest für die vom Gesetz erlaubten Formen. Des Weiteren bezeichnet al-Fazārī das Fasten, das Abbüßen von Sünden durch die Gabe von Almosen sowie die Nachtwache im Streben nach dem Angesicht Gottes als „Tore des Paradieses“,<sup>59</sup> das heißt: Askese, die über die vorgeschriebenen religiösen Pflichten hinausgeht. Man folgt also wieder dem Prinzip der beabsichtigten Freiwilligkeit, wie beim Martyrium im „ġihād“ gegen einen äußeren Gegner. Der Verdienst wird hierbei stufenweise geregelt; beispielsweise verschafft sich der Gläubige durch das „Fasten eines Tages auf dem Wege Gottes“ einen Abstand von 100 Jahren zur Hölle.<sup>60</sup> Auf allgemeine körperliche Anstrengungen im Zusammenhang mit dem Ausüben des „ġihād“ weist al-Fazārī ebenso hin<sup>61</sup> wie er erklärt, der „ġihād“ habe ihn vom Lesen abgelenkt.<sup>62</sup> All die genannten Übungen machen deutlich, dass bei ihm offensichtlich weniger die „intellektuelle Islamisierung“ – das heißt die Vermittlung von und die Spekulation über Glaubensinhalte und -sätze – als vielmehr die Entwicklung des Gemeinschaftsgeistes durch kollektives Training im Vordergrund steht. Beides spricht dafür, dass al-Fazārī Soldaten zum großen Teil neu konvertierte Nichtaraber waren, die dadurch „islamisch erzogen“ wurden. Zugleich wird durch die stufenweise Regelung des Verdienstes einschließlich der Möglichkeit des Abbüßens von Sünden seine Überzeugung deutlich, dass dem Menschen durchaus die Willensfreiheit zum Sündigen oder Nichtsündigen gegeben wurde.

<sup>59</sup> Al-Fazārī, Kitāb as-siyar (wie Anm. 23), Nr. 595.

<sup>60</sup> Ebd., Nr. 344.

<sup>61</sup> Ebd., Nr. 504.

<sup>62</sup> Ebd., Nr. 494.

## Pferde und Heiliger Krieg

### a) Technologische Bedeutung

„It seems clear that the Muslims had no technological advantages over their opponents on the battlefield and were in fact inferior to their enemies in the use of cavalry“ beschreibt Fred McGraw Donner die Situation für die Frühzeit des islamischen Eroberungen.<sup>63</sup>

Diese technologische Unterlegenheit der Muslime hinsichtlich der Kavallerie gilt nicht mehr für die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts Hġra. Man kann davon ausgehen, dass die Muslime seit einiger Zeit<sup>64</sup> über den metallenen Steigbügel<sup>65</sup> verfügten und sich die damit verbundenen erweiterten Möglichkeiten des Gebrauchs neuer, schlagkräftiger Waffen angeeignet hatten.<sup>66</sup> Dass das arabische Wort für Steigbügel, „rikāb“, in al-Fazārīs „Buch der Verfahrensweisen“ nicht auftaucht, ist eher ein Beleg für die selbstverständliche Benutzung desselben als für sein Nichtvorhandensein. Kunsthistorische Funde bezeugen nämlich, dass der metallene Steigbügel den Muslimen jener Zeit bekannt war.<sup>67</sup>

<sup>63</sup> Fred McGraw Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton, N. J. 1981, S. 269.

<sup>64</sup> Spätestens Ende des 7. Jahrhunderts ist der Gebrauch eiserner Steigbügel auf Seiten der Araber nachgewiesen; vgl. hierzu ‘Amr b. Baġr al-Ġāġiz, *Kitāb al-Bayān waṭ-ṭabyīn*, 4. Bde, Kairo 1960–1961, hier: Bd. 3, S. 23.

<sup>65</sup> Wenn im Folgenden lediglich die Rede von „Steigbügel(n)“ ist, so ist damit immer die metallene Form gemeint.

<sup>66</sup> Während in der Frühphase der islamischen Eroberung die Hauptarbeit des Kämpfers den Infanteristen zufiel, da Pferde knapp waren, wurden diese Tiere ab der 2. Hälfte des 7. Jahrhunderts a. D. – im Zusammenhang mit der Verbreitung des Steigbügels – immer wichtiger. Vgl. McGraw Donner, *Conquests* (wie Anm. 63), S. 222f.; Daniel Pipes, *Slave Soldiers and Islam. The Genesis of a Military System*, London, New Haven, Conn. 1981, S. 55ff. Sowie Lynn D. White, *Medieval Technology and Social Change*, Oxford 1962, S. 18. Für die Vorrangstellung der Kavallerie bei den Byzantinern, bedingt durch die Einführung des Steigbügels, vgl. Taxiarchis Koliass, *Byzantinische Waffen. Ein Beitrag zur byzantinischen Waffenkunde von den Anfängen bis zur lateinischen Eroberung*, Wien 1988, S. 27, 202, 204.

<sup>67</sup> Ein Fresko aus Qaṣr al-Ĥair aš-Šarqī aus dem Jahr 110/728 im Nationalmuseum von Damaskus zeigt einen Bogenschützen nach transoxanischem Muster, das heißt: Mit einem in der Mitte geteilten Doppelbogen. Diese Waffe erfordert wesentlich mehr Körperkraft als der einfache Bogen, sie verlangt also einen stabilen Halt des Reiters im Sattel, der erst durch metallene Steigbügel gewährleistet wird. Der Steigbügel ist auf dem Fresko erkennbar. Vgl. David Talbot Rice, *Die Kunst des Islam*, München, Zürich 1967, S. 24, Abb. 17; David Nicolle, *Islamische Waffen*, Graz 1981, Abb. 1 und 2; letztere lässt schwache Steigbügelumrisse erkennen, die durch stabilen Sitz und Fußhaltung bei allen Reitern bestätigt werden. Robert

Eindeutige Belege für den Gebrauch von Steigbügeln bei den Arabern finden sich in der klassischen arabischen Literatur. So kann man bei Ġāġiz<sup>68</sup> lesen, dass die Araber gewohnt waren, auf ihre Pferde zu springen, obwohl sie Steigbügel hatten – das heißt: Sie besaßen solche aus weichem, nachgiebigem Material (Arabisch: ġarḡ). Den stabilen Halt, der für ein tatsächliches „Aufsteigen“ erforderlich ist, erhielten sie durch die eisernen Steigbügel, die ihnen erst seit den Kämpfen gegen die extremistische Gruppe der Azraqiten unter der Führung des al-Muhallab b. Abī Sufra<sup>69</sup> bekannt waren.<sup>70</sup> Bei Mas‘ūdī<sup>71</sup> findet sich der Hinweis auf eine Berufsgruppe, die mit Leder/Metall arbeitet und die „Ringpanzer und Helme herstellen“ (Arabisch: ‘Ummāl az-zard)<sup>72</sup>; sie werden so genannt, „weil die meisten von ihnen Ringpanzer (zard), Steigbügel, Zügel und Schwerter sowie andere Gegenstände aus den Arten der Eisenfamilie herstellen“. Bedeutsam ist hier, dass diese Leute verschiedenen Religionen angehören: Sie sind sowohl Muslime als auch Christen und Juden.<sup>73</sup> Für das Schmiedehandwerk galt folglich nicht grundsätzlich, dass es immer an eine bestimmte ethnische Gruppe gebunden war.

Deutliche Indizien für den Gebrauch des Steigbügels sind – neben der Dominanz der Pferde im Text – die Waffen, die al-Fazārīs Leute benutzt haben. Die Axt,<sup>74</sup> die Pfeile,<sup>75</sup> die Lanze<sup>76</sup> sind sowohl Infanterie- als auch Kavallerie-Waffen; als Letztere entwickeln sie jedoch eine wesentlich stärkere Schlagkraft und führen zu erhöhter Ausdauer beim Kampf.<sup>77</sup> Bei

William Hamilton, *Khīrbat al-Mafjar. An Arabian Mansion in the Jordan Valley*, Oxford 1959, S. 310 sowie Abb. XCIVIA, beschreibt und erläutert den transoxanischen Doppelbogen.

<sup>68</sup> ‘Amr b. Baġr al-Ġāġiz, *Kitāb al-Bayān waṭ-ṭabyīn*, III (wie Anm. 64), S. 23.

<sup>69</sup> Zu ihm vgl. EI, III (wie Anm. 19), S. 691f. s.v. und White, *Technology* (wie Anm. 66), S. 18. Er zog mehrfach gegen die Azraqiten; der endgültige Sieg gegen Letztere gelang ihm jedoch erst im Jahr 697–98/78.

<sup>70</sup> Vgl. ‘Amr b. Baġr al-Ġāġiz, *Kitāb al-Bayān waṭ-ṭabyīn* (wie Anm. 64) und White, *Technology* (wie Anm. 66), S. 18ff.

<sup>71</sup> Mas‘ūdī, *Murūġ II* (wie Anm. 11), § 41. Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich Prof. Dr. Manfred Ullmann, Tübingen.

<sup>72</sup> Vgl. Lisān al-‘Arab (wie Anm. 19), 3, S. 194a s.v.

<sup>73</sup> Mas‘ūdī, *Murūġ II* (wie Anm. 11), § 41.

<sup>74</sup> Al-Fazārī, *Kitāb as-siyar* (wie Anm. 23), Nr. 457. Möglicherweise ist mit dieser Bezeichnung auch das Schleuderbeil gemeint.

<sup>75</sup> Ebd., Nr. 469 sowie Nr. (1).

<sup>76</sup> Ebd., Nr. 506 u. a.

<sup>77</sup> Vgl. hierzu Koliass, *Waffen* (wie Anm. 66), S. 204 und S. 262 sowie Whites Ausführungen zur Veränderung des frän-

Balāḡurī<sup>78</sup> findet sich der Hinweis auf die Angriffstaktik der Muslime, die Lynn White als „mounted shock combat“<sup>79</sup> – berittener Überraschungs- oder Sturmangriff – bezeichnet und die ihre militärische Bedeutung erst im Zusammenhang mit der Anwendung des metallenen Steigbügels gewinnt. Die bei al-Fazārī im Kapitel über „Die Beuteanteile der Pferde“ erwähnten Schmiede und Hufschmiede sind ein weiterer Hinweis auf den Gebrauch hoch entwickelten Pferdegeschirrs.<sup>80</sup> Die Byzantiner setzten Schleuder<sup>81</sup> und Feuerwaffen<sup>82</sup> sowie leichte und schwere Kavallerie-Einheiten<sup>83</sup> im Kampf ein. Die Stärke der Byzantiner lag jedoch in der Infanterie<sup>84</sup> und der Artillerie.<sup>85</sup> Die byzantinischen Pferde wurden vor Streit- oder Trosswagen gespannt und auch geritten; sie scheinen aber aufgrund der schweren Panzerung und Waffensysteme weit weniger beweglich gewesen zu sein als die Pferde der Muslime.<sup>86</sup> Wahrscheinlich waren die Pferde der Byzantiner auch behäbiger als die temperamentvollen Vollblutaraber der Muslime.

kischen Waffenarsenals und der Sprache im Zusammenhang mit dem Auftauchen des eisernen Steigbügels in Westeuropa; White, *Technology* (wie Anm. 66), S. 27f.

<sup>78</sup> Balāḡurī, *Futūġ* (wie Anm. 12), S. 171.

<sup>79</sup> White, *Technology* (wie Anm. 66), S. 27f.

<sup>80</sup> Vgl. Mas‘ūdī, *Murūġ II* (wie Anm. 11), § 41.

<sup>81</sup> Zum Gebrauch von „manġaniqāt“ („manġaniq“: Balliste, Katapult, Wurfmaschine) in der Bedeutung von „schwere Kriegsmaschinen“ durch die Byzantiner spätestens ab dem 5.–6. Jahrhundert vgl. Kalervo Huuri, *Zur Geschichte des mittelalterlichen Geschützwesens aus orientalischen Quellen*, Helsinki, Leipzig 1941 (= *Studia Orientalia*, 9, 3), S. 82, 129, 137 und S. 140. Diese Studie Huuris bietet einen sehr guten Überblick über die vorhandene Waffentechnik auf beiden Seiten für den hier interessierenden Zeitraum unter quellenkritischen, philologischen, kunsthistorischen und lexigraphischen Gesichtspunkten. Zu den Schleuderwaffen der Byzantiner vgl. ebenso Koliass, *Waffen* (wie Anm. 66), S. 254ff. Aktuell dazu: Manfred Ullmann, *Die Wurfmaschine im Spiegel der arabischen Dichtung*. In: *Differenz und Dynamik im Islam*. Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Hinrich Biesterfeldt und Verena Klemm. Würzburg 2012, S. 373–382.

<sup>82</sup> Al-Fazārī, *Kitāb as-siyar* (wie Anm. 23), Nr. 505 und Nr. (1), S. 333 (Anhang „2“). Hier haben sich die Muslime bereits „manġaniqāt“ (von den Gegnern?) angeeignet.

<sup>83</sup> Vgl. Koliass, *Waffen* (wie Anm. 66), S. 28 u. a. Obwohl die Byzantiner ab dem 6. Jahrhundert im Besitz von Steigbügeln gewesen sein sollen, gewann die Kavallerie für sie erst später an Bedeutung; sie scheint das Produkt kultureller Aneignung der Taktik von Reitervölkern, insbesondere der arabischen Muslime, zu sein, ebd., S. 261 und White, *Technology* (wie Anm. 66), S. 20.

<sup>84</sup> Vgl. Koliass, *Waffen* (wie Anm. 66), S. 28 u. a.

<sup>85</sup> Vgl. Huuri, *Geschützwesen* (wie Anm. 81), S. 71–93.

<sup>86</sup> Vgl. hierzu die Beschreibungen von Koliass, *Waffen* (wie Anm. 66), S. 28, 51f. u. a.



Mit den byzantinischen Christen und muslimischen Arabern trafen im 8. Jahrhundert zwei Gegner aufeinander, von denen keiner eindeutig überlegen war.<sup>87</sup> Die Kämpfe zwischen beiden Seiten führten zu wechselseitigen kurzfristigen Erfolgen, ohne dass sich eine anhaltende Dominanz eines Teils abzeichnete.<sup>88</sup> Die Byzantiner besaßen überlegene Waffensysteme und eine statische Heeresordnung, während die Beweglichkeit der muslimischen Kavallerie ein Vorteil gegenüber den Byzantinern war.

### b) Militärische Bedeutung

Der militärische Wert des Pferdes für die Muslime zeigt sich am deutlichsten am Pferdeverkaufsverbot<sup>89</sup> sowie an der Aufforderung, Reittiere – insbesondere Pferde – für den „ġihād“ zu spenden.<sup>90</sup> Das Pferd war das Wertvollste, was ein Muslim jener Zeit besitzen konnte – wertvoller als das Schwert, das man auch mal einem Sklaven schenkte.<sup>91</sup> Dagegen gibt es bei al-Fazārī keinen Hinweis darüber, dass jemals einem Sklaven ein Pferd geschenkt wurde. Die Kriegsfinanzierung war problematisch<sup>92</sup> und umstritten.<sup>93</sup> An der Auseinandersetzung um dieses Problem kristallisieren sich verschiedene juristische Meinungen heraus. Es wird in diesem Zusammenhang diskutiert, ob das gestiftete Vermögen nach dem Tode des Stifters an die Nachkommen zurückgehen oder an den Staat fallen soll.<sup>94</sup>

Pferde wurden bereits in der Frühzeit des Islam unter dem Propheten Muḥammad<sup>95</sup> und dem

Kalifen ‘Umar<sup>96</sup> zum Staatsbesitz erklärt. Der zweite der so genannten „rechtgeleiteten Kalifen“ setzt die Pferde züchtenden Stämme<sup>97</sup> unter Druck, ihren jeweiligen heiligen Tabubezirk (Arabisch: ḥimā),<sup>98</sup> der Gemeinschaft der Muslime zu überlassen. Eine Überlieferung lautet: „Es gibt keinen ḥimā außer für Gott und seinen Gesandten!“<sup>99</sup> Bei Abū ‘Ubaid al-Qāsim b. Sallām finden sich mehrere Überlieferungen zu den Auseinandersetzungen zwischen den Pferde züchtenden Stämmen und dem Kalifen ‘Umar um diese Schutzbezirke.<sup>100</sup> Welche Auswirkungen die Aufnahme der vorislamischen, stammesgebundenen Institution des „ḥimā“ in den Islam für die einzelnen Stämme sowie für die Gemeinschaft der Muslime hatte, wäre getrennt zu untersuchen. In diesem Zusammenhang wäre die Frage nach der Möglichkeit der Umwandlung eines „ḥimā“ in eine religiöse Stiftung (Arabisch: waqf) von besonderem Interesse.

In al-Fazārīs „Buch der Verfahrensweisen“ finden sich Hinweise auf Aktivitäten, die sowohl der Islamisierung als auch dem militärischen und körperlichen Training dienen. Was die physischen Übungen anbelangt, so ist von Pferderennen die Rede, die schon unter Muḥammad und ‘Umar durchgeführt wurden. Das Fasten der Pferde zur Vorbereitung der Rennen und der damit verbundene Gewichtsverlust sollten Ausdauer und Geschwindigkeit der Tiere erhöhen.<sup>101</sup>

<sup>96</sup> Ebd., Nrn. 740–743, S. 418–420.

<sup>97</sup> Vgl. hierzu das „Buch der Pferde“ des Hišām b. al-Kalbī (wie Anm. 90), S. 5.

<sup>98</sup> „ḥimā“: geschützter Bezirk, Asyl- oder Tabu-Bezirk, in dem keine Bäume gefällt, keine Tiere gejagt und keine Flüchtenden verletzt werden dürfen. Die Stätte ist menschlicher Nutznießung entzogen. Kamele und Pferde, die sich darin befanden, durften nicht mehr geritten werden. Die Rechte über den „ḥimā“ lagen beim jeweiligen Stamm, zu dem der Schutzbezirk gehörte. Im Nağd (Landstrich im heutigen Saudi-Arabien) wurden regelrechte Pferde-„ḥimās“ eingerichtet. Vgl. die Überlieferungen bei Hišām b. al-Kalbī, Kitāb al-aṣnām (Buch der Götzen), Leipzig 1941, Anm. 27, S. 73, Anm. 140, S. 97, Anm. 427, S. 138f. sowie S. 39 und S. 62 sowie EI2 (wie Anm. 22), III, 393a, Art. „ḥimā“.

<sup>99</sup> Vgl. EI2 (wie Anm. 22), III, 393a und Abū ‘Ubaid, Kitāb al-amwāl (wie Anm. 95), Nr. 727/413.

<sup>100</sup> Vgl. hierzu das bereits erwähnte Kapitel über geschütztes Weide- und Tränkeland, § 413–423.

<sup>101</sup> Al-Fazārī, Kitāb as-siyar (wie Anm. 23), Nrn. 501 und 512. Vgl. hierzu auch Hišām b. al-Kalbī, Kitāb al-ḥail (wie Anm. 90), S. 2, wo der Prophet Pferde als Pfand beim Rennen einsetzt, und S. 4, wo nach der arabisch-islamischen Pferdemythologie bereits Salomon die von seinem Vater David geerbten Pferde abnehmen ließ.

### c) Geistesgeschichtliche Bedeutung

Die ideelle Bedeutung der Pferde im Islam zeigt sich zunächst in der Betonung der innigen Verbundenheit zwischen Tier und Reiter.<sup>102</sup> Deutlich wird dies in einer dem Propheten Muḥammad zugeschriebenen Überlieferung, wo es heißt: „Das Gute liegt bis zum Tag der Auferstehung in den Stirnlocken der Pferde“<sup>103</sup> und in den drei Bedeutungen der Tier, die sie für den Mann [gemeint ist wohl: der Reiter] haben: Sie sind sein Lohn [Arabisch: ‘ağr],<sup>104</sup> sein Schutz, hinter dem er sich verhüllen [im Sinne von: verstecken] kann [Arabisch: sitr] und seine Bürde [Arabisch: wizr].<sup>105</sup> Der Respekt gegenüber den Pferden äußert sich unter anderem darin, dass Fohlen nicht vom Muttertier getrennt werden, „denn das Junge gehört zur Gebärmutter“.<sup>106</sup> Die Muslime legten für die geliebten Reittiere Stammbäume<sup>107</sup> gleich den Generalogien der arabischen Stämme an; fünf berühmte Zuchtlinien leiten sich von Stuten Muḥammads ab.<sup>108</sup> Unter diesen fünf Stuten befand sich auch die Fuchsstute „Rose“ (Arabisch: ward) des Prophetengenossen Hamza, deren Name nicht nur farbliche Schönheit ausdrückt, sondern eine Metapher für Hamzas blutiges Martyrium in der Schlacht von Uhud zu sein scheint.<sup>109</sup> Der Prophetengenos-

<sup>102</sup> Darauf weist die zahlreiche Pferdeliteratur der islamischen Frühzeit hin, zum Beispiel das „Buch der Pferde“ des al-Asmā’ī und das „Buch der Namen der arabischen Pferde und ihrer Reiter“ von Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ziyād al-A‘rābī sowie das bereits erwähnte „Buch der (Abstammung der) Pferde (in der Zeit der Unwissenheit und des Islam und die Nachrichten darüber)“ von Hišām b. al-Kalbī. Die militärische Bedeutung der Pferde spiegelt sich am ehesten in den verschiedenen Werken zum „ġihād“ wider, in denen sich zahlreiche Passagen zu Pferden finden; vgl. hierzu Herbert Eisenstein, Einführung in die arabische Zoographie. Das tierkundliche Wissen in der arabisch-islamischen Literatur, Berlin 1991, S. 157ff.

<sup>103</sup> Vgl. Hišām b. al-Kalbī, Kitāb al-ḥail (wie Anm. 90), S. 2f.

<sup>104</sup> Es war zulässig, dass sich ein muslimischer Kämpfer die Waffen und das Pferd eines von ihm überwältigten Gegners als persönliche Beute aneignete. Vgl. hierzu al-Fazārī, Kitāb as-siyar (wie Anm. 23), Nrn. 22, 76, 77, 78, 79. Zur höheren Wertschätzung des Pferdes als Lohn bei dem frühen muslimischen Gelehrten und Mystiker Ḥasan al-Baṣrī vgl. Ritter, Studien (wie Anm. 53), S. 41.

<sup>105</sup> Al-Fazārī, Kitāb as-siyar (wie Anm. 23), Nr. 542; des Weiteren Nrn. 81, 235 und 254, wo von der Verantwortung des Reiters für sein Tier die Rede ist, weshalb dem Reiter auch der Beuteanteil des Pferdes zugesprochen wird.

<sup>106</sup> Ebd., Nr. (12).

<sup>107</sup> Vgl. das „Buch der Pferde“ des Hišām b. al-Kalbī, dessen vollständiger Titel (siehe Anm. 102) bereits auf diesen Inhalt hinweist.

<sup>108</sup> Vgl. Hišām b. al-Kalbī, Kitāb al-ḥail (wie Anm. 90), S. 8.

<sup>109</sup> Vgl. die Märtyrer-Überlieferungen bei al-Fazārī, Kitāb as-

se Hamza hat die Verbundenheit zu seinem Pferd selbst wie folgt ausgedrückt: „Ich habe nichts außer einer Waffe und Ward!“<sup>110</sup> Das Pferd war Versorgung, Transportmittel, Waffe und engster Gefährte des Reiters.

Diese Tiere spielten aber offenbar auch eine wichtige Rolle, indem sie den Menschen für die Disziplinierungsübungen als Vorbild dienten. Deutlich wird dies in den Überlieferungen zu den Renn- und Fastenübungen der Pferde sowie in der Betonung, dass diese Tiere doppelten Lohn verdient haben, da sie ja doppelt soviel arbeiten wie die Menschen – indem sie ihnen nämlich bei Tag und bei Nacht Schutz durch ihre schlaflose Wachsamkeit gewähren.<sup>111</sup>

Als Metapher für die Erziehung des Ich dienen bei dem Gelehrten al-Muḥāṣibī (gest. 857 a. D./243 d. h.)<sup>112</sup> etwa fünfzig Jahre später Begriffe, die man aus dem Bereich der Pferdezucht kennt, wie „Zähmung“ und „Zügeln“.<sup>113</sup> Der Zoologe Stegmann von Pritzwald<sup>114</sup> hat darauf hingewiesen, dass das Pferd als Haustier zu blindem Gehorsam gegenüber dem Menschen prädestiniert zu sein scheint: „Da das Wildpferd ein Herdentier ist und sich dabei bedingungslos dem Führer der Herde unterordnet, so war es auch durch die Natur schon prädestiniert zu blindem Gehorsam dem Menschen gegenüber; denn der Mensch tritt als Herr an die Stelle des Leittieres, sobald es ihm gelungen ist, den Eigenwillen des jungen Pferdes zu brechen.“ Die Triebseele (Arabisch: nafs) wird demgemäß von al-Muḥāṣibī mit einem Pferd verglichen, „das zu den Begierden durchgeht; den Menschen ist aufgegeben, die Zügel ihrer Lust in die Hand zu nehmen und sie mit dem Zaumzeug der Furcht zurückzuhalten.“<sup>115</sup> Al-Muḥāṣibī stützt sich hierbei auf Gedankenbilder, die bereits Ḥasan

siyar (wie Anm. 23), Nrn. 309, 336, 505, 507, 529, 531, 532, 612, 614, 615.

<sup>110</sup> Hišām b. al-Kalbī, Kitāb al-ḥail (wie Anm. 90), S. 8. Das Höchstmaß der Verbundenheit zwischen Tier und Reiter drückt folgende, dem Propheten zugeschriebene Überlieferung aus: „Wer sich mit aufrichtiger Absicht auf dem Wege Gottes an sein Pferd gebunden fühlt, dem gebührt der Lohn eines Märtyrers“, ebd. S. 3.

<sup>111</sup> Al-Fazārī, Kitāb as-siyar (wie Anm. 23), Nr. 250.

<sup>112</sup> Vgl. van Ess, Gedankenwelt (wie Anm. 39), S. 17.

<sup>113</sup> Ebd., S. 17, und das Kapitel „Der ‚heilige Krieg‘ gegen das Ich“, S. 84.

<sup>114</sup> Fr. Percival Stegmann von Pritzwald, Die Rassegeschichte der Wirtschaftstiere und ihre Bedeutung für die Geschichte der Menschheit, Jena 1924, Kapitel: „Die Anpassung des Pferdes an das Haustierleben“, S. 217ff.

<sup>115</sup> van Ess, Gedankenwelt (wie Anm. 39), S. 85.

al-Baṣrī gebraucht hat: „Ein störrisches Reittier muss nicht mehr im Zaume gehalten werden als dein Ich!“<sup>116</sup> Bekämpft wird die Triebseele „nafs“ mit dem Verstand<sup>117</sup> (Arabisch: ‘aql); das hieraus gebildete Verb „‘aqala“, hat die Grundbedeutung „dem Kamel die Hinterfüße an die Vorderschenkel binden (und es so am Laufen hindern!“<sup>118</sup> So dient eine praktische Alltagserfahrung der mit Pferden Umgang pflegenden Grenzkämpfer als Modellvorstellung für philosophische Spekulation. Ob al-Muḥāṣibī über al-Fazārīs Schüler inspiriert wurde, wäre zu untersuchen.<sup>119</sup>

## Ergebnis

Im Text al-Fazārīs spiegeln sich technologische, militärische und geistesgeschichtliche Bedeutung der Pferde wider. In den Überlieferungen zum Märtyrertum zeichnet sich ein zweiter Weg, „ḡihād“ zu führen, ab. Dieser zweite Weg des „ḡihād“ ist nicht mehr der Krieg gegen einen äußeren Gegner, sondern die verinnerlichte Form des Kampfes gegen das eigene Ich. Diesen verinnerlichten „Kampf gegen sich selbst“ verstehe ich als Ausdruck der Kontingenzbewältigung der Kriegserfahrung auf der Seite der syrischen Grenzkämpfer am Rand des Taurusgebirges. Man hatte im Zuge der Auseinandersetzungen offenbar mit einer nicht geringen Anzahl von Verletzten und Todesopfern zu rechnen, wovon in verschiedenen Quellen berichtet wird.<sup>120</sup> Zugleich pendelt sich mangels eindeutiger Dominanz eines Gegners eine feste Grenzlinie ein, die unter anderem

dazu führt, dass die tatsächlichen Kampfhandlungen zeitlich stark abnehmen. Die Muslime in den Grenzposten waren gezwungen, ihren Tagesablauf neu zu gestalten, da ihre wesentliche Aufgabe, das Kämpfen, nicht mehr ausschließlich im Vordergrund stand. Mit dem „Buch der Verfahrensweisen“ des Syrrers al-Fazārī liegt ein Text vor, anhand dessen sich belegen lässt, dass die individuelle, bald ins Mystische tendierende Form des „ḡihād“, die von gemäßigten Muslimen heute gern als die „eigentliche und ursprüngliche“ bezeichnet wird, die spätere Form des so genannten „Heiligen Krieges“ ist. Sie entwickelte sich aus der militärischen „ḡihād“-Konzeption als Reaktion auf nachlassende kriegerische Aktivität im Zusammenhang mit dem Ende der islamischen Expansion. Der zweite Weg, der später in der islamischen Mystik als „al-ḡihād al-akbar“ („der große heilige Kampf“) bezeichnet wird, ist wenigstens teilweise als Versuch des Gelehrten al-Fazārī anzusehen, die Disziplinierung und den Zusammenhalt der Grenztruppen bei zunehmender Langeweile, anhaltender Kasernierung und mangelnden Finanzen aufrechtzuerhalten.

*Insbesondere sprachlich leicht überarbeitete und aktualisierte Fassung der Erstveröffentlichung dieses Beitrags in: Militärgeschichtliche Mitteilungen 54 (1995) Heft 2, herausgegeben vom Militärgeschichtlichen Forschungsamt Freiburg im Breisgau/Potsdam.*

<sup>116</sup> Ritter, Studien (wie Anm. 53), S. 34 und van Ess, Gedankenwelt (wie Anm. 39), S. 86.

<sup>117</sup> Van Ess, Gedankenwelt (wie Anm. 39), S. 81.

<sup>118</sup> Ebd., S. 81, Anm. 101.

<sup>119</sup> Zur historischen Nachwirkung Ḥasan al-Baṣrīs in der Methode der ethischen Selbstkontrolle vgl. Ritter, Studien (wie Anm. 53), S. 65.

<sup>120</sup> Zu den durch Schleuderwaffen verursachten schweren Verletzungen vgl. Koliass, Waffen (wie Anm. 66), S. 258. Vgl. auch die oben behandelten Märtyrer-Überlieferungen bei al-Fazārī, in denen unter anderem von „Balliste, Wurfgeschoss“ (Arabisch: maḡāniq) die Rede ist, und die dort erwähnten verschiedenen Tötungsarten. In Nrn. 18 und 19 werden Bleikugeln der Byzantiner erwähnt, die den Muslimen als Beute in die Hände fielen. Das Gießen von Bleikugeln setzt eine Technik voraus, die – in Anbetracht der Ablehnung des Schmiedehandwerks auf Seiten der Muslime – unter Letzteren zu diesem Zeitpunkt vermutlich nicht verbreitet war. Die Bleikugeln sind ein Hinweis für die Überlegenheit von Artillerie und Infanterie auf byzantinischer Seite. Vgl. auch Honigmann, Ostgrenze (wie Anm. 88), S. 42, der auf erbitterte Kämpfe hinweist.

Die Aufsatzsammlung umfasst insgesamt vierzehn Beiträge aus einer Zeitspanne von Anfang der neunziger Jahre bis zur Gegenwart, die, bis auf zwei Ausnahmen, in verschiedenen wissenschaftlichen und publikumsnahen Fachzeitschriften erschienen sind.

Sie beginnt mit der überarbeiteten Fassung des Kommentars zum „Heiligen Krieg“, gefolgt von verschiedenen Beiträgen mit religionssoziologischer und politikwissenschaftlicher Orientierung über einen medizin-anthropologischen Aufsatz zum unerschöpflichen Thema „weibliche Beschneidung“, einem bisher unveröffentlichten Aufsatz in deutscher und einem ebensolchen in englischer Sprache zur Bewegungsbandbreite junger muslimischer Frauen in Deutschland.

Die Themen berühren historisch-anthropologische Aspekte des Krieges im Islam, religiösen Fundamentalismus, Medizinanthropologie, interkulturelle Pädagogik, Religions- und Ethik-Unterricht, Religions-, Kunst- und Meinungsfreiheit, Umgang mit Humor und Werten, Gender Studies. Sie sind in ihrer Ausrichtung, Interdisziplinarität und Verständlichkeit sowohl an Fachleute als auch an ein breites Publikum gerichtet und beanspruchen Komplexität und Verständlichkeit gleichermaßen.

# BüH

## ZUR AUTORIN

Assia Maria Harwazinski, geboren in Stuttgart, absolvierte eine Ausbildung zur Sekretärin und machte das Abitur auf dem Zweiten Bildungsweg nach einem Auslandsaufenthalt in den USA. Sie studierte Islamwissenschaft und Religionswissenschaft in Tübingen und unternahm mehrere Forschungsreisen in den Nahen Osten und nach Nordafrika. Die vorliegende Aufsatzsammlung umfasst das interdisziplinäre Schaffen von der Magisterarbeit (1992/1995) bis zur Gegenwart, mit einem starken Augenmerk auf der Auswertung empirischer praktischer Tätigkeit (außer separaten Monographien 2005, 2011 und der überarbeiteten Dissertation 2004).

[ www.ebverlag.de ]

ISBN 978-3-86893-084-9



9 783868 930849