

liche Bemühen, Handlungsnormen abzuleiten, definiert, schreibt sie: „Der Rechtsbegriff Scharia wird unterschiedlich bestimmt, als [...] die Regeln und Normen, die Menschen aus der Offenbarung Gottes (*šarʿ*) abgeleitet haben – das religiöse Recht wird dabei als von Gottes Willen getrennt gedacht“ (S. 260). Dass Scharia hier von Gottes Willen getrennt zu betrachten ist, geht nicht aus den Quellen des islamischen Rechts hervor. Richtiger wäre es zu sagen, dass die von den Menschen abgeleiteten Regeln und Normen nicht mit Gewissheit, sondern nur vermutlich dem Willen Gottes entsprechen, aber dem Selbstverständnis der muslimischen Theologen zufolge nicht vom Willen Gottes getrennt sind. Auch die Gegenüberstellung von Traditionalisten und Rationalisten im historischen Teil der Arbeit ist irreführend, zumal dies in der Forschung als überholt gilt. Sicherlich lassen sich noch weitere Kleinigkeiten aufführen, die jedoch nicht den positiven Gesamteindruck dieses Kapitels trüben. Ähnliches lässt sich auch über die drei anderen Kapitel sagen.

Insgesamt bietet das Buch eine gute und kompakte Einführung in die Rechtslehren der drei Religionen und ist somit nicht nur für Studierende, sondern auch für Wissenschaftler und Interessierte, die sich mit den verschiedenen Rechtslehren auseinandersetzen möchten, eine gute Einführung in die Thematik. Das Buch ist zwar primär an Studierende der Rechtswissenschaften gerichtet, aber auch für die Studenten der Theologien bietet es eine gute Einführung in das Rechtsverständnis der verschiedenen Religionen.

Amir Dziri, *Sira – Einführung in die Prophetenbiografie* (Studienreihe Islamische Theologie; Bd. 1), Freiburg: Kalām Verlag, 2014, 139 Seiten, mit 6 farb. Abbildungen, Appendix Tafeln und Index

*Ruggero Vimercati Sanseverino**

Es gibt wohl kaum einen Bereich der islamischen Theologie, der von dringlicherer Aktualität ist als die *Sīra*, sofern man unter Aktualität einen Bezug zu den Tagesereignissen versteht. Die dramatischen Geschehnisse in Paris und die Karikaturen-Debatte zeigen wieder einmal auf eine sehr eindringliche Weise, dass die Person des Propheten Muḥammad eine Vielfalt von Problematiken kristallisiert, die gerade für den Islam in Europa von zentraler Bedeutung sind. Dass diese Debatte auch in der jungen islamischen Theologie in Deutschland noch eine wichtige Rolle spielen wird und es ansatzweise schon tut, versteht sich von selbst. Diese Tatsache wird in dem Band *Sira – Einführung in die Prophetenbiografie* von Amir Dziri sehr deutlich, der als textliche Grundlage für das akademische Studium der *Sīra* im Rahmen der islamischen Theologie gedacht ist.

Im „Prolog“ (S. 15-19), der sehr dicht und informativ in das Thema einführt und auf eine sehr gelungene Weise dessen Facettenreichtum und Komplexität aufzeigt, macht der Autor auf die Vielfalt der Muḥammad-Rezeption aufmerksam. Dziri knüpft damit an die neuere Muḥammad-Forschung an wie sie u.a. von U. Rubin und T. Khalidi bzw. von J. Tolan und H. Bobzin für die Rezeption der Muḥammadfigur im Islam und im Westen vertreten wird. Demnach spiegelt die Art und Weise, wie die Figur des Propheten aufgenommen und interpretiert wird, sowohl im Westen als auch innerhalb des Islams selbst, in

* Ruggero Vimercati Sanseverino ist wissenschaftlicher Leiter am Zentrum für Islamische Theologie Tübingen.

erster Linie kontextbedingte Problematiken wieder (S. 16); die Prophetenvita wird damit in erster Linie zu einer Projektionsfläche für gesellschaftliche Bedürfnisse, Interessen und Problematiken. Dieser rezeptionslastige Ansatz ist durchaus auch im Rahmen einer theologischen Betrachtung sinnvoll und wertvoll, offenbart er doch den dynamisch-diskursiven Charakter der islamischen Prophetologie. Dabei sollte jedoch nicht vergessen werden, dass das daraus resultierende konzeptuelle Muster von Rezeption-Rezeptierten eine Distanz – oder geradezu eine Diskrepanz – zwischen der Muḥammad-Person und ihren Darstellungen suggeriert und damit dem Betrachter auferlegt, wobei die Darstellungen wiederum spezifischen Erkenntnisinteressen und -ansprüchen entsprechen sollen, welche sich naturgemäß nicht immer mit denen einer Theologie decken können. Die Rezeptionsgeschichte kann zwar die Vielfalt der Muḥammad-Darstellung im Islam beschreiben und erklären, jedoch nur bedingt den theologischen Grundlagen und Sinnzusammenhängen Rechnung tragen, deren prinzipieller Charakter und deren Kontinuität diese Vielfalt erst ermöglicht.

Neben dieser wichtigen grundsätzlichen Frage ist hier zu bemerken, dass die für den deutschen Kontext so bedeutsame Muḥammad-Rezeption Goethes in der Besprechung der westlichen Darstellungen eventuell hätte erwähnt werden können, wobei der Autor explizit keinen Anspruch auf Vollständigkeit hegt.

Der wirkungsmächtige Rezeptionswandel innerhalb des islamischen Denkens, wie er sich im Zuge des muslimischen Reformismus des 19.-20. Jh. zugetragen hat, wird mit dem Hinweis auf Ḥusayn Haykal angesprochen. Dziri weist auf die rationalisierende Tendenz der modernen Sīra-Literatur hin und erwähnt auch die dadurch hervorgerufene neo-traditionelle Reaktion (S. 16-17), wobei jedoch die Bedeutung des Orientalismus für die Genese dieser neuartigen Muḥammad-Darstellung nicht deutlich genug herausgearbeitet wird. Schließlich werden drei zeitgenössische muslimische Positionen über die Bedeutung der Muḥammad-Darstellung für das Bewältigen moderner Herausforderungen vorgestellt (S. 17-18). Es wäre interessant gewesen, den politisierenden Interpretationshorizont anzusprechen, der dabei durchscheint und der tatsächlich den Grundton moderner propheto-logischer Entwürfe auszeichnet.

Diese Einleitung abschließend, stellt der Autor folgende Frage: „Wie kann nun jedoch die Relation zwischen der Historik und der Theologie als zweier grundständiger und voneinander unterschiedener Wissenschaften (ausgehend vom gegenwärtigen Wissenschaftsverständnis) bestimmt werden?“ (S. 19). Sosehr die Direktheit und Klarheit zu begrüßen sind, mit denen der Autor diese wichtige Frage aufwirft und zu beantworten sucht, so sind seine Lösungsvorschläge doch diskutabel – ein Risiko, das der Autor wohl bewusst und absichtlich eingeht. Man wird den Eindruck nicht los, dass hier von einer undifferenzierten Gleichsetzung von Historik und Realität ausgegangen wird. Nicht zuletzt seit Collingwood, Gadamer, Ricoeur und vielen anderen wird diese Gleichsetzung jedoch in der modernen Geschichtswissenschaft nicht mehr unkritisch verwendet, schließlich impliziert – wie der Autor ja weiter vorne selbst so schön feststellt (S. 23) – auch das Verstehen historischer Zusammenhänge einen Akt der Auslegung und Deutung, der keine pure Objektivität, sondern nur eine Intersubjektivität für sich beanspruchen kann. Ganz erstaunlich ist bei Dziris Ausführungen, dass der Historiker hier zum Richter über die Gültigkeit theologischer Inhalte erklärt wird: „Im Zusammenspiel zwischen Theologie und Historik ist es demzufolge Aufgabe des Historikers, [...] darauf zu achten, dass historisches Indiz und hermeneutische Deutung in einer angemessenen Relation, d.h. indikativ

zueinander stehen“ (S. 19). Die Tragweite und der problematische Charakter einer solchen Position sind leicht zu erkennen und sollen nicht Gegenstand dieser Buchbesprechung sein. Jedoch darf die Selbstverständlichkeit, mit welcher der Autor von der Richtigkeit dieser Grundannahme über das Verhältnis von historischer Untersuchung und theologischem Inhalt ausgeht, zumindest kritisch hinterfragt werden.

Es geht weiter mit einer als Einführung gedachten Überlegung zur Methodologie, die ganz programmatisch den Titel trägt „Theologie als hermeneutische Disziplin“ (S. 19-26). Der Autor versucht hier ganz im Sinne des vorher angedeuteten Prinzips, sich mutig „den Bedingungen des Zusammenwirkens von Historik und Theologie [...] anzunähern“ (S. 20-21).

Zunächst wird das Problem der Begriffsbestimmung angegangen (S. 20-23): der Begriff „Islam“ wird sowohl im Sinne von Religion als auch von Zivilisation gebraucht, was einen Ausdruck wie „islamische Geschichte“ sehr unpräzise macht. Aber Dziri beanstandet insbesondere die Auffassung, der Islam sei gleichermaßen beides und damit ein „exzeptionelles“ und folglich mit den herkömmlichen sozialwissenschaftlichen Methoden „unerklärbares“ Phänomen. Dziri kritisiert des Weiteren bisherige muslimische Muḥammad-Biografien (z.B. von J. Brown und T. Khalidi) dafür, das „hermeneutische Problem zwischen der historischen und normativen Muḥammad-Forschung“ zwar erkannt, jedoch gleichzeitig ungelöst gelassen zu haben (S. 22). Um dieses Manko zu beheben, weist Dziri ganz richtig zunächst darauf hin, dass geschichtliche Zusammenhänge in der Theologie sinnhaft bzw. im Sinne einer Heilsgeschichte gedeutet werden (wobei Dziri den Begriff „Heilsgeschichte“, wie er selbst von Islamwissenschaftlern wie z.B. U. Rubin und M. Schöller in diesem Zusammenhang verwendet wird, nicht übernehmen möchte [vgl. S. 23]). Das Fazit seiner Überlegungen lautet so: „Die Historik erarbeitet die Quellengrundlage, die Theologie ist eine Möglichkeit, diese in ihrem Sinne zu deuten“ (S. 26). In der Tat wird die vermeintliche Diskrepanz zwischen den Ansprüchen der Historik und denjenigen der Theologie aber damit nicht gelöst, schließlich wird hier bloß die Theologie zu einer Unterdisziplin der Historik herabgestuft. Die eigentliche Frage, die der Autor hier beantwortet, ohne sie jedoch vorher gestellt zu haben, ist die folgende: Ist die Sīra im Rahmen einer islamischen Theologie Gegenstand der Historik – als Geschichte der Entstehung des Islams – oder ist sie Gegenstand der Systematik – im Sinne der Heilsgeschichte? Und warum einfach nicht beides (mit der Bedingung, dass beide Zugänge sich ihrer Grenzen bewusst sind)?

Die Übersicht über die „Forschungslage“ (S. 26-32), die im Grunde sehr wertvoll ist, versteift sich leider wieder auf eine einseitige Problematisierung des Verhältnisses von Historik und Theologie, was darauf hinausläuft, eine „immer stärker um sich greifende Tendenz zu einer Geschichtsinterpretation, die primär einer theologischen Sinnzuweisung untergeordnet war“ (S. 24) zu postulieren. Das Ergebnis, so Dziri, sei, dass „der muslimische Historiker seinem handwerklichen und methodischen Selbstverständnis gemäß, oftmals nicht so arbeiten kann, wie Letzteres es verlangt“ (S. 26). Dabei ist es fraglich, 1. ob die „Unterordnung“ unter eine „theologische Sinnzuweisung“ von islamischen Historikern wirklich als Problem betrachtet wurde, und 2., ob es sich dabei tatsächlich um ein verspätetes Phänomen handelt (ganz nach der These einer progressiven Entfernung von einem postulierten Ur-Islams), oder ob dies nicht einfach schon immer so war?

Die „Methoden-Darlegung“ (S. 32-34) ist sehr interessant und argumentiert intelligent gegen einen exzessiven Skeptizismus und einen *a priori* Fälschungsvorwurf

gegenüber der muslimischen Geschichtsschreibung. Der Abschnitt „Was will Sira?“ (S. 34-35) ist sehr lesenswert, wobei die Trennung zwischen „erbauungs-literarischer und historisch-theologischer Darstellung der Muḥammad-Biographie“ (S. 35) sehr wahrscheinlich nicht so scharf vorzunehmen möglich ist, wie dies der Autor suggeriert. Das, was hier „erbauungs-literarische Darstellung“ genannt wird, birgt äußerst reichhaltige und sowohl historisch als auch theologisch relevante Informationen (siehe weiter unten). Es fehlen die äußerst wertvollen Ausführungen von Marco Schöller zu den „Formen und Funktionen der arabisch-islamischen Prophetenbiographie“ (1998, S. 23 ff.), z.B.: „Aber als Biographie ist die *sīrat an-nabī* nicht konzipiert, weil sie letztendlich nicht Einblick in Muḥammads Leben, sondern Einblick in das Heilswerk Gottes bieten will. Gottes Handeln steht im Mittelpunkt, und Muḥammad ist Sein Prophet. [...] Die Vorgehensweisen des Propheten sind [...] Teil des göttlichen Wirkens an und mit dem Menschen [...]“ (S. 24). Mit diesem Hintergrund hätten dem Leser historisch vielschichtige und theologisch tiefgründige Verständnishorizonte geboten werden können. Nützliche, wenn nicht gar wichtige Voraussetzungen für einen effektiven hermeneutischen Zugang zur Sira, für den Dziri ja plädiert, werden dem Leser damit leider vorenthalten.

Der Hauptteil des Bandes (S. 39-89), in dem die wichtigsten Ereignisse der Sira zusammengefasst werden, steht in einem wohlthuenden Kontrast zu den teilweise schwerfälligen methodologischen Überlegungen der Einleitung. Jedenfalls ist hier von „Anpassung an die historische Wirklichkeit“ keine Spur. „Unabhängig von der Frage nach der Belegkraft“ (S. 52) werden wichtige Elemente der Sīra prägnant, sachlich und informativ wiedergegeben und auf ihre theologische bzw. geistesgeschichtliche Bedeutung hin erläutert. Das Ganze wird mit nützlichen Karten in Farbe illustriert und durch mit sorgsam angeführten Fußnoten dokumentiert. Die Gliederung der einzelnen Abschnitte der Sira bietet dem Leser eine erkenntnisorientierte Strukturierung des Geschehens. Besonders hervorzuheben ist auch der Bezug zur Gegenwart oder zum modernen muslimischen Diskurs bestimmter Ereignisse (z.B. „die Bedeutung des Vertrags von Medina für gegenwärtige Reformbewegungen“ S. 75).

Nur die Verwendung des Begriffs „legendär“ bzw. „Legenden“ (S. 49) scheint hier fraglich, schließlich geht sogar die zeitgenössische Geschichtsforschung sehr behutsam mit diesem schwer belasteten Wort um. Und überhaupt, was soll dieser Begriff im Zusammenhang der islamischen Theologie bedeuten? Vermitteln diese „Legenden“ nicht auch eine theologische Aussage (oder mehrere), oder muss man grundsätzlich von einer bedeutungslosen „Ausschmückung“ oder einer politisch motivierten Manipulation naiver Massen ausgehen? Den „Legenden“ die „historische Wahrheit“ gegenüber zu stellen, bedeutet, Äpfel mit Birnen zu vergleichen. Der arg positivistische und längst überkommene Hang hagiographische Diskurse als willkürliche „Ausschmückungen“ abzutun, führt leider dazu, die „Legenden“ als wissenschaftlich uninteressante narrative Randerscheinungen herabzustufen – damit beraubt man sich unnötigerweise einer unverhofft reichhaltigen Informations- und Bedeutungsquelle, gerade für eine theologische Hermeneutik.

Thematisch äußerst gelungen ist das 2. Kapitel „Themenanalytik“, das sich in die zwei Abschnitte „muslimische Historiographie“ und „Prophetologie“ gliedert. Es ist sehr lobenswert, dass mit dem herkömmlichen Brauch der üblichen Sīra-Darstellung gebrochen wird und die chronologische Aufarbeitung des Wirkens des Propheten mit einem thematischen Teil ergänzt wird. Leider haben sich hier apologetisch gefärbte Bemerkungen

hineingeschlichen, z.B. über das „historische Bewusstsein der Araber“ (S. 90). Ein Widerspruch taucht auf, wenn der Autor negiert, dass der „Islam [...] das historische Bewusstsein seiner Anhänger so beeinflusst“, dass legitim von einer islamischen Historiographie die Rede sein kann, aber dann den Islam als „neuen Bedingungsrahmen“ für das „historische Bewusstsein der Araber“ erkennt und ein paar Seiten weiter „Geschichte als Hilfswissenschaft der Theologie“ (S. 101) beschreibt. Ein wichtiger Punkt ist noch die Frage nach der Tauglichkeit und Benutzung des Koran als historische Quelle in der vormodernen muslimischen Historiographie (S. 91), doch die Frage ist m.E. falsch gestellt: Das vormoderne Verständnis von „historisch“ und „Quelle“ folgt nun mal anderen Kriterien und muss entsprechend kontextualisiert werden, bevor hier ein Vergleich – ganz zu schweigen von einer epistemologischen Annäherung – mit dem modernen Verständnis von „historischer Quelle“ vollzogen werden kann. Die Schlussfolgerungen des Autors sind umso erstaunlicher, als er etwas weiter vorne (S. 92) auf eine brillante Weise erklärt, dass „tradiertes Material normatives Wissensgut [ist]“. Tatsächlich stellt sich in diesem Zusammenhang ganz deutlich die Frage nach den Bedingungen und den Kategorien eines „theologischen Geschichtsbewusstseins“ im Islam, das schon der marokkanische Historiker Abdallah Laroui in seinem „Islam et histoire“ (1999) auf bemerkenswerte Weise zu skizzieren versucht hat. Die gleiche Problematik macht sich in dem Abschnitt „Wunderzuweisungen als apologetischer Diskurs“ (S. 111) bemerkbar. Die Bedeutung von Wundern für den prophetologischen Diskurs scheint hier exzessiv einseitig dargestellt zu werden. Wenn die *kalām*-Gelehrten sich tatsächlich für Wunder in erster Linie als Belege für die Aufrichtigkeit von Propheten interessieren, so erfüllen Wunder, wie die Forschung der letzten 30 Jahre zur islamischen Hagiographie gezeigt hat, in der islamischen Literatur eine viel tiefergreifendere Funktion. Wunderdiskurse lassen sich nicht auf eine primitive Apologetik reduzieren, sondern bringen auf eine plastisch-narrative Form, theologische Aussagen zum Ausdruck: Wunder machen sichtbar, was sonst nur unsichtbar, explizit, was sonst nur implizit und vermittelbar, was sonst nur unaussprechbar bleiben würde.

Der prägnante „Epilog“ (S. 113-114) knüpft sowohl inhaltlich als auch stilistisch an den Prolog an und mündet in ein prinzipiell nachvollziehbares Plädoyer für eine muslimische Rückbesinnung auf die Person des Propheten. Interessant ist dabei, dass Dziri (wohl ungewollt) an die Transzendierungs-These von Tilman Nagels „Allahs Liebling“ (2008) anknüpft und damit die Befürchtung einer Entfremdung der Gläubigen gegenüber ihrem Propheten begründet. Diese Argumentation erinnert stark an den heute weit verbreiteten und selbstaufgelegten Drang rationalisierender muslimischer Diskurse, die menschliche Natur des Propheten und den übernatürlichen Charakter seiner prophetische Würde gegeneinander auszuspielen, als würden sie sich notwendigerweise gegenseitig ausschließen. Diese Annahme wird in derartigen Diskursen von dem Vorwurf einer apologetischen Überhöhung (bis hin zum absurden Vorwurf der Vergöttlichung Muḥammads wie man ihn sowohl in salafitischer als auch in so mancher orientalistischer Literatur vorfindet) begleitet, welcher eine plakative Vermenschlichung entgegengestellt wird, die in erster Linie durch ihre theologische Bedeutungsarmut und -sterilität auffällt und darüber hinaus ideologisierenden und politisierenden Muḥammad-Phantasien weit die Tore öffnet. Die Problematiken und Fragestellungen der Leben-Jesu Forschung lassen sich m.E. nicht eins zu eins auf die islamische Theologie übertragen: Hier muss ein eigener Weg gefunden werden, der der Eigentümlichkeit einer ernstzunehmenden und glaubwürdigen und vor allem kreativen

islamischen Theologie gerecht wird, zumal selbst unter Islamwissenschaftlern die Machbarkeit einer zuverlässigen Leben-Muḥammad-Forschung schon seit geraumer Zeit umstritten ist. Das Dilemma dieser Forschung wird in dem vielzitierten Satz von Harald Motzki (2009) exemplarisch formuliert: “On the one hand, it is not possible to write a historical biography of the Prophet without being accused of using the sources uncritically, while on the other hand, when using the sources critically, it is simply not possible to write such a biography.”

Die Bibliographie (S. 131-139) ist sehr informativ, jedoch fehlen seltsamerweise die wichtige Studie von Marco Schöller (1998) sowie auch Nagels kontroverse Muḥammad-Biographie (2008). Eine thematische Gliederung, obwohl nicht obligatorisch, wäre jedoch sehr nützlich gewesen. Sehr schön ist auch der Index (S. 127-130), der in Sach- und Personenregister unterteilt ist, sowie die genealogische Tafel (S. 123), die Darstellung der Tradierungskette von Ibn Iṣḥāq Sīra (S. 124) und die (vielleicht etwas zu knapp geratene) Zeittafel (S. 125).

Sieht man von dem diskutablen Charakter einiger methodologischen Überlegungen in der Einleitung ab, ist dies ein sehr schöner Band mit einem sorgfältig durchdachten Konzept, das durchaus einem konkreten und dringenden Bedarf entspricht. Nicht zuletzt werden hier zentrale Fragestellungen und Herausforderungen der theologischen Muhammad-Forschung herausgearbeitet, und auch wenn die Lösungsvorschläge manchmal etwas fragwürdig erscheinen mögen, so wird schon allein damit ein beherzter und genuiner Beitrag zur theologischen Debatte geleistet. Ein Lob ist dem Verlag für die äußerst gelungene graphische und typographische Gestaltung des Bandes auszusprechen. Besonders die Marginalien erweisen dem Leser einen großen Dienst, zumal sich daraus ein willkommener Platz für Randnotizen ergibt. Dabei muss man jedoch hinzufügen, dass man sich – trotz der bemerkenswerten Präzision im Ausdruck – für eine Einführung für Studenten eine etwas zugänglichere und weniger umständliche Sprache (z.B. „Applizierungsfähigkeit“ S. 92, „Variabilitätsvermögen potenzträchtiger Historik“ S. 116 usw.) gewünscht hätte, zumal die Studenten meistens schon im ersten Semester mit der Sīra konfrontiert werden. Außerdem hätte man sich von einer Einführung anstatt eines etwas einseitig anmutenden Plädoyers für einen historisierenden Zugang zur Sīra einen unparteiischen Überblick über die hermeneutische Vielfalt erhofft, die Studenten zur Verfügung steht. Letztendlich geht es jenseits jeglicher historisch-faktischer, exemplarisch-normativer oder gar sentimental-apologetischer Motive in der Sīra darum, dem Leser die Persönlichkeit des Propheten und des Menschen Muḥammad näher zu bringen, sie ihm zu vergegenwärtigen und ihm zu ermöglichen, in einen persönlichen Dialog mit ihr zu treten. Das Studium der Sīra, oder besser gesagt: das Erlebnis der Sīra, auf die universitäre Problematik der Unterordnung zwischen Historik und Theologie zu reduzieren, heißt, der Komplexität, der Tragweite und dem Sinngehalt dieser Literatur und ihrem Gegenstand nicht gerecht zu werden.