

Bonner Islamstudien

Herausgegeben von
Stephan Conermann

Band 4

Stephan Conermann, Syrinx von Hees (Hg.)

Islamwissenschaft als Kulturwissenschaft

I

Historische Anthropologie

Ansätze und Möglichkeiten



EB-Verlag

Alle Rechte vorbehalten.

Dieses Buch, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen sowie die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen bedürfen der schriftlichen Genehmigung des Verlags.

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.



90

Satz/Layout: Elena Smolarz und Rainer Kuhl

Copyright ©: EB-Verlag, Dr. Brandt
Schenefeld 2007

ISBN 10: 3-936912-12-2

ISBN 13: 978-3-936912-12-8

Internet: www.ebverlag.de

E-Mail: post@ebverlag.de

Druck und Bindung: buch bücher dd ag, Birkach
Printed in Germany

Vorwort

Bisweilen dauert es doch ganz schön lange, bis aus einer Vortragsreihe ein (hoffentlich) vernünftiger Sammelband wird. Im Sommersemester 2004 haben wir an dem damaligen Orientalischen Seminar eine Ringvorlesung zum Thema „Islamwissenschaft als Historische Anthropologie“ durchgeführt. Es konnte eine Vielzahl an Referentinnen und Referenten gewonnen werden, die sich alle produktiv mit diesem methodischen Ansatz in ihren Vorträgen auseinandersetzten. Dies stieß auch beim Publikum auf ein großes Interesse. Die Mehrheit der damaligen Akteure (Stephan Conermann, Sabine Dorpmüller, Ralf Elger, Syrinx von Hees, Konrad Hirschler, Jasmin Khosravie, Astrid Meier, Friederike Pannewick und Philipp Reichmuth) war daraufhin bereit, ihre Beiträge für eine Veröffentlichung substantiell auszuarbeiten. An dieser Stelle möchten wir uns bei allen für ihr großes Engagement bedanken! Für den hier vorgelegten Sammelband ist es uns darüber hinaus gelungen, Jan-Peter Hartung, Thomas Herzog und Henning Sievert von der Sinnhaftigkeit einer Mitarbeit an dem Projekt zu überzeugen. Mit ihren zusätzlichen Beiträgen haben sie das Spektrum dieses Buches erheblich erweitert. Dafür an dieser Stelle ein großes Dankeschön! Ein ganz besonderer Dank geht an unsere Mitarbeiterin Elena Smolarz, die mit viel Freude und größter Sorgfalt die unterschiedlichen Beiträge Korrektur las und auf ein einheitliches Format brachte und es so ermöglichte, sie in diesem Buch zusammenzuführen. Dank gilt schließlich auch der Anne-Marie Schimmel Stiftung, mit deren finanzieller Unterstützung dieses Buch gedruckt werden konnte.

Bonn im April 2007

Stephan Conermann und Syrinx von Hees

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	5
Inhaltsverzeichnis	7
<i>Stephan Conermann</i>	
Vorbemerkung: Islamwissenschaft als Kulturwissenschaft	9
<i>Syrinx von Hees</i>	
Historische Anthropologie in der Islamwissenschaft	21
<i>Stephan Conermann</i>	
Liebe im mittelalterlichen Islam – „romantisch“, intellektuell oder heilig?	37
<i>Sabine Dorpmüller</i>	
Magisch-religiöses „Krisenmanagement“ im Islam	57
<i>Ralf Elger</i>	
Der Mensch auf seinem Lebensweg. Schöpfungsmythos und Kontingenzerfahrung in arabischer Reiseliteratur	83
<i>Jan-Peter Hartung</i>	
Wider die Schmach. Eine historisch-anthropologische Untersuchung von „Beleidigung“ in einigen muslimischen Kontexten	107
<i>Syrinx von Hees</i>	
Die Kraft der Jugend und Die Vielfalt der Übergangsphasen Eine historisch-anthropologische Auswertung von Korankomentaren des 10. bis 15. Jahrhunderts	139
<i>Thomas Herzog</i>	
Fenster auf mentale Welten. Gewinn und Schwierigkeiten beim Versuch, sich historisch <i>Imaginaires</i> zu nähern	177

Konrad Hirschler

Riten der Gewalt: Protest und Aufruhr in Kairo und Damaskus
(7./13. bis 10./16. Jahrhundert) 205

Jasmin Khosrawie

Die Sünden der Männer. Konzepte von Weiblichkeit im Spiegel
der Lebenswelt von Bibi Khanum Astarabadli (st. 1921) 235

Astrid Meier

Den „Pfad des Wissens“ verlassen. Ein Plädoyer für das Thema
Arbeit als Gegenstand islamwissenschaftlicher Forschung 263

Friederike Pannewick

Sinnvoller oder sinnloser Tod?
Zur Heroisierung des Opfers in nahöstlichen Kulturen 291

Philipp Reichmuth

„Es stinkt zum Himmel“. Sauberkeit, Ordnung und Textgebrauch
in Leserbriefen an eine Bucharer Tageszeitung von 1912 315

Henning Sievert

Der schwarze Obereunuch Morali Bešir Ağa in den Augen
von Ahmed Resmî Efendi 345

Autorenverzeichnis 379

Vorbemerkung: Islamwissenschaft als Kulturwissenschaft

von

Stephan Conermann, Bonn

Keiner wird grundsätzlich Zweifel hegen, daß die Islamwissenschaft in Deutschland zu den Geisteswissenschaften zählt. Allerdings stecken die Geisteswissenschaften ob ihrer der Öffentlichkeit nur schwer zu vermittelnden gesellschaftlichen Relevanz seit zwei Jahrzehnten in einer anhaltenden Legitimationskrise, die geprägt ist von der Furcht vor hochschulinterner Marginalisierung auf der einen Seite und dem gleichzeitigen Bestreben, dem Wunsch der Universitätsleitungen nach disziplinärer Erweiterung nachzukommen, auf der anderen Seite. So ganz neu ist dieses Dilemma allerdings nicht. Auf Anregung des Wissenschaftsrates und der Westdeutschen Rektorenkonferenz hat man vom 1. Februar 1987 bis zum 30. März 1990 mit Mitteln des Bundesministers für Forschung und Technologie an der Universität Konstanz ein Projekt durchgeführt, das Perspektiven für die Geisteswissenschaften entwickeln sollte. Entstanden ist auf diese Weise die meines Erachtens höchst bemerkenswerte Denkschrift *Geisteswissenschaft heute*.¹ Letztlich kommen die hochkarätigen und kompetenten Autoren dieser programmatischen Abhandlung zu zwei Ergebnissen: 1. Geisteswissenschaften haben nur eine Überlebenschance, wenn sie sich künftig als Kulturwissenschaften² verstehen und dementsprechend hochschulintern neu positionieren; 2. Die wissenschaftlichen Leitfragen für diese neuen Kulturwissenschaften liefert hauptsächlich die Historische Anthropologie.

Lassen Sie mich beide Punkte kurz aus der Sicht der Verfasser erläutern: Die Geisteswissenschaften seien, so ihre Auffassung, „der ‚Ort‘, an dem sich moderne Gesellschaften ein Wissen von sich selbst in Wissenschaftsform verschaffen. Dies allerdings nicht im Sinne eines positiven Wissens nach Art der positiven Wissenschaften, sondern im Sinne eines orientierenden Wissens, ohne dass sie deshalb gleich den wissenschaftssystematischen Status von Orientierungswissenschaften beanspruchen müssten und könnten.“³ Es sprächen gute

¹ Frühwald et al. 1991.

² Nicht zu verwechseln mit den in Großbritannien entwickelten „cultural studies“, „zu deren Merkmalen eine marxistische Gesellschaftstheorie, eine ideologisch geprägte Zielsetzung und eine weitgehende Eingrenzung des Gegenstands auf die Populärkultur (engl. *popular culture*) der Gegenwart zählen“. Nünning 2001, S. 334. Siehe auch Musner 2001. Einen ersten Zugang zu den Hinsichten der „cultural studies“ geben Hörning/Winter 1999 und Bromley/Göttlich/Winter 1999.

³ Frühwald et al. 1991, S. 39.

Der Mensch auf seinem Lebensweg

Schöpfungsmythos und Kontingenzerfahrung in arabischer Reiseliteratur

von
Ralf Elger, Bonn

Einleitung

Oft wird gesagt, dass „der Islam“ das Reisen der Gläubigen besonders fördern würde. Diese Aussage hat auch etwas für sich, wenn man betrachtet, welche Rolle Konzepte wie *ḥiğra*, das Gebot der *ḥağğ* und auch die oft zitierte Prophetentradition der „Suche nach Wissen und sei es in China“ sowie das darauf gegründete Konzept der „Reise auf der Suche nach Wissen“ (*riḥla fi talab al-‘ilm*) spielen. Auch die weit verbreitete Praxis der *ziyāra*, der Besuch von Heiligengräbern unter anderem zur Fürbitte ist eine massenhaft betriebene Reisetätigkeit. Schließlich soll in Erinnerung gerufen werden, dass in islamischen Texten häufig der Topos des Weges gebraucht wird, *ṣirāt*, *sharī‘a* etc. Besonders im Sufismus hat dieser Topos eine große Bedeutung, was sich an der Wichtigkeit von Begriffen wie *ṭarīqa* und *sulūk* zeigt.

Die große Bedeutung des Reisens für Muslime ist also unstrittig. Aber man muss auch anmerken, dass die Aktivität „Reise“ in den nachmals islamischen Ländern nicht erst mit der Offenbarung aufkam. Das erscheint banal, wird aber oft nicht genügend reflektiert. Wenn Houari Touati zum Beispiel davon spricht, dass die *lettrés de l’islam* das Reisen „erfunden“ hätten, so ist das schon bei kurzem Nachdenken nicht einsichtig.¹ An anderer Stelle schreibt er den Sufis die Erfindung der *siyāḥa* (des manchmal lebenslangen Umherschweifens eines Frommen) zu.² Aber Touati räumt selber ein, dass wandernde Asketen im vorderasiatischen Raum schon vor dem 7. Jahrhundert unterwegs waren,³ und dies dürfte auch den muslimischen Sufis nicht entgangen sein, wenn sie

¹ Touati: *Islam et voyage au Moyen Âge*, S. 19. Sicher weiß er das auch selbst, und man sollte die Aussage nicht allzu streng bewerten. Unschärf ist sie aber in jedem Fall und in gewisser Weise symptomatisch für sein Buch. Wiewohl als anthropologische Annäherung an die Reise gedacht, gibt es kaum Verweise auf die allgemein-menschlichen Aspekte der Reiseformen, die Touati spezifisch den Muslimen zuschreibt.

² Touati: *Islam et voyage au Moyen Âge*, S. 188.

³ Touati: *Islam et voyage au Moyen Âge*, S. 225f.

sich nicht sogar davon haben inspirieren lassen. Was man demnach wohl eher sagen kann, ist, dass die Sufis die Praxis des „Schweifens“ *islamisiert*, d.h. durch Verwendung islamischer Konzepte beschrieben haben. Mögen sich die *sā'ihūn* auch selbst als Träger einer durch den Koran oder andere islamische Texte begründeten, ursprünglich „islamischen“ Tradition gesehen haben, so ist das wohl kaum richtig. Im Falle der *ḥaǧǧ* war es den muslimischen Autoren hingegen immer bewußt, dass sie das Ergebnis der Islamisierung von einer schon lange bestehenden Form der Reise darstellte. Auch die Praxis der kriegerischen *Razzia* stammt aus vorislamischer Zeit, ebenso wie die Handelsreise, welche etwa die Quraish – laut Aussage von Koran und Prophetenbiographie – betrieben. Menschen reisten in den heute islamischen Regionen also schon lange vor dem Islam. Sie verstanden ihre Reisen vielleicht in manchen Punkten anders als später die Muslime, aber viele Funktionen dieser Reisen und die Motive dafür waren doch gleich oder ähnlich. Wir haben es demnach oft bei den Reiseformen der Muslime nicht mit Ergebnissen islamischer Innovation zu tun, sondern sollten besser sagen, dass vorgefundene Reiseformen durch Muslime rezipiert und gegebenenfalls neu konzipiert wurden.

Reise und Mythos

Die Ähnlichkeiten der Reisen von Muslimen und Nichtmuslimen haben Gründe, die im Menschen selbst liegen, und sind deshalb ein legitimer Gegenstand der Anthropologie. Denn wenn es etwas Allgemein-Menschliches gibt, dann ist das sicher die Reise¹, geradezu eine Grundform des menschlichen Handelns. Der „Lebensweg“ beginnt mit einer Reise, der Reise aus dem Mutterleib nämlich, und setzt sich fort bis zum Übergang in ein wie auch immer beschriebenes

¹ Die folgenden Überlegungen sind durch einen Artikel von Friedrich Wolfzettel, „Zum Problem mythischer Strukturen im Reisebericht“, angeregt worden, der die Anthropologie für die Literaturwissenschaft fruchtbar machen will. Als Nicht-Anthropologe fehlt mir der Überblick über die breite Diskussion zum Mythos. Meine Gedanken und Begriffsbestimmungen basieren zunächst einmal auf der kurzen Darstellung von F. Stolz. Dadurch kam ich auf Blumenbergs Begriffe des „Absolutismus der Wirklichkeit“ und der „Arbeit am Mythos“. Die Unterscheidung zwischen fundierenden und kontrapräsentischen Mythen stammt von Jan Assmann (*Das kulturelle Gedächtnis*, S. 79). Mit Bultmann verstehe ich das Reden über die göttliche Schöpfung und die Heilsgeschichte bis zum Jüngsten Gericht als Mythos, was nicht unumstritten sein dürfte. Wichtig ist es zu betonen, dass ich Mythos nicht als „erfundene, unwahre Erzählung“ begreife, sondern einfach als eine Form der Antwort auf wichtige Fragen des Menschen, die nicht argumentiert, sondern erzählt. Mythos also bedeutet in diesem Artikel nicht mehr und nicht weniger als das Gegenstück zum Logos, dem analytischen Denken, das den Dingen durch Spekulation und Experiment auf den Grund geht. Welche Art der Annäherung an die Wirklichkeit die bessere ist, sei dahingestellt.

Totenreich. Das bringt Probleme für den Menschen mit sich. Ja es läßt sich sogar die Frage stellen, ob es überhaupt wünschenswert ist, geboren zu werden. Denn was passiert mit dem Kind infolge der Geburt? Es wird hinausgeworfen, ohne seinen Willen, aus einer schützenden Höhle in ein völlig unsicheres Dasein. Sofort ist es dem „Absolutismus der Wirklichkeit“⁵ ausgesetzt, angesichts dessen es, wenn es nicht von der Mutter oder anderen beschützt wird, nicht lange überleben kann. Man könnte sich vorstellen, dass es vor Schrecken über die bedrohliche Welt gleich wieder zurück in den Schutz des Mutterleibes will – aber das ist ihm natürlich verwehrt. Andererseits beginnt das Kind auch gleich, sich für seine Umwelt zu interessieren und sie zu erforschen. Es profitiert in dieser Hinsicht von der Tatsache, dass es vom Dunkel in das Licht getreten ist, und frönt seiner Neugier. Neugier stellt neben dem Schrecken über die Welt eine weitere menschliche Grundeigenschaft dar, wie uns die Anthropologie lehrt.⁶ Der Mensch ist also nicht allein in die Welt geworfen, sondern auch gegenüber der Welt unterwerfungs- und eroberungswillig. Zumindest strebt er danach, sich in ihr zu behaupten.

Faktisch und metaphorisch sucht sich der Mensch nach dem Verlassen des Mutterleibes neue Höhlen. Die Höhle im Fels dient dem „Höhlenmenschen“ als Schutz vor der umliegenden Welt, ebenso später das Haus, das Dorf, die Stadt. Es gibt aber immer einige, die nach dem Heraustreten aus den Höhlen streben. Von Neugier getrieben überschreiten sie die Schwellen der Höhlen. Das ist eine menschliche Lust und Last. Diese Wanderer tragen aber eine Höhle gewissermaßen mit sich. Denn metaphorisch kann man auch Kultur als eine Höhle bezeichnen. Nicht nur Werkzeuge und Waffen geben den Menschen Schutz, auch symbolische Ordnungssysteme. Indem sie der Welterklärung und Weltbewältigung dienen, schützen sie den Menschen davor, sich dem „Absolutismus der Wirklichkeit“ immer aufs Neue stellen zu müssen, alle Fragen immer zu durchdenken, die ihm aus der Wirklichkeit entgegentreten. Weil der Mensch damit überfordert wäre, schafft er diese symbolischen Systeme, die „zur Reduktion von Komplexität“ taugen, wie Luhmann sagt, und lebt so in einer einigermaßen komfortablen neuen Höhle.

Ein Werkzeug zur Höhlenbildung ist der Mythos. Mythen sagen, was eigentlich diese Welt ist, was der Mensch darin soll. Wieso bin ich überhaupt da und warum muss ich so kämpfen, um zu bleiben? – Dies sind Fragen, die Mythen zu beantworten versuchen. Das tun sie nicht in Form von logischen Schlüssen oder empirischer Sozialforschung, sondern durch Geschichten, in

⁵ Der Blumenbergsche Begriff besagt, dass die Wirklichkeit den Menschen überwältigt, weil sie undurchschaubar und dadurch bedrohlich ist.

⁶ Blumenberg: *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*, StagI: *Eine Geschichte der Neugier*.

denen oft Götter handeln, aber nicht nur. Mythen haben verschiedene Funktionen. Ihre gesellschaftsstabilisierende Funktion besteht darin, mit Blick auf ein vergangenes, erinnertes Geschehen das gegenwärtige Sein einer Gesellschaft zu legitimieren. Sie sagen, dass die Ordnung dieser Gesellschaft gut ist, wie sie ist, da sie eben auf dieses mythische Geschehen zurückgeht. Mythen können aber auch „kontrapräsentisch“ wirken. Chiliastische Bewegungen – gestützt auf Erzählungen von Anfang und vor allem dem Ende der Welt – mögen sich gegen koloniale Herrschaft richten oder auch dann auftreten, wenn viele Menschen das Gefühl haben, von ihren eigenen Herrschenden ungerecht behandelt zu werden. Kontrapräsentische Mythen können auch eine individualisierende Funktion haben. Betrachtet man die Prometheus-Geschichte, so scheint hier ein Urbild für die Rebellion des Einzelnen gegen die Wirklichkeit und im übertragenen Sinne auch gegen die Gesellschaft zu liegen. Welche Funktion ein und dieselbe mythische Geschichte gerade erfüllt, hängt davon ab, welche soziale Lage herrscht und wie die einzelnen Menschen disponiert sind. So mag ein Mythos der Gründung einer Gemeinschaft, eines Stammes oder Staates durch einen alten Helden, Gott oder Ähnliches dazu dienen, diese zu stabilisieren. Er mag aber auch eine reformistische Bewegung anspornen, insofern er den Ist-Zustand der Gemeinschaft als *Abweichung* vom Projekt des Gründers delegitimiert.⁷

Für Mythen, die von der Entstehung der Welt berichten, gelten ähnliche Regeln. Glaubt man an die Schöpfungsmythen in Offenbarungsreligionen, in denen ein Gott als Schöpfer allen Seins und sein Sinngeber auftritt, so mag das dazu führen, dass die Welt als gut so, wie sie ist, gesehen wird. Angesichts des unverkennbar nicht perfekten Zustands der Welt der Menschen läßt sich aber auch der Schluss ziehen, dass diese dem mit der Schöpfung verbundenen Willen Gottes nicht entspricht. Eine Hinwendung zu Gott hat insofern etwas a-soziales, da sie als Abwendung von aktuell bestehender Gesellschaft auftritt. Ich werde dazu im Folgenden ein Beispiel geben.

Als Kontrast zum Schöpfungsmythos im Islam sollen Reflexionen über das Wirken einer personalen Zeit herangezogen werden. Wird in manchen Kulturen einem Gott oder einer Göttin eine Kraft zugeschrieben, die in der Welt wirkt, so mag auch die Zeit Schicksal spielen, eine Auffassung, die im islamischen Bereich durchaus oft anzutreffen ist. Diese Zeit wirkt meist zerstörend, geht aber ohne rechtes Ziel vor. Im Grunde ist somit das Reden über eine solche Zeit kein mythisches Reden. Denn diese Zeit spielt nicht in einer sinnvollen

⁷ Es sei angemerkt, dass dieses Verständnis von „Mythos“ ein anderes ist als das von Suzanne Pinckney Steikevych in „The Poetics“, die den Begriff anscheinend mit „Legende“ gleichsetzt, vgl. etwa S. 19.

Geschichte, die den Menschen vom „Absolutismus der Wirklichkeit“ entlasten könnte; da sie blind ist, wirkt sie weder fundierend noch delegitimierend. Eher kann man den Zeit-/Schicksalsglauben als Form des Redens über die Kontingenz der Welt, die Ungerichtetheit und innere Sinnlosigkeit der Weltläufe sehen, an die sich viele moderne Menschen mittlerweile gewöhnt haben. Ihnen eröffnet die Kontingenzerfahrung Wege, nach Mitteln für ihre Entlastung vom „Absolutismus der Wirklichkeit“ zu suchen, die nicht-mythisch sind. Das bedeutet, dass Mythos durch Logos, durch Metaphysik und empirische Wissenschaft ersetzt wird. In den im Folgenden vorzustellenden Zeit-Konzeptionen aus arabischen Reiseberichten hingegen mündet die Sinnlosigkeitserfahrung in Hedonismus, persönlichen Heroismus, Stammessolidarität und die Liebe zur Poesie.

Der islamische Schöpfungsmythos, so grundlegend und unwandelbar er erscheinen mag, ist Gegenstand immer wieder neuer Bearbeitungen in Literaturen der islamischen Welt. Diese bilden – als eine Art Mythopoesis⁸ – ein Thema der Literaturgeschichte, welche die Art untersucht, wie die Themen und Strukturen der mythischen Erzählung in Texten rezipiert und variiert werden. Aber auch die historische Anthropologie hat ein Interesse an der „Arbeit am Mythos“. Wenn man strukturalistischer Anthropologie vorgeworfen hat, dass sie Mythen a-historisch betrachtet, so kommt im Konzept der „Arbeit am Mythos“ die historische Dimension ganz deutlich zum Vorschein. Liest man Texte als eine Sonderform der Arbeit am Mythos, der literarischen nämlich, so mag das sowohl dem Anthropologen als auch, wie im Falle des Autors dieses Artikels, dem Literaturwissenschaftler nützen.

Als eine Literaturgattung, in der sich die Arbeit am Mythos – und auch die Arbeit am Nicht-Mythos – gut erkennen läßt, sticht die Reiseliteratur hervor, was damit begründet werden kann, dass eben die Reise ursprünglich als Grund für die Schaffung von Kultur und darin eingeschlossen auch die Mythenproduktion anzusehen ist. Allerdings thematisiert nicht jeder Text zum Thema Reise in der arabischen Literatur explizit mythologische Vorstellungen oder gibt sich überhaupt als Arbeit am Mythos zu erkennen. Wenn die Reise als kulturelle und literarische Übung zu einer gewissen Normalität geworden ist, lassen die Texte wenig von der Uragst des Reisenden vor dem „Absolutismus der Wirklichkeit“ verspüren. Nichtsdestoweniger mag es lohnend sein, auch in einem sehr konventionalisierten oder empiristischen Reisebericht nach seinem mythischen Hintergrund zu suchen. Die Gefahr besteht dabei, dass der Text überinterpretiert wird. Deshalb gilt es, vorsichtig zu sein. Literaturgeschichte-

⁸ Slochower: *Mythopoesis*.

lich kommt es darauf an, dass die Einführung des Mythoskonzeptes in die Reiseliteraturforschung auch wirklich zu einem besseren Verständnis der Texte verhilft. Ein Argument dafür, dass sie für arabische Texte Sinn macht, liegt darin, dass man auch in den Reflexionen arabischer Autoren über das Reisen die „Arbeit am Mythos“ erkennen kann, wie ich im Folgenden zeigen will.

Al-Ġazālī's Lehre des Reisens als Suche nach den Zeichen der Schöpfung Gottes

In seiner „Wiederbelebung der Wissenschaften der Religion“, „*Ihyā' ulūm ad-dīn*“ widmet al-Ġazālī (st. 1111) dem Thema „*Adab as-safar*“ („Das rechte Verhalten auf der Reise“) ein eigenes Kapitel oder besser gesagt ein Teil-Buch.⁹ Er ist nicht der erste Theologe und Sufi, der sich damit befasst, und trägt dem auch Rechnung, indem er sich besonders auf Abū Ṭālib al-Makkīs (st. 998) „*Qūt al-qulūb*“¹⁰ und al-Qušairī (st. 1072) „*Risāla*“ bezieht.¹¹ Al-Ġazālī übernimmt etliche der konkreten Regelungen, die al-Makkī und al-Qušairī aufstellen, folgt ihnen auch in der differenzierten Bewertung des Nutzens der Reise insgesamt.¹² Er geht allerdings das Thema weitaus tiefgründiger an als seine beiden Gewährsleute. Nur bei ihm findet sich eine Art mythologischer Grundlegung des Reisens. Der einschlägige Abschnitt seines Textes dazu ist die *ḥuṭba*. Wie die anderen Bücher in „*Ihyā'*“ leitet al-Ġazālī auch das über „*Adab as-safar*“ mit einer *ḥuṭba* ein, die spezifisch auf das zu behandelnde Thema, in diesem Falle die Reise, eingeht¹³:

⁹ Al-Ġazālī/az-Zabīdī: *Ithāf*, 6. Teil, S. 381ff.

¹⁰ Abū Ṭālib al-Makkīs *Qūt al-qulūb*, III, S. 430-442.

¹¹ *Das Sendschreiben al-Qušairīs über das Sufitum*, S. 398-404.

¹² Gemeinsam ist den dreien, dass sie Aussagen des Koran sowie *ḥadīth* in ihre Überlegungen einbeziehen. So könnte man, bevor man sich den Sufis zuwendet, fragen, ob man nicht mit diesen beiden Texten bzw. Textgruppen beginnen müßte, um gleichsam einer urislamischen Theorie der Reise auf die Spur zu kommen. Das ist aber nicht sinnvoll. In beiden Textgruppen wird keine „Theorie“ des Reisens entwickelt, die Vorteile und Nachteile nicht systematisch gegenübergestellt. Deswegen kann eine solche Untersuchung zwar Aufschluss über Aspekte des Nachdenkens über das Reisen geben, die jeweilige Gewichtung dieser Aspekte bleibt aber dann den Theoretikern überlassen.

¹³ Ein solches Verfahren ist nicht ungewöhnlich, da *ḥuṭbas* auch anderer Autoren oft auf den Inhalt des Textes abgestimmt sind. Will ein Dichter über *adab* sprechen oder einen *adab*-Text produzieren, kann er in der *ḥuṭba* die These voranstellen, dass Gott *adab* besonders empfohlen hat. Ein Autor eines Reiseberichts wird vielleicht Gott als Befürworter der Reise loben. Ein Polemiker gegen andere Religionen mag sagen, dass Gott den Islam an die Stelle früherer Religionen setzt. *Ḥuṭbas* enthalten insofern kleine mythische Erzählungen, in denen Gott mitspielt: Gott schafft die Welt oder auch Elemente darin, und er hat dies oder das geboten oder verboten.

Im Namen Gottes, der die Blicke seiner Freunde (*auliyāʿ*) mit Weisheiten (*ḥikam*) und Hinweisen (*ʿibar*) öffnet und ihren Eifer dazu anspricht, die Bedenkenswürdigkeiten (*ʿajāʾib*) seines Werkes in Aufenthalt (*ḥadar*) und Reise (*safar*) zu sehen. Wenn sie dem folgen, werden sie zufrieden mit den Vorgängen des Bestimmten (*mağārī al-qadar*) sein. Ihre Herzen geben sich dem Schweifen des Auges (*muntazahāt al-baṣar*) nur hin, um darüber zu reflektieren (*ʿtibār*), was auf den Feldern des Sehens (*naẓar*) und in den Strömen des Bedenkens (*fikr*) erscheint. Dann wird für sie Meer und Land leicht zu bereisen.¹⁴

Zunächst kann man bemerken, dass es in der *ḥuṭba* gar nicht so sehr um das Reisen geht, sondern um den Gewinn von Erkenntnis sowohl in einem Aufenthalt als auch auf der Reise. Die Reise ist also kein Zweck an sich, sondern hat der Erkenntnis zu dienen. Gegenstand dieser Erkenntnis ist das „Werk“ Gottes, die Schöpfung. Auf das, was die Schöpfung ausmacht, findet der erkennende Mensch in der Welt Hinweise, Zeichen, weil er die Welt lesen und sie so als Gottes Schöpfung begreifen kann. Das wiederum macht den Menschen zufrieden in Bezug auf das, was in der Welt vor sich geht.

Unter Verwendung der Blumenbergschen Höhlenmetapher kann man die Lage dieses Menschen so beschreiben: Er ist aus der Höhle getreten, befindet sich auf der Lebensreise und scheint dabei zunächst nicht recht glücklich. Sein Blick schweift in der Welt umher, ohne sie zu verstehen. Dazu verhilft ihm dann der Mythos der Schöpfungsgeschichte. Er kann sich nun damit beruhigen, dass alles, was er sieht, auf die Schöpfungstatsache verweist. Gleichzeitig jedoch wirkt der Mythos kontrapräsentisch in Bezug auf die Bindung des Reisenden an seine Gesellschaft. Denn der Reisende (Erkennende) soll nach al-Ġazālī aus der „Dunkelheit des Gefängnisses“ Gesellschaft ausbrechen, in die Weite gehen und nicht

[...] starr festhalten an dem, was er bekam als Übernahme (*taqlīd*) von seinen Großvätern und Vätern.¹⁵

Das starre Festhalten wird kritisiert, damit der Mensch

[...] nicht in der Lage bleibt, in der er aufwuchs nach der Geburt.¹⁶

¹⁴ Al-Ġazālī/az-Zabīdī: *Ithāf*, 6. Teil, S. 381.

¹⁵ Al-Ġazālī/az-Zabīdī: *Ithāf*, 6. Teil, S. 382.

¹⁶ Al-Ġazālī/az-Zabīdī: *Ithāf*, 6. Teil, S. 382.

Diese Lage beschreibt al-Ġazālī als „Stufe der Fehlerhaftigkeit“ und fährt fort:

Der hat recht, der sagt: Ich sah keine solche Sünde (*‘aib*) wie die Fehlerhaftigkeit dessen, der fähig ist zur Vollkommenheit [...] und zufrieden ist (*qāni‘*) mit dem Fehler.¹⁷

Der Mensch als Geschöpf Gottes wird fehlerhaft durch die Prägung der Gesellschaft, in der er aufwuchs. Aber er ist zur Erreichung von Vollkommenheit fähig und zwar durch die Erkenntnis der Zeichenhaftigkeit der Welt. Derjenige, der die Zeichen der Schöpfung, die Wahrheit (Gott) sucht, bricht in gewisser Weise mit seinem gesellschaftlichen Kontext. Die Gesellschaft/Familie kann der Mensch durch die innere und die äußere Reise verlassen, wobei der inneren Reise nach al-Ġazālī der Vorzug zukommt.

Wer die innere Reise unternimmt, der spaziert im Paradies, in Himmel und Erde, wobei er am Ort, in seiner Heimat (*waṭan*) bleibt.¹⁸

Ohne äußere Bewegung erreicht der Mensch damit das Ziel, das al-Ġazālī in der *ḥutba* als oberstes angibt, das Erkennen der göttlichen Zeichen.

Die äußere Reise ist ein Thema, mit dem sich al-Ġazālī zwar beschäftigt, aber, fast mag man sagen, widerwillig. Bestenfalls ist für ihn die Reise eine Technik, ähnlich der *ḥalwa*. Die Seele wird einer Anstrengung (*muḡāhada*) unterworfen, enthüllt ihre Fehler infolge der Reise und wird gestärkt, sich ganz Gott zu unterwerfen. Da diese Reise auch Nachteile haben kann und Gefahren mit sich bringt, sieht sich al-Ġazālī, der Moralist, genötigt, die Bedingungen dafür zu erklären. Er beginnt mit einer Warnung an den, der seine Anweisungen für die äußere Reise nicht ernst nimmt:

Wer die Bedingungen mißachtet, gehört zu denen, die sich mit der diesseitigen Welt (*dunyā*) befassen, und den Anhängern des Teufels.¹⁹

Reise darf also nicht den Zwecken der *dunyā* dienen, sondern allein dem *dīn*. Diesem Ziel können nun verschiedene Zwecke untergeordnet werden. Dazu gehört die Reise zum *ḡihād*, zum *ḥaḡḡ*, auch die Reise, welche der Verbesserung der persönlichen Lage dient. Wenn diese letzte zwar durchaus ein wirtschaft-

¹⁷ Al-Ġazālī/az-Zabīdī: *Ithāf*, 6. Teil, S. 382.

¹⁸ Al-Ġazālī/az-Zabīdī: *Ithāf*, 6. Teil, S. 383.

¹⁹ Al-Ġazālī/az-Zabīdī: *Ithāf*, 6. Teil, S. 383.

liches Ziel verfolgt, ist sie doch auf *dīn* bezogen, weil es nämlich verdienstvoll ist, sein diessseitiges Leben wie auch das seiner Angehörigen angemessen zu gewährleisten.²⁰

Ein weiterer Zweck der Reise kann *ṭalab al-‘ilm* sein. Allerdings heißt das nicht, dass die Reise der Entdeckung fremder Orte dient oder dem Kennenlernen von „Land und Leuten“. Im Gegenteil! Gerade derjenige, der lange unterwegs ist, mag darunter leiden, dass seine dauernde Reise (*siyāha ‘alā d-dawāmm*) verwirrend für das Herz (*muṣawwiṣ al-qalb*) ist.²¹ So formuliert al-Ġazālī die Aufforderung, sich auf der Reise intensiv mit *dīkr* und Koran zu beschäftigen, und erklärt sogar weiter:

Wenn jemand dich (unterwegs) anspricht, so antworte ihm, dann wende dich wieder dem *dīkr* zu.²²

Auf der äußeren Reise ist die innere Reise fortzusetzen. Al-Ġazālīs „*Adab as-sa-far*“ ist also keineswegs eine Methode zur Sammlung und Ordnung von Reiseeindrücken, wie sie die europäische Apodemik seit Beginn der Frühen Neuzeit entwickelte, sondern eine Aufforderung zur Begrenzung der Wahrnehmung und Warnung vor *curiositas*. *Ṭalab al-‘ilm* dient dem Erwerb von Wissen um die Tatsache (den Mythos) der Schöpfung.

Die innere und die äußere Reise bringen viele Gefahren mit sich. Diejenigen, die sich auf die innere Reise begeben wollen, fordert al-Ġazālī dazu auf, nicht allein zu reisen, sondern sich einen spirituellen Führer zu wählen, den *ṣaiḥ*, der die Abweichung vom Erwerb des richtigen Wissens, d.h. vom Weg zum *dīn*, verhindert. Auch die äußere Reise soll nicht allein unternommen werden. Vielmehr soll man sich einer Gruppe anschließen, die sich einen Führer wählt.²³ Die Gesellschaft der Gruppe auf der Reise sei unter anderem dazu wichtig, die Beachtung kultischer Normen, Beten etc. durch den einzelnen Reisenden zu gewährleisten. Man könnte nun sagen, dass dieser Punkt in al-Ġazālīs Lehre des Reisens nicht ganz konsequent ist. Wenn er anfangs die Reise als Verlassen von Gesellschaft/Familie beschreibt, so fordert er jetzt, eine neue soziale Bindung aufzubauen. Der Unterschied scheint aber der zu sein, dass die Reisegruppe nicht dem Reisenden von Geburt vorgegeben ist, sondern durch freie Wahl zustandekommt – wie eine mystische *ṭarīqa*. Sie ist gewissermaßen auf den Zweck der Reise hin konzipiert.

²⁰ Al-Ġazālī/az-Zabīdī: *Ithāf*, 6. Teil, S. 393.

²¹ Al-Ġazālī/az-Zabīdī: *Ithāf*, 6. Teil, S. 394.

²² Al-Ġazālī/az-Zabīdī: *Ithāf*, 6. Teil, S. 414.

²³ Al-Ġazālī/az-Zabīdī: *Ithāf*, 6. Teil, S. 398.

Aber auch die Rolle der Familie wird in den Regeln für die äußere Reise noch anders dargestellt als es die eingangs aufgestellte Forderung der Abwendung von den Vätern nahelegen mag. Al-Ġazālī erklärt die Art des richtigen Abschieds²⁴ und stellt eine eigenartige Regel für die Rückkehr auf: Man soll nicht unangemeldet kommen und nicht bei Nacht, damit man nicht etwa Zeuge einer unliebsamen Situation wird.

Absonderung und soziale Bindung stehen in dem Text in einem nicht ganz einfach zu begreifenden Verhältnis. Al-Ġazālī verwendet auf dieses Thema auch eine gesonderte Abhandlung, „*Kitāb aṣ-ṣuḥba wa-l-‘uzla*“, auf die er mehrfach in dem „*Safar*“-Buch hinweist.²⁵ Er will eine Ausgewogenheit zwischen ‘*uzla* und *ṣuḥba* herstellen. Al-Ġazālī ist sich klar darüber, dass die gänzliche Hinwendung zum Schöpfungsmythos eine radikale Abwendung von der Gesellschaft (‘*uzla*) impliziert, zeigt sich aber nicht als gnostischer Extremist, der zur gänzlichen sozialen Absonderung aufruft. Nichtsdestoweniger ist die Aufforderung, nicht an den Traditionen der „Großväter und Väter“ festzuhalten, doch sehr hart formuliert.²⁶ Dass sie eine gewisse Bedeutung für al-Ġazālī hat, zeigt sich daran, dass sie zweimal in „*Adab as-safar*“ auftaucht.²⁷

Außerdem spielt dieses Motiv eine große Rolle in al-Ġazālīs Lebensdarstellung „*Munqid*“, die einen kurzen Reisebericht enthält. Nach langem Irren, schreibt er darin, schlug er den sufischen Weg ein, um „die Bindungen des Herzens an die diesseitige Welt (*dunyā*)“ abzuschneiden, sich von „Amt und Geld (*ḡāh wa-māl*)“ abzuwenden und vor „beruflichen Verpflichtungen und gesellschaftlichen Bindungen (*ṣawāḡil wa-‘alā‘iq*)“ zu fliehen.²⁸ Er bemerkte, dass er in „Beziehungen ertrinkt“ und durch seine Berufsarbeit abgelenkt wurde. Auch die beste seiner Arbeiten, die Lehre, war nicht geeignet, ihn auf den Weg des *dīn* zu führen. So entschloß er sich, seinen Aufenthaltsort Bagdad zu verlassen, was ihm aber schwer fiel. Eine Stimme in ihm rief zwar zur Reise auf, obsiegt aber nur mühsam über wiederholtes Einreden des Teufels, der ihn warnte, vorschnell zu handeln und seine Position als Lehrer aufzugeben. Erst nach dem Hinweis auf Sure „*an-Naml*“ (Sure 62) wurde das

²⁴ Al-Ġazālī/az-Zabīdī: *Ithāf*, 6. Teil, S. 400f.

²⁵ Al-Ġazālī/az-Zabīdī: *Ithāf*, 6. Teil, S. 383 und 386.

²⁶ Der Autor der Internet-Übersetzung von „Ihyā“, Fazl-ul-Karim, hat die Stelle über den Bruch mit der Tradition der Väter ausgelassen. Ein Grund dafür könnte sein, dass er nicht Material zu einer Rebellion gegen die ältere Generation liefern will. Es ist aber auch möglich, dass ihm die Spannung zwischen den Postulaten der Familienbindung und des Absonderns davon in al-Ġazālīs Text auffiel und er sich darauf keinen Reim machen konnte. Jedenfalls erscheint es bedenklich, wenn auf muslimischen Webseiten selbst Texte von Klassikern zensiert oder zumindest ohne Hinweis gekürzt werden.

²⁷ Al-Ġazālī/az-Zabīdī: *Ithāf*, 6. Teil, S. 382 und 386.

²⁸ Al-Ġazālī, Abū Ḥamid: *al-Munqid*, S. 123.

Herz bereit (*sahhal ‘alaiya qalbī*) zur Trennung von „Amt, Geld, Leuten, Kind und Freunden“.²⁹

Al-Ġazālī gab nun vor, nach Mekka reisen zu wollen, um seine Umgebung nichts von seinem wahren Ziel wissen zu lassen, das Damaskus heißt. Dort blieb er etwa zwei Jahre, ohne sich einer Berufsarbeit zu widmen, in *‘uzla* und *ḥalwa*, in *riyāḍa* und *muḡāhada*. Er strebte nach Reinigung der *nafs*, nach *tahdīb al-aḥlāq*, *taṣfiyat al-qalb* zum Zwecke des Gedenkens an Gott (*li-ḍikr Allāh*). Nachdem er lange Zeit in der Damaszener Umayyaden-Moschee verbracht hatte, reiste er nach Jerusalem. Jeden Tag ging er zum Felsendom und verschloß die Tür hinter sich. Dann wandte er sich – nach einem Besuch beim Grab des Propheten Abraham in Hebron (al-Ḥalīl) – zum *ḥaḡḡ* in den Hiḡāz.³⁰ Die Sorge um die Familie brachte ihn schließlich wieder zurück in die Heimat (*watan*), wo er sich nicht mehr so ausschließlich seinen Übungen in der Zurückgezogenheit widmen konnte, aber wenigstens von Zeit zu Zeit die *ḥalwa* aufsuchte. Die täglichen Ereignisse, Pflichten und lebensnotwendigen Dinge „verunreinigen die Reinheit der *ḥalwa*“ (*tuṣawwiṣ ṣafwat al-ḥalwa*).³¹ Er gebraucht hier den Begriff *taṣwiṣ* wie in „*Adab as-safar*“, einer von mehreren Hinweisen, der die Beziehung zwischen den beiden Texten andeutet.

Der kurze Bericht enthält zwar Themen, die auch in dem „*Safar*“-Buch vorkommen. Auffällig aber ist, dass al-Ġazālī nicht berichtet, dass er sich einer Reisegruppe anschließt. Im Gegenteil tut er alles, um allein zu bleiben. Sein Verhalten in Damaskus und Jerusalem beschreibt er als *‘uzla*, von *ṣuḥba* ist keine Rede. Insofern erscheint der Ġazālī in der Lebensdarstellung mehr als der Reisemoralist der kontrapräsentischen Wirkung des Schöpfungsmythos unterworfen. Allerdings kehrt er doch wieder in die Heimat zurück und fügt sich den ungeliebten sozialen Pflichten. Auch in der Lebensdarstellung führt somit die Hingabe an den Mythos nicht zu völliger Isolation.

Wie ist das nun zu interpretieren? Ist die Gesellschaft die Höhle, die der Reisende verlässt? In „*Adab as-safar*“ deutet die Begrifflichkeit, „dunkle Enge der Tradition“ und „Weite der Erkenntnis“, darauf hin. Man kann es aber auch anders sehen: Die Abwendung von der Tradition der Väter und Großväter ist Flucht aus der Komplexität der sozialen Wirklichkeit in die Klarheit und Einfachheit des Schöpfungsmythos. Diese Komplexität thematisiert al-Ġazālī im „*Munqid*“, wenn er sagt, dass seine täglichen Erlebnisse in Bagdad die Reinheit der *ḥalwa* stören. Er war in die Höhle des Mythos geflohen, um dem „Absolutismus der Wirklichkeit“ des sozialen Lebens zu entkommen. Er

²⁹ Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid: *al-Munqid*, S. 124-127.

³⁰ Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid: *al-Munqid*, S. 129.

³¹ Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid: *al-Munqid*, S. 130.

sieht das zwar nach einiger Zeit als nicht verantwortbar an und reintegriert sich am Ende wieder in die Gesellschaft. Einen rechten Sinn kann er dieser aber nicht abgewinnen. Sie bleibt ihm ein Problem, die Spannung zwischen Schöpfungsmythos und Wirklichkeit wird letztlich nicht aufgelöst.³²

Kontingenzerfahrung in der altarabischen Reiseliteratur

Al-Ġazālī kritisiert zwar in seiner Lehre des Reisens explizit keine konkurrierenden Positionen, implizit aber, so kann man sagen, richtet sich seine schöpferischen Fundierung der Reise gegen die These von der kontingenten Welt, so wie sie sich u.a. in der berühmten Koranstelle 45: 24 zeigt. Gott wendet sich hier gegen eine Kategorie von Gegnern, denen er folgende Aussage zuschreibt:

Und sie sagen: „Es gibt nichts als dies unser irdisches Leben – wir sterben und wir leben – und nichts als die Zeit (*dahr*), die uns vernichtet.“ Jedoch sie besitzen darüber kein Wissen; sie vermuten es nur. (45:24)

Dagegen wendet Gott ein:

Sprich: „Gott gibt euch das Leben und läßt euch dann sterben; dann wird Er euch am Tage der Auferstehung (vor Sich) versammeln; darüber besteht kein Zweifel, jedoch die meisten Menschen wissen es nicht. (45:26)

Die „meisten Menschen“, von denen hier gesprochen wird, würden gegenüber al-Ġazālīs Darlegung in der *ḥuṭba* vermutlich die folgende Auffassung vertreten: Es gibt keinen Schöpfer und damit auch keine Zeichen der Schöpfung. Folglich ist auch keine Vervollkommnung des Menschen durch Erkenntnis und daraus folgende Zufriedenheit möglich. Anstelle Gottes wirkt allein die „Zeit“ oder auch das „Schicksal“ in der Welt, eine Kraft, die eine alternative Erklärung der Weltordnung oder Weltunordnung gegenüber dem Schöpfungsmythos darstellt. Die Begriffe, mit denen diese Zeit bezeichnet wird, sind neben *dahr* aus dem Koranvers auch die wohl als synonym zu verstehenden *zamān*, *ayyām* und *ahiqāb*. Al-Ġazālī, wenn er über zeitliche Verläufe, die auf Gottes Willen

³² Für spätere mystische Reflexionen zur Reise, die viele Gedanken al-Ġazālīs wieder aufgreifen, vgl. Zarcoc: „Le voyage dans la patrie“.

zurückgehen, spricht, verwendet diese Begriffe bezeichnenderweise nicht, sondern bedient sich der Formel *mağārī al-qadar*, die „Vorgänge des Bestimmten“. Diese „Vorgänge“ gehen nicht auf das Wirken einer personalen Zeit zurück, sondern auf die Macht (*qadar*) Gottes.

Die Häufigkeit der Klage über die zerstörerische Zeit in den altarabischen Qasiden³³ könnte zu der Annahme verleiten, dass der Glaube an den islamischen Schöpfungsmythos von den im Koran angesprochenen freudig aufgenommen hätte werden müssen; dass der Schöpfungsmythos in der koranischen Offenbarung gerade recht kam, um ihnen Sicherheit zu geben in ihrer existentiellen Bedrohtheit. Die in manchen Erklärungen des Erfolges der Sendung Muḥammads verwendeten Krisentheorien – wohl am prominentesten vertreten durch Montgomery Watt – behaupten auch genau dies. Neben der These, dass in Mekka eine soziale Krise herrschte, wird von einer spirituellen Krise in Arabien insgesamt gesprochen. Die „Heiden“ Arabiens hätten nach einer neuen geistigen Leitung gestrebt, weil ihnen ihre alten Wege der Weltbewältigung nicht mehr genügten.³⁴

Allerdings sagt der Koran, dass nicht alle der mit Sure 45 angesprochenen „gerettet“ werden wollten, und klagt immer wieder über ihre Verstocktheit und Dummheit. Das deutet eher nicht auf ein Krisenbewusstsein der Adressaten hin. Einige Forscher haben sich auch gegen die These einer spirituellen Krise gewandt.³⁵ Sie können sich dabei unter anderem auf Goldziher berufen, welcher eine Erklärung dafür anbietet, dass die Gegner Gottes trotz koranischer Kritik an ihrer Idee vom *dahr* festhielten, indem er ihre dahinter stehende Rationalität darlegt. Ihnen war die Botschaft Muḥammads einfach zuwider, sagt Goldziher.³⁶ Dies macht auch Sinn. Nimmt man etwa die Klage über den *dahr* in den altarabischen Qasiden, so fällt auf, dass sie eigentlich nicht von Verstörung oder gar Verzweiflung der Dichter zeugt. Immer wieder sagen sie, dass man sich nicht dauerhaft von der Erfahrung der Zeit bedrücken lassen sollte, und wenden sich freudig näherliegenden, weltlichen Dingen zu, ihrem Kamel, ihren Waffen, ihren Taten und der Vorzüglichkeit ihres Stammes. Eher denn als Klage erscheint die Rede über die Zeit als Exposition zur Darlegung von diesseitsgerichteten Weltansichten und Wertvorstellungen. Man kann diese Rede

³³ Neucrdings dazu Imhof: *Religiöser Wandel und die Genese des Islam*. Ausführliche Darstellungen finden sich in Caskel: *Das Schicksal in der altarabischen Poesie*; Ringgren: *Studies in arabian fatalism*; Schramm: *Ueber den Fatalismus*; Stetkevych: *The zephyrs*.

³⁴ Watt: *Muhammad at Mecca*, S. 19, 142f.

³⁵ Crone: *Meccan trade*, S. 234, wendet sich mit plausiblen Argumenten gegen die Krisentheorien, auch gegen Watts These von einer spirituellen Krise aufgrund des arabischen Zeit-Glaubens. Ammann: *Die Geburt des Islam*, folgt ihren Argumenten.

³⁶ Im Kapitel „Muruwwa und Dīm“ in: *Muhammedanische Studien*, I, S. 1-39, hier, 4f.

auch als Ausdruck einer Art materialistischer, vielleicht existentialistischer Philosophie verstehen,³⁷ und annehmen, dass der Mythos der Schöpfung in den Augen ihrer Vertreter dazu keine plausible Alternative anbot. Der Koran bringt durch den Mund Muḥammads zwar die These vor, dass die Zeichenhaftigkeit der Welt, d.h. ihr Verweis auf die Schöpfungstatsache, doch offensichtlich sei. Das reicht aber den Zweiflern nicht, nicht weil sie verstockt waren, sondern weil sie den Schöpfungsmythos als intellektuell unbefriedigend empfanden.

Ihre eigene Auffassung hingegen bot den „Zeit-Philosophen“ die Möglichkeit, auch in einer grundsätzlich nicht sinnhaft geordneten Welt eine kohärente Haltung zum Leben zu entwickeln. So kann man die Beschwörung der Sinnlosigkeit und Vergänglichkeit allen Seins, des guten wie des schlechten, als Appell lesen, sich auf das Hier und Jetzt zu konzentrieren, auf das, was der Augenblick bietet, und nicht zu hoffen, dass es ein übergeordnetes Ziel gäbe, durch dessen Erreichen man Heil erlangen könnte. Die Klage ist somit eine dichterische und intellektuelle Antwort auf die Tatsache des menschlichen Ausgesetztseins in der Welt, auf das Andrängen des „Absolutismus der Wirklichkeit“. Das Ergebnis dieser Philosophie besteht in einer Art von Entlastung: Hat man sich erst damit abgefunden, dass es keine höhere Macht gibt, die einen Sinn des Lebens garantiert, dann kann man sich ganz der Welt zuwenden.³⁸

Im Unterschied zu al-Ġazālī in seiner Lebensdarstellung nehmen die Helden der Qasiden das gesellschaftliche Leben mit all seiner Kompliziertheit nicht allein als gegeben an, sondern akzeptieren es bewußt. Sie weichen nicht in eine durch Mythen gebildete Höhle aus, um dem „Absolutismus der Wirklichkeit“ zu entgehen.³⁹ Die Solidarität zum eigenen Stamm und Treue zu seinen Traditionen bedeutet auch nicht, dass sie in den Glauben an einen Abstammungsmythos wechseln. Stolz auf die Ahnen ist ihm zwar wichtig, aber vor allem sieht sich der Held der Qaside dazu aufgerufen, immer wieder aufs Neue sich dieser Abstammung wert zu zeigen. Die Solidarität zum Stamm wird praktisch geübt, durch militärische Taten, aber auch durch Freigiebigkeit. Wichtig ist auch anzufügen, dass die Freigiebigkeit nicht auf den Stamm be-

³⁷ So zitiert Schramm: *Ueber den Fatalismus*, S. 12, ash-Shahristānī's Aussagen über die „*falāsifa dahriyya*“ in den „Milal“. Diese seien, so der muslimische Autor, auch mit Sure 45 gemeint. Schramm (S. 45) wundert sich aber, dass bei „Naturvölkern, wie die Beduinen es waren“ eine solche Philosophie vorhanden gewesen sein sollte. Dagegen ist einzuwenden, dass – auch wenn man den Zeit-Glauben als vorislamisch ansehen will – er nicht in einem rein beduinischen Milieu existiert haben muss, da die Dichter durchaus in Städten verkehrten.

³⁸ Müller: *Ich bin Labīd*, versteht *ṣabr* als freigewählte Beschränkung der Erwartung an die Welt (S. 118).

³⁹ Insofern stimme ich Müller darin zu, dass die Qaside anti-mythisch (S. 112) oder para-mythologisch (S. 117) ist.

schränkt ist. Sie gilt, wie in der unten zu behandelnden „*Mu'allaqa*“ des Labīd, auch als Wert im Verhalten gegen Fremde und Nachbarn. Man kann also sagen, dass der Held seinen Platz nicht nur im Stamm, sondern im sozialen Leben generell sucht.

Dabei leuchtet ihm die schöpfermythische Einbettung der Freigiebigkeit durch den Koran nicht ein, ebensowenig wie der Kampf zu einem höheren Ziel, der *ḡihād*, der nicht im Kontext der tribalen Wertordnung steht. Im Verhältnis zwischen Koran und Qaside geht es somit, trotz Überschneidung im Detail, um zwei konträre Weltansichten: Eine nicht (mehr?) mythologische Diesseitsphilosophie steht gegen den Schöpfungsmythos. Wenn man die Haltung der Gegner Gottes so versteht, wird ihre Weigerung, den Aufforderungen des Koran zu folgen, plausibel. Die schöpfermythologische Vorstellung ist nicht allein intellektuelle Zumutung, sondern auch ein Angriff auf die von ihnen geschätzte Einrichtung ihres Lebens. Sie haben sich nämlich nicht nur mit der Sinnlosigkeit der Welt abgefunden, sondern sich auch gut in dieser Welt eingerichtet.⁴⁰ Eine eher persönliche Reaktion auf die Sinnlosigkeit liegt im Streben nach Genuss. Das Leben endet nun mal in Verwesung, deshalb liegt es nahe, Wein zu trinken, jetzt und gleich.⁴¹

Die Gedichte der „Zeit-Philosophen“ behandeln in immer neuer Form die menschliche Grundfrage des Ausgesetztseins in der Welt. Da die Qasiden somit als Thema den „Lebensweg“ haben, ist es kein Zufall, dass sie in der Form von Reiseberichten daherkommen.⁴² Nehmen wir als Beispiel die „*Mu'allaqa*“ des Labīd.⁴³ Sie beginnt mit der Ankunft des Helden am verlassenen Lagerplatz und seiner Beschreibung. Die Ruinen weisen auf die Vergänglichkeit. Es gibt zwar zeichenhafte Spuren (Vers 10), die Lagerplatzreste erscheinen wie Schriftstücke (Vers 8), aber deren Rede ist, anders als die Spuren Gottes (*āyāt*), von denen al-Ġazālī spricht, nicht deutlich. Der Held wendet sich dann davon ab. Während der Kamel-Passage spricht er über das, was ihm in der Welt wichtig ist: In den Versen 57-61 preist er den Weingenuß, die Verse 62-69 stellen

⁴⁰ Goldziher: *Muhammadanische Studien*, I, S. 12.

⁴¹ Goldziher: *Muhammadanische Studien*, I, S. 22: „Du bist vergänglich, genieße denn die Welt! Rausch und schöne Weiber, weisse wie die Gazellen und braune wie die Götzenbilder“, heißt es bei Imru' l-Qais.

⁴² Stetkevych: *The zephyrs*, schreibt: Die *atlāl* stehen für vergangene Zeit (S. 31f.) und „atmost remoteness“ (S. 26). Das weibliche Kamel für die Reise, das Konzept *himā* (Fürsorge) für die Ankunft in der Stammesgemeinschaft und Reintegration. Man kann es auch so formulieren: Der Held ist am verlassenen Lagerplatz zunächst von sozialen Bindungen abgeschnitten und begibt sich *allein* auf den Kamelritt. Er will aber nicht in dieser außersozialen Position, einer Art *'uzla*, bleiben, sondern strebt nach Wiedereingliederung, welche dann im Schlußteil auch zustande kommt. Das soziale Engagement, so zeigt er hier, steigert seinen Lebensgenuss. Und es bringt ihm Ehre.

⁴³ Ich verwende die Übersetzung von Müller: *Ich bin Labid*, S. 32, 33, 43, 56, 57, 72, 83, 201-203.

seine Qualität als Beschützer seines Stammes gegen militärische Bedrohungen heraus. Seine soziale Solidarität ist aber nicht allein auf seinen Stamm gerichtet. Denn die Verse 70-72 behandeln seine Weisheit in der Versammlung von Fremden und die Verse 73-77 die Freigiebigkeit gegenüber Gästen, Nachbarn und gegenüber „jeder elenden Frau“. In der Stammes-*mufāḥara* schließlich preist er das Festhalten an den Verhaltensnormen der Väter (Vers 81) – ganz im Gegensatz zu al-Ġazālī in „*Ihyā*“.⁴⁴

Eine ähnliche Haltung sowie eine islamisch inspirierte Kritik daran findet sich in zwei zusammengehörigen Grabenschlacht-Gedichten in der „*Sīra*“ Ibn Hišām.⁴⁵ Das erste Gedicht des Mekkaners Ibn Ziba‘rā spricht über die „Reise“ der Mekkaner zum Angriff auf Medina. Es beginnt so:

1. Grüß mir das Lager, von dem alle Spuren schon lange verwischt und verweht sind im Wandel der Zeiten (*aḥqāb*).

Im vierten Vers folgt die Aufforderung, nicht der Erinnerung an das verlorene Glück nachzuhängen, sondern sich denen zuzuwenden, welche die Werte ihrer Gesellschaft hochhalten:

5. Dankbar gedenke vielmehr der tapferen Scharen, die gemeinsam und alle voll Mut die geweihten

6. und heiligen Blutopfersteine von Mekka verließen, um im stimmen-gewaltigen Heer nach Medina zu reiten.

Was die Scharen neben der Tapferkeit erinnerungswürdig macht, beschreiben die folgenden Verse: Mut, die „deutlichen Wege“ zu verlassen, die Vertrautheit mit dem unwegsamen Gelände (Vers 7), ihre edlen Pferde (Vers 8). Vers 11 preist die Freigiebigkeit der Anführer,

[...] die dem Armen die Hilfe gewähren und dem Flüchtling die Zuflucht bereiten.

⁴⁴ Müller: *Ich bin Labīd*, erklärt nicht die Relevanz des Stammeslobs in der Qaside für seine These der Individualisierung. Er stellt die Übersetzung der entsprechenden Verse auch merkwürdigerweise in seine Anmerkungen, nicht in den Haupttext – wohl weil diese Passage seiner Argumentation zuwiderläuft.

⁴⁵ Ibn Hišām: *Sīra*, II, S. 256-259. Ich verwende die Übersetzung Rotter: *Ibn Ishāq*, S. 182f.

Am Ende wird dann die Kampfeskraft der Mekkaner betont, die trotz der Tapferkeit der Verteidiger siegreich gewesen wäre, wenn diese nicht den Graben gebaut hätten. Zu den persönlichen Qualitäten der Männer, Mut, Besitz, Fürsorge, kommt so noch die Tatsache ihres „moralischen Sieges“ in der Grabenschlacht hinzu.

Die Antwort des Medinenser Dichters Ḥassān b. Thābit besitzt die gleiche Struktur wie Ibn Zibaʿrās Gedicht. Die ersten vier Verse enthalten den *nasīb*, sieben beschreiben den Ritt der Mekkaner nach Medina, und vier Verse sprechen über den Verlauf und Ausgang des Kampfes um Medina. Der *nasīb* nimmt Themen Ibn Zibaʿrās auf, aber ohne auf die Kategorie der Zeit einzugehen. In Vers 5 wird dann statt auf den Mut der Mekkaner darauf hingewiesen, dass sie „sich voll Unrecht mit Gottes Gesandtem entzweiten“. Auch die anderen im ersten Gedicht genannten positiven Eigenschaften der Mekkaner kommen nicht vor. Statt Fürsorge für die Armen schreibt ihnen Ḥassān zu, dass „sie unrein und hart sind im grausamen Herzen“. (Vers 14) Die übelste Eigenschaft aber ist ihr „Unrecht“ und das Bestreiten der „Wahrheit der Offenbarung“.

Das Thema der Zeit nimmt Ḥassān erst am Ende auf, indem er den gleichen Begriff dafür verwendet wie Ibn az-Zibaʿrā. Statt über den „Wandel der Zeiten“ spricht er aber über „das Ende der Zeiten“ (*āḥir hādīhi l-aḥqāb*). Die Zeit erhält hier einen Sinn. Sie ist gerichtet auf den Jüngsten Tag, an dem über Wahrheit und Unwahrheit, Recht und Unrecht verhandelt wird. Die Quelle, aus der darüber etwas erfahren werden kann, ist Gott. Gott ist überhaupt der herausragende Akteur für Ḥassān. Entgegen dem Anthropozentrismus⁴⁶ in seinem Badr-Gedicht wird über die Leistungen und Vorzüge der Menschen, in diesem Fall der Medinenser, eigentlich wenig gesagt. Die Mekkaner wurden zwar „wütend zur Flucht“ getrieben, aber durch einen Sturm, „als die Heere des Herrn aller Herren uns siegreich von ihnen befreiten“, heißt es in Vers 10. Die beiden folgenden Verse lauten:

11. Vor ihrem Kampfe hat Gott die Muslime bewahrt und ließ ihnen beste Belohnung bereiten.

12. Nachdem sie bereits keine Hoffnung mehr hatten, versprengte die Hilfe des Schenkenden Königs die feindlichen Seiten.

Nicht die Tapferkeit der Muslime wird gepriesen, sie erscheinen sogar als etwas verzagt und hoffnungslos. Auch nicht die Kriegslust des Grabenbaus rechnet

⁴⁶ Imhof: *Religiöser Wandel und die Genese des Islam*, S. 192.

ihnen Ḥassān an. Nur Gott hat das Verdienst an ihrem Erfolg. Man kann das so interpretieren, dass in der schöpfungsmithisch betrachteten Welt persönliche Eigenschaften nicht etwas dem Menschen eigenes, sondern abgeleitet sind von der Allmacht Gottes. Deshalb zeichnet die Medinenser nicht Mut aus, sondern das Erkennen der Wahrheit, welches durch die Hilfe Gottes belohnt wird. Die Welt erhält Sinn durch die Schöpfungstatsache. Am Ende gewinnt der Gerechte, der sich zum Schöpfungsmythos bekennt und spätestens im Jüngsten Gericht belohnt wird. Der Mythos bei Ḥassān dient deutlich der Entlastung vom „Absolutismus der Wirklichkeit“, während das mekkanische Gedicht dies nicht leistet. Die Guten und Gerechten haben in Ibn Zibā‘rās Sicht nicht gesiegt. Es gibt auch keine Belohnung für sie. Aber ihr Selbstbewußtsein leidet dennoch nicht, weil sie die Kontingenz der Weltläufe anerkennen und das Beste aus dem machen, was der Augenblick bringt.

Islamische Kontingenz

Dass die medinensische Partei – mit ihrer oben beschriebenen Weltanschauung – sich militärisch am Ende gegen die Mekkaner durchsetzte, bedeutet nun nicht, dass das Konzept der wirkenden Zeit in islamischer Zeit keine Rolle mehr spielt. Im Gegenteil: Über die Jahrhunderte hält es sich unter anderem in der Reiseliteratur, wenn es auch gelegentlich wie in Ḥassāns Grabenschlacht-Gedicht als aus muslimischer Sicht prekär gekennzeichnet wird.⁴⁷ Ein aufschlussreiches Beispiel dafür findet sich im „*Kitāb al-ḡurabā*“ aus dem 10. Jahrhundert. Dabei handelt es sich um eine Sammlung von Graffiti, welche Reisende an verschiedenen Orten hinterließen. Weder über den Sammler noch über die Authentizität der Inschriften wissen wir etwas, was aber auch für meine Argumentation nicht wichtig ist. Das Buch enthält einige Stücke mit gewisser geistiger Tiefe. Zwei davon fanden sich, behauptet der Sammler, im Leuchtturm von Alexandria. In dem ersten schreibt ein gewisser Muḥammad b. ‘Abd aṣ-Ṣamad:

Ich kam an diesen Ort im Jahre 270 (883), nachdem ich Leiden, Not und Schwierigkeiten erduldeten – in einer Weise, die ich nicht für möglich gehalten hätte. Ich wollte nicht weiterziehen, ohne eine Nachricht zu hinterlassen. So dichtete ich diese Verse und schrieb sie hierhin:

⁴⁷ Siehe etwa zum Verhältnis zwischen Islam und *dahr* im Weingedicht sowie zur Spannung zwischen *dahr* und *zuhl* Kennedy: *The wine song*, S. 86 und 103.



- Die Nöte der Zeit (*ayyām*) haben mich von Ort zu Ort geführt / und schossen auf mich mit Pfeilen, die niemals fehlgehen.
- Sie haben mich getrennt von denen, die ich liebe. / Oh mein liebeskrankes und ermüdetes Herz.
- Vergangen ist die (glückliche) Zeit, / als ob sie ein Traum gewesen ist.⁴⁸

Das zweite Gedicht ähnelt Ḥassāns Erwiderung auf Ibn Zibaʿrā und enthält auch Ideen, die später al-Ġazālī in seinem „*Adab as-safar*“ formulieren sollte. Wichtig ist, dass die Antwort zeigt, dass die literarische Verarbeitung des Zeit-Themas nicht als leeres Spiel mit einem Topos, sondern als theologisch anstößig empfunden wurde. Wir haben es hier mit einer veritablen theologischen Debatte zu tun, wenn der Autor der Erwiderung, „dessen Namen die Zeit ausgelöscht hat“, so der Sammler, erklärt:

Ich kam an diesen Ort im Rajab des Jahres 303 (Januar 916) im gleichen Zustand wie auch diese Person, die von ihren Freunden getrennt und aus der Heimat vertrieben wurde. Ich las diese Verse. Ich verstand ihre Bedeutung und ihre Tragweite, weil ich diese Welt erfahren hatte und sie als eitel erkannte und weil ich die Geliebten als falsch erfuhr. Reue vor Gott im Unglück ist besser für die verständigen Leute als die gefährlichen Glücksversprechen. Ich wollte diesen Ort nicht verlassen, ohne eine Nachricht zu hinterlassen. So schrieb ich diese Verse als Antwort auf den Freund – möge Gott für ihn sorgen, ob er lebt oder tot ist. Das sind die Verse:

- Oh du, der die Zeit (*ayyām*) anklagt, / weil sie Pfeile auf ihn schoss, die nie fehlgingen.
- Fürchte Gott, meide Falschheit und fliehe Orte der Sünde, / und du wirst finden, immer wenn du Angst hast,
- dass Gott deine Ängste und deinen Schmerz vergehen läßt.
- Preise Ihn, Sein sind alle Geschöpfe. / Er ist der Herr der Zeit und der Ewigkeit.

Wie in Ḥassāns Antwortgedicht wird auch hier gegen die zerstörerische, anonyme Zeit Gott gesetzt, der Herr der Zeit ist und die Geschicke der Welt lenkt. Zwar mag der Mensch, besonders der Reisende sich in der Welt entfremdet und unglücklich fühlen, aber er kann ihr dennoch einen Sinn abgewinnen.

⁴⁸ Anonymous: *The book of strangers*, S. 28-30.

Denn er findet in Gott jemanden, der sein Leiden lindert, wenn er Falschheit und Orte der Sünde meidet.

Wie diese letzte Aufforderung in ihrer Eigenschaft als Antwort auf das erste Gedicht zu verstehen ist, wird nicht unmittelbar klar. Dessen Autor Muḥammad b. ‘Abd aṣ-Ṣamad erwähnt gar nicht, dass er vorhätte, solche Orte aufzusuchen. Es scheint sich hier um eine präventive Warnung zu handeln, die auch, wenn man andere Stücke im „*Buch der Fremden*“ betrachtet, nicht ganz sinnlos erscheint. Wenn schon nicht Muḥammad, von dem wir es zumindest nicht wissen, Orte der Sünde aufsucht, so tun das andere Reisende sehr wohl und stürzen sich in Trunk und verschiedene Liebesabenteuer. Klagen über die Nachteile der Fremde und immer wieder über die Zeit sind zwar häufig, aber auch die Vorteile der Fremde werden zum Thema. Die Inschrift eines Reisenden, die über eine homosexuelle Affäre, in die er verwickelt war, berichtet, kommentiert ein anderer:

Der Fremde handelt und spricht frei, weil er der Überwachung entkommen ist und sich sicher fühlt, dass er für seine Ausrutscher nicht getadelt wird.⁴⁹

Ein anderer erklärt sogar:

Was immer du begehst, du wirst nichts süßer und erfreulicher finden, als dich schlecht zu benehmen.⁵⁰

Es scheint so, dass die Autoren zwar den Hedonismus, wie er in Labīds „*Mu‘allaqa*“ auftaucht, fortführen. Auch mag man – wie die Qasiden-Dichtung – die Inschriften als Versuch sehen, angesichts der Zeit, die alles zerstört, sich eine zumindest literarische Dauer zu verschaffen. Die Moralität Labīds fehlt im „*Buch der Fremden*“ aber. Anders als der Held seiner Qaside, der die Werte seiner Gesellschaft hochhält, Solidarität dem Stamm gegenüber, Fürsorge für die Armen etc., geben die meisten Reisenden im „*Kitāb al-Ġurabā*“ wenig auf die Werte ihrer Gesellschaft, der islamischen nämlich. Zumindest vertreten sie eine eigenartige Vorstellung von dem, was man als Muslim tun kann.

Dagegen wendet sich nun der Autor des zweiten Alexandria-Gedichts mit seiner Warnung. Zentral darin ist aber, dass er die Frage der Zeit aufnimmt und die Haltung der gegnerischen Position angreift. Die Welt funktioniert für ihn

⁴⁹ Anonymous: *The book of strangers*, S. 78.

⁵⁰ Anonymous: *The book of strangers*, S. 68.

so, dass Gott die Ursache aller Dinge ist, auch der Zeit. Er zeigt der Menschheit den Weg zum Heil. Sein literarischer Kontrahent dürfte das wohl auch gewußt haben. Die Frage erhebt sich deshalb, warum er – und viele andere ähnliche literarische Figuren aus islamischer Zeit – keinen Trost im Schöpfungsmythos finden. Es ist mir nicht bekannt, dass darauf eine zureichende Antwort in der Forschung existiert. Sicher könnte man diese Personen als „Freidenker“ bezeichnen.⁵¹ Allerdings wenden sie sich nicht etwa explizit gegen den Islam. Die Autoren, die dem Glauben an die wirkende Zeit anhängen, geben sich als Muslime, und dennoch hat man den Verdacht, dass die Botschaften des Koran oder solcher Dichter wie Ḥassān mit seinem Grabenschlacht-Gedicht für sie nicht überzeugend sind. Im Rahmen anthropologischen Nachdenkens läßt sich vermuten, dass es einfach menschlich ist, nicht gänzlich einem Mythos zu folgen.

Am Ende seien die verschiedenen Positionen zum Schöpfungsmythos noch einmal zusammengestellt. Al-Ġazālī wehrt mit dem Schöpfungsmythos die Komplexität des sozialen Lebens ab, die Teil des „Absolutismus der Wirklichkeit“ ist. Die Qasiden-Helden dagegen beginnen ihre Reisen zwar mit einer Abwendung vom sozialen Sein. Sie finden aber in der unbegreifbaren Wirklichkeit, der sie sich gegenübersehen, keinen mythischen Halt. Deshalb wenden sie sich zu sich selbst hin, ihrem Hedonismus und Heroismus, sehen aber letztlich als Rahmen ihrer Lebensentwürfe die Gemeinschaft an. Sie sind in die Gemeinschaft als Individuen gestellt, wie Gottfried Müller sagt, oder – wenn man seiner Deutung nicht folgen will – zumindest als ihrer selbst bewußte Handelnde und fühlen sich dabei auch wohl. Von einer existentiellen Krisenerfahrung zeugen die Gedichte nicht. Was die Fremden im gleichnamigen Buch gegen den „Absolutismus der Wirklichkeit“ – außer ihrer fröhlichen Amoralität – einzusetzen haben, wird nicht ganz klar. Vielleicht ist es das Spiel mit dem Mythos der Schöpfung, das sie reizt. Dieses Spiel spielen sie so gut, dass zwar die Anstößigkeit ihrer Haltung bemerkt wird, sie aber nicht eigentlich zu Ungläubigen erklärt werden.

Es macht insofern Sinn, mit Stetkevych die Koexistenz von Schöpfungsmythos und Zeit-Philosophie als „characteristically medieval mode of compatibility“⁵² im Islam zu beschreiben, auch wenn dieses Mittelalter mindestens bis ins 17. Jahrhundert andauert.⁵³ Nicht korrekt ist es hingegen zu sagen, dass im Zeit-Glauben allein Reste „altarabischen Heidentums“ im Islam fortbestehen. Wir haben es, angesichts der menschlichen Spannung zwischen Höhlenleben

⁵¹ Vgl. dazu Urvoy: *Les penseurs libres*; Stroumsa: *Freethinkers of Medieval Islam*.

⁵² Stetkevych: *The zephyrus*, S. 59.

⁵³ Elger: „Der Raum“; Elger: „Adab“.

und Reise, mit einer menschlichen Eigenschaft zu tun, die in jeder Kultur immer irgendwo wirkt. Wenn nun im modernen islamischen Totalitarismus oder Fundamentalismus versucht wird, zu einer Durchmythisierung der islamischen Kultur und Gesellschaft zu kommen, so ist das bedenklich. Aber mit Blick auf die vielen Zeit-Gläubigen in vorislamischer und islamischer Zeit kann man vermuten, dass die anti-mythischen Haltungen sehr zäh sind und auch diesen Sturm überstehen werden.

Literaturverzeichnis

- Ammann, Ludwig: *Die Geburt des Islam. Historische Innovation durch Offenbarung*, Göttingen 2001.
- Anonymous (attributed to Abū l-Farağ al-Iṣfahānī): *The book of strangers. Mediaeval Arabic graffiti on the theme of nostalgia*, transl. by Patricia Crone & Shmuel Moreh, Princeton 2000.
- Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 2000.
- Blumenberg, Hans: *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main 1981.
- , *Höhlenausgänge*, Frankfurt am Main 1989.
- , *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*, Frankfurt am Main 1973.
- Bultmann, Rudolf: *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, 2. Aufl., Nachdr. d. 1941 erschienenen Fassung, hrsg. v. Eberhard Jüngel, München 1985.
- Caskel, Werner: *Das Schicksal in der altarabischen Poesie*, Leipzig 1926.
- Crone, Patricia: *Meccan trade and the rise of Islam*, Princeton 1987.
- Elger, Ralf: „Der Raum als Zeichen göttlicher Macht und des Wirkens der Zeit im Libanon-Reisebericht al-Manāzil al-maḥāsiniyya fī r-riḥla aṭ-ṭarābulusiyya des Yaḥyā al-Maḥāsini (st. 1053/1643)“, in: *Erzählter Raum in Literaturen der islamischen Welt*, hrsg. v. Roxane Haag-Higuchi & Christian Szyska, Wiesbaden 2001, S. 69-80.
- , „Adab and historical memory. The Andalusian poet/politician Ibn al-Ḥaṭīb as presented in Aḥmad al-Maqqarī's (986/1577-1041/1632) ‚Naḥḥ at-Ṭīb‘“, in: *Die Welt des Islams* 42 (2002), S. 289-306.
- al-Ġazālī, Abū Ḥāmid: „Iḥyā' ulūm ad-dīn“, in: az-Zabīdī, Murtaḍā: *Ithāf as-sāda al-muttaqīn bi-ṣarḥ asrār Iḥyā' ulūm ad-dīn, al-ğuz' as-sādis*, Kairo o. J.
- , *Al-munqid mina d-dalāl wa-l-muḥṣiḥ 'an al-aḥwāl*, hrsg. v. Qāsim an-Nūrī & Muḥyī ad-Dīn Najīb, Damaskus 1991.
- , *Der Erretter aus dem Irrtum*, aus d. Arab. übers., mit e. Einl., mit Anm. u. Indices hrsg. von 'Abd-Elsamad 'Abd-Elhamid Elschazli, Hamburg 1988.
- Goldziher, Ignaz: *Muhammedanische Studien I*, Hildesheim 1961.
- Ibn Hišām: *As-Sīra an-nabawīyya*, hrsg. v. Muṣṭafā as-Saqā & Ibrahim al-Bayārī & 'Abd al-Ḥafīz Šiblī, Kairo 1955.
- , *The life of Muhammad. A transl. of Ishaq's Sirat Rasul Allah*. With introd. and notes by Alfred Guillaume, London a.o. 1955 und spätere Auflagen.
- , *Ibn Ishāq. Das Leben des Propheten*, übers. v. Gernot Rotter, Kandern 1999.
- Imhof, Agnes: *Religiöser Wandel und die Genese des Islam. Das Menschenbild altarabischer Panegyriker im 7. Jahrhundert*, Würzburg 2004.

- Kennedy, Philip F.: *The wine song in classical Arabic poetry. Abū Nuwās and the literary tradition*, Oxford 1997.
- Müller, Gottfried: *Ich bin Labīd und das ist mein Ziel. Zum Problem der Selbstbehauptung in der altarabischen Qaside*, Wiesbaden 1981.
- Abū Ṭālib al-Makkī: *Abū Ṭālib al-Makkī's Qūt al-qulūb*, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Richard Gramlich, Dritter Band, Stuttgart 1995.
- al-Qušairī: *Das Sendschreiben al-Qušairīs über das Sufitum*, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Richard Gramlich, Wiesbaden 1989.
- Ringgren, H.: *Studies in arabian fatalism*, Uppsala 1955.
- Schimmel, A.: *Das Thema des Weges und der Reise im Islam*, Opladen 1994.
- Schrameier, W. L.: *Ueber den Fatalismus der vorislamischen Araber*, Bonn 1881.
- Slochower, Harry: *Mythopoesis. Mythic patterns in the literary classics*, Detroit 1970.
- Stagl, Justin: *Eine Geschichte der Neugier. Die Kunst des Reisens 1550-1800*, Wien 2002.
- Stetkevych, Jaroslav: *The zephyrs of Najd. The poetics of nostalgia in the classical Arabic nasīb*, Chicago u.a. 1993.
- , *Muhammad and the golden bough. Reconstructing Arabian myth*, Bloomington u.a. 1996.
- Stetkevych, Suzanne Pinckney: *The poetics of Islamic legitimacy. Myth, gender, and ceremony in the classical Arabic ode*, Bloomington 2002.
- Stroumsa, Sarah: *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn Al-Rawandi, Abu Bakr Al-Razi, and their impact on Islamic thought*, Leiden u.a. 1999.
- Stolz, F.: „Mythos/Mythologie“, in: *Lexikon der Religionen. Phänomene, Geschichte, Ideen*, hrsg. v. Hans Waldenfels, Freiburg, Basel, Wien 1987, 3. Aufl., S. 441-446.
- Touati, Houari: *Islam et voyage au Moyen Âge. Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée*, Paris 2000.
- Urvoy, Dominique: *Les penseurs libres dans l'Islam classique. L'interrogation sur la religion chez les penseurs arabes indépendants*, Paris 1996.
- Watt, W. Montgomery: *Muhammad at Mecca*, Oxford 1953.
- Wolfzettel, Friedrich: „Zum Problem mythischer Strukturen im Reisebericht“, in: *Erkundung und Beschreibung der Welt. Zur Poetik der Reise- und Länderberichte*, hrsg. v. Xenia v. Ertzdorff und Gerhard Giesemann, New York und Amsterdam 2003, S. 3-30.
- Zarcone, Th.: „Le ‚voyage dans la patrie‘ (safar dar waṭan) chez les Soufis de l'ordre Naqšbandī“, in: *Le voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, sous la dir. de Mohammad Ali Amir-Moezzi, Louvain & Paris 1996, S. 301-315.