

Tilman Nagel · Mohammed

Tilman Nagel

Mohammed

Zwanzig Kapitel
über den Propheten der Muslime

R. Oldenbourg Verlag München 2010

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.

© 2010 Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH, München
Rosenheimer Straße 145, D-81671 München
Internet: oldenbourg.de

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Dieter Vollendorf
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier (chlorfrei gebleicht).
Druck: Grafik+Druck, München
Bindung: Thomas Buchbinderei, Augsburg

ISBN 978-3-486-59705-9

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|-----|
| Zur Einführung | 7 |
| Erstes Kapitel: Mekka | 17 |
| Zweites Kapitel: Das „Jahr des Elefanten“ | 29 |
| Drittes Kapitel: Reinheit..... | 41 |
| Viertes Kapitel: Der „Herr des Hundsterns“ | 53 |
| Fünftes Kapitel: Die „satanischen Verse“ | 67 |
| Sechstes Kapitel: Mose und Pharao | 79 |
| Siebtes Kapitel: Die Vertreibung..... | 93 |
| Achstes Kapitel: Der heidnische Prophet..... | 105 |
| Neuntes Kapitel: Krieg gegen Mekka | 117 |
| Zehntes Kapitel: Der Griff nach der Macht | 133 |
| Elftes Kapitel: Die Inbesitznahme Mekkas..... | 147 |
| Zwölftes Kapitel: Der Dschihad..... | 161 |
| Dreizehntes Kapitel: Der sterbende Prophet | 179 |
| Vierzehntes Kapitel: Die Wiederkehr Mohammeds..... | 193 |
| Fünfzehntes Kapitel: Die Wurzeln des „Wissens“ | 207 |
| Sechzehntes Kapitel: „Wissen“ ohne Geschichte..... | 221 |
| Siebzehntes Kapitel: Das ewige Vorbild..... | 235 |
| Achtzehntes Kapitel: Die Dogmatisierung der Gestalt des Propheten..... | 247 |
| Neunzehntes Kapitel: Der Geburtstag des Propheten | 261 |
| Zwanzigstes Kapitel: Der Garant diesseitigen Heils | 277 |
| Exkurs: Mohammed und seine Position in der altarabischen Genealogie | 291 |
| Genealogische Tafeln..... | 296 |
| Karten | 308 |
| Erläuterung einiger Begriffe | 310 |
| Anmerkungen..... | 311 |
| Indices | 319 |
| Zur Transliteration arabischer Wörter..... | 331 |
| Danksagung | 332 |

Zur Einführung

Im Grundsätzlichen unterscheidet sich die Sicht der Muslime auf Mohammed von derjenigen der historisch Interessierten anderer Orientierung, seien sie Agnostiker, Atheisten oder religiös Gebundene. Die letztgenannten alle suchen Aufklärung über den Lebensweg jenes Mannes, der am Beginn des 7. Jahrhunderts in der Mitte Arabiens eine religiöse Bewegung schuf, die, von einem aggressiven Kampfgeist durchdrungen, rasch weite Gebiete Vorderasiens und Nordafrikas eroberte, ihrem Glauben unterwarf und zu einem Herrschaftsgebilde eigener Art zusammenfügte. Was waren die benennbaren Voraussetzungen dieses Geschehens, was die unvorhersehbaren, unableitbaren Wendungen, die es beeinflussten? Kurz, es geht den nicht durch den muslimischen Glauben geprägten Fragenden um die Erhellung und Darstellung eines Vorganges von weltgeschichtlicher Bedeutung. Das Geschehen ist unter Beachtung der methodischen Standards zu schildern, denen Historiographie in einer von Wissenschaft bestimmten, d.h. der Vorläufigkeit und der Revidierbarkeit unterliegenden Weltsicht zu genügen hat.

Vorläufigkeit und Revidierbarkeit dürfen aber gerade nicht die Merkmale einer muslimischen Schilderung des Lebens Mohammeds sein. Denn die Muslime betrachten ihn als den Mann, durch dessen Verkündigungen, durch dessen Handeln und Unterlassen Allah letztmalig seine unrevidierbare und ewig wahre Botschaft der Menschheit übermittelt hat. Der Koran enthält, so ihre Überzeugung, Allahs wortwörtliche Rede an die Menschen, und zwar vollständig und unverfälscht, und die Vita Mohammeds, mit der die Verkündigung dieser Rede und die Verwirklichung ihrer Normen unauflöslich verbunden sind, muß aus ebendiesem Grunde mittelbar ebenfalls den Charakter ewig gültiger Normativität tragen. Die Worte und Taten des Propheten der Muslime müssen daher aus dem Gefüge der Worte und Taten der Menschen vor ihm und nach ihm herausgetrennt sein, nicht etwa weil sie durch Allah bestimmt wurden – das gilt nach muslimischem Glauben für alle Geschöpfe –, sondern weil sich in ihnen Allahs Gesetzeswille zu erkennen gibt. Zumindest von dem Augenblick der Berufung an müssen alle Lebensregungen Mohammeds fehlerfreie Bekundungen dieses Gesetzeswillens sein, ja, das fromme Streben der Muslime nach diesbezüglicher Gewißheit neigt dazu, ihrem Propheten solche Sündlosigkeit schon von Geburt an zuzuschreiben. Im Umkehrschluß bedeutet dies, daß die Gesamtheit der je von ihnen als verpflichtend wahrgenommenen Normen durch Mohammed verdeutlicht worden

sein muß, sich also im Koran als dem durch seinen Mund kundgegebenen Wort Allahs sowie in den Überlieferungen zur Prophetenvita wiederzufinden hat. Das auf das Normative gerichtete Erkenntnisinteresse hat daher schon seit dem 8. Jahrhundert die muslimische Beschäftigung mit Mohammed beherrscht und die nie abschließend zu beantwortende Frage, „wie es eigentlich gewesen ist“, zugunsten von Aussagen darüber unterdrückt, wie es gewesen sein muß.¹ Der Bedarf an Normen, die durch Mohammeds überliefertes Reden und Handeln verbürgt sein sollten, durchsetzte seit damals sämtliche Bereiche des Daseins des Muslims, von der Wiege bis zur Bahre. Jede als gültig anerkannte Norm mußte und muß sich aus dem Koran respektive aus der Prophetenvita herleiten lassen, um dadurch als Ausdruck des übergeschichtlichen Gesetzeswillens Allahs begriffen zu werden.

Die Überlieferung über das Leben Mohammeds hat demnach neben dem Koran als die autoritative Quelle der unzähligen normativen Aussagen des Islams zu dienen. Da auch die Muslime sich nicht dem Wandel der Zeiten und Lebensverhältnisse entziehen können, ändert sich jedoch zwangsläufig der Inhalt der Normen, die jeweils aus diesen Quellen hergeleitet und als authentischer Ausdruck des ewig gültigen und unveränderlichen Gesetzeswillens Allahs gerechtfertigt werden müssen. Allerdings bildete sich die historische Überlieferung über Mohammed keineswegs unter der Prämisse einer solchen Zwecksetzung. Sie ist vielmehr zum einen ganz ihrer Entstehungszeit und dem Milieu des alten Arabien verhaftet; zum anderen ist sie mannigfaltig und vielgestaltig wie das wirkliche Leben, so daß aus ihr nicht selten eine bestimmte Norm wie auch deren Gegenteil deduziert werden können. Die Verfechter der einen Norm wie der anderen sind bestrebt, jeweils die eigene Auslegung als die allein gültige durchzusetzen. Dies ruft einen willkürlichen, am vorwaltenden normativen Erkenntnisinteresse ausgerichteten Umgang mit den Quellen hervor, eine dem berichteten Geschehen nur selten gerecht werdende Verengung und Vereinseitigung der Sichtweise: Was nicht in das normative Vorverständnis paßt, wird hinweggedeutet. Hierdurch kann freilich die vom entgegengesetzten normativen Erkenntnisinteresse geleitete Deduktion keineswegs „widerlegt“ werden; denn sie beruft sich eben auf andere Partien der Überlieferung und deutet ihrerseits hinweg, was die erstere für entscheidend ausgibt. So wird der immer wieder aufflammende Zwist zwischen Schiiten und Sunniten seit mehr als dreizehnhundert Jahren mit erbitterter Polemik über den normativen Gehalt einiger Überlieferungen zur Prophetenvita ausgetragen; die Frage, wie diese Überlieferungen im Gesamtzusammenhang der Lebensgeschichte Mo-

hammeds zu verstehen sein könnten, wird gar nicht erst aufgeworfen. Eine Möglichkeit, die eine oder andere Deduktion als allein stichhaltig nachzuweisen, gibt es daher nicht. Denn der Beweggrund der Beschäftigung mit der Überlieferung ist eben nicht der historische Mohammed, sondern das aktuelle Verlangen nach Gewißheit hinsichtlich der für richtig befundenen Norm (vgl. unten, dreizehntes Kapitel).

Mit dem Anspruch, jenes Verlangen jederzeit umfassend zu befriedigen, versteht sich die muslimische Gesetzeswissenschaft als die berufene Sachwalterin der Überlieferungen zum Leben Mohammeds. Daß dieser Anspruch höchst anfechtbar ist, erkannten die Koryphäen der Schariagelehramtheit schon früh. Sie ersannen formale Verfahren der Nutzung autoritativer Texte, nämlich des Korans und des in Teilen aus der Geschichtsüberlieferung abstrahierten *ḥadīṭ*, um deren Widerspruchsfreiheit im Hinblick auf den jeweils erforderten normativen Gehalt zu sichern – Verfahren, die die Frage nach dem geschichtlichen Kontext des Überlieferten ganz ausblendeten. So unternahm man es, die Texte des *ḥadīṭ* unterschiedlichen Autoritätsgraden zuzuweisen, die sich aus der mit religiösem Maßstab gemessenen „Wahrheitsliebe“ der jeweiligen Tradenten ergeben sollten. Daß diese Methode zu heftigen Kontroversen führte, liegt auf der Hand. Um die Widerspruchsfreiheit normativer Aussagen des Korans zu behaupten, entwickelte man den Grundsatz, daß der zuletzt „herabgesandte“ Koranvers den Inhalt der älteren Verse aufhebt: Allah wollte die Gefolgsleute seines Propheten nicht überfordern, deshalb führte er sie schrittweise an die Normen seines Gesetzes heran; einen Wandel in den religiösen und moralischen Anschauungen Mohammeds darf es nicht gegeben haben, mag dieser auch noch so klar in den Quellen bezeugt sein. Ein Schulbeispiel ist das Verbot des Weingenusses. In der spätmekkanischen Sure 16 wird das berauschende Getränk als eine Gottesgabe gepriesen; in Sure 2, die der frühmedinensischen Zeit angehört, erkennt Mohammed den Nutzen an, der im Wein liege, gibt aber zu bedenken, daß der Wein auch zur Sünde anstifte, der Schaden mithin den Nutzen überwiege. Erst in der spätmedinensischen Sure 5 wird in den Versen 90 bis 92 vorgeschrieben, den Wein zu meiden, da er zu Haß und Zwietracht anstachele. Aus dieser Formulierung leiten die Schariagelehrten das nach ihrer Ansicht gottgegebene Verbot des Weingenusses ab, eben weil sie die älteren, mildereren Bewertungen des Weins aufhebe.

Neuerdings wird von muslimischer Seite vielfach ins Feld geführt, diese seit mehr als tausend Jahren geübte Methode der chronologisch ausgerichteten Textvergleiche entspreche genau der von der westlichen Geschichtswissenschaft praktizierten historisch-kritischen Quellenana-

lyse; man kreide deswegen den muslimischen Gelehrten zu Unrecht an, daß sie deren Anwendung auf die Vita Mohammeds ausschlossen. Diese Behauptung trifft jedoch nicht ins Schwarze, denn die Erwägungen über die Aufhebung älterer göttlicher Aussagen durch jüngere dienen doch nichts anderem als der Rettung der Autorität der Texte und damit ihrer unhinterfragbaren, überzeitlichen Wahrheit. Eine historisch-kritische Analyse jener drei Koranstellen hätte einen ganz anderen Weg einzuschlagen. Sie müßte sie in Kenntnis weiterer Quellenzeugnisse betrachten, die besagen, daß es im arabischen Heidentum eine mit hochreligiösem Ideengut durchsetzte Strömung gab, das sogenannte Hanifentum, an das Mohammed einige Jahre nach seinem Berufungserlebnis nachweislich Anschluß suchte, während seine frühesten Verlautbarungen eine ganz andere religiöse Orientierung gezeigt hatten. Die stark asketische, unter anderem den Weingenuß verdammende Ausrichtung des Hanifentums wollte er sich und seinen Anhängern allerdings nicht aufbürden. In Medina² jedoch, wo er lernte, die durch ihn verkündete Glaubenspraxis als eine getreue Wiederbelebung des angeblich von Abraham gestifteten Hanifentums zu verstehen und scharf gegen Judentum und Christentum abzusetzen, war die Verwerfung des Weingenusses ein wesentliches Merkmal der Abgrenzung von jenen beiden Religionen, in deren Kultpraxis der Wein eine tragende Rolle hat.³

Die wissenschaftlich ausgerichtete Geschichtsschreibung hat an die Quellen, die für die Erforschung des Lebensweges Mohammeds und der Entstehung des Islams einschlägig sind, selbstverständlich mit dem gleichen sachorientierten, fragenden Blick heranzutreten wie an jede andere Bezeugung vergangenen Geschehens. Sie hat in intimer Kenntnis des Inhalts der Quellen die jeweils angemessenen Fragen zu formulieren und ohne Rücksicht auf Glaubensinteressen und Scharianormen nach Antworten zu suchen. Von diesem Weg darf sie sich nicht durch oftmals lautstark und fordernd vorgetragene muslimische Kritik abbringen lassen. Für Muslime sind, wie skizziert, der Koran und die von der Schariagelehrsamkeit und ihren Spezialisten ausgelegten Überlieferungen der Inbegriff dessen, was Allah den Menschen zu wissen gegeben hat (vgl. Sure 2, 32); „wahres“ Wissen jenseits hiervon gibt es prinzipiell für sie nicht. Deshalb wäre eine Erörterung der Entstehung des Weinverbots unter Heranziehung nichtislamischer Quellenaussagen und unter Erwägung von Beweggründen Mohammeds, die nicht den postulierten Gesetzgebungsabsichten Allahs zuzuordnen sind, keineswegs zur Mehrung von Wissen geeignet: Eine solche Erörterung führte niemals zu einem „wahren“ Wissen, das überdies ohnehin nicht vom Menschen hervorgebracht wird,

sondern unabhängig von dessen intellektuellen Bemühungen lediglich als ein von Allah gestiftetes existiert. Die historisch-kritische Analyse bewirkt unter diesem Blickwinkel, wenn sie auf die Vita Mohammeds und den Islam angewandt wird, nichts weiter als eine Verwässerung, ja eine Verfälschung „wahren“ Wissens. „Da Mohammeds Leben den offenkundig gemachten und (in der Praxis) erfahrenen Gehalt der Botschaft des Islams zum Ausdruck brachte, besteht der vorzüglichste Zugang zum spirituellen Universum des Islams im Kennenlernen des Propheten. Von der Geburt bis zum Tod vereinigt die Erfahrung des Gesandten in sich, und zwar frei von jeglicher menschlichen Tragik, den Ruf zum Glauben, die Prüfung unter den Mitmenschen, Demut und die Suche nach Frieden mit dem Einen.“ Dies ist die Perspektive, unter der ein in Europa lebender Muslim seinen Glaubensbrüdern sowie nach einfachen, glatten Daseinsmaximen verlangenden Andersgläubigen die Vita des Propheten nahezubringen sucht.⁴

„Frei von jeglicher menschlichen Tragik“: Ein Lebensweg, der, da in ununterbrochener Verbindung mit dem Höchsten durchmessen, nie eine Wendung in die Irre, nie eine Sackgasse, nie eine Verstrickung in Schuld kannte. „Während der dreiundzwanzig Jahre seiner Mission suchte Mohammed nach spiritueller Freiheit und Befreiung (von den Zwängen des Ichs?, T.N.). Er empfing die Offenbarung, Schritt für Schritt, mitten im Alltag, gleichsam als verkehrte der Höchste mit ihm im Geschichtlichen, jedoch um der Ewigkeit willen. Der Prophet lauschte Ihm, sprach mit Ihm, erwoh Seine Zeichen Tag und Nacht, entweder in der herzlichen Gemeinschaft mit seinen Genossen oder in der Einsamkeit der arabischen Wüste. Er betete, während die Welt der Menschen im Schlummer lag, er rief Gott an, während seine Brüder und Schwestern verzweifelten, er blieb geduldig und standhaft angesichts Anfeindungen und Beleidigungen, während so viele andere sich abwandten. Seine tiefe Spiritualität hatte ihn aus dem Gefängnis des Selbst befreit, er sah und vergegenwärtigte sich fortwährend die Zeichen des ihm am nächsten Stehenden (nämlich Allahs, T.N.), sei es in einem fliegenden Vogel, in einem emporragenden Baum, in der hereinbrechenden Finsternis oder in einem funkelnden Stern.“⁵ Alles, was dem Muslim über Mohammeds Leben vortragen wird, ist daher unmittelbar zu Allah, geradlinig, fehlerfrei. Es ist, um es zu wiederholen, ohne alles Schuldhafte; mit Bezug auf seine Person gibt es dergleichen nicht. Alle Propheten lebten, ohne sich in Sünden zu verstricken. Adam, der erste unter ihnen, und Eva aßen von den verbotenen Früchten; der Satan hatte sie dazu verführt, und sie mußten das Paradies verlassen. So steht es im Koran (Sure 2, 35 f.). Der Gewinn

der Erkenntnis, was gut und was böse sei, war mit der Übertretung des Verbots jedoch nicht verbunden. Stattdessen nahm Adam im Augenblick, in dem er auf die Erde verstoßen wurde, „von seinem Herrn Worte (der Verheißung) entgegen, und Allah wandte sich ihm wieder zu...“ (Sure 2, 37; vgl. unten, elftes Kapitel). Alles ist nur eine Frage der Aufnahmebereitschaft für Allahs Rechtleitung, nicht eine Frage der Schuld – und wer hätte sich Allahs Rechtleitung vorbehaltloser geöffnet als sein letzter Prophet?

„Frei von jeglicher menschlichen Tragik“: Nicht alle Muslime sind bereit, in stillschweigender Anerkennung einer solchen amoralischen Betrachtungsweise den Lebenslauf ihres Propheten als eine Aneinanderreihung von Ereignissen und Taten zu verstehen, die, da unter ununterbrochener göttlicher Anleitung ins Werk gesetzt, *per definitionem* „richtig“, also rühmenswert und vorbildlich gewesen sein sollen. In seinem Buche *23 Jahre. Die Karriere des Propheten Mubammad*⁶ unternimmt es der Iraner Ali Dashti (1896–1981), die wichtigsten Quellentexte ohne jenes dogmatische Vorverständnis zu exzerpieren, das selbst die abstoßendsten Untaten wie das Massaker am jüdischen Stamm der Banū Qu-raiza (vgl. unten, zehntes Kapitel) als die Frucht einer unverwandt mit Allah kommunizierenden Spiritualität ausgeben muß. Es liegt auf der Hand, daß man dieser Forderung ohne eine bisweilen peinliche Rabulistik nicht genügen kann. Von ihr befreit sich Dashti. Nach seinem Urteil war Mohammed ein gewöhnlicher Mensch mit den diesem Geschlechte eigenen Stärken und Schwächen. Standhaftigkeit und Beharrlichkeit sowie Treue zu der Aufgabe, mit deren Erfüllung er sich beauftragt sah, hätten ihn ebenso ausgezeichnet wie Bedenkenlosigkeit im Verfolgen seiner Herrschaftsambitionen. Dies alles mit dem wundergesättigten Licht unmittelbarer göttlicher Rechtleitung zu übergießen, erweise Mohammed keine Ehre und tue der Menschheit nichts Gutes. Es nütze allein der Festigung der Macht der muslimischen Gelehrten, die das Erbe des Propheten mit Beschlag belegten, sich als dessen eifrige und getreue Nachahmer aufspielten und hierdurch jegliche Kritik an ihrem Tun und Reden unterbänden, die von muslimischer Seite gegen sie geäußert werden könnte.⁷ Dashtis Aufzeichnungen über Mohammeds Karriere zirkulierten in Iran seit 1973. Sogleich nach dem Sieg der Molla-Revolution von 1979 wurde Dashti verhaftet und gefoltert; er starb 1981 an den hierbei erlittenen Verletzungen.

Der europäische Wissenschaftler kann – noch⁸ – unbehindert von religiös begründeten Wahrheitsansprüchen seiner Arbeit nachgehen. Er kann und er muß, wenn er seinem Ethos als Forscher gerecht werden

will, zusammentragen, was ihm die verschiedenartigen Quellen zu seinem Gegenstand mitteilen, und diese Mitteilungen *de lege artis* sachlich und nüchtern überprüfen, die Maßstäbe dieser Prüfung durchsichtig machen und deren Ergebnisse in einem plausiblen, den Aussagemöglichkeiten der Quellen Rechnung tragenden Zusammenhang darstellen. Die Leben-Mohammed-Forschung hat damit aber ihre Aufgaben noch nicht vollständig erfüllt. Sie hat zuzüglich zur Ermittlung dessen, was über Mohammed und die Entstehung des Islams unter Beachtung des umrissenen Standards gesagt werden kann, Aufschluß über das „zweite“ Leben des muslimischen Propheten zu geben, nämlich über die Heranbildung und den Inhalt des Mohammedglaubens. Auf diese Weise wird erst eigentlich durchsichtig, wie die dogmatische Sicht auf Mohammed zustandekam und weshalb deren Überwindung vielen Muslimen so schwerfällt, ja von einigen unter ihnen als eine unerhörte Zumutung empfunden wird.

Die hier dem Publikum übergebenen *Zwanzig Kapitel über den Propheten der Muslime* unterziehen sich dieser Aufgabe ab dem dreizehnten Kapitel und versuchen, diese Thematik bis in die Gegenwart nachzuzeichnen. Der Gesandte Allahs selber hatte seit seiner Berufung darauf hingewirkt, von seiner Anhängerschaft als der einzige Übermittler von Botschaften aus dem Transzendenten anerkannt zu werden. Der Inhalt dieser Botschaften wandelte sich tiefgreifend, nachdem Mohammed sich auch als Propheten und Verkünder der einzig gültigen, einstmals bereits Abraham übergebenen Glaubensordnung zu verstehen begonnen hatte: Zu dem unermüdlichen Rühmen des einen allschaffenden Allah trat die Darlegung seines Gesetzeswillens. Dieser erschloß zunächst nur die Riten, mit denen Allah Tag für Tag verehrt zu werden wünschte, erstreckte sich aber im Prinzip auf alle Lebensregungen des Menschen, die somit der göttlichen Rechtleitung zu unterwerfen waren. Allah und sein Gesandter, wie es in den medinensischen Suren ein ums andere Mal heißt, bestimmten, was recht und billig ist, und damit wird schon in Medina die Voraussetzung für den Siegeszug des muslimischen Leitbildes jeglicher Gemeinschaft geschaffen: Sie hat in all ihren Erscheinungsweisen den ewigen und unüberbietbar wahren Grundsätzen Allahs zu genügen, die nach muslimischer Überzeugung zum letzten Mal in der Menschheitsgeschichte niemand anders als Mohammed verkündet hat. Aber nicht nur das! Er hat sie in Medina auch in unübertrefflicher Weise verwirklicht, und dies wiederum bedeutet, daß „Mohammed in Medina“ zu dem einen Ideal verklärt wird, an dem sich die nachmohammedsche Geschichte fortwährend messen lassen muß. So bleibt der Gesandte Allahs und Prophet Mohammed auch nach seinem Tod die alles andere weit überragende

Gestalt im politischen und religiösen Dasein der Muslime, ja, erst nach seinem Tod erringt er jene übermenschliche Größe, die zu schildern eine sich der Ereignisgeschichte entledigende Mohammedliteratur nicht müde wird. Wer sich mit der Vita Mohammeds beschäftigt, muß lernen, dieses zweite Leben von dem ersten zu unterscheiden, muß verstehen, wie sich das zweite aus den Gegebenheiten des ersten heraus entwickelt.

Ich fasse in dem vorliegenden Buch die Ergebnisse meiner Forschungen über Mohammed und die älteste Geschichte des Islams zusammen. Vorstudien veröffentlichte ich in der Untersuchung *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Klasse, dritte Folge, Nr. 211, Göttingen 1995), in der ich zeige, daß die Verschriftlichung des Korantexts schon vor der Vertreibung Mohammeds aus Mekka begann, sowie darlege, welche Konsequenzen für die Beschreibung des Lebensweges des Propheten des Islams aus diesem Umstand folgen. Was ich in dieser Abhandlung nur thesenhaft skizzieren konnte, arbeitete ich in den beiden Werken *Mohammed. Leben und Legende* (fortan *MLL*) und *Allahs Liebling. Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammedglaubens* (fortan *AL*, beide erschienen im Oldenbourg Verlag, München 2008) in allen Einzelheiten aus. Ich stützte mich hierbei auf das umfangreiche und vielschichtige einschlägige Quellenmaterial, das auf uns gekommen ist. Beide Werke enthalten deswegen tausende von Quellenverweisen sowie zahlreiche Detailerörterungen, deren Wiedergabe sich in einem Abriß der Ergebnisse verbietet. Daher beschränke ich hier die Anmerkungen auf einige wenige Erläuterungen; den Leser, der sich für die Dokumentation der Quellen und weitere Einzelheiten interessiert, verweise ich auf die eben erwähnten drei Veröffentlichungen, insbesondere die beiden im Jahre 2008 erschienenen. Damit der Leser sich in ihnen rasch zurechtfindet, vermerke ich im vorliegenden Buch am Ende eines jeden Kapitels, auf welche Abschnitte jener beiden Werke es Bezug nimmt.

Die Umwelt, in der Mohammed aufwuchs und handelte, war an den religiös-politischen Ordnungs- und Moralvorstellungen der altarabischen Stammesgesellschaft ausgerichtet. Obzwar sich die Botschaft, die er verkündete, an den Menschen an sich wandte und diesen daher dem Grundsatz nach ohne Rücksicht auf Stammes- oder Klanzugehörigkeit beurteilte, blieb der Prophet des Islams zeit seines Lebens in den ungeschriebenen Maximen der tribalen Gesellschaft befangen. Sie bestimmten sein politisch-praktisches Vorgehen – ein Widerspruch, den der Islam erbt. Der bis heute nicht beigelegte Zwist über den Vorrang der Araber als des Volkes des Gesandten Allahs vor den anderen islamischen Völkern, der

im 8. Jahrhundert ausbrach, bildet eine Facette dieses Widerspruchs. Eine andere manifestiert sich in dem spezifisch muslimischen Solidaritätsempfinden, an das man bei zahlreichen Gelegenheiten zu appellieren pflegt; es wertet Andersgläubige als Personen, denen, weil sie nicht „dazugehören“, ganz selbstverständlich ein minderer Rechtsstatus zuzuweisen ist – die muslimische Gemeinschaft erscheint als ein übergroßer Stamm mit eigenen, den Außenstehenden vorzuenthaltenden Privilegien. Nicht dem Menschen an sich eignen unveräußerliche Rechte; diese hat er allein dank der Zugehörigkeit zum Islam inne, heißt es sinngemäß in der vom „Islamrat für Europa“ 1981 publizierten „Allgemeinen islamischen Menschenrechtserklärung“, eine Auffassung, die durch die „Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam“ von 1990 bekräftigt wurde.

Wenn man den Grundkonflikt, der Mohammeds Lebenswerk durchzieht, verstehen will, ist es unumgänglich, sich Aufschluß über seine Stellung innerhalb des zu seinen Lebzeiten geltenden Stammessystems zu verschaffen. Die Kenntnis dieser Stellung ist nicht nur von genealogischem Interesse, sie verdeutlicht vielmehr seine Handlungsmöglichkeiten im Rahmen des stammes- und klanpolitischen, von bestimmten religiösen Ideen durchsetzten Gesellschaftsgefüges. Dessen verbindende und trennende Kräfte wurden als das unabweisbare Resultat von Blutsverwandtschaft interpretiert; sie legte die Gruppenzugehörigkeit des einzelnen fest und damit auch die Freundschafts- und Feindschaftsverhältnisse, in denen er stand, und nicht zuletzt auch seine kultischen Pflichten. Der Übergang eines einzelnen oder eines ganzen Klans von einer solchen Solidargemeinschaft in eine andere war unter gewissen Voraussetzungen möglich und ist in Einzelfällen bezeugt. Im ganzen gesehen waren die Beharrungskräfte des Überkommenen so stark, daß die neuartigen integrierenden Faktoren, der stämmeübergreifende Kult und der Dschihad, die Solidarität der Blutsbindung nicht überwinden, sondern nur ergänzen konnten. Damit der auf die fortlaufende Schilderung des Geschehens aufmerkende Leser nicht ein ums andere Mal über einen neuen Gesichtspunkt dieses ihm fremden Sachverhalts aufgeklärt werden muß, entschloß ich mich, einen knappen Exkurs zu verfassen, der unter dem Titel *Mohammed und seine Position in der altarabischen Genealogie* zwischen dem letzten Kapitel und den Anmerkungen steht. Er soll die Lektüre vor allem der ersten Kapitel erleichtern. Nur die Kenntnis, inwiefern Mohammed in seinen Taten und Worten Partei war, d.h. inwiefern in seiner Person die Klaninteressen, denen er sich verpflichtet wußte, und die universalreligiösen Züge seiner Botschaft im Streite lagen, eröffnet uns den Weg zu seiner historischen Gestalt. Die Geschichtlichkeit des Pro-

pheten des Islams wird greifbar, Geschichtlichkeit im doppelten Sinne: 1. Er hat *tatsächlich* gelebt und ist kein blutleeres Konstrukt einer obskuren vorderasiatischen Sektengemeinschaft, wie dies unlängst behauptet wurde (vgl. *MLL*, 837–839). 2. Er hat tatsächlich *gelebt* und war nicht bloß das Medium eines dem Einen zugeschriebenen ewig-unveränderlichen Gesetzes.

Erstes Kapitel: Mekka

*Daß die Quraiß zusammenbringen, zusammenbringen die Karawanen-
reise des Winters und des Sommers, dafür sollen sie den Herrn dieses
Hauses verehren, der ihnen Nahrung gab gegen den Hunger und Sicher-
heit vor dem, was sie fürchten!*

Sure 106

Der Islam, eine „Religion der Wüste“?

In den klaren Nächten der Wüste, in denen sich, unbeeinträchtigt von den Störungen der Tagesgeschäfte, die Sternenwelt mit überwältigender Eindringlichkeit darbietet, überkommen den Menschen die Schauer der Ehrfurcht vor dem gewaltigen Einen. Wie groß, wie erhaben ist Er, dessen Werk sich in solchen Augenblicken in all seiner Unfaßbarkeit kundgibt! So groß, so erhaben ist Er, daß sich jeder Vergleich Seines Wesens mit Irdischem, dem der menschliche Maßstab zwangsläufig verhaftet ist, ganz und gar verbietet. „*Allahu akbar*, Allah ist unvergleichlich groß“, diese Einsicht ergreift den nächtlichen Betrachter mit unwiderstehlicher Macht. „*Allahu akbar*!“ – die größte Glaubenswahrheit des Islams, ja der Kern dieses Glaubens, liegt vor aller dogmatischen Spekulation, entzieht sich jeglicher Reflexion. „Islam“ ist das Erleben der Geringheit alles Irdischen und aller Irdischen vor dem Einen, und nirgends sonst als in der nächtlichen Wüste ist dieses Erleben so bezwingend: Der Islam ist die Religion der Wüste. So oder ähnlich kann man es oft lesen und noch öfter hören, vor allem von zivilisationsmüden Intellektuellen, in deren Phantasie die Wüste ein Ort der unbefleckten Reinheit und der durch keinerlei Menschenwerk verstellten Klarsicht ist. Der Schöpfer und Erhalter des Universums, und hier der nichtige Mensch – ein Abstand, der nicht mit Begriffen auszuloten, sondern nur in tiefer Ehrfurcht zu bekennen ist.

Die Verklärung der Wüste und ihrer Bewohner, der Beduinen, denen man einen von den Bequemlichkeiten der Zivilisation unverdorbenen Charakter zuschrieb, begann schon im 9. Jahrhundert in den Metropolen des noch jungen islamischen Reiches. Sie gelangte zu den gebildeten Schichten Europas im Zeitalter der Romantik und begründete bei ihnen das Vorurteil, die „Wüstenreligion“ Islam sei die dogmenfreie Religiosität an sich, in der die ganze Menschheit übereinstimmen könne. Niemand setzte diese Vorstellung, mit der heutzutage Konvertiten ihren Schritt gerne rechtfertigen, in so bewegende Verse wie Goethe: Schon Abraham

bekannte sich zum „Herrn der Sterne“; „...Moses ist in wüster Ferne / Durch den einen groß gewesen... Und so muß das Rechte scheinen, / Was auch Mahomet gelungen; Nur durch den Begriff des einen / hat er alle Welt bezwungen“, schwärmt er in einem Gedicht, das sich im Nachlaß des *Westöstlichen Divan* findet. Was Wunder, daß ein eifriger Neumuslim Goethe in einem Fetwa für einen Glaubensbruder erklären ließ!¹

Ohnehin ist die vermeintliche Unvermitteltheit der Gotteserfahrung Mohammeds auch für die erdrückende Mehrheit der Muslime, die nichts von der europäischen Literatur und ebenso wenig von den Anfechtungen ihrer neuen westlichen Genossen weiß, eine unbezweifelbare Tatsache. Die Gründe hierfür werden wir später erfahren. Indem wir jetzt unsere Blicke auf die überlieferte Geschichte heften, wird uns schnell deutlich werden, daß der Islam nichts weniger ist als eine Wüsten- oder Beduinenreligion. Weit davon entfernt, gleichsam aus dem zivilisatorischen Niemandsland offenbart zu sein, enthüllt er sich als in vielfältiger Weise mit der vorderasiatischen Religions- und Ereignisgeschichte verknüpft.

Mekka, der Ort ohne sichere Lebensgrundlage

Sure 106, einer der frühesten Texte des Korans, enthält bereits wesentliches Inventar des Lebenshintergrundes, vor dem Mohammed agierte. Allah, der Herr der Kaaba, verdient dankbare Verehrung dafür, daß er Mohammeds Stamm, den Quraisiten, Sicherheit gewährt und sie vor dem Verhungern schützt. Die gefährdete Lage der Ansiedlung Mekka, die Abhängigkeit ihrer Bewohner von der Lebensmittelfuhr spricht Mohammed mehrfach im Koran an. „Wenn wir mit dir der Rechtleitung folgen, dann werden wir unserem Wohnort entrissen!“ wenden die Mekkaner gegen die Aufforderung ein, sie sollten sich der Botschaft Mohammeds fügen. Dieser überbringt ihnen begütigende Worte Allahs: „Haben wir ihnen nicht einen sicheren heiligen Bezirk angewiesen, zu dem durch unser Wirken Früchte jeglicher Art als Nahrung gebracht werden?“ (Sure 28, 57). Kurz vor der Vertreibung im Jahre 622 droht Mohammed seinen Mitbewohnern: „Allah bildet euch ein Gleichnis: Da ist eine Ortschaft, die in völliger Sicherheit lebte und die ihre Nahrung reichlich von überallher bezog – aber sie dankte Allah nicht für seine Gnadengaben! So ließ Allah sie kosten, wie es ist, wenn sie von Hunger und Furcht überwältigt werden“ (Sure 16, 112). Für Mohammed ist es zudem eine ausgemachte Sache, daß die Mekkaner ihre so ungewöhnliche Lebenslage den Bitten verdanken, die einst Abraham an Allah gerichtet habe: „Unser Herr, ich verschaffte einigun aus meiner Nachkommenschaft Wohnung in einem

Tal ohne Ackerfrüchte bei deinem geheiligten Haus! Unser Herr, sie sollen das rituelle Gebet vollführen! Mach, daß die Herzen einiger Menschen ihnen zuneigen und ernähre sie von den Früchten! Sie werden dir hoffentlich dafür danken!“ (Sure 14, 37).

Was uns in diesen Koranversen mitgeteilt wird, findet seine Ergänzung und Erläuterung in Überlieferungen über das Markt- und Pilgerwesen auf der Arabischen Halbinsel. In vorislamischer Zeit konkurrierten dort etliche Ortschaften um die Gunst der Kaufleute und Wallfahrer. Kommerz und religiöser Kult gingen vielfach Hand in Hand. Beides konnte in einer Stammesgesellschaft nur betrieben werden, wenn ungeschriebene Regeln eingehalten wurden. Sollten die Pilger und die Kaufleute an ihr Ziel gelangen, mußten sie unbehelligt die Streifgebiete fremder Stämme durchqueren dürfen. Zu feststehenden Zeiten des Jahres mußten in den betreffenden Regionen alle Fehden ruhen; es galt, Geleitschutz zu organisieren. Ein störanfälliges, kompliziertes Gefüge von wechselseitigen Verpflichtungen zwischen dem Stamm, auf dessen Territorium ein Wallfahrts- oder Marktort lag, und den anderen, ohne deren Einverständnis der Karawanenverkehr unmöglich gewesen wäre, bestimmte die alt-arabische „Innenpolitik“. Die auf solche Weise gewährleistete Ordnung war freilich äußerst labil; unbedachte Handlungen einzelner, begangen in rücksichtsloser Wahrnehmung materieller Interessen oder zur Wiederherstellung verletzter Ehre, setzten sie ein ums andere Mal aufs Spiel. Destabilisierend wirkten sich zudem die Versuche der Sasaniden und Byzantiner aus, den Ehrgeiz einiger Klanführer zu nutzen, um sich Einfluß in Arabien zu verschaffen.

Eine in frühislamischer Zeit aufgezeichnete Überlieferung gibt Auskunft über den am Sonnenjahr ausgerichteten Karawanenverkehr im alten Arabien. Auf den dritten Monat des altarabischen Kalenderjahres, das in ganz roher Weise zwölf von Neumond zu Neumond gerechnete Monate mit den $365\frac{1}{4}$ Tagen des Sonnenjahrs in Übereinstimmung brachte, fiel der Markt von Dūmat al-Ġandal im Norden der Halbinsel. Einige Stämme, deren Streifgebiet in der Nähe des Ortes lag, sorgten nach dem Herkommen während der festgesetzten Tage für die Unversehrtheit der Besucher. Händler, die aus dem Hedschas oder dem Jemen anreisten, vertrauten sich einer von den Quraisiten organisierten Eskorte an, die sie durch das Territorium der Muḍar-Araber geleitete; die Quraisiten betrachteten sich nämlich als die vornehmsten Nachkommen eines Mannes namens Muḍar, den sie zumindest in Mohammeds Zeiten für den edelsten Sproß Ismaels ausgaben. Darüber ist später Genaueres zu sagen. Dūmat al-Ġandal selber unterstand, solange die Geschäfte liefen, der Kontrolle eines soge-

nannten „Königs“, der entweder dem im Gebiet des heutigen Jordanien herrschenden Fürstenhaus der Ġassāniden oder dem südarabischen Geschlecht der Kinditen angehörte. Letztere hatten im 6. Jahrhundert den vergeblichen Versuch unternommen, die Stämme der Halbinsel unter ihre Herrschaft zu zwingen, was nicht mehr und nicht weniger hieß, als das Fehdeunwesen, das die Gesellschaft zerrüttete und den Karawanenhandel außerordentlich erschwerte, nachhaltig zu zügeln. Der „König“ hatte in Dūmat al-Ġandal das Recht, seine Waren als erster zum Verkauf anzubieten sowie von den übrigen Handelsgütern den Zehnten zu erheben. Vom sechsten bis achten Monat spielte sich das Marktgeschehen in einigen Küstenorten am Persischen Golf ab. Die Sasaniden, denen Arabien allein schon aus geographischen Gründen nicht gleichgültig sein durfte, bemühten sich darum, dort ihnen genehme „Könige“ einzusetzen, so in al-Muṣaqqar in der heute al-Aḥsāʾ genannten Gegend einen Angehörigen der Banū Tamīm. – Dieser Stamm wird uns im Zusammenhang mit den Quraišiten und Mohammed wieder begegnen. – Keinen „König“ gab es in aš-Šihr am Indischen Ozean; somit entfiel der Zehnte, stattdessen waren Aufwendungen für Geleitschutz erforderlich. Im Jemen, der zu Lebzeiten Mohammeds in Teilen von einem sasanidischen Expeditionskorps beherrscht wurde, hatte man wiederum den Zehnten abzuführen, benötigte aber keine Eskorte. Am Beginn des elften Monats schließlich eröffnete man den Handel in ʿUkāz nördlich von aṭ-Ṭāʾif, am Beginn des zwölften brach man zu dem Marktflecken Dū Maġāz auf, reiste dann von dort aus wenig später nach Mekka und vollzog die Pilgerritten an der Kaaba sowie an einigen heiligen Stätten in unmittelbarer Nachbarschaft.

Diese vermutlich idealtypische Schilderung des altarabischen Marktwesens, die die Verhältnisse gegen Ende des 6. Jahrhunderts skizziert, läßt uns erahnen, weswegen Mohammed seinen Stamm mahnt, den „Herrn dieses Hauses“ gebührend zu verehren. Die Quraišiten verdankten ihr Überleben dem erfolgreichen Mitwirken in einem gewiß seit langem eingespielten, aber brüchigen politischen Gefüge, das im übrigen durch die Eingriffe der beiden an Arabien interessierten Großmächte – des sasanidischen Iran und des Byzantinischen Reiches – immer wieder Spannungen ausgesetzt wurde. Die Mekkaner seien niemandem untertan gewesen, versichern die Quellen; das besagt aber nicht, daß sie von Versuchen der Einflußnahme verschont geblieben wären. Im Gegenteil, die Rivalität der beiden Reiche säte Zwietracht zwischen den quraišitischen Sippen, sie war mithin eine das Leben Mohammeds mitbestimmende Gegebenheit und schlug sich auch in seinen Verkündigungen nieder, wie

sich zeigen wird. Vorerst aber bleiben wir im vormohammedschen Mekka und lassen Revue passieren, was uns über die quraisitischen Anstrengungen zur Abwehr von „Hunger und Furcht“ mitgeteilt wird.

Ansiedlung auf gebeiligtem Boden

Fünf Generationen vor Mohammed, so will es die Überlieferung, siedelten sich, geführt von einem gewissen Quşajj, etliche Sippen des Stammes Quraiş im heiligen Bezirk um die Kaaba an. Die anderen Pilgerheiligtümer Arabiens, von denen wir hören, waren keine bewohnten Stätten. Allenfalls einige Wärter waren ständig anwesend. Quşajj aber habe unmittelbar an der Kaaba steinerne Unterkünfte errichten lassen, ein Verstoß gegen das Herkommen. Der am Kultort – neben anderen Gottheiten – verehrte Allah sei zum Schutzherrn der Quraişiten geworden, die sich „Leute Allahs“ genannt hätten. Die Pilger, die das Heiligtum rituell umkreisten, hätten sich als deren Gäste verstehen und die herkömmlichen Schutzrechte in Anspruch nehmen dürfen. Ob diese Gedanken tatsächlich schon in den Jahren der Usurpation des heiligen Bezirkes der Kaaba – um nichts anderes handelt es sich – durch die Quraişiten vorgebracht oder erst später zur Rechtfertigung der Überschreitung des Üblichen ersonnen wurden, bleibe dahingestellt. Zu Lebzeiten Mohammeds galten sie jedenfalls für die Wahrheit, wie aus den eingangs angeführten Koranversen erhellt. Desweiteren glaubte man damals zu wissen, daß zwischen der Kaaba und Jerusalem eine enge Beziehung obwalte; man betete, vor der südlichen Wand der Kaaba stehend, in Richtung Norden, nach Jerusalem hin. Eine der koranischen Drohreden gegen die Quraişiten ergibt nur einen Sinn, wenn letztere von ihrer Verbindung mit Jerusalem überzeugt waren. Mohammed legt die entsprechenden Worte Mose in den Mund: Zweimal, so habe Allah es vorherbestimmt, würden die Israeliten gegen ihn, den Schöpfer, freveln; das erste Mal sei schon Vergangenheit, sie seien aus ihren Wohnsitzen verjagt worden, hätten aber mit Allahs Hilfe zurückkehren dürfen. Wenn „ihr“, die Quraişiten, „Gutes tut, dann für euch selber“, fährt Mohammed fort; anderenfalls aber würden die Feinde in den Ort „eindringen, wie es das erste Mal gewesen war“, und „vollkommen verwüsten, wessen sie habhaft werden“ (Sure 17, 7). Diese Ankündigung konnte die Quraişiten allein dann beeindruckend, wenn sie jene zweite Zerstörung auf Mekka beziehen mußten.

Auf die Ansicht, die angeblich von Abraham gestiftete Kaaba sei eine Art Zweigstelle Jerusalems, werden wir viel später noch einmal stoßen. Angemerkt sei nebenher, daß der byzantinische Kirchenhistoriker Sozo-

menos, der aus der Nähe von Gaza stammte und im 5. Jahrhundert schrieb, von Wallfahrten zum Grab Abrahams in Hebron berichtet; außer Juden und Christen beteiligten sich daran arabische Heiden, die Tieropfer dargebracht und sich während der Festtage des Geschlechtsverkehrs enthalten hätten – Bräuche, die man in Mekka wiedertrifft. Die Hebroner Abrahamverehrung wurde, wie Sozomenos ebenfalls weiß, wegen ihres unchristlichen Charakters schon durch Kaiser Konstantin (reg. 306–337) untersagt. Quṣajj selber, um auf diesen zurückzukommen, verbrachte den ersten Teil seines Lebens in der Gegend von Tabuk, im Grenzraum zwischen dem Hedschas und den zum Byzantinischen Reich gehörenden arabisierten Gebieten südlich des heutigen Jordanien. Quṣajjs Vater Kilāb, dessen Genealogie in direkter Linie zu Ismael hinaufgeführt wird, war kurz nach der Geburt des Knaben gestorben; die Mutter ging nun eine Ehe mit einem Mann aus dem Stammesverband der Quḏā'a ein, der in der erwähnten Region heimisch war. Quṣajj gelangte als junger Mann in den Hedschas, wo er in die Sippe einheiratete, die damals den Kaabakult leitete. Sie gehörte zum Stamm der Ḥuzā'a, der im genealogischen System nichts mit Muḏar zu tun hat, mithin keine Abkunft von Ismael beanspruchen darf. „Als sich die Söhne (Quṣajjs) ausbreiteten, sein Vermögen wuchs und sein Ansehen stieg, da starb (sein Schwiegervater). Jetzt erkannte Quṣajj, daß er (wegen seiner Abstammung von Ismael) mehr Recht auf die Kaaba und Mekka hatte als die Ḥuzā'a und die (mit diesen verbündeten) Banū Bakr (b. 'Abd Manāt b. Kināna), daß nämlich die Quraišiten den Zweig der reinen Nachkommen Ismaels, des Sohnes Abrahams, darstellten.“ Quṣajj scharte Männer aus seinem Stamm um sich, überredete einige weitere zum Mittun und okkupierte die Kaaba, mußte sich aber, um sich dort halten zu können, dauerhaft im heiligen Bezirk einrichten, in dem der Gebrauch von Waffen verboten ist. Seine prekäre Lage hinderte ihn daran, dem damaligen Pilgerbrauch zu folgen und nach Vollendung der Riten an der Kaaba zu der Örtlichkeit 'Arafāt hinauszuziehen. Man verstehe sich eben als die „Leute Allahs“, die der Verehrung anderer Gottheiten fernbleiben, habe Quṣajj zur Erklärung des ungewöhnlichen Verhaltens angeführt.

Mit Quṣajj brachten die Mekkaner zu Lebzeiten Mohammeds eine Reihe weiterer prägender Umstände ihres alltäglichen Lebens in Verbindung. So soll er die Grenzmaße des heiligen Bezirkes aufgestellt und das „Haus der Beratschlagung“ errichtet haben. Im quraišitischen Rückblick auf jene Gründerjahre waren die Ḥuzā'a Verderber des wahren Kaabakultes gewesen, den Quṣajj daher mit vollem Recht an sich gebracht habe. Jene mußten ihrer Funktionen verlustig gehen. Anders stand es mit den außer-

halb Mekkas vorzunehmenden rituellen Handlungen, die in den Händen der bisherigen, allerdings nicht zu den Ĥuzā‘a gehörenden Verwalter blieben. Die in der Abfolge der Riten wichtige Freigabe des Laufs von ‘Arafāt nach Muzdalifa ging jedoch nach dem Aussterben der Familie, die dieses Amt versehen hatte, an einen Klan der Banū Tamīm über; die Bedeutung, die dieser weitverzweigte Stamm vor allem im Nordosten Arabiens innehatte, klang schon an. Die inneren Angelegenheiten Mekkas soll Quṣaij auf sechs Ämter verteilt haben, die allein unter seinen Nachkommen weitergegeben werden durften; alle übrigen quraisitischen Sippen waren von deren Wahrnehmung ausgeschlossen. Wenigstens wird uns dies erzählt, und es leuchtet ein, daß sich in dieser Behauptung die Klanrivalitäten widerspiegeln, die im nächsten Kapitel zu betrachten sind. Drei dieser Ämter beziehen sich unmittelbar auf die Wallfahrt, nämlich das Pförtneramt an der Kaaba, die Speisung der Pilger und deren Versorgung mit Trinkwasser. Die drei anderen lassen sich als die Keime einer institutionalisierten Machtausübung deuten: die Leitung der Ratsversammlung, das Tragen der Standarte, der Oberbefehl im Krieg.

Ein für die ordnungsgemäße Durchführung der Wallfahrt höchst wichtiges Amt blieb jedoch außerhalb der quraisitischen Verantwortung: die Festlegung des Schaltmonats. Wenn man, wie im vorislamischen Arabien üblich, die zwölf Monate eines Jahres genau nach dem Mondlauf rechnete, dann kam man nur auf 354 Tage. Da aber das Datum der Wallfahrt, wie schon angedeutet, an das Sonnenjahr gebunden war, mußte in regelmäßigen Abständen ein Schaltmonat eingeschoben werden. Die diesbezüglichen Einzelheiten sollen jedesmal an der Kaaba verkündet worden sein. Vor allem aber waren sie außerhalb Mekkas zu verbreiten, da bekannt sein mußte, wann die heiligen Monate begannen, in denen die An- und Abreise der Pilger möglich war, ohne daß diese räuberische Übergriffe zu gewärtigen hatten. – Mohammed wird gegen Ende seines Lebens den Schaltmonat als ein Überbleibsel finsternen Heidentums verdammen (Sure 9, 37). Im islamisch gewordenen Arabien ist nur noch die Wallfahrt nach Mekka zulässig; wandert ihr Termin gemäß dem Mondkalender im Laufe der Zeit durch das Sonnenjahr, zerfällt das vorhin geschilderte die Halbinsel umfassende System; Mekka wird konkurrenzlos – vorausgesetzt, es hält ganz Arabien unter seiner Herrschaft.

Zur Kriegsgeschichte des vorislamischen Mekka

Doch zurück zu den vorislamischen Verhältnissen! Es gab Stämme, die sich weder um die Heiligkeit der Kaaba noch um die Wallfahrt zu ihr

kümmerten; sie durften auch während der heiligen Monate bekämpft werden. Die Unterscheidung zwischen „heilig“ und „profan“ hatte somit den Nebensinn der Respektierung bzw. Mißachtung quraišitischer Machtansprüche und der auf Abraham und Ismael zurückgeführten mekkanischen Kultpraxis. Die Stämme, die sich nicht fügten, hießen die „Profanierer“, Religion und Politik waren eng miteinander verflochten. Um sich gegen die „Profanierer“ zu behaupten, bedurfte es einer Kampfkraft, die sich nicht allein aus den mekkanischen Sippen rekrutieren konnte. Erste Versuche, eine Art Schutztruppe zu bilden, werden mit ‘Abd Manāf, einem Sohn Quṣaijs, in Zusammenhang gebracht. Er gewann die Unterstützung eines *Aḥābiš* genannten Stammesbundes, dessen Gründer kein Quraišit, jedoch in der Genealogie diesen nahestehend gewesen sein soll. Die *Aḥābiš* bildeten fortan die Kerntuppe der mekkanischen Streitmacht und zeichneten sich später auch in den Kämpfen gegen den nach Medina vertriebenen Mohammed und seinen Anhang aus. Bei der Inbesitznahme Mekkas hatte Quṣaij auf die Unterstützung der Quḏā‘a rechnen können, des Stammes, in den seine Mutter, nachdem sie verwitwet war, eingeheliratet hatte und bei dem er aufgewachsen war. ‘Abd Manāf fehlte eine solche Rückendeckung, und so bedeutete es für ihn einen beträchtlichen Vorteil, daß er mit den *Aḥābiš* einen Schwurbund schließen konnte. Diese sicherten ihm den Zugang zur Tihama, der Küstenebene am Roten Meer, durch die wichtige Handelswege liefen. – Mohammed wird, kaum in Medina eingetroffen, alles daransetzen, diese Routen zum Schaden Mekkas zu unterbrechen. – Den *Aḥābiš* gehörten zwei muḏaritische Klane an, die später in die mekkanisch-quraišitische Sippe der Banū Zuhra b. Kilāb aufgenommen wurden; desweiteren spielten bei ihnen ḥuzā‘itische Sippen eine Rolle, Verwandte mithin der ehemaligen Herren der Kaaba. Überlieferungen berichten davon, wie die Quraišiten zusammen mit den *Aḥābiš* bestrebt sind, in der Tihama eine Art Landfrieden durchzusetzen, was nach langen und wechselvollen Kämpfen auch gelungen sein soll. Die Namen der beteiligten Mekkaner belegen, daß diese Vorgänge bis in die Jugendzeit Mohammeds hineinreichten.

In jene Jahrzehnte fallen auch die sogenannten *fiḡār*-Kriege, Kämpfe, die, wenn man der gängigen Etymologie des Begriffes folgt, durch Verstöße gegen die in den heiligen Monaten geltende Friedenspflicht aufgelöst wurden. So hatte der Fürst von Hira, ein Vasall der Sasaniden, einen Führer für die Karawane gesucht, die er zum Markt nach ‘Ukāz hatte schicken wollen. Ein Mann aus dem Stammesverband der Qais ‘Ailān, in deren Einflußbereich jener Ort lag, hatte ihm seine Dienste angeboten, war aber abgewiesen worden. Der Verschmähte rächte sich. Er lauerte

der Karawane aus Hira auf und tötete deren Anführer. Die Untat wurde in 'Ukāz ruchbar, wo es, da die Wallfahrtstage bevorstanden, von Qaisiten wimmelte. Aus Angst vor Gefechten zwischen ihnen und den Quraišiten, deren Eingreifen man wegen der baldigen mekkanischen Pilgersaison erwartete, kam der Handel zum Erliegen; übers Jahr, so hieß es schließlich, würden die Quraišiten und ihre *Aḥābiš* die Verletzer der Friedenspflicht zum Kampf herausfordern. Umfangreiche, aber verworrene Überlieferungen, die mehr auf Einzelheiten als auf das Gesamtgeschehen blicken und daher keine klare Zusammenfassung erlauben, schildern die Gefechte, die für die Quraišiten keineswegs günstig ausgingen. Beide Parteien rechneten am Ende die Blutschuld aus, die der Feind zu begleichen haben würde, und es ergab sich, daß die Mekkaner erhebliche Zahlungen zu leisten hatten. Sie mußten, bis dies geschehen war, Geiseln stellen. Unter diesen befand sich Abū Sufjān b. Ḥarb, ein Enkel des angesehenen 'Abd Šams; dieser wiederum war einer der Söhne 'Abd Manāfs gewesen, deren Rivalität ein Kernthema der erinnerten vorislamischen Stadtgeschichte Mekkas bildet und unmittelbar mit dem Lebensweg Mohammeds zu tun hat. Ein weiterer prägender Umstand seines Geschicks deutet sich ebenfalls in den Nachrichten über die *fiḡār*-Kriege an: die quraišitische Rivalität mit aṭ-Ṭā'if, in dessen Interessengebiet 'Ukāz ja eher lag als im mekkanischen. Die Banū Taqif, die damals aṭ-Ṭā'if im Besitz hatten, hatten während der *fiḡār*-Kriege den Qais 'Ailān den Rücken gestärkt.

Versuche der friedlichen Ausdehnung des mekkanischen Einflusses

Diese Kriege endeten gegen 590. Um diese Zeit schlossen mehrere quraišitische Klane eine Vereinbarung, in der sie sich verpflichteten, auf eigenem Territorium gegen die Übervorteilung und Ausraubung fremder Kaufleute einzuschreiten. Vereinzelt liest man von solchen Missetaten; nicht zuletzt Quṣajj selber sagte man nach, er habe den Grundstein seines Vermögens gelegt, indem er einen äthiopischen Kaufmann ausgeplündert habe, der sich von Mekka aus auf die Heimreise gemacht hatte. Das lag lange zurück. Inzwischen waren mehrere quraišitische Sippen zu der Überzeugung gelangt, daß die Sicherheit der Händler und die Unantastbarkeit ihres Eigentums wesentliche Voraussetzungen für das Gedeihen Mekkas waren. Anlässlich eines Betrugsversuches, verübt von einem Mitglied des quraišitischen Klans der Banū Sahm an einem Fremden, der in Mekka niemanden zu seinem Schutz hätte aufbieten können, taten sich die beiden von 'Abd Manāf abstammenden Sippen der Banū Hāšim und der Banū l-Muṭṭalib sowie die Banū Zuhra b. Kilāb und die Banū Taim b.

Murra zusammen und schworen, sie wollten fortan immer auf der Seite dessen stehen, dem Unrecht widerfahren sei, und dafür sorgen, daß ihm Genugtuung geschehe. Mit anderen Worten, die Stammes- und Sippen-solidarität hatte nötigenfalls dem Grundsatz einer allgemein geltenden Billigkeit zu weichen. Dieser „Schwurbund der Herausragenden“ wurde im Haus des ‘Abdallāh b. Ġud‘ān von den Banū Taim b. Murra geschlossen, eines der wohlhabendsten Quraišiten jener Tage, der im übrigen zu den Hanīfen zählte, jener Strömung, die eine sittliche und kultische Vertiefung des Heidentums anstrebte. Als Angehöriger der Banū Hāšim war Mohammed mit in diese Vereinbarung einbezogen, und später, als er längst für einen Propheten galt, soll er geäußert haben, er könne sich kaum etwas Kostbareres denken als seine Zugegenheit bei jenem Ereignis. Auf seine Anwesenheit, wenn sie denn der Wahrheit entspricht, werden die Akteure freilich wenig gegeben haben; er war damals ein Habenichtes, und diesen Nachteil konnte die Abstammung von Hāšim allein nicht wettmachen. Mahnungen, beim Handel mit ehrlichem Maß zu messen, finden sich im Koran allerdings öfter (z.B. Sure 6, 152; Sure 83, 1–3), wodurch eine Übereinstimmung mit dem Gedankengut der „Herausragenden“ bezeugt wird. Mit der „Läuterungsgabe“ (arab.: *az-zakāt*), einer Spende zur Sühnung unlauteren Erwerbs, griff er denn auch bald nach seiner Berufung eine hochreligiöse – von der Sippen-solidarität absehende – Idee auf, die seit längerem in das heidnisch-arabische Milieu eingedrungen war.

Eidgenossenschaften und Stammesbündnisse waren die wichtigsten Institutionen, mit denen man gemeinschaftsdienliche Ziele ansteuern konnte, Ziele, die in Verfolgung eines höheren Zwecks den Verzicht auf einen naheliegenden eigenen Vorteil verlangten. In dieser Erkenntnis mochten die Quraišiten, die die „Karawanenreise des Winters und des Sommers“ zu organisieren hatten, weiter fortgeschritten sein als Stämme, die davon lebten, daß sie eine potentielle Gefahr für derartige Unternehmen waren. Um gegen sie die quraišitischen Interessen auf Dauer durchzusetzen, hätte indessen die Kampfkraft der *Ahābiš*, die kein stehendes Heer waren, nie und nimmer ausgereicht. Daher blieb letzten Endes keine andere Möglichkeit, als daß man mit den wichtigsten Klanführern fremder Stämme freundschaftliche Beziehungen anknüpfte. So war der weitverzweigte Verband der Banū Ġaṭafān, die das Gebiet nordöstlich von Medina beherrschten und daher die Route von Mekka nach Hira bedrohen konnten, den Quraišiten feindlich gesonnen; gleichwohl gelang es diesen, einige Anführer der mekkanischen Sache gewozu machen. Man konnte allerdings von Hira aus jenen direkten Weg

nach Mekka meiden und sich zuerst nach Westen wenden. Bei Dūmat al-Ġandal erreichte man muḍaritisches Territorium, war mithin als Quraišite in Sicherheit, während Angehörige von Stämmen, die mit den Muḍariten nicht auf gutem Fuße standen, auf der Weiterreise nach Süden, wie erwähnt, Geleitschutz benötigten.

Die überlieferten Berichte reichen nicht aus, das Netz der quraišitischen Verbindungen vollständig nachzuzeichnen; überdies fehlen uns die Kenntnisse von vergleichbaren Netzen, die von anderen Orten her ausgespannt worden sein müssen. Daß es sie gab, kann man kaum bezweifeln, wenn man sich die vorhin geschilderten alljährlichen Märkte ins Gedächtnis ruft. Daß die Sasaniden vor allem im Osten der Halbinsel in diese Vorgänge einzugreifen vermochten, zeigt, wie schwach im allgemeinen die Ansätze der Selbstregulierung gewesen sein müssen. Verfehlt wäre ferner die Annahme, das quraišitische Netz wäre, einmal geknüpft, unveränderlich gewesen. Es bestand aus persönlichen Beziehungen, die schwankend und ohne jede überparteiliche Stabilisierung waren. Allein die religiöse Anziehungskraft des Pilgerkultes wird auf die Verstetigung der Verhältnisse hingewirkt haben. „Die Quraišiten üben für uns alle die religiösen Pflichten aus, die uns Ismael als unser Erbteil vermachte“, davon sollen alle muḍaritischen Stämme überzeugt gewesen sein, und deshalb hätten sie in ihrem Streifgebiet jeden Reisenden, dem die Quraišiten Schutz zugesagt hätten, unbehelligt gelassen. Eine engere Zusammenarbeit entwickelte sich mit den Banū Tamīm, die in ‘Ukāz das Sagen bekamen, nachdem die Qais ‘Ailān verdrängt worden waren. Als man unter dem omajjadischen Kalifen Mu‘āwija I. (reg. 660–680) auf das durch Quṣajj gestiftete Erbe zurückzugreifen bestrebt war, verdeutlichte man sich den Vorrang, den die Quraišiten vor allen übrigen Arabern zu beanspruchen hätten, mit einem Bild: Das Arabertum gleiche einem Raubtier; dessen Brust seien die Quraišiten, die Banū Tamīm aber machten den Nacken und den Leib aus.

Wir haben jetzt eine Vorstellung gewonnen, was Mohammed meinte, als er davon sprach, daß die Quraišiten Allah zu höchstem Dank verpflichtet seien, da dieser ihnen die Gelegenheit zum Zusammenfügen der Winter- und der Sommerkarawane gewähre. Muḥammad b. Ḥabīb (gest. 860), einer der frühislamischen Philologen, deren Sammeleifer wir viele Nachrichten verdanken, deren Inhalt bei der rasch fortschreitenden Islamisierung der Weltsicht obsolet geworden war, schrieb: „Die Sachwalter des ‚Zusammenbringens‘ unter den Quraišiten sind diejenigen, durch deren Wirken Allah (diesen Stamm) erhöhte, und es sind die, durch die er die Armen in deren Mitte erquickt. ‚Zusammenbringen‘ meint nämlich die

Übereinkünfte (mit den anderen Stämmen). (Die Sachwalter des ‚Zusammenbringens‘ sind also) Hāšim, ‘Abd Šams, al-Muṭṭalib und Naufal, die Söhne ‘Abd Manāfs.“ Während Hāšim in jedem Jahr zwei Karawanen zusammengestellt habe, und zwar im Winter und im Sommer nach aš-Ša’m, soll sich ‘Abd Šams des Handels mit Äthiopien angenommen haben; al-Muṭṭalib habe den Jemen und Naufal den Irak bereist. „Ein jeder von diesen vier war der Anführer der Kaufleute, die mit ihm zu seinem Reiseziel aufbrachen. Denn (ein jeder) hatte (für die Quraišiten) Abkommen bei den ‚Königen‘ und bei den Ältesten der Stämme ausgehandelt.“ – Mohammed nennt in Sure 106 nur die beiden Hāšim, seinem Urgroßvater, zugeschriebenen Unternehmungen und übergeht die anderen mit Schweigen. Er ist, wie wir noch öfter bemerken werden, in seinen Äußerungen durchaus parteiisch. Um dies zu verstehen, wenden wir uns jetzt den innerquraišitischen Faktionen zu. Deren Zwistigkeiten eröffnen uns gleichzeitig einen Blick auf die große Politik im Arabien der Wende vom 6. zum 7. Jahrhundert.

(*MLL* 19–85 und 874–901)

Zweites Kapitel: Das „Jahr des Elefanten“

Hast du nicht gesehen, wie dein Herr mit den Gefährten des Elefanten verfuhr? Hat er nicht deren Anschlag wider sie selber gewendet? Er sandte gegen sie Vögel in Scharen, die sie mit Steinen aus Ton bewarfen. So verwandelte (dein Herr die Feinde) in ein abgeweidetes Saatfeld!

Sure 105

Der Rubm des ‘Abd al-Muṭṭalib

Das Ereignis, auf das Mohammed mit diesen Worten anspielt, wird in das 882. Jahr der seleukidischen Ära datiert, die neben anderen Arten der Zeitrechnung auf der Arabischen Halbinsel bekannt war. Diese Ära beginnt am 1. Oktober 312 vor Christi Geburt; ihr 882. Jahr reicht dementsprechend vom Herbst 570 bis zum Herbst 571. Im Winter zog Abraha al-Ašram, der äthiopische Militärmachthaber im Jemen, mit einer Streitmacht, deren aufsehenerregendste Waffe ein Kriegselefant war, in den Hedschas hinauf. Das Ziel des Feldzugs sei at-Ṭā’if gewesen, doch sei es dessen Bewohnern gelungen, Abraha davon zu überzeugen, daß das ungeliebte Mekka weit eher der Züchtigung bedürfe. Bei der Örtlichkeit al-Muḡammas, zwei drittel Parasangen von Mekka entfernt auf dem Wege nach at-Ṭā’if gelegen, sei der Elefant nicht mehr zum Weitermarschieren zu bewegen gewesen; den heiligen Bezirk, in dem das Kämpfen verboten ist, habe das Tier nicht betreten wollen, und das sei so gekommen: ‘Abd al-Muṭṭalib b. Hāšim b. ‘Abd Manāf, Mohammeds Großvater väterlicherseits, dem die Angreifer eine Herde Kamelstuten entwendet hatten, begab sich als Unterhändler der Mekkaner in das Lager der Feinde. Er verlangte die Rückerstattung der wertvollen Tiere, brachte aber zur Verwunderung Abrahams die Gefahr, in der Mekka schwebte, überhaupt nicht zur Sprache. Weshalb er sich zu dem entscheidenden Gegenstand ausschweige, fragte Abraha, worauf ‘Abd al-Muṭṭalib erwiderte, der Herr der Kaaba wisse selber, wie er seine Kultstätte und seine Leute zu schützen habe. Zurück in Mekka, empfahl ‘Abd al-Muṭṭalib den Bewohnern, sich mit all ihrer Habe in Sicherheit zu bringen. Darauf entfernte er den Ring an der Tür der Kaaba und ließ ihn zu Abraha schicken. Einer der arabischen Gefangenen im äthiopischen Heer flüsterte dem Elefanten etwas ins Ohr, und dieser rührte sich nicht mehr vom Fleck. Von den erbosten Soldaten wurde das Tier schließlich niedergehauen. Tags darauf vernahm man in Mekka ein eigenartiges Prasseln. Vom Roten Meer her waren Vogelschwärme her-

beigeflogen und bewarfen die Feinde der Kaaba mit Steinchen aus Ton, die sie im Schnabel und in den Krallen herbeigetragen hatten. Wer dem Steinregen entkam, der erlebte bald darauf, wie sich die kleinen Verletzungen zu schwärenden Pocken vergrößerten, an denen er elend zugrunde ging. „O Allah, jedermann verteidigt sein Reittier, verteidige auch du dein rechtmäßiges Eigentum! – Nicht ihr Kreuz und nicht ihr Michael soll morgen über deine Macht triumphieren. – solltest du sie doch zum Ort unserer Gebetsrichtung vordringen lassen, dann muß dir plötzlich etwas Übles in den Sinn gekommen sein!“ Mit diesen Versen habe ‘Abd al-Muṭṭalib seine Untätigkeit als Kommissär der Mekkaner erklärt, die auf so wunderbare Weise gerechtfertigt worden war.

Zu den Ergebnissen der *fiḡār*-Kriege, die etwa zwanzig Jahre nach diesem Geschehen endeten, gehörte die Vereinbarung, daß die Quraišiten ungehinderten Zugang zum Heiligtum von aṭ-Ṭāʾif erhielten, das außerhalb der befestigten Stadt lag; umgekehrt durften die Banū Ṭaqif Mekka nach Belieben aufsuchen. Etliche von ihnen schlossen Schwurgenossenschaften mit Nachkommen des ‘Abd Šams b. ‘Abd Manāf und tauchen danach in den Vorgängen um Mohammed an der Seite seiner quraišitischen Feinde auf. Einer dieser den mekkanischen Angelegenheiten verbundenen Ṭaqafiten war al-Aḡnas b. Šariq,¹ und in seiner Familie erzählte man sich die Angelegenheit mit dem Elefanten etwas anders. Nicht etwa Abraha persönlich, sondern einer seiner Offiziere habe den gescheiterten Vorstoß nach Norden befehligt. Der konkrete Anlaß des Feldzuges sei schlichte quraišitische Habgier gewesen. Denn ein Enkel Abrahams sei auf der Rückkehr aus Mekka, wo er die Pilgerritten vollzogen hatte, in Nadschran von Quraišiten ausgeraubt worden, wo er in einer Kirche abgestiegen war. Zur Vergeltung habe die Kaaba vernichtet werden sollen. Vor Mekka habe der Offizier die Gespräche mit ‘Abd al-Muṭṭalib geführt, der danach an sicherem Ort den Gang der Dinge abgewartet und nach längerer Zeit seinen Sohn al-Ḥāriṭ beauftragt habe, auszukundschaften, was vorgefallen sei. Dieser habe die Nachricht vom Untergang der Feinde mitgebracht. „Da zogen ‘Abd al-Muṭṭalib und seine Gefährten hinaus und nahmen die Güter (der Toten) an sich. Diese Güter bildeten den Grundstein des Vermögens der Banū ‘Abd al-Muṭṭalib.“

‘Abd al-Muṭṭalib ist auch in diesem ihm und seinen Nachkommen nicht eben freundschaftlich gesonnenen Rückblick auf das Scheitern des Angriffs auf Mekka an den Ereignissen als Handelnder beteiligt. Erst in Versen, die in den Jahren der Kriege gegen Mohammed von dessen Feinden gedichtet werden, wird man ‘Abd al-Muṭṭalib mit Schweigen übergehen. Allein die heilige Kraft der Kaaba und Mekkas soll es nun gewesen sein –

nicht: *dein Herr* –, die die Angreifer vernichtet habe. Denn schon, bevor der Hundstern geschaffen worden sei, sei Mekka für unverletzlich erklärt worden. Bisweilen liest man in den Quellen von einer besonderen Glaubenspraxis, in der sich ‘Abd al-Muṭṭalib von seinen Stadtgenossen unterschieden haben muß. Einer seiner Söhne, Abū Ṭālib, der sich des verwaiten Mohammed annahm und ihn auch dann noch unterstützte, als sich dieser für einen Propheten erklärte, lehnte es unter Berufung auf jene Art der Gottesverehrung ab, der nunmehr von seinem Neffen verkündeten beizutreten. Kurzum, zwischen der Gestalt ‘Abd al-Muṭṭalibs, der Erfolglosigkeit der jemenitisch-äthiopischen Angreifer und der in diesem Geschehen offenkundig gewordenen Unverletzlichkeit der Kaaba sehen dessen Nachfahren und die Parteigänger seines Klans einen Zusammenhang. Einen zusätzlichen „islamischen“ Beigeschmack erhält diese Version durch die Behauptung, der Feldzug sei durch einen quraišitischen Affront gegen die äthiopischen Anstrengungen um eine Festigung des jemenischen Christentums ausgelöst worden. Die ṭaqafitische Überlieferung bemüht sich demgegenüber, den religiösen Hintergrund auszublenden. Sie unternimmt dies vermutlich zur Abwehr einer unter dem Eindruck des Sieges des Islams ins Kraut schießenden Polemik, die nicht müde wird, die Verwerflichkeit des Vorgehens der Banū Ṭaqif im „Jahr des Elefanten“ zu geißeln: Der Mann, der Abraha den Weg gegen Mekka geführt habe, sei ein Ṭaqafit gewesen. Er war bei al-Muḡammas ums Leben gekommen, wo man in frühislamischer Zeit sein Grab in heiligem Zorn mit Steinen bewarf. In den Ṭaqafiten selber vermeinte man die fluchwürdigen Nachfahren des durch Allah ausgelöschten Volkes der Ṭamūd zu erkennen, die, wie Mohammed mehrfach behauptet, den Ruf zu Allah mißsachtet hätten (z.B. Sure 89, 9; 53, 51; 7, 73).

Wenn Mohammed im Koran daran erinnert, wie *sein Herr* den Griff nach der Kaaba abwehrte, dann hat er den schönsten Ruhmestitel seines Großvaters väterlicherseits im Sinn. Wie im Fall der Winter- und Sommerkarawane bezieht er als Prophet Position im Zwist der quraišitischen Klane: Der Hāšimit ‘Abd al-Muṭṭalib gibt das Maß der mekkanischen Dinge vor. Die Nachfahren des ‘Abd Šams aber hatten beim Ausgleich am Ende der *fiḡār*-Kriege, als ‘Abd al-Muṭṭalib längst nicht mehr unter den Lebenden weilte, erhebliche Leistungen zugunsten Mekkas erbracht. Wir werden auch in anderem Zusammenhang die Gelegenheit haben, festzustellen, daß sich Mohammed in einem Ruhm sonnt, der, als er das Mannesalter erreicht hatte, längst von den Verdiensten anderer Klane überstrahlt wurde. Daß er die Banū Ṭaqif, die durch die Eidgenossenschaft mit den Banū ‘Abd Šams in die mekkanischen Angelegenheiten hinein-

gezogen worden waren, als seine Feinde wahrnahm, wird sich ebenso auf seinen Werdegang auswirken. Seine Stellung innerhalb der quraišitischen Querelen implizierte indessen eine Parteinahme im Ringen der beiden Großmächte um die Vormacht in Arabien, und auch dieser Umstand wird uns immer wieder in den Blick geraten. Daher empfiehlt es sich, die Grundzüge dieses Konfliktes hier nachzuzeichnen.

Byzantiner und Sasaniden

Die Ĥuzāʿiten, denen Quṣaij die Herrschaft über die Kaaba entriß, gelten bei den Genealogen als Angehörige der jemenischen Araber; ihnen stellen sie die auf Ismael zurückgeführten Stämme gegenüber, unter denen wiederum die muḍaritischen, zu denen die Quraiš zählten, sich als die eigentlichen Erben ihres Urvaters betrachteten. So jedenfalls standen die Dinge zu Lebzeiten Mohammeds. Das zwifache genealogische System, das sich ab der Mitte des 7. Jahrhunderts zu einem zerstörerischen Antagonismus verschärfte, verleiht dem Ergebnis eines tiefgreifenden und folgenreichen Wandels Ausdruck, den man als das Eindringen hochreligiöser, in jüdischer und christlicher Überlieferung wurzelnder Überlieferung beschreiben kann; wir haben das Thema schon einmal gestreift. Allgemeiner noch kann man von einer Umkehrung des kulturellen Gefalles sprechen, die vor allem den Hedschas betraf: War dieser Teil Arabiens bis zu einem nicht genau bestimmbareren Zeitpunkt das Einflußgebiet des Jemen gewesen, so öffnete er sich nun zum syrisch-palästinensischen Raum hin, dessen Bevölkerung, sieht man von den Städten ab, in der Spätantike weitgehend arabisiert war. Das Syrische als die Sprache der christlichen Liturgie und Hymnik und auch der theologischen Reflexion hatte dort eine beherrschende Stellung inne. Zu Anfang, so heißt es, sollen die Quraišiten in Mekka sich noch der altsüdarabischen Schrift bedient haben; sie hätten sie aber bald durch die aus dem syrischen Alphabet hergeleitete Kursive ersetzt, die zu Lebzeiten Mohammeds gebräuchlich war und heute neben dem Arabischen in vielen anderen islamischen Sprachen Verwendung findet. Die im Islam üblichen arabischen Namen der Wochentage und Monate sind ebenfalls nördlichem Einfluß zu danken; die Bezeichnung *jaum as-sabt*, „Tag der Ruhe“, „Sabbat“, verrät deutlich die Herkunft. Bis ins 9. Jahrhundert hinein hielt sich im Hedschas die Erinnerung daran, daß man einst südarabischer Vorherrschaft unterstanden hatte. Mekka sei der Mittelpunkt etlicher jemenischer Verwaltungsbezirke gewesen, die sich nach Norden nur etwas mehr als eine Tagereise weit erstreckt hätten, nach Süden hingegen bis an

die Grenze von Nadschran. Diese Bezirke werden in den Quellen mit dem Begriff *miblāf* bezeichnet, dessen Gebrauch auf jemenische Verhältnisse beschränkt ist.²

Im 6. Jahrhundert dehnte das Byzantinische Reich seine Vormacht bis weit in die Arabische Halbinsel hinein aus. Im Jahre 502 schloß es mit den Banū Kinda ein Bündnis. Deren Siedlungs- und Streifgebiet lag in Palästina und im heutigen Jordanien, sie hatten aber ein Netz personengebundener Beziehungen aufgebaut, das viele wichtige Stämme umfaßte. Die Dinge entwickelten sich noch günstiger für die Byzantiner, als 524 eine äthiopische Flotte über das Rote Meer segelte und an der Küste des Jemen Truppen absetzte, die das Land der Herrschaft des Negus unterwarfen. Sechs Jahre später schickte ihm Kaiser Justinian einen Gesandten, vermutlich um die Zusammenarbeit zwischen den beiden christlichen Reichen zu vertiefen. Denn das Eingreifen der Äthiopier hatte eine Vorgeschichte gehabt, die uns auf die andere Seite der hochreligiösen Infiltration, auf die jüdische, aufmerksam macht. Von ihr wissen wir weniger, auf ihre Spuren stößt man in der Geschichte Mohammeds jedoch ein ums andere Mal. Ihren aufsehenerregendsten Erfolg erzielte die jüdische Glaubenswerbung 522: Der jemenische Herrscher Dū Nuwās trat zum Judentum über und nannte sich von da an Jūsuf. Es gibt Hinweise darauf, daß dieser Jūsuf mit der jüdischen Gemeinde von Tiberias in Verbindung stand, was ebenfalls auf ein große Entfernungen überspannendes politisches und gesellschaftliches Handeln hindeutet und die irrije Vorstellung widerlegt, Arabien sei in der damaligen Zeit ein gänzlich unerschlossener, undurchdringlicher Wüstenraum gewesen. Jener Jūsuf jedenfalls begann etwa 523, die Christen in Nadschran mit Krieg zu überziehen, was die Äthiopier bewegt haben muß, auf die erwähnte Art ihren Glaubensgenossen zu Hilfe zu eilen. Auch die byzantinische Gesandtschaft von 530 wird noch mit diesen Vorgängen zu tun haben.

Der Negus konnte sich allerdings nicht lange der Botmäßigkeit seines Besatzungsheeres erfreuen. Einer der Anführer, der uns schon bekannte Abraha, putschte und regierte dann wie ein unabhängiger Fürst. Nach der arabischen Überlieferung herrschten die Äthiopier, sei es als dem Negus ergebene Streitmacht, sei es als Rebellen, insgesamt 72 Jahre im Jemen, also bis in die Mitte der letzten Dekade des 6. Jahrhunderts. In den vierziger Jahren marschierten sie zum ersten Mal in Richtung Norden, damals sicher unter dem Oberbefehl Abrahass. Womöglich darf man diesen Feldzug auch mit den Ereignissen zusammenbringen, die uns von anderer Seite als die quraisitische Usurpation Mekkas und die Unterwerfung der dortigen Huzā‘iten geschildert wurden. Desweiteren hört man von den

Bemühungen Abrahams um eine Stärkung des Christentums. Er habe versucht, Sanaa zum Mittelpunkt des arabischen Pilgerwesens zu machen, was wohl bedeutet hätte, diesem einen christlichen Anstrich zu geben und die im Ritenvollzug vorgesehenen Tieropfer zu unterbinden. Es wird mehrfach bezeugt, daß Christen auch an den herkömmlichen heidnischen Wallfahrten teilnahmen. Es könnte daher bei dem zweiten äthiopischen Vorstoß nach Norden – im „Jahr des Elefanten“ – noch einmal um die Festigung eines christlichen Pilgerwesens und um die Beseitigung der heidnischen Konkurrenz gegangen sein, wie dies die oben zitierten ‘Abd al-Muṭṭalib zugeschriebenen Verse ja auch nahelegen.

Die äthiopischen Machthaber im Jemen hatten sich dort nicht nur Freunde gemacht. Saif b. ḡī Jazan, ein einheimischer Fürst, reiste nach Konstantinopel, um sich byzantinische Hilfe bei der Beendigung des Besatzungsregimes zu erbitten. Er stieß aber am Kaiserhof auf taube Ohren und mußte sich unverrichteterdinge auf den Rückweg machen. Diesen unterbrach er in Hira, bei den lahmidschen Vasallen der Sasaniden. Das iranische Reich soll jedoch ebenfalls wenig Interesse am weit entfernten Jemen gezeigt haben. Schließlich aber rüstete man doch ein Expeditionskorps aus, das zu Schiff die hadramautische Küste erreichte. Die Äthiopier wurden niedergerungen, Saif schwang sich zum Herrn des Jemen auf. In den Quellen finden sich Fingerzeige dafür, daß die iranische Macht im fernen Winkel Arabiens nicht durch einen einzigen Kriegszug etabliert wurde; chronologische Schwierigkeiten in den Überlieferungen lassen sich nur auflösen, wenn man den Iranern mehrere Unternehmungen zuschreibt, die auf die Ausschaltung der Äthiopier und damit auf die Beschneidung der byzantinischen Machtsphäre zielten. Die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts jedenfalls sah die Sasaniden auf der Halbinsel im Vorteil, und das galt nicht nur für den Süden. Die arabisierten jüdischen Stämme im Gebiet von Jathrib bzw. Medina, die dem rücksichtslosen Siegeswillen Mohammeds erliegen werden, sollen für die Sasaniden Abgaben eingezogen haben. Auch Mekka war nicht abgeneigt, sich auf die zunehmende Stärke Irans einzustellen, freilich ohne irgendwelche Verpflichtungen einzugehen. Der schon erwähnte ‘Abdallāh b. ḡud‘ān aus der Sippe Taim b. Murra verdankte seinen Reichtum den guten Beziehungen nach Osten, die angeblich bis an den Hof in Ktesiphon reichten. Daß bei den Quraisiten der Zoroastrismus die Oberhand gewonnen habe, wie uns eine Quelle versichert, wird übertrieben sein. Immerhin munitionierten sich die prominenten Widersacher Mohammeds mit den unterhaltsamen Geschichten über den iranischen Helden Rustam, um ihre Stadtgenossen darauf zu stoßen, daß ihnen im Koran nichts weiter als