

Pannewick
Opfer, Tod und Liebe

TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für
Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben von

Sigrid Weigel und Karlheinz Barck

Friederike Pannewick

Opfer, Tod und Liebe

Visionen des Martyriums in der
arabischen Literatur

Wilhelm Fink

Der Druck dieses Werkes wurde mit Mitteln des Centrums für
Nah- und Mittelost-Studien (CNMS) der Philipps-Universität Marburg unterstützt

Umschlagabbildung:
Friederike Pannewick, Collage
(unter Verwendung von Fotos von Dr. Atef Botros und Nadia Mounir)

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.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen
Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung
und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren
wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und
andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2012 Wilhelm Fink Verlag, München
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany.
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5345-7

INHALT

EINLEITUNG	11
1. EINE KULTURANTHROPOLOGIE DES ISLAMISCHEN MÄRTYRERTODES.....	25
<i>ṭalab aš-šahāda</i> oder die Sucht nach dem Martyrium.....	28
Der Tod als Tor zu neuem Leben	31
Erzählungen von Gottes Helden	35
Edler oder elender Tod – die Grenze zum Suizid.....	39
Martyrertum – geistige Macht und Rebellion	42
2. BLUTZEUGEN DES GLAUBENS	45
Martyrium als Strategie der Überzeugung im Frühislam	48
Meistererzählungen der Passion im modernen Islam	51
3. ENTWICKLUNG DES MÄRTYRERKONZEPTEDES IM KONTEXT DES ĞIHĀD (JIHAD)	57
Die islamische Lehre vom gottgefälligen Tod	59
4. ERWEITERUNGEN DES MÄRTYRERKONZEPTEDES	67
Martyriumssucht und die Ästhetik der Gewalt.....	69
Dichtende Märtyrer der Liebe	73
Tod als Vollendung der mystischen Liebesehnsucht.....	82
Martyrertum – vom Tauschgeschäft zum Schlachtfeld der Liebe.....	87

5. LEIDEN UND ERLÖSUNG IM SCHIITISCHEN MÄRTYRERVERSTÄNDNIS	89
Frühislamische Märtyrerakte	91
Märtyrer des Glaubens – innerislamische Opfer	92
Die erlösende Macht des Leidens.	94
Schiitisches Martyrium als performativer Akt	96
Die Faszination kollektiver Trauer.	99
Die Theatralität inszenierten Martyriums	101
Das Spiel mit Raum und Zeit	103
Martyrium als Stiftung von Gemeinschaft und Erinnerung	104
Schiitisches Martyrium und Ġihād in der Moderne.	105
6. BRÄUTE DES HIMMELS – ISLAMISCHE IMAGINATIONEN WEIBLICHER MÄRTYRERFIGUREN	109
Die ästhetische Konstituierung weiblicher Märtyrer im Palästinakonflikt	109
Imaginationen weiblichen Kampfgeistes	112
Kreuz, Eros und Gewalt.	114
Tod und Eros	116
Modelle von weiblicher Heiligkeit und Martyrium im frühen Islam	117
Modelle von weiblicher Heiligkeit und Martyrium im zeitgenössischen politischen Islam	119
Glaubenskämpferinnen zwischen Askese und Heroismus: Der Volksroman der Dāt al-Himma	121
Martyrium und die Macht der Überzeugung in Zeiten der Krise.	124
7. OPFERTOD ALS KULTURKRITIK: TOD UND AUFERSTEHUNG	133
Die Funktion von Literatur bei der Schaffung von Märtyrern	134
Dichtung und Prophetie	135
Dichtung als politischer Akt	136
Poetische Darstellungen der Kreuzigung	138
Der Gekreuzigte zwischen religiöser Erlösung und mythischer Wiedergeburt	141
Das kämpfende Kreuz	144
Der Dichter als Schlachtfeld von Liebe, Opfer und Verlust	146

8. MÄRTYRERTUM ALS WAFFE DER SCHWACHEN IN DER MODERNE: TÖDLICHE SELBSTOPFERUNG IN DER PALÄSTINENSISCHEN DICHTUNG	151
Selbstmord oder Märtyrertum?	152
Der Mythos der tödlichen Selbstopferung in der palästinensischen Dichtung	157
9. KRITIK UND DEKONSTRUKTION DES MÄRTYRERTUMS: TOD ALS SUBVERSION	167
Die Rhetorik des Todes im libanesischen Bürgerkrieg: Rašīd ad-Daʿīf	170
<i>The making of a martyr</i> : Rabīʿ Mrūwah	175
„Tod befreit das Gedächtnis“ – Literatur und Ideologie bei Ilyās Ḥūrī . .	176
Tod als russisches Roulette: Rawi Hage und Yūsuf Bazzi	179
Die Söhne der Märtyrer	181
SCHLUSS	187
BIBLIOGRAPHIE	191
ANHANG MIT ARABISCHEN GEDICHTEN	205

DANKSAGUNG

Diese Studie entstand zunächst als eine Reihe von Einzeluntersuchungen seit dem Jahr 2002. Im Rahmen des damals am Wissenschaftskolleg zu Berlin angesiedelten *Arbeitskreis Moderne und Islam (AKMI)* führte ich zwei internationale, interdisziplinäre Tagungen für das dortige Teilprojekt *Cultural Mobility in Near Eastern Literatures*¹ durch, die sich der Frage widmeten, inwiefern Vorstellungen von Martyrium, Opfer und sinnstiftendem Leiden kultur-, raum- und zeitübergreifend betrachtet werden können und welche Rolle Literatur in der Gestaltung dieser Figurationen spielt. Die dezidiert fachübergreifende Ausrichtung der Projekte, an denen ich am Wissenschaftskolleg zu Berlin beteiligt war, hat meine Fragestellung ungemein bereichert und in ihren kulturwissenschaftlichen und komparatistischen Implikationen vertieft. Dafür bin ich dieser Institution zutiefst dankbar. Die Tagungsergebnisse wurden im Jahr 2004 in einem fachübergreifenden Sammelband unter dem Titel *Martyrdom in Literature. Visions of death and meaningful suffering in Europe and the Middle East from antiquity to modernity* (Wiesbaden, Reichert Verlag) publiziert. Ich selbst setzte, inspiriert durch diesen interdisziplinären Austausch, meine arabistischen Studien zur Figuration des Märtyrertums in der arabischen Literatur in den folgenden Jahren fort. Eine Serie von Artikeln zu verschiedenen Aspekten dieses Themas erschienen seitdem in Zeitschriften und Sammelbänden. Einiges des dort verwendeten Materials und manch zentraler Gedanke kommt auch in der vorliegenden Monographie zum Tragen, deren Ziel es ist, die bis dahin in Einzelsträngen verfolgten Untersuchungen systematisch zusammenzufügen. Danken möchte ich den vielen aufgeschlossenen und kritischen Kollegen verschiedener Fächer, die meine Forschungsergebnisse in den unterschiedlichen Entwicklungsstadien bei Tagungen und Einzelvorträgen kommentiert und durch unverzichtbare weitere Einsichten bereichert haben. Auch den Studierenden an den Universitäten Oslo und Marburg, wo ich seit 2005 zum Thema Lehrveranstaltungen angeboten habe, möchte ich danken für ihre wichtigen Nachfragen und Kommentare in den Diskussionen der arabischen Originaltexte.

Besonderer Dank gilt auch Professor Renate Jacobi (FU Berlin) für ihre kritische Lektüre des Buches und fruchtbaren Diskussionen über das Märtyrermotiv in der klassischen arabischen Literatur. Aspekte der modernen arabischen Literatur waren Gegenstand vieler intensiver Debatten mit Schriftstellern und Kollegen aus der arabischen Welt, insbesondere Ilyās Khoury (Beirut), Rašīd aḏ-Ḍaʿīf (Beirut),

1 „Martyrdom and/ in Modernity“, 2002, und „Wenn Liebe tötet. Beiträge zu einer literarischen Anthropologie“, 2003.

Zakariyā Muḥammad (Ramallah), Asʿad Khairallah (AUB), Maher Jarrar (AUB) und Rasheed el-Enany (Exeter). Methodische, kulturwissenschaftliche und komparatistische Fragen konnte ich insbesondere mit Georges Khalil, Samah Selim (beide *Europe in the Middle East – the Middle East in Europe* Wissenschaftskolleg) und Reinhard Meyer-Kalkus (Wissenschaftskolleg zu Berlin) sowie Beatrice Gründler (Yale), Peter Chelkowski (NYU) und Thomas Scheffler (Deutsches Orientinstitut Beirut) diskutieren, was meine Arbeit sehr bereichert hat. Gerade der Austausch mit Kollegen anderer Fächer hat meine Perspektive auf den arabistischen Forschungsgegenstand geschärft; besonderer Dank gilt hier Andreas Bähr (FU Berlin, Neuere Geschichte), Hans Medick (Univ. Erfurt, Historische Anthropologie), Ines Kappert (taz, Berlin), Peter Burschel (HU Berlin, Geschichte der Frühen Neuzeit) sowie Andreas Kraß (Goethe Universität Frankfurt/M., Deutsche Literatur) und Thomas Frank (FU Berlin, F.-Meinecke-Inst., Mittelalterliche Geschichte), Ulrike Brunotte (HU, Religions-/Kulturwissenschaft) sowie ganz besonders Sigrid Weigel und Martin Tremel (beide Zentrum für Literatur- und Kulturforschung).

Die Faszination für ästhetische Grenzfiguren und ihre religiöse, politische und literarische Verortung, die Ausgangspunkt dieses Buches war, verdanke ich dem wunderbaren Austausch mit Angelika Neuwirth (FU Berlin). Ihre meisterhaften Interpretationen der Gedichte des palästinensischen Nationaldichters Maḥmūd Darwīš haben mir erstmals die Idee des Selbstopfers und dessen ästhetischer Stilisierung in literarischen Texten näher gebracht. Ich sehe die vorliegende Studie als Ergebnis einer langjährigen, über alle Maßen inspirierenden Zusammenarbeit mit Angelika Neuwirth, für die ich ihr ganz besonders dankbar bin. Ihr seien diese Seiten in Freundschaft und Bewunderung gewidmet.

Marburg, Januar 2012

EINLEITUNG

„Der Körper des explodierenden Märtyrers duftet nach Moschus.“¹ Aussagen wie diese, in denen die Grenzen zwischen Märtyrertum, Attentat, Suizid und Widerstandskampf fließend sind, haben seit den 1990er Jahren immer wieder die europäische und amerikanische Öffentlichkeit irritiert. Aber auch innerhalb der arabischen und gesamt-islamischen Welt sind die Begrifflichkeiten alles andere als klar und unumstritten. Was den einen als grausamer Mord an Zivilisten erscheint, bedeutet anderen einen legitimen und notwendigen Akt im Widerstand gegen Ungerechtigkeit und äußere Bedrohung.

Immer wieder hat vor allem die Bezeichnung „Märtyrer“ im Westen Kritik ausgelöst. Man ging davon aus, dass ausschließlich die christlich-abendländische Deutung dieser Figur allgemeine Gültigkeit besitzen könne. Ausgehend von dieser oft sehr emotional geführten Debatte widmet sich diese Studie der Frage nach der Bedeutung und Wirkungsmacht einer jahrhundertealten und kulturübergreifenden Figur, die in verschiedenen Kontexten ganz unterschiedliche Formen und Funktionen angenommen hat. Das Zentrum des Interesses ist der arabisch-islamische Kulturraum seit dem Frühislam. Neben der Frage nach der jeweiligen Definition des Märtyrertodes spielt in dieser Studie vor allem der Blick auf Medien, Literatur, Rhetorik und Bilder eine zentrale Rolle, die bei der Produktion, Verbreitung und Kritik von Märtyrerfiguren mitwirken. Ohne eine bezeugende Öffentlichkeit, ohne eine gewisse Form von Bühne und demonstrativer Geste kann kein Märtyrer auskommen: erst diese Aspekte von Repräsentanz und Performativität machen aus einem gescheiterten Helden oder einem kaltblütigen Attentäter eine Figur des Selbstopfers für andere.

Die Figur des Sinn stiftenden Märtyrers im Umgang mit unabwendbarem Leid und Tod hat in der oft blutigen Geschichte der arabischen Welt des 20. Jahrhunderts eine wichtige Rolle gespielt. Während der arabischen Aufstände der 1930er Jahre, die sich gegen zionistische Siedlungspolitik und das Britische Mandat richteten und in eine katastrophale arabische Niederlage (*nakba*) durch die Staatsgründung Israels im Jahr 1948 mündeten, erfüllt die Sinnfigur des Märtyrers, der selbstlos für die gemeinsame Sache sein Leben zu geben bereit ist, eine zentrale Funktion im Widerstandsdiskurs. Auch später, in der Phase des erstarkenden bewaffneten Widerstands nach der Gründung der PLO im Jahr 1964, suchte und fand die palästinensische Gemeinschaft im heroischen Märtyrer ein Idealbild, ein Vorbild im Umgang mit Gewalt, Angst und Tod – aber auch mit Hoffnung, mit

1 Hamas-Funktionär aus Gaza, zit.n. Reuter, Mein Leben ist eine Waffe, 135.

dem unerschütterlichen Glauben an eine Zukunft gerade in finstersten Zeiten wiederholter Niederlagen.

Auch in anderen Ländern, etwa in Algerien während des antikolonialen Befreiungskriegs 1954-1962 oder etwa zeitgleich im von blutigen Militärputschs, politischer Willkür und gnadenloser Verfolgung von Oppositionellen gezeichneten Irak, spielen Märtyrerkonstellationen eine zentrale Rolle. Immer wieder taucht in solchen Kontexten der arabischen Geschichte des 20. Jahrhunderts die Sinn stiftende Figur des Märtyrers in jeweils wechselnden symbolischen Schattierungen auf und gibt beredt Auskunft über den Umgang mit persönlichen und kollektiven Momenten einer existentiellen Krise.

Der *arabische Frühling* von 2011 und seine Märtyrer

Auch im Zuge der Anfang 2011 entfalteten Bürgerrevolten in der arabischen Welt, dem sogenannten „Arabischen Frühling“ oder der „Arabellion“ bzw. der „arabischen Revolution“, engagieren sich hoch motivierte, meist junge Menschen für eine bessere Zukunft. In diesem aktuellen Kontext verkündeten immer wieder Akteure des Umbruchs in der Öffentlichkeit, dass sie bereit wären, für die Durchsetzung ihrer Ziele zu sterben. Haben wir es auch hier mit Märtyrerfigurationen zu tun?

Einen Tag, bevor einer der Betreiber der Facebook-Seite „Wir alle sind Ḥālid Saʿīd“ (*kullunā Ḥālid Saʿīd*)² in Ägypten verhaftet wurde, am 27. Januar 2011, hatte er eine beunruhigende Botschaft auf seinem Twitter-Account in Umlauf gebracht: „Betet für Ägypten“, schrieb er, „ – bin sehr besorgt, weil es scheint, dass die Regierung morgen ein Kriegsverbrechen gegen das Volk plant. Wir sind alle bereit zu sterben.“³ Und dann verschwand der Blogger, der später in den Medien zur Identifikationsfigur, zu ‚dem neuen Gesicht des Protests‘⁴ stilisiert wurde, für 12 Tage. Während dieser Zeit überwältigte eine riesige, wutentbrannte Menge Tausende von bewaffneten Sicherheitspolizisten und drang bis zum Taḥrīr-Platz vor, den sie zu einer schnell weltberühmt gewordenen Bühne eines Regierungsturzes verwandelten.⁵

Die Twitterbotschaft des ägyptischen Bloggers Wael Ghonim kann in diesem revolutionären Kontext durchaus als potentiell „Märtyrer-Bekanntnis“ gelesen

2 Diese Facebook-Gruppe wurde anlässlich des Todes des gleichnamigen 28-jährigen ägyptischen Bloggers gegründet, der im Juni 2010 in Alexandria von Polizisten brutal misshandelt wurde und an den Folgen der Haft starb. Vgl. Hennawy, We are all Khaled Saeed; Nol, La révolution égyptienne ou le rôle des médias sociaux dans les soulèvements; Diab, Criminal injustice in Egypt.

3 Hounshell, A New Leader for Egypt's Protesters?.

4 Mudhoon, Ägyptischer Internet-Aktivist Wael Ghonim. Das neue Gesicht des Protests.

5 Am 11. Februar 2011 übergab Präsident Husni Mubarak nach 30 Jahren Regierungszeit seine Macht nach den knapp dreiwöchigen Protesten an das Militär. Die Proteste hatten nach dem gelungenen Regierungsturz in Tunesien am 25. Januar mit dem „Tag der Revolution gegen Folter, Armut, Korruption und Arbeitslosigkeit“ begonnen, vgl. Braune, Neuanfang nach dem Sturz Mubarak.

werden. Hier liegt eine klare Entscheidung vor, die trotz vorhandener Alternativen getroffen wurde: Ein Mensch verkündet, aus Überzeugung für die gemeinsame Sache den Weg des potentiellen Märtyrers gehen zu wollen und im Notfall für die eigenen Überzeugungen sterben zu wollen. Die Selbststilisierung als potentieller Märtyrer dient der Betonung der eigenen Entschlossenheit und der Wirkungsmacht der übermittelten Botschaft.

Auch in den bereits Ende 2010 um sich greifenden Unruhen in Tunesien, die am 14. Januar 2011 in der überstürzten Flucht des Diktators Ben Ali und seiner Familie gipfelten, spielte eine charakteristische Märtyrer-Konstellation eine zentrale Rolle.

Am 17. Dezember 2010 konfisziert eine tunesische Polizistin die Ware eines Gemüsehändlers, der ohne Lizenz Straßenhandel betrieb. Der 26-jährige Muhammad Bouazizi (Muḥammad Al-Bū ‘Azīzī), der nach dem Tod seines Vaters seine Familie mühsam zu ernähren versucht, rebelliert verzweifelt gegen die Sanktion. Nachdem ihm eine Beschwerde bei den Stadtbehörden verwehrt worden war, zündet er sich vor dem Regierungsgebäude selbst an. Sein Vetter Ali Bouazizi erhält einen Anruf, eilt zum Tatort und wird dort Zeuge, wie Muḥammads verkohlter Körper in einen Krankenwagen gehoben wird. Kurzentschlossen filmt er den Hergang und produziert aus diesem Live-Mitschnitt sowie aus Filmsequenzen, die am Abend spontan protestierende Jugendliche zeigen, einen bewegenden Kurzfilm, unterlegt mit melancholischer Musik. Dieser Film, auf Facebook gestellt, erreicht Tausende, noch am selben Abend strahlt der TV-Sender al-Jazeera diese Bilder ebenfalls aus. Erboste Bewohner der Stadt Sidi Bouzid, in der sich diese Selbstverbrennung ereignet hat, ziehen in einem Protestmarsch nach Tunis und erhalten dabei Unterstützung aus ganz Tunesien: der Aufstand ist nun in vollem Gange. Nachdem der Fall schnell zur öffentlichen Angelegenheit geworden war, reagiert das immer mehr in die Enge getriebene Regime durch die Verhaftung der Polizistin; etwas später dann, am 28.12., besucht Ben Ali unter enormer Medienpräsenz den mit dem Tod ringenden jungen Mann im Krankenhaus, seine Familie wird reich entschädigt und erhält Audienzen bei der Herrscherfamilie – doch all diese Beschwichtigungsgesten kommen zu spät: Am 4. Januar 2011 stirbt Bouazizi und zehn Tage später muss der Präsident nach 23-jähriger Herrschaft geschlagen sein Land verlassen.

Vom Gemüsehändler zum Nationalheiligen: Die Macht des Symbols

Obwohl Muhammad Bouazizi bei weitem nicht der erste Fall einer öffentlichen Selbstverbrennung in der arabischen Welt war, wurde er zur Schlüsselfigur der erfolgreichen tunesischen Revolution.⁶ Zahllose Artikel und Bilder in den Medien

6 Vgl. zum Fall Abdesslem Trimechs, der sich am 3. März 2010 in Monastir anzündete, den Bericht: <http://english.aljazeera.net/indepth/features/2011/01/2011126121815985483.html> (abgerufen am 22.12.2011); *Le Temps*, „Phénomène de société: 111 cas de suicides depuis le 14 jan-

stilisierten ihn zu einer heldenhaften Heiligenfigur, einem modernen Märtyrer. Interessant ist, dass auf die Frage „Ist Bouazizi ein Märtyrer?“ teilweise mit *christlicher* Märtyrersymbolik geantwortet wurde, etwa von Ibrahim al-Koni in einem von Susanne Schauda geführten Interview im Tagesspiegel vom 1.3.2011. Al-Koni bezeichnet den jungen Tunesier als „heilig“, ja als „Christus unserer Zeit“, er habe „sein Kreuz getragen und sich geopfert“, er sei ein „Symbol der Hoffnung“ und über ihn zu schreiben sei „etwas Tiefes, eine titanische Inspiration“.

Der Aspekt der Gewaltlosigkeit wurde in mehreren Äußerungen zu diesem Fall betont, sicher auch in Abgrenzung von bisher in den Medien vorherrschenden Beschreibungen muslimischer Selbstmordattentäter, die im arabischen Kontext oft als Märtyrer bezeichnet werden (wörtlich: „diejenigen, die das Martyrium an sich selbst vollziehen“/ *istišhādīyyūn*). Der tunesische Theatermacher Fadhel Jaibi bezeichnete so die Selbstverbrennung als das Gegenteil des Attentats:

Der Körper, der sich selbst verbrannt hat, wird zum Emblem. Er ist der Körper eines Märtyrers, der nur sich selbst straft und nicht einen anderen. Das ist der extreme Ausdruck des körperlichen Opfers und das Gegenteil eines terroristischen Akts: Man tötet sich selbst, nicht den anderen. Beide Male haben wir es mit einem Ausbruch extremer Gewalt zu tun. Einmal ist sie nach innen gerichtet, im anderen Fall nach außen.⁶⁷

Besonders in den arabischen Medien und im ersten spontanen Sympathiesantenkreis Bouazizis wurde zudem gerne die Position vertreten, dass hier ein Fall verletzter männlicher Ehre (*šaraf*) vorliege – weil Bouazizi nicht einfach nur von der Staatsmacht ungerecht behandelt und erniedrigt worden war, sondern weil es eine *Frau* war, die in Ausübung ihres Amtes die Ware des illegalen Straßenhändlers konfiszierte und ihn dabei angeblich öffentlich geschlagen und bestimmten Gerüchten zufolge sogar bespuckt haben soll.⁸ Erst später, in reflektierenden Essays wie z.B. des marokkanischen Exilschriftstellers Tahar Ben Jelloun oder des gleichfalls in Paris lebenden tunesischen Filmemachers und Produzenten Tarak Ben Ammar, wurde der Fokus eher auf die durch diese Revolution wiedergewonnene menschliche Würde (*karāma*) gelegt. In einem Interview in der TAZ betonte Taher Ben Jelloun diesen Aspekt als wichtigstes Element der tunesischen Revolution: „Aber was auf Dauer stärker sein wird, das ist die zurückgewonnene Würde. Das ist wichtiger als der ganze Rest. Die Leute werden nie mehr hinnehmen, dass ein Beamter sie erniedrigt, foltert, und mit den Stiefeln tritt.“⁹

vier dont 69 par immolation par le feu“, 16.6.2011: <http://www.letemps.com.tn/article-56754.html> (abgerufen am 24.10.2011); Jelloun, Arabischer Frühling, 61ff.; Rosenberg, Self-immolation Spreads across Mideast Inspiring Protest.

7 Zit. n. Spiegel, Seien wir dieser Revolution würdig!

8 Ob diese Gerüchte stimmen, ist ungewiss, zumindest konnte bisher kein Zeuge dafür gefunden werden. Vgl. Fahim, Slap to a Man's Pride; Saleh, Controversy Over „The Slap“ That Brought Down a Government.

9 Jelloun, Interview mit Rudolf Balmer.

Auch der tunesische Exil-Filmmacher und Produzent Tarak Ben Ammar, der zufällig wegen einer aktuellen französischen Produktion beim Ausbruch der Unruhen im Lande war, wurde von der grassierenden revolutionären Begeisterung ergriffen. Er sicherte sich die Filmrechte für eine Produktion über die Geschichte des neuen Nationalhelden, dessen ultimatives Opfer, das einer ganzen Nation die Augen über die langjährige Ungerechtigkeit geöffnet habe, er offen bewundert: „Mohammed Bouazizi est devenu un héros pour nous, Tunisiens, et pour l'ensemble du monde arabe. Il a fait le sacrifice ultime et, de ce fait, a ouvert les yeux et le cœur d'une nation sur l'injustice dans laquelle elle vivait.“ Ben Ammar betont ebenfalls die Gewaltlosigkeit des Aktes, den er als Appell für Freiheit, Würde und Arbeit und als einigenden Aufschrei für die Jugend der ganzen Nation betrachtet: „Qui plus est, en se sacrifiant lui-même et non en faisant du mal à quiconque. [...] Son appel à la liberté, la dignité et le travail a été le cri de ralliement de la jeunesse à travers toute la région.“ Sein Entschluss, einen Film über Bouazizi zu drehen, beruhte auf der Einschätzung, dass hier ein historisches Ereignis stattgefunden habe, das für nachkommende Generationen tradiert werden müsse, um dessen Botschaft zu vermitteln, dass eine einzelne Person Dinge nachhaltig verändern könne. Sein Verhalten sei mutig und tragisch zugleich gewesen und hätte eine Katalysatorfunktion für historische Entwicklungen gehabt, die nur wenige Zeit später in vielen weiteren arabischen Ländern geschahen, als die Menschen auch dort ihre Freiheit einforderten.¹⁰

Auch andere Medienstars bastelten an der ästhetischen Inszenierung des Helden und Märtyrers. Der tunesische Karikaturist Adn Adenov montierte seinerseits in einer Fotomontage Bouazizis Kopf auf den Körper des Filmschauspielers Will Smith, der in dem Film „I am Legend“ als letzter Mensch unter Vampiren durch eine zerstörte Welt streift. Das Plakat ist untertitelt mit der Aussage: „Muhammad Bouazizi, Sie sind unsere Legende“.¹¹ Diese zweideutige Fotomontage beurteilte Hubert Spiegel in einem Artikel in der Frankfurter Allgemeinen als Inszenierung, in der „der Märtyrer als Filmstar und Held und zugleich als falscher, weil künstlicher Heiliger“ erscheine.¹²

Die Frage, ob Bouazizi das Zeug zum Märtyrer habe oder nicht, wird auch in Psychologenkreisen diskutiert. In einem Artikel von Clark McCauley in *Psychology Today* spielt besonders der Aspekt der Erniedrigung und verletzten Ehre eine Rolle. Für den Autor beinhaltet ein Martyrium die freie Wahlmöglichkeit und die rechte Absicht des Individuums: „[...] the individual must be seen as having made a choice under circumstances where he could have done otherwise, a choice directed by a right intention.“¹³ McCauley gesteht dem Tunesier die freie Wahlmöglichkeit zu, da niemand ihn direkt bei seiner Entscheidung für die Selbsttötung unter

10 <http://www.tarakbenammar.com/uploads/assets/pdf/Tunisian-Bouazizi-31-01-11-French.pdf> (abgerufen am 9.9.2011).

11 Abdruck des Bildes in Adn Adenovs Bildband *Dégage – La Revolution Tunesienne*, 2011.

12 Spiegel, Seien wir dieser Revolution würdig!

13 McCauley, Humiliation and Martyrdom in the Jasmine Revolution.

Druck gesetzt habe. Er sei weder psychologisch abnormal gewesen, noch habe er Anzeichen für eine Depression gezeigt, die normalerweise einen Suizid begleite. Er sei vielmehr als beliebtes, extrovertiertes und fürsorgliches Familienmitglied bekannt gewesen, das noch ärmeren Mitbürgern gegenüber Barmherzigkeit gezeigt habe. Da der junge Mann die immensen Folgen seiner Tat aber kaum hatte vorhersehen können (vor ihm hatten sich bereits mehrere Araber selbst verbrannt, ohne ein vergleichbares Medienecho zu erhalten), könne man laut McCauley nicht von der für ein Martyrium notwendigen „right intention“ ausgehen. Dem widerspäche außerdem das strikte Suizidverbot im Islam.

McCauley baut seine Argumentation stattdessen auf dem Aspekt der verletzten Ehre und der erlittenen Erniedrigung Bouazizis auf: „Humiliation figures prominently in descriptions of his life and that of other street vendors. His intention appears to have been to protest his humiliation and to regain his honor.“ (ibid.) In McCauleys Interpretation beinhaltet Erniedrigung sowohl Ärger als auch Scham („a corrosive combination of two better known emotions: anger and shame“). Er beschreibt eine Spirale aus diesen beiden Emotionen, Ärger und Scham:

Aristotle notes that failure to respond to insult is ignoble, and suppression of anger in the face of superior power is a source of shame. Then there is anger at being made to experience shame. Then there is more shame about suppressing anger. It is the positive feedback loop producing a rising spiral of anger and shame that makes this combination what Evelin Lindner has called „the nuclear bomb of the emotions“.“ (ibid.)

Zu Recht verweist McCauley im Folgenden auf den demonstrativen Signalcharakter dieser Tat, die ein Aufschrei der öffentlichen Anklage gegen die Institutionen darstellt, da sie sozial benachteiligten Menschen wie Bouazizi ein würdiges Menschenleben vorenthalten.¹⁴ Die von ihm zunächst in seinen Ausführungen vermisste „richtige Absicht“ lokalisiert der Autor schließlich in dem Akt der eingeforderten Ehre (honor): „Bouazizi became famous as a martyr in the cause of honor: his own honor, the honor of every Tunisian street vendor, the honor of every Tunisian humiliated and victimized by petty officials.“ (ibid.) MyCauley kommt so zu dem Schluss, dass in diesem Fall Märtyrertum das Gegenteil von Erniedrigung sei und manchmal im Sinne eines Gegenpols zur Erniedrigung wirkungsmächtig genug werden könne, um sogar eine Revolution anzufachen.

Diese Überlegungen enthalten viele wichtige Aspekte, allerdings fehlt hier eine zentrale Unterscheidung: die Unterscheidung zwischen „Ehre“ (*šaraf*) und „(Men-

¹⁴ Der Soziologe Michael Biggs beurteilt den Akt der Selbstverbrennung ebenfalls als eine extreme Form des Protests: „Like a suicidal attack, an act of self-immolation involves an individual intentionally killing himself or herself (or at least gambling with death) on behalf of a collective cause. Unlike a suicidal attack, an act of self-immolation is not intended to cause physical harm to anyone else or to inflict material damage. The suicidal attack is an extraordinary weapon of war whereas self-immolation is an extreme form of protest. As an act of protest, it is intended to be public in at least one of two senses: performed in a public place in view of other people, or accompanied by a written letter addressed to political figures or the general public.“ Biggs, *Dying Without Killing*, 173ff.

schen-)Würde“ (*karāma*). McCauleys *psychologischer* Ansatz geht von einem individuellen Phänomen und verletzter Individuallehre eines arabischen Mannes aus. Der für die gesamte arabische Welt im Zuge der anhaltenden Unruhen aber viel entscheidendere *politische* und *wirtschaftliche* Kontext der Demokratiebewegungen tritt in einer solchen Argumentation in den Hintergrund.

Interessant ist zudem, dass eine Betonung der „rechten Absicht“, die der Psychologe McCauley vornimmt, auch in muslimischen Kreisen bei der Debatte über die Kriterien, einen Selbstmord (*intihār*) von Märtyrertum (*istišhād*) zu unterscheiden, eine zentrale Rolle spielt. Die *nīya* bzw. Intention, die einer Handlung, die den eigenen Tod zur Folge hat, zugrundeliegt, wird hier häufig als Unterscheidungsmerkmal gesehen: „He who commits martyrdom sacrifices himself for the sake of his religion and his nation... The Mujahed [Kämpfer, die Verf.] is full of hope.“¹⁵ Wenige Wochen nach der Selbstverbrennung Bouazisis kursierten unter arabischen Kommentatoren und Bloggern im Internet einzelne Aufrufe an junge Leute, diesem Beispiel als Akt der Revolte gegen die unterdrückerischen Regime und als Teil einer Art von Ġihād (Jihad) gegen Unrecht zu folgen. Diese Aufrufe lösten wiederum eine heftige Debatte darüber aus, welche Rolle Religionsgelehrte, Online-Fatwas und Internet-Aufrufe in muslimischen Kreisen spielen sollten.¹⁶ In Ägypten scheinen vor allem handfeste politische Motivationen die Diskussion um die moralische bzw. religiöse Rechtmäßigkeit von Selbstverbrennungen bestimmt zu haben. Am 18. Januar 2011, wenige Tage nach dem Tod Bouazisis und dem Sturz der tunesischen Regierung, nahm die in religiösen Fragen maßgebliche sunnitische Institution Ägyptens, die Azhar, Stellung zu diesem symbolträchtigen und wirkungsmächtigen Suizid: Selbsttötung, auch als Form des Protests, sei durch die islamische Scharia (*šarī'a*) klar verboten. Auch das ägyptische Ministerium für religiöse Stiftungen forderte die Imame des Landes auf, in ihren Freitagspredigten das Suizidverbot klarzustellen.

Diese Verlautbarung war sichtlich eine Reaktion auf eine am 16. Januar erfolgte öffentliche Äußerung im Fernsehsender al-Ġazīra (Aljazeera/ Jazeera). Der in der gesamten arabischen Welt populäre Scheich Yūsuf al-Qaraḏāwī hatte in seiner beliebten auf Jazeera ausgestrahlten Fernsehsendung „Die Scharia und das Leben“ (*aš-šarī'a wa-l-ḥayāh*) erklärt, dass Bouazizi in seiner schrecklichen Tat ein Opfer des repressiven tunesischen Regimes geworden sei und dass diese besonderen politischen Bedingungen auch in anderen Teilen der arabischen Welt vorherrschten.

15 Al-Qaraḏāwī 2001; zit. n. Atran, Genesis of Suicide Terrorism; vgl. zu diesem Thema auch Pannewick, Tödliche Selbstopferung in der palästinensischen Belletristik – eine Frage von Macht und Ehre?, 160ff. Michael Biggs, ein Soziologe an der Oxford University und Autor im Band *Making Sense of Suicide Missions*, ed. Diego Gambetta, Oxford: Oxford University Press, 2005, 173-208, 320-24, beurteilte in einem Interview Bouazisis Tat als klar intentionales politisches Handeln: „It's very clear that the death of Bouazizi had major political impact, and the cost for him was very high, but the political benefit seems to be high as well. It's the ultimate altruistic act. It shows that some people care enough about political change that they think it's worth making that terrible sacrifice.“ Zit. n. Rosenberg/ The Media Line, Self-immolation Spreads Across Mideast Inspiring Protest.

16 Vgl. z.B.: <http://azhartoday.wordpress.com/2011/01/20/page/2>.

Daraufhin – so mutmaßen ägyptische Oppositionelle wie z.B. ʿImād Ġad vom Ahrām Center for Political and Strategic Studies – habe die ägyptische Regierung anscheinend die Notbremse gezogen, um eine Welle von Nachahmungstätern Bouazizis und dementsprechende Protestwellen in Ägypten zu verhindern. Al-Qaraḍāwī seinerseits klärte daraufhin das Missverständnis, das sich laut Aussage des Predigers durch Mehrdeutigkeiten in seinen Äußerungen auf Jazeera ergeben hätte. Er habe nicht sagen wollen, dass die Selbstverbrennung ein im Kontext des Jihad legitimes Sondermittel sei, sondern dass der junge Mann aufgrund der politischen Umstände in seiner Urteils- und Entscheidungsfreiheit eingeschränkt gewesen sei. Man solle bei Gott für ihn Fürbitte halten wegen dieses Vergehens, denn er habe trotz der Verbotsüberschreitung Gutes für seine Nation durch seine Tat bewirkt und zur Rettung seines Landes und zur Entfaltung einer notwendigen Revolution beigetragen.¹⁷

Die Rolle des Selbsttötungsverbots im Islam wird auch von dem marokkanischen Romanschriftsteller Tahar Ben Jelloun diskutiert, allerdings als ein Anzeichen für eine „Revolte ohne Islamisten“: Da das Suizid-Verbot, wie die Verlautbarungen der Azhar zeigen, weiterhin gültig sei in der arabischen Welt, sei die Tatsache, dass es Nachahmungstäter gegeben habe, ein Indiz dafür, dass sich hier Muslime über das Gebot Gottes *hinwegsetzen*. Ben Jelloun sieht in diesem Ungehorsam gegenüber Gott eine Niederlage des Islamismus, die sich auch darin widerspiegle, dass es während der ersten Proteste kaum Akteure gegeben habe, die sich auf den Islam oder Allah bezogen hätten. Deswegen, so Ben Jelloun, ist „der islamistische Diskurs überholt“ und „funktioniert“ nicht mehr.¹⁸ Er betont den laizistischen Charakter der Aufstände, die spontan gewesen seien und auf den Einzug der Moderne in die arabische Welt zielten. Es gehe um die „Anerkennung des Einzelnen und seinen Status als Bürger und nicht länger als Untertan“, um Demokratie, Würde, Gerechtigkeit und den Kampf gegen Korruption und Diebstahl, d.h. um die Einforderung grundlegender Normen.¹⁹

Auch in diesem Kontext zeigt sich also, dass die Kriterien dessen, was in den Augen der Öffentlichkeit einen Märtyrer ausmacht, verhandelbar und Gegenstand kontroverser Debatten sind. Als die sogenannte Arabellion erst einmal im Gange war und immer erfolgreicher wurde, sprangen alle möglichen öffentlichen Akteure auf den Zug auf und schrieben sich deren Glanz auf die eigenen Fahnen, auch wenn sie möglicherweise gar nicht selbst aktiv an den Aufständen beteiligt gewesen waren. „Die Revolution hat gesiegt. Jetzt versorgt sie die Künstler und Intellektuellen mit Material: als ein Stoff, der ihnen unter den Händen historisch wird“, so Hubert Spiegel in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung.²⁰ Der tunesische Theatermacher Fadhel Jaibi sprach von einer Revolution der jungen Generation, die von den älteren Generationen nicht usurpiert werden sollte:

17 Vgl. Ḥasanayn, Al-Qaraḍāwī.

18 Jelloun, Arabischer Umbruch.

19 Jelloun, *ibid.*; vgl. auch Jelloun, Arabischer Frühling.

20 Spiegel, Seien wir dieser Revolution würdig!.

Wir dürfen uns nichts vormachen. Ich habe vierzig Jahre lang mit meiner Arbeit als Künstler gegen diesen Staat angekämpft. Aber es waren keineswegs die Künstler, die den Diktator gestürzt haben, es waren nicht die Intellektuellen, es war nicht meine Generation. Es waren die Jungen, sie haben diese Generation gemacht. Deshalb sagt man den Intellektuellen heute auch zu Recht: Konfisziert nicht die Revolution, die ihr nur begleitet habt. Seid dieser Revolution würdig!²¹

Die Konkurrenz um die Deutungshoheit historischer Entwicklungen und die semantische Einordnung ihrer Helden- und Märtyrerfiguren ist in diesem aktuellen Kontext des Jahres 2011 nicht wesentlich verschieden von Debatten früherer Konstellationen in der arabischen Welt.

Und doch ist die Frage interessant, ob und wenn ja inwiefern die im Zuge der Arabellion von 2011 aufgekommenen Märtyrerfigurationen tatsächlich deckungsgleich sind mit denjenigen früherer Kontexte, z.B. des Nahostkonflikts oder des Iraks oder Algeriens. Wie bereits durch das Zitat der Äußerung Fadhel Jaibis angedeutet, haben bei den revolutionären Entwicklungen von 2011 hauptsächlich die aktuell 20 bis 30-Jährigen die entscheidende Rolle gespielt. Deswegen ist es nicht ausgeschlossen, dass trotz erster Parallelen zu früheren Martyriumskonstellationen generationsbedingte semantische Verschiebungen zu beobachten wären. Bouazizi war ein einfacher Mann, ein in keiner Weise politisch oder konfessionell engagierter Gemüsehändler, dem weder religiöse noch ideologische Motivationen zugeschrieben werden können. Er war weder Mitglied einer organisierten Interessengruppe noch einer politischen Partei, und handelte auch nicht in deren Namen oder Auftrag. Er war kein Intellektueller, kein Aktivist, sondern einfach ein wirtschaftlich benachteiligter Bürger, der die alltäglichen Demütigungen durch die Institutionen und die Perspektivlosigkeit seines mühsamen (Über-)Lebens nicht mehr ertrug. Genau deshalb aber war er für eine ausgesprochen breite Bevölkerungsschicht eine so geeignete Identifikationsfigur. In den vielfältigen medialen Inszenierungen dieser Märtyrerfigur fehlten religiöse Attribute völlig, auf Postern, Spruchbändern und in unzähligen Medientexten wurde er als „Märtyrer der Würde und der Freiheit“ (*šahīd al-karāma wa-l-ḥurrīya*) gewürdigt, mit Werten, die nicht unbedingt denen früherer Massenideologien wie Sozialismus oder Islamismus entsprechen. Seine Mutter, die bei einer traditionellen Märtyrerfiguration nach islamischer Vorstellung den Tod des Sohnes bejubeln und andere zur Nachahmung hätte aufrufen müssen, äußerte sich zwar mit Stolz und Trauer über diese Tat,

21 Zit.n. Spiegel, *ibid.*; vgl. zur Generationenfrage Antoon, Adunis, the Revolutionary Poet, wo der Autor die literarische Bedeutung dieses 1930 in Syrien als ‘Alī Aḥmad Sa‘īd geborenen Dichters herausstellt, aber sich enttäuscht darüber äußert, dass der ehemals avantgardistische und Freiheit und Menschenwürde einfordernde Intellektuelle im Kontext des Arabischen Frühlings eher den diktatorischen Regimen das Wort geredet habe als den rebellierenden Bürgern: „Perhaps there was a time when Adunis, the intellectual, represented the promise of radical and revolutionary culture, but that time has long passed. Adunis the poet, especially the early Adunis, will always be at the heart of modern Arabic poetry. His poems will be read with admiration and awe, but perhaps it’s time to forget about Adunis, the cultural critic and radical intellectual. The Arab Spring has consigned Adunis, the self-proclaimed revolutionary, to irrelevance.“

forderte zugleich aber andere Jugendliche auf, diesen Weg nicht auch selbst einzuschlagen.²²

Vieles deutet darauf hin, dass es in diesem aktuellen Kontext um eine Revolution der Werte geht, um eine neue Bedeutung von Individuum, Säkularität, Moderne und Kultur. Die großen Erzählungen und Massenbewegungen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – Sozialismus, Panarabismus, Nasserismus, Islamismus – scheinen erheblich an Gewicht verloren zu haben, und mit ihnen die früheren Märtyrerfigurationen. Der bereits zitierte tunesische Filmemacher Fadhel Jaibi betont zudem die entscheidende Rolle von Kultur in diesen neuen Entwicklungen in der arabischen Welt:

Die Politik glaubt immer, dass die Kultur Beiwerk sei: der Wirtschaft, des Sozialen und so weiter. Aber ich glaube, dass es umgekehrt ist: Die Kultur ist die Grundlage von allem anderen. Das ist die Aufgabe, vor der Tunesien jetzt steht. Wir müssen eine grundlegende Kultur erwerben und aufbauen, auf deren Grundlage eine neue Gesellschaft von Bürgern entstehen kann. Wir müssen vieles lernen: was Freiheit ist, wie man den anderen respektiert, was unsere Rechte und Pflichten sind. Das muss in den Familien und in den Schulen gelehrt werden, und es ist nicht weniger elementar als Wasser, Strom, Arbeit. Kultur ist elementar im Leben eines Landes und sollte deshalb auch elementar in dessen Verfassung sein.²³

Märtyrertum – eine jahrhundertealte menschliche Konstellation

Viele Werte, Forderungen und Ziele, die in arabischen Gesellschaften diskutiert werden, wurden im Zuge der revolutionären Entwicklungen seit 2011 verändert, verlagert, erweitert. Die Symbolkraft des Märtyrertums und die Wirkungsmacht idealisierter Märtyrerfiguren hat in diesem Kontext aber sichtlich nichts an der seit Jahrhunderten bestehenden Bedeutung verloren. Das vorliegende Buch untersucht Märtyrerfigurationen in der arabischen Literatur und zeigt die historischen Ursprünge ebenso auf wie zeitgeschichtliche Neudeutungen.

Anhand zahlreicher Beispiele wird gezeigt, dass die enthusiastische Begeisterung für einen sinnvoll erachteten Opfertod auch im Christentum durchaus heterogene Aspekte beinhaltet, die von den im frühen Islam aufkommenden Vorstellungen gar nicht so weit entfernt sind. Ziel dieser vergleichenden kulturanthropologischen Betrachtungen am Anfang dieses Buches ist es klarzustellen, dass Märtyrertum im islamischen Kulturkreis keineswegs ein modernes Phänomen ist, sondern sehr alte Wurzeln hat, die in aktuellen Konflikten wie dem Iran-Irak-Krieg oder dem Nahostkonflikt neu belebt und mit zeitgemäßen Konnotationen versehen werden.

22 „Despite his death, I am proud of my son, as all the Arabs are for his part in the Tunisian revolution.“ Dennoch lehnte sie Nachahmungstaten ab: „The message I would give to the young men who have burned themselves is you should not do it just to get your voices heard.“ Zit.n. <http://www.guardian.co.uk/world/2011/tunisian-fruit-seller-mohammed-bouazizi> (abgerufen am 5.6.2011)

23 Zit.n. Spiegel, Seien wir dieser Revolution würdig!

Die Untersuchungen zeigen, dass es einen gemeinsamen Hintergrund dieser aktuellen Figurationen des Märtyrers mit frühislamischen wie christlichen Modellen, aber auch späteren Konstellationen der arabischen Geschichte gibt: Als Märtyrer wird betrachtet, wer seine Tötung in Kauf nimmt oder bewusst sucht, um eine übergeordnete Wahrheit mit seinem Leben zu bezeugen; um den Status eines Helden oder Märtyrers zu erhalten, braucht es eine gewisse Form der Öffentlichkeit, es muss Zeugen des Martyriums geben, jemand muss von dieser Tat berichten. Durch sein Opfer eröffnet der Märtyrer dem Ideal oder Ziel, für das zu sterben er bereit ist, eine transzendente Wertigkeit. Wenn über dieses Opfer in Erzählungen berichtet wird, kann es sozial aktiv werden. Durch den Opfertod wird eine Instanz aufgezeigt, die über dieses Leben hinausweist und deren Existenz durch das Opfer bewiesen erscheint. Auf diese Weise können sowohl Nation als auch göttliches Gesetz als etwas Absolutes gesetzt werden, das Leben und Tod der Menschen bestimmt.²⁴

Um eine Verbreitung des Märtyrertums, sowohl des konkreten Aktes als auch der Idee an sich zu gewährleisten, müssen Vorbilder, Idealfiguren, nachahmenswerte Handlungsmodelle geschaffen werden. Die vorliegende Studie geht der Frage nach, wie diese Vorbilder geschaffen, reflektiert, propagiert, oder auch hinterfragt, verändert oder dekonstruiert werden. Wäre ein Akt der heroischen Selbstopferung denkbar ohne seine vorherige symbolische Produktion, ohne seine öffentliche Lobpreisung in der Literatur? Anhand ausgiebiger Quellenanalysen wird gezeigt werden, dass literarische Konstellationen vielfältige Querbeziehungen zu verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen wie Theologie, Mystik oder Politik eingehen und sich dadurch reziproke Einflussmöglichkeiten eröffnen. Wenn in der frühislamischen udrītischen Dichtung des ausgehenden 7. Jahrhunderts der Typus des aussichtslos beduinischen Liebenden aufkommt und auffällige Beliebtheit entwickelt, dann hat dieses Phänomen viel mit der damaligen gesellschaftlichen Umbruchsituation zu tun, in der die bisherigen beduinisch-nomadischen Strukturen von der aufkommenden Urbanisierung überlagert und verdrängt wurden. Aus einer derartigen soziologisch und wirtschaftlich verankerten Entwicklung ergaben sich im Laufe der Zeit theologische Dimensionen, die sich in der wohl weltweit einzigartigen, auch im Christentum fehlenden, Beurteilung islamischer Theologen niederschlugen, diese leidenschaftlich und vergeblich Liebenden seien nach ihrem ganz und gar irdischen Liebestod dennoch als „Märtyrer der Liebe“ zu betrachten, die mit den im Kampf „für die Sache Gottes“ gefallenen Kämpfern in gradueller Abstufung gleichzustellen seien. Eine derartig religiös aufgewertete Liebe zu einem anderen Menschen darf als singuläres Phänomen im islamischen Kulturraum betrachtet werden.

Die im fünften Kapitel erörterten Aspekte des erlösenden Leidens und der Buße, die sich in speziell schiitischen Vorstellungen des Martyriums des Prophetenkells Ḥusayn äußern, eröffnen wiederum faszinierende Seitenblicke zum christlichen Erlösungsgedanken, der im sunnitischen Islam weit weniger bedeutsam ist als in der

²⁴ Vgl. Albert, *Du martyr à la star*, 21f.

anfänglich minoritären Schia. In diesem Kontext wird besonders evident, dass die Geste des Opfers eine symbolische Konstitution der Gemeinschaft, für die dieses Opfer geschieht, vollzieht. Das heldenhafte Opfer ist gemeinschafts- und solidaritätsstiftend, es schafft eine Erinnerungsgemeinschaft, die auf dem Gedenken an die toten Helden oder eben Märtyrer beruht und daraus seine innere Kraft zieht. Dies ist besonders in marginalisierten und minoritären Gruppierungen von zentraler Bedeutung.

Die westliche wie die arabische Öffentlichkeit hat es gleichermaßen irritiert und verunsichert, als Anfang des 21. Jahrhunderts auch Frauen im Kontext des Nahostkonfliktes mit sogenannten Selbstmordattentaten von sich reden machten. Im eigenen Lager als *'amaliyāt istiḥādīya* (wörtlich: Aktionen, das Märtyrertum an sich selbst zu vollziehen) bezeichnet warfen diese Fälle die brennende Frage auf, ob dies nun eine neue, bisher nie dagewesene Dimension in Märtyrerdiskursen im Nahen Osten eröffne. Inwieweit militärisches Engagement und rückhaltlose Leidensbereitschaft in der islamischen Geschichte und Literatur auch weibliche Modelle findet, versucht das sechste Kapitel anhand der Analyse mittelalterlicher Volkserzählungen klarzustellen.

Märtyrer sind Grenzfiguren, sie bewegen sich durch ihre Tat in einem liminalen Feld, das ihre Wirkungsmacht und Langlebigkeit begründet. Die Macht des Märtyrers wird als losgelöst von sozialer Konvention vorgestellt, das erfahrene Leiden ist ein Aufschrei, der andere zu handeln aufruft, ein öffentlicher Appell, ein Akt der Rebellion. Diese Art des Aufstandes braucht keine Waffen, keine äußerlichen Machtdemonstrationen, denn die Rebellion des Märtyrers ist begrenzt auf das Leiden, das einem extrem verletzlichen Körper zugefügt wird. Durch das freiwillig auf sich genommene Leiden manifestiert sich eine Art „Paradox der Macht durch Schwäche“, die den faktisch Unterlegenen eine zumindest moralische oder auch transzendente Überlegenheit sichert. Insofern wirkt Märtyrertum als politischer Akt, durch den die Machtkonstellation zwischen zwei Gesellschaften oder zwischen einer Untergruppe und der größeren Gesellschaft beeinflusst wird. Manche Märtyrer mögen es ablehnen, physische Gewalt gegen einen Gegner auszuüben, doch als politischer Akt bedeutet Märtyrertum niemals eine passive Unterwerfung. Der nicht-gewaltsame Märtyrer schlägt den Feind auf psychologischer Ebene.²⁵

Aus diesen im siebten und achten Kapitel vorgestellten Überlegungen und Beobachtungen über die Jahrhunderte der arabisch-islamischen Geschichte wird ersichtlich, dass die Märtyrer-Konstellation geradezu idealtypisch geeignet ist im ungleichen Kampf verschiedener Kräfte, im Überlebenskampf einer Minorität, in der täglichen Auseinandersetzung der Bevölkerung mit autokratischen und totalitären Regierungen, die leider bis in die jüngste Zeit hinein den Alltag in der arabischen Welt mehrheitlich prägen. Seien es Intellektuelle des seit Jahrzehnten durch blutige Konflikte geprägten Iraks oder Dichter aus Palästina – ihnen allen gemeinsam ist die Suche nach Denk- und Handlungsmodellen, die in ausweglosen Situa-

²⁵ Vgl. Klausner, *Martyrdom*, 231.

tionen einen Weg zu Sinnstiftung und tapferer Hoffnung eröffnen. Die Vorstellung, dass aktuelles Leiden und Tod nicht vergebens, dass momentane Schwäche nicht das Ende aller Hoffnungen bedeuten muss – diese Vorstellung kann ein psychologisches und moralisches Überleben in jahrzehntelangen Perioden von Gewalt, Verfolgung und Unrecht ermöglichen. Deswegen ist es auch nicht verwunderlich, dass die Figur des Märtyrers so ubiquitär im Alltags- und Kunstleben der arabischen Welt des 20. Jahrhunderts war.

Das letzte Kapitel dieser Studie, die sich für die Moderne hauptsächlich auf irakische und palästinensische Gedichte konzentriert, wendet sich abschließend dem Libanon zu, der in den Jahren von 1975 bis 1990 von einem mörderischen Bürgerkrieg gezeichnet war. Die Frage ist, ob das Modell des Märtyrertums Sinnstiftung und geistiger Ausweg aus *allen* hoffnungslosen Konflikten und Momenten der Unterlegenheit bieten kann. Greift die Märtyrerfigur, die in der arabisch-israelischen Auseinandersetzung und im Umgang mit totalitären Regimen innerhalb der arabischen Welt wertvolle Dienste geleistet hat, auch in einem Bürgerkrieg, in dem Nachbarn plötzlich zu Todfeinden werden, Heckenschützen ganze Straßenzüge in Angst und Schrecken versetzen, und eine Nation sich selbst zerfleischt, so dass nach 15 Jahren Krieg eine komplett fragmentarisierte Gesellschaft zurückbleibt? Anhand von fünf nach dem Bürgerkrieg erschienenen literarischen bzw. performativen Texten wird gezeigt, dass in diesem Kontext ein selbstkritischer und zu Dekonstruktion und Hinterfragung bisher vorherrschender Helden- und Opferfiguren neigender Ansatz vorherrscht. Diese Werke zeigen schonungslos die Gefahren, die eine Verherrlichung des Opfertodes birgt, das Risiko, das darin besteht, dass die sinnlose Gewaltspirale nur immer weiter getrieben wird und der Märtyrermythos die tödlichen Auseinandersetzungen perpetuiert, ohne Auswege aus ihnen aufzuzeigen.

An diesen Texten wird aber auch deutlich, dass Literatur zwar eine zentrale Rolle bei der Schaffung und Verbreitung problematischer Märtyrerdiskurse spielen kann, dass es aber genauso gut möglich ist, mit literarischen Texten eben diese Diskurse wieder zu entsakralisieren, zu entmachten und ihres mörderischen Potentials zu entkleiden. Und genau diese doppelte Funktion und Option von Literatur macht ihre Wirkungsmacht und gesellschaftliche Bedeutung aus und rechtfertigt deshalb eine so ausführliche Studie wie die vorliegende.

1. EINE KULTURANTHROPOLOGIE DES ISLAMISCHEN MÄRTYRERTODES¹

Wie in der Einleitung festgestellt, weichen die Auffassungen über das, was einen Märtyrer ausmacht, erheblich voneinander ab. Und dennoch scheint es in der frühen islamischen Entstehungsgeschichte dieses Begriffs durchaus gemeinsame Ursprünge zu geben. Zwar gehen verschiedene muslimische Gelehrte davon aus, dass in einer Reihe von Suren *šuhadā'* als „Märtyrer“ zu verstehen seien (3:140; 4:69; 39:69; 57:19) und versuchen auf verschiedene Weisen zu belegen, dass dieser Begriff von dem Verb *šahida*, „bezeugen“, abzuleiten wäre². So würde der Märtyrer *šahīd* genannt werden, weil Gott und seine Engel seinen Anspruch auf einen Platz im Paradies bezeugen würden³, oder weil Gott für ihn bezeugen würde, dass er gute und reine Absichten hege⁴. Ibn Manzūr (gest. 711/1311) plädierte für eine aktive und eine passive Bedeutung des Wortes im Sinne von „bezeugen“ und „bezeugt werden“; er erklärte den Begriff damit, dass die *šuhadā'* von Gott und den Engeln bezeugt werden würden oder dass sie umgekehrt für andere menschlichen Seelen beim Jüngsten Gericht Zeugnis ablegen würden.⁵

Auch wenn die verschiedenen einschlägigen Untersuchungen zu dieser Frage in manchen Punkten zu unterschiedlichen Teilergebnissen kommen, so erscheint mir doch eine Beobachtung einschlägig: Die Entwicklung des Begriffs *Märtyrer* verlief im orientalischen Christentum wie im Islam auffällig parallel. Wensinck und Goldziher⁶ haben detailliert nachgewiesen, dass der arabische Begriff für Märtyrer, *šahīd*, den im Neuen Testament und in der alten christlichen Literatur verwendeten Terminus *μάρτυς* deutlich widerspiegelt (dessen syrische Übersetzung *sāhdā* lautet). Im Neuen Testament wird – genauso wie im Koran – der Begriff Märtyrer für Gott als ein Zeuge der Taten der Menschen, sowie für Christus und die Apostel als Gottes Zeugen gebraucht. Diese christliche Terminologie geht zurück auf das Alte Testament, wo es wiederum Gott ist, der ein Zeuge ist der Taten der Menschen sowie es der Fromme ist, der Gottes Zeuge ist. Wensinck schließt daraus, dass die Verwendung des Wortes im Koran identisch mit der im Neuen Testament

1 Einige der hier geäußerten Überlegungen gingen bereits in die Einleitung des Bandes *Martyrdom in Literature*, 2004, ein.

2 Vgl. Lane, Arabic-English Lexicon.

3 Vgl. *ibid.*

4 al-^cAskalānī, K. al-*ğihād*.

5 Ibn Manzūr, *Lisān al-^carab*, Beirut, Dār Šādir o.J., Bd. 3, 242a.

6 Goldziher, *Muhammedanische Studien*. Bd. 2, 387-391; Wensinck, *The Oriental Doctrine of the Martyrs*, 9.

sei, während er letzteres vom Alten Testaments geprägt sieht.⁷ In beiden Fällen stammt der Begriff aus dem Kontext des Rechts und erlangte erst in späteren Texten, in der alten christlichen Literatur resp. dem islamischen Ḥadīṭ, die spezielle Bedeutung des Glaubenszeugnisses.

Wensinck weist detailliert die Parallelen der Vorstellung vom Märtyrertum in Judentum, Christentum und Islam nach.⁸ Nach diesen ausführlichen Beobachtungen kommt er zu folgender Schlussfolgerung:

Reviewing the way that the chief ideas concerning the martyrs have taken, we find that the central dogma originates in primitive views concerning the fallen warriors; that it is the Maccabean age which adapts this and cognate views to monotheism; that at the same time a Hellenistic current of thought is joined to it introducing the type under the common designation of μάρτυς; that Christianity works out this twofold set of ideas and hands them down to Islām, in such a way that this religion in its turn uses them in full harmony with its own inner development. This latter phenomenon is, in reality, due to the fact that Christianity and Islām are cognate phenomena, in so far as both are exponents of Hellenistic monotheism.⁹

Noth argumentiert ebenfalls für eine Entlehnung des islamischen Märtyrerbegriffs aus dem Bereich des Christentums. Für ihn ist es das völlige Fehlen des Zeugnis-Charakters und dessen Ersetzung durch eine Einschätzung des Märtyrertums als sehr hohe Lohnkategorie im Jenseits im islamischen Konzept des Märtyrers, das für eine Anleihe aus dem Christentum spricht. Noth geht davon aus, dass die Vorstellung vom Märtyrer, die Christen des 7. Jahrhunderts vor allem in volkstümlichen Heiligenviten tradierten, hauptsächlich „von Gott erhöhte und reich belohnte Heilige“ waren. „Diese schon verflachten Vorstellungen der Christen ihrer Zeit vom Märtyrer“, so die Folgerung Noths, „haben – so scheint es – die Muslime sich zu eigen gemacht. Zugleich damit aber haben sie auch den Namen, der noch an den ursprünglichen Charakter des Martyriums als eines Zeugnisses für den Glauben erinnerte, übernommen und ihn wörtlich in ihre Sprache übertragen; auf diese Weise mag sich die auffällige Diskrepanz zwischen Name und Sache im islamischen Martyrium erklären.“¹⁰

Es ist nicht mit letzter Sicherheit geklärt, seit wann diejenigen, die im Kampf für die Sache Gottes gefallen waren, als Märtyrer bezeichnet wurden. Goldziher¹¹ wie Noth gehen davon aus, dass diese Begriffsverwendung erst nach dem Tod des Propheten üblich wurde. Denn in den Sure 4:69 sowie 39:69 und 57:19 werden *ṣuhadāʾ* als eine Gruppe von Leuten umschrieben, die einen sehr hohen Platz in der himmlischen Hierarchie innehaben und Gott sehr nahe stehen. Dennoch verwendete der Prophet den Begriff *ṣahīd* nicht für die im Kampfe Gottes Gefallenen,

7 Wensinck, *The Oriental Doctrine of the Martyrs*, 155f.

8 Vgl. Wensinck, *ibid.*, 160ff.

9 Wensinck, *The Oriental Doctrine of the Martyrs*, 173f.

10 Noth, *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf*, 28.

11 Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. II, 387.

sondern umschrieb sie indirekt mit Formulierungen wie „die auf dem Wege Gottes getötet wurden/ *'al-ladī qutilū fi sabīl Allāh*“ (z.B. Sure 3:169: „Und du darfst ja nicht meinen, daß diejenigen, die um Gottes willen getötet worden sind, (wirklich) tot sind. Nein, (sie sind) lebendig (im Jenseits), und ihnen wird bei ihrem Herrn (himmlische Speise) beschert.“).¹² Dies wertet Noth schlüssig als Argument für die Tatsache, dass dieser Titel erst nach Lebzeiten Muḥammads eingeführt worden sei.¹³

Die in verschiedenen Traditionstexten entwickelte islamische Märtyrervorstellung zeigt auffällige Parallelen zur christlichen: In beiden Fällen ist Märtyrertum direkt mit dem Paradies verbunden; die Märtyrer bekommen einen Ehrenplatz im Paradies nahe dem Throne Gottes, sie gelangen direkt dorthin, ohne eine Prüfung im Jüngsten Gericht, ihre Sünden sind automatisch vergeben.¹⁴ Den Märtyrern ist im Islam ebenso wie im Christentum das ewige Leben sicher.¹⁵ Im Islam entwickelten sich zwei Interpretationsmodelle des ewigen Lebens: Während eine Variante dafür hält, dass nur die Seelen der Märtyrer am Leben bleiben und direkt ins Paradies eingehen, wo sie in den Kröpfen grüner Vögel nahe Gottes Thron wohnen, geht eine zweite Version vom unmittelbaren Eingang von Körper und Seele ins Paradies aus. Die Beschreibungen der paradiesischen Belohnung des Märtyrers sind plastisch und vielversprechend; Ibn Ishāq berichtet: „‘Abd Allāh b. Abī Nağīḥ told me that he was told, when a martyr is slain, his two wives from the dark-eyed houris come down to him, wipe the dust from his face, and say, ‚May God put dust onto the face of the man who put dust onto your face, and slay him who slew you!‘“¹⁶ Die Vorstellung unmittelbarer paradiesischer Belohnung nach dem Märtyrertod löste bei „gescheiterten Märtyrern“, denen der ehrenvolle Tod nahe bevorstand hatte, dann aber doch nicht getötet wurden, zuweilen lebenslange Betrübniß ob der verpassten Freuden aus. So berichtet eine Quelle von einem Mann, der mit sechs anderen Kriegern gefangen genommen worden war. Als der erste von ihnen hingerichtet werden sollte, öffneten sich sieben Himmelstore, neben denen jeweils eine Paradiesjungfrau stand. Direkt nach seinem Tod kam eine von ihnen herunter, ein Taschentuch (*mindīl*) in ihrer Hand. Dasselbe geschah mit den anderen fünf Kriegern. Als der siebte Mann an der Reihe war, intervenierte jemand und sein Leben wurde geschont; in diesem Moment hörte er die siebte Paradiesjungfrau zu ihm sagen, während sie das Tor schloss, „Du weißt nicht, was du verpasst hast.“ Seitdem sei er in tiefe Trauer verfallen.¹⁷

12 Vgl. dazu auch Lewinstein, *The Revaluation of Martyrdom in Early Islam*, 78-9.

13 Noth, *Heiliger Kampf*, 28f.

14 Belege für Christentum vgl. Wensinck, *The Oriental Doctrine of the Martyrs*, 156f; für Islam ibid. 148f. Vgl. Ferner Kohlberg, *Shahīd*.

15 Wensinck, *ibid.*, 156, erwähnt als christlichen Beleg Cyril von Jerusalem.

16 Ibn Hishām, *Sira*, III, 806, zit. n. Kohlberg, *Medieval Muslim Views on Martyrdom*, 290.

17 Baihaqī, *Šu‘ab al-īmān*, IV, 57. Wiedergegeben nach Kohlberg, *ibid.* 15 (dort auch weiterführende Literatur zur Interpretation des *mindīl*). Kohlberg, *ibid.*, führt eine weitere Geschichte an, in der die Vorstellung des körperlichen Zugangs zum Paradies bizarre Formen annimmt: Ein Mann verlor in einer Schlacht einen Arm; als er Jahre später tödlich verwundet wird, soll er vor

ṭalab aš-šahāda oder die Sucht nach dem Martyrium

Trotz dieser euphorischen Beschreibungen des Lohns der Märtyrer, die manche unter ihnen dazu bewegt haben sollen, am liebsten noch einmal den Märtyrertod zu sterben,¹⁸ war es sowohl im Christentum wie im Islam untersagt, diesen verlockenden Zustand selbst herbeiführen zu wollen. Das katholische Christentum verweigerte seinen Gläubigen das Recht, nach dem Märtyrertum zu streben; so legte Gregor von Nazianz die Regel fest, dass das Martyrium weder gesucht noch gescheut werden solle.¹⁹

Nicht alle Christen hielten sich an diese goldene Regel. Den Montanisten, einer christlichen Bewegung, die im 2. Jahrhundert in Phrygien in der heutigen Türkei gegründet wurde und die aufgefordert waren, in strenger Aufgabe aller weltlichen Dinge zu leben sowie Verfolgung und Martyrium nicht zu vermeiden, sondern es aktiv zu suchen, wird folgender Ausspruch zugeschrieben: „Sehnt euch nicht danach, in euren Betten zu sterben oder bei Fehlgeburten und in matten Fiebern, sondern im Martyrium, damit der verherrlicht werde, der für euch gelitten hat.“²⁰ Eine ähnlich oppositionelle Haltung wie die Montanisten gegenüber der Kirche innehatten, war im Islam den Ḥariğiten eigen, einer Sekte, die im Jahr 658 n. Chr. im Zuge von Streitigkeiten über das rechtmäßige Kalifat entstand. Diese Sekte betrachtete jeden Muslim, der nicht ihre Meinung teilte, als Ungläubigen. So konnten sie jeden Ḥariğiten, der im Kampf gegen das Kalifat starb, als Märtyrer, gefallen im Kampf gegen die Ungläubigen, betrachten.

Das für die Ḥariğiten so charakteristische, aktive Streben nach dem Märtyrertod, *ṭalab aš-šahāda*²¹, war im Grunde verpönt im Islam; dennoch gibt es eine ganz Reihe einschlägiger Textstellen, an denen aus berufenem Munde genau dieser Enthusiasmus für den Märtyrertod in den höchsten Tönen gelobt wird. Etan Kohlberg²² hat etliche dieser Belege zusammengetragen: Eine Tradition lässt den Propheten erklären, dass am Tag des Jüngsten Gerichts Gott denjenigen Kriegern zulächeln wird, die an vorderster Front gekämpft hätten und sich nicht abwandten,

seinem Tod gesagt haben: „Ich habe meine Hand aus dem Himmel herausragen sehen, sie winkte mir zu, ihr zu folgen.“

18 „Niemand im Paradies möchte wieder auf die Erde zurückkehren, mit Ausnahme des Märtyrers, der im Kampf für die Sache Gottes gefallen ist. Er möchte auf die Erde zurückkehren, um noch zehnmal getötet zu werden, nach all den Ehrenbezeugungen, die ihm im Paradies zuteil wurden.“ zit. n. Al-Buchari, Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad, 301f; vgl. auch Muslim, Imāra, t. 121. Laut al-Buḥārī, Gihād, b. 119c soll sogar der Prophet selbst, wenn es nach seinen persönlichen Neigungen gegangen wäre, am liebsten keine einzige der Eroberungszüge hätte verpassen wollen: am besten wäre es gewesen, er wäre in dem ersten getötet worden, wäre dann zum Leben zurückgekehrt, um im nächsten wieder getötet zu werden, und so fort, so dass er letztendlich an allen hätte teilnehmen können.

19 Wensinck, The Oriental Doctrine of the Martyrs, 158.

20 Tertullian, De fuga in persecutione, 9. 4; zit. n. Habermehl, Perpetua und der Ägypter, 42.

21 Vgl. für weitere Details zu den Ḥariğiten Kapitel IV, „Martyriumssucht und die Ästhetik der Gewalt“.

22 Medieval Muslim Views on Martyrdom, Amsterdam 1997, 11-12.

bis sie getötet worden seien.²³ Der Prophet habe ferner drei verschiedene Klassen von Märtyrern unterschieden: die erste Klasse bestehe aus Kriegeren, die in die Schlacht ziehen, ohne andere zu töten oder selbst getötet zu werden; die zweite Klasse ziehe in den Kampf und wolle den Gegner töten, ohne selbst dabei zu sterben; die dritte Klasse aber wolle den Gegner töten und auch selbst getötet werden. Alle würden im Himmel belohnt werden, doch die Märtyrer der dritten Kategorie würden am höchsten entlohnt werden, indem sie am Tag des Gerichts mit ihren gezückten Schwertern erscheinen werden und mit mehr Ehrerbietung behandelt werden als die Propheten und sich den schönsten Platz im Paradies aussuchen dürfen.²⁴

In geradewegs berausenden Worten singt der berühmte Gelehrte al-Ġazālī (gest. 505/1111) das Loblied auf diejenigen die „glücklich sind, getötet zu werden um Sein Wohlgefallen zu erwerben“:

„The most perfect of delights is that which is the lot of the martyrs who are slain in the way of God. For when they advance into battle they cut themselves off from any concern with the attachments of the world in their yearning to meet God, happy to be killed for the sake of obtaining His pleasure. Should such a man think upon the world he would know that he has sold it willingly for the Afterlife (...) And when he thinks upon the Afterlife, he knows that he had longed for it, and has now purchased it. How great, then, is his rejoicing at that which he has bought when he comes to behold it (...) This delight is attained by the martyr as soon as his breath is cut short.“²⁵

Die häufig fließende Grenze zwischen Suizid und Märtyrertum – ersteres gleichermaßen strikt abgelehnt im Judentum, Christentum wie Islam, letzteres als stärkster Glaubensbeweis und ehrenwertes Opfer für Gott gelobt²⁶ – ist einer der irritierendsten Aspekte dieser kulturellen Figur und hat dementsprechend heftige Debatten ausgelöst. In jüngster Zeit erhöhte sich aufgrund des erschreckenden Gebrauchs „menschlicher Bomben“ in terroristischen Anschlägen die öffentliche Sensibilität für die Übergangszonen zwischen Suizid, Opfer²⁷, Märtyrertum²⁸ und Mord. Obwohl die Vorstellung von Märtyrertum in einer Kriegssituation nicht ganz neu in der Geschichte ist²⁹, stellt es dennoch einen klaren Kontrast und eine fundamen-

23 Suyūfī, ad-Durr al-manṭūr, II, 99.

24 Ibid., 98.

25 Al-Ġazālī, Ihyāʾ ʿulūm ad-dīn, VI, 134; zit. n. T.J. Winter, The Remembrance of Death and the Afterlife, 128-129.

26 Zur Debatte zum Suizid im religiösen Diskurs vgl. Harran, Suicide; Hoheise, Suizid: I. Religionsgeschichtlich; Christ-Friedrich, Suizid: II. Theologisch; Rosenthal, intihār; Rosenthal, On Suicide in Islam. Für die Ansicht, dass freiwilliger Tod als ehrenwerter betrachtet werden kann als eine Fortführung des Lebens vgl. Durkheim, Der Selbstmord, 242-256 („altruistischer Suicid“); Droge/Tabor, A Noble Death („ehrenwerter Tod“).

27 Vgl. Für den Begriff *Opfer*: Burkert, Homo Necans; Sacrifice; Opfer; Schenk, Hg., Zur Theorie des Opfers; Meslin, Le Sacrifice.

28 Vgl. für eine breite Übersicht: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 22, Martyrium.

29 „The spread of Christianity into the rank and file of the Roman army (and perhaps also the increasing importance of soldier-emperors in the third century) led to the first group of soldier-

tale Infragestellung der traditionellen christlichen Vorstellung vom Märtyrer als „Opferlamm“ dar. Ob ein freiwilliger Akt, der im Tod endet, als Suizid, Opfer oder Mord beurteilt wird, hängt zuweilen allein von der politischen Perspektive ab.³⁰ Häufig scheinen die verschiedenen Facetten des Märtyrertums vereint zu sein in einem gewissen Verlangen nach dem Tod, verbunden mit der altruistischen Bereitschaft, das eigene Leben zum Wohl der Gemeinschaft, eines/r Geliebten, einer Idee oder eines Gottes zu opfern; obwohl diese Aspekte in verschiedenen Kontexten vorkommen, unterliegt ihnen doch allen ein auffällig ähnlicher symbolischer Subtext.³¹

Einer der beeindruckendsten Texte des frühen Christentums, der die orthodoxe Theologie des Martyriums des 2. Jahrhunderts repräsentiert, ist ein Brief des Ignatius von Antiochia, des wichtigsten Martyrologen vor Origenes. In diesem an die römische Gemeinde gerichteten Brief, verfasst auf dem Weg zu seiner Hinrichtung in Rom, drückt Ignatius sein lebhaftes Verlangen nach *pathos* und *mimesis* aus³²; seine Worte reihen ihn ein in die lange Abfolge von Beispielen für literarische Selbstdarstellung als Figur des Leidens und der Auferstehung:

Ich sterbe willig für Gott. (...) Laßt mich das Mahl der Bestien sein, durch die ich Gott erreichen kann. Weizen Gottes bin ich, und von Raubtierzähnen werde ich gemahlen, auf daß ich als reines Brot Christi erfunden werde. Reizt die Tiere lieber, damit sie mein Grab werden und nichts übrig lassen von meinem Leib, damit ich niemandem zur Last falle, wenn ich entschlafen bin. Dann werde ich wahrlich Jünger Jesu Christi sein, wenn die Welt nicht einmal meinen Leib mehr sehen wird. Bittet Christus um meinerwillen, damit ich durch diese Werkzeuge als Opfer (τυσία) Gottes erfunden werde.³³

Obschon unter verschiedenen historischen und religiösen Verhältnissen geäußert, ist doch die enthusiastische Annäherung an einen Opfertod in Christentum wie Islam vorhanden. Im Qur'ān selbst wird das Übergangsstadium zwischen Tod und Leben als einer der zentralen Charakteristika des Märtyrertums gekennzeichnet:

martyrs, as reflected in the martyrdom at Durostorum on the Danube. To the Diocletianic age, on the eve of the Christian empire, martyrological literature was to assign many more soldier-martyrs, who would bring to reality the traditional metaphor of fighting in the cause of Christ.“ Bowersock, *Martyrdom and Rome*, 41-2.

30 Für arabische Debatten zu diesem Thema vgl. al-Šarbassī, al-Fidā' fi l-Islām; al-Taqrūrī, Al-‘amal-ıyyāt al-ıstıshādıya fi l-mızān al-fıqhı; für eine Kulturmorphologie von politischer Gewalt und Opfer vgl. Thomas Scheffler, *Vom Königsmord zum Attentat*.

31 Vgl. für vergleichende Betrachtungen: Croitoru, *Der Märtyrer als Waffe*; Kermani, *Märtyrertum als Topos politischer Selbstdarstellung im Iran*; ders., *Dynamit des Geistes*.

32 Vgl. von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums*; für das Verhältnis zwischen den Begriffen *patientia* und *passio* und der ausführlichen und kohärenten Exposition der neuen Lehre von der *patientia* an der Wende des 2. Jahrhunderts, vgl. Shaw, *Body/ Power/ Identity*.

33 Ad Romanos. 4.1 f. Zit. n. Habermehl, *Perpetua und der Ägypter*, 43. Viele der hier verwendeten Bilder finden sich auch in zeitgenössischer arabischer Dichtung, auf die in späteren Kapiteln eingegangen werden wird.

Und du darfst ja nicht meinen, daß diejenigen, die um Gottes willen getötet worden sind, (wirklich) tot sind. Nein (sie sind) lebendig (im Jenseits), und ihnen wird bei ihrem Herrn (himmlische Speise) beschert. Dabei freuen sie sich über das, was Gott ihnen von seiner Huld gegeben hat, und sind froh über diejenigen, die hinter ihnen (nachkommen und) sie (noch) nicht eingeholt haben (in der Gewißheit), daß (auch) sie (wegen des Gerichts) keine Angst zu haben brauchen und (nach der Abrechnung am jüngsten Tag) nicht traurig sein werden. Sie sind froh über Gottes Gnade und Huld und (darüber) daß Gott die Gläubigen nicht um ihren Lohn bringt. (Sure 3:169-171; Ü.: Paret)

Der Tod als Tor zu neuem Leben

Die Vorstellung von einem neuen Leben nach dem Tode wurde im islamischen Kontext besonders von einem Mann auf die Spitze getrieben: Dies ist der berühmte Mystiker al-Ḥallāğ (857-922). Zum Tode verurteilt wegen der Anschuldigung von Rebellion und Häresie, dann öffentlich vor einer großen Menschenmenge geschlagen, wurde er halb tot auf einem Kreuz zur Schau gestellt.³⁴ Von dort soll er die berühmt gewordenen Worte ausgerufen haben:

Tötet mich, o meine Freunde,
Denn im Tod nur ist mein Leben.³⁵

Dieser Opfertod wird nicht als definitives Ende vorgestellt, sondern als ein Übergang zum Jenseits, zu neuem Leben. Der Opfertod wird so zu einem Neuanfang und neuem Leben, und zwar im Islam nicht weniger als im Christentum:

Meine Geburt naht. Verzeiht mir Brüder; wehrt mir nicht zu leben, wollt nicht, daß ich sterbe. [...] Als ein Lebender schreibe ich euch, der verliebt ist ins Sterben. Mein Lieben ist gekreuzigt, und kein Feuer ist mehr in mir, das den Erdenstoff liebt, doch ein lebendiges Wasser, das flüstert in mir und von innen spricht: ‚Komm zum Vater‘.³⁶

Die spätantiken Gedichte von Prudentius, „Über der Märtyrer Krone“ (das *Peristephanon*) beinhalten zwei Erzählungen von jungen Mädchen, gerade der Kindheit entwachsen, die nicht nur freiwillig ihren christlichen Glauben bekennen und die Konsequenzen in Kauf nehmen, sondern sogar nach Folter und Tod verlangen und sie stürmisch willkommen heißen. Die literarische Gestaltung dieses Topos der Leidensbegeisterung will es, dass eine der Mädchen, Eulalia, bettelt: „...komm, Folterer, brenne, schlitze, schneide die Glieder, die aus Lehm zusammengefügt-

34 Vgl. Massignon/ Gardet, al-Ḥallāğ; Arnaldez, Ḥallāğ ou la religion de la croix; Massignon, Al-Ḥallāğ, Mystic and Martyr of Islam.

35 „Dīvān, Essai de reconstitution“, in: Journal Asiatique (1931), qaṣīda Nr. 10.

36 Ignatius von Antiochia, Ad Romanos. 6.1-7.2. Zit. n. Habermehl, Perpetua und der Ägypter, 44.

ten...“. Das Verlangen des anderen Mädchen nach dem Martyrium wird sogar noch drastischer geschildert (Pe.xiv 69-80):

When Agnes sees the harsh man stand
with naked sword, more happily she says:
,I exult that such a man comes –
crazy, savage, violent armed man,
rather than a languid tender youth
soft and scented with perfume
who would destroy me by the death of my chastity.
This lover, this one I want, I confess it.
I shall meet his onrush half-way
And not postpone his hot desires.
I shall take the sword's length into my breasts
And draw the force of the sword to my inmost heart.
Thus wedded to Christ I shall leap up
Above the darkness of the sky...“³⁷

Die Beharrlichkeit, mit der Märtyrer ihre Bereitschaft, ja ihren Eifer, sich selbst zu opfern, äußern, ist so allgegenwärtig in literarischen Darstellungen, dass sie als ein essentielles literarisches Motiv von Märtyrererzählungen identifiziert werden müssen. Wie im Falle des Ignatius von Antiochia³⁸ lässt der imaginierte innere Dialog der Agnes im Angesicht des drohenden Todes nahezu jegliche Unterscheidung zwischen Martyrium und Todessehnsucht vermissen. Tertullian erörterte diese Angelegenheit verschiedentlich in seinem Werk. In der *Apologie* erinnert er an die edlen Selbsttötungen der großen Heiden der Vergangenheit, wobei er Heraklit, Empedocles, Lucretia, Dido, Cleopatra und sogar Peregrinus (der sich selbst in Olympia verbrannte, Jahre nach seiner Lossagung vom Christentum) zitiert (Tertullian, *ad mart.* 4). Bowersock hat Tertullians Argumentation wie folgt wiedergegeben:

If these courageous people destroyed themselves for a false way of life, should Christians not do the same for the true way? ,We want to suffer', says Tertullian, ,just as a soldier wants to fight.' (Tertull., *Apology*, 50) It is the profession of a Christian to suffer. It is the work of a Christian to be taken to court. By being conquered or subdued in the Roman persecutions, in Tertullian's view, the Christians are victorious. The paradox is that in defeat lies victory.³⁹

Ob Frauen, Männer, Heiden, Christen oder Muslime – in ganz und gar unterschiedlichen Kontexten finden sich dennoch vergleichbare Konzepte vom freiwilligen Selbstopfer. Medienbilder von zugleich klagenden wie jublierenden nahöstlichen Frauen, die das ehrenvolle Los ihrer Männer, Söhne oder Töchter als

37 Zit. n. Clark, *Bodies and Blood*, 104. Für erotische und Gender Aspekte vgl. al-Azmeh, *Rhetoric for the Senses*; Burschel, *Männliche Tode – weibliche Tode (Christentum)*.

38 Vgl. Bowersock, *Martyrdom and Rome*, Kapitel „Martyrdom and Suicide“, 63.

39 Bowersock, *ibid.*

MärtyrerInnen feierten, haben in jüngster Vergangenheit immer wieder Irritationen im Westen ausgelöst. Doch dieses Phänomen ist keineswegs neu. Etan Kohlberg hat einige Beispiele aus der klassischen islamischen Literatur gesammelt, wo die erstaunliche Bereitschaft zum Märtyrertum noch überboten wird durch eine nicht minder erstaunliche Akzeptanz dieses Schicksals durch die Angehörigen des Märtyrers.

Aus einer Fülle von mittelalterlichen Quellen, die von Vätern oder Müttern berichten, die Dankbarkeit über die Nachricht, dass ihre Söhne zu Märtyrern geworden seien, ausdrücken und jede Trauerbekundung darüber verbieten, hat Kohlberg einige zusammengetragen. Diese Erzählungen haben meist eine der folgenden ähnliche Grundstruktur: Abū Qudāma aš-Šāmī berichtet von einer Frau, die ihren Ehemann in einer Schlacht im vorigen Jahr verloren hatte, und deren Sohn unter Abū Qudāmas Kommando getötet wurde im Kampf gegen die Byzantiner. Als Abū Qudāma zu ihr geht, um der Mutter vom Tod ihres Sohnes zu berichten, fragt sie ihn: „Bist du gekommen, um zu trösten oder zu gratulieren?“ Gratulationen wären angebracht, wenn er als Märtyrer gestorben wäre und Beileidsbekundungen, wenn er auf andere Weise zu Tode gekommen wäre.⁴⁰ In ähnlicher Weise soll der Prophetengenosse az-Zubair seinen Söhnen die Namen von muslimischen Märtyrern gegeben haben. Gefragt für den Grund dafür, antwortete er: „Ich hoffe, dass meine Söhne Märtyrer werden.“⁴¹

Beispiele, in denen die komplexe Stimmungslage der Hinterbliebenen, die einerseits stolz über die Opferbereitschaft und den Mut ihrer Angehörigen sind, andererseits vom Schmerz über deren Verlust überwältigt werden, sind eher die Ausnahme. Doch selbst in der Überlieferung über den Propheten gibt es zaghafte Anzeichen einer solchen Ambiguität. Als man Muḥammad nach der fatalen und verlustreichen Schlacht von Muṭa vom Tod dreier verantwortlicher Anführer berichtet, soll er gesagt haben, „Wir wären nicht glücklich, wenn sie noch unter uns weilten“, doch während dieser Worte sollen Tränen aus seinen Augen geflossen sein. Kohlberg, der diese Überlieferung anführt, erklärt diese Sequenz damit, dass die Freude des Propheten über die für die Märtyrer zu erwartenden Segnungen nicht völlig seinen Kummer über den Tod einiger seiner engsten Vertrauten überdecken konnte. Doch dies war keinesfalls die Erklärung späterer Kommentatoren; stattdessen ging man davon aus, dass der Prophet geweint habe, weil er Mitleid empfunden habe mit den Mitgliedern der ihrer Angehörigen beraubten Familien, die nicht begriffen hätten, dass ihre Lieben nun die Freuden des Paradieses genießen dürften, da sie als Märtyrer gefallen seien.⁴²

Die im Christentum ebenso wie im Islam immer wieder begegnende Vorstellung, dass der Märtyrertod das „eigentliche“ Leben erst ermögliche (vgl. den oben zitierten Ausspruch des Mystikers al-Ḥallāğ: „Tötet mich, o meine Freunde/ denn

40 Saḥāwī, *Irtiyāḥ al-akbād bi-arbāḥ faqḍ al-awlād*. Ms. Brit.Lib. Or 7837, fol. 67b-68a. Etliche weitere Beispiele bei Kohlberg, *Medieval Muslim Views on Martyrdom*, 11-13.

41 Ibn Qayyim al-Ğauziyya, *Tuḥfat al-maudūd*, 75; vgl. Kohlberg, *ibid.* 13.

42 Qaṣṭallānī, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, V, 41.

im Tod nur ist mein Leben“⁴³) zeigt sich aber auch im Kontext aggressiver militärischer Diskurse. Dort dient sie dem Ziel, die Angst des Soldaten vor dem Tod zu mildern und seine Motivation sowie seine Bereitschaft, sein Leben für die gemeinsame Sache zu opfern, zu steigern.⁴³ Selbst in Religionen, die traditionell als nicht aggressiv und friedlich eingestuft werden, figuriert diese Idee als ein Element mit praktischen Implikationen im militärischen Diskurs. Im Laufe der Kolonialkriege zeigte sich der Buddhismus keineswegs immun gegen eine Nutzbarmachung durch die Propaganda der aggressiven imperialen Eroberungspolitik Japans. Seit Anfang der 1930er Jahre engagierte die japanische Armee buddhistische Armeepläne, da sie die buddhistische Führung als eine mögliche Quelle zur Mobilisation einschätzten. Schon zuvor hatten angesehene buddhistische Gelehrte wie Osuga Shudo die japanischen Bestrebungen, eine Großmacht zu werden, nachhaltig unterstützt. In seinem Werk „Allgemeiner Leitfaden zur Missionierung in Kriegszeiten“ (1905) empfiehlt der buddhistische Gelehrte japanischen Soldaten folgendes: „Wer den Namen von Amida Buddha rezitiert, ist in der Lage, in dem festen Glauben auf das Schlachtfeld zu marschieren, daß dem Tod die Wiedergeburt im Paradies folgen wird.“⁴⁴

Aufrufe zu zivilem Ungehorsam, bewaffnetem Kampf und zur Bereitschaft für die gemeinsame Sache zu leiden, mischten sich auch im palästinensischen Widerstand gegen die israelische Besatzung. Christus' Tod am Kreuz wurde neu interpretiert als Höhepunkt rebellischen „Gegenleidens“, und der Messias mit seiner Botschaft von Liebe und ewigem Leben wurde hier zum Freiheitskämpfer am „kämpfenden Kreuz“: „Die Stimme meiner Freiheit erklingt im Gerassel der Ketten/ und mein Kreuz kämpft.“⁴⁵ In der modernen arabischen Dichtung wurde die Idee des Märtyrertums integriert in eine nachhaltige Kulturkritik und wurde so ein Teil einer hoch synkretistischen Bilderwelt aus verschiedensten kulturellen und mythischen Figuren und Kontexten. Tod und Auferstehung wurden zusammen zu einem ausdrucksstarken modernen Bild, in dem heidnische mesopotamische Vegetationsmythen, mystische Anspielungen und Sozialkritik mit biblischen und koranischen Symbolen verschmolzen wurden. Der irakische Dichter Badr Šākīr as-Sayyāb stellte den poetischen Sprecher als Verkörperung Christi dar, wenn auch eines Christus, der ebenso Aspekte des altorientalischen Tammūz⁴⁶ und mystische Erfahrungen in sich vereint.⁴⁷

Literarische Beispiele für diese Art von Übergangsstadien zwischen Leben und Tod, die der Märtyrer durchläuft, lassen sich in verschiedensten Kontexten und zu verschiedensten Zeiten der Weltliteratur nachweisen. Hoch motivierte Freiwillige,

43 Für eine allgemeine Diskussion dieses Aspektes vgl. Scheffler, Helden, Märtyrer, Selbstmordattentäter.

44 Zit. N. Croitoru, *Der Märtyrer als Waffe*, 31.

45 Darwīš, *Dīwān*, 291 („al-Mazmūr 151“/ Psalm 151).

46 „Dumuzi“ – sumerischer Vegetationsgott, der wegen eines zeitweiligen Aufenthaltes in der Unterwelt zum Teil auch als Unterweltgötter betrachtet wird. Vgl. Groneberg, *Die Götter des Zweistromlandes*.

47 *Dīwān Badr Šākīr as-Sayyāb*, Bd. 1, 458f.

die bereit sind, ihr Leben für eine Idee, einen Glauben zu opfern, von ihrer Gemeinschaft als Märtyrer betrachtet, kommen immer wieder in der Menschheitsgeschichte vor. Doch was bedeutet diese Allgegenwärtigkeit des Märtyrertums? Da direkte Einflüsse und Austauschprozesse eher selten nachgewiesen werden können und somit eher die Ausnahme als die Regel sind, stellt sich die Frage, wie mit diesem weltweiten und überzeitlichen Phänomen umzugehen wäre. Sollte man hier mit Kategorien menschlicher Elementarerfahrungen arbeiten, ausgehend von einer gewissen Basisstruktur des Denkens und Verhaltens, das in einer bestimmten Lage vorkommt und von verschiedenen historischen Bedingungen geprägt ist?⁴⁸

Erzählungen von Gottes Helden

Neben dem Paradigma von Opfer und Macht liefern literarische Imaginationen von Märtyrertum exemplarische Erzählungen, die Heldentum und edlen Tod preisen: „Die anspruchsvolle literarische Gestaltung der Märtyrerfigur besteht meist darin, dass der Held die *Wahl* hat, sein Leben zu retten, sich aber für den Tod entscheidet, um damit ein öffentliches *Zeichen* zu setzen, das den unbedingten Wahrheitsanspruch seiner Überzeugungen bekräftigt.“⁴⁹

Die enge Beziehung der Helden- zur Märtyrerfigur hält Bowersock auch für das frühe Christentum fest. Er weist darauf hin, dass ohne die heidnische römische literarische Tradition des „edlen Freitods“ (*mors voluntaria*), des heroischen Sterbens für die eigenen Ideale, die Bedeutung des Begriffs *martyrs* das geblieben wäre, was es einmal war – ein „Zeuge“, und nichts anderes:

Without the glorification of suicide in the Roman literary tradition, the development of martyrdom in the second and third centuries would have been unthinkable. The hordes of voluntary martyrs would never have existed. Both Greek and Jewish traditions stood against them. (...) But the spread of the Roman *imperium* brought with it the glorification of Lucretia and Scaevola in legend and the heroic suicides of Stoic philosophers in recent memory.⁵⁰

Edler Tod und Heldentum sind auch in der Entwicklung des islamischen Verständnisses des Märtyrers von einiger Bedeutung. In einem historischen Querschnittsartikel hat Angelika Neuwirth gezeigt, wie das vorislamische Bewusstsein des heroischen Todes, der mit der Gewalt eines Schocks die bestehende Ordnung umwirft und eine enorme Anstrengung fordert, um die Normalität wiederherzu-

48 Für diese Frage, die den Gegenstand der historischen Anthropologie berührt, vgl. Dressel, *Historische Anthropologie*, 71ff.

49 Scheffler, *Helden, Märtyrer, Selbstmordattentäter*, 95.

50 Bowersock, *Martyrdom and Rome*, 72f. Bowersocks Position steht derjenigen H. Delehayes (*Les passions des martyrs*) und von Campenhausens (*Die Idee des Martyriums*) nahe; eine konträre Perspektive haben T. Baumeister (*Martyr invictus*) und D. Boyarin (*Dying for God*); ein breites Panorama zum Suizid in der Antike bietet A. van Hooff in verschiedenen Beiträgen, z.B. in „A Historical Perspective on Suicide“.

stellen, allmählich durch das islamische Konzept des Märtyrertums ersetzt wurde. Der Islam beraubt den vorislamischen Helden seiner individuellen Initiative und beendet so im heidnischen Arabien die bisherige heroische Einstellung gegenüber dem Leben. Ein gewaltsamer Tod verlangt nicht länger nach einer Kette von gewaltsamen Racheakten, sondern präsentiert den Gewaltakt als reine Ausführung eines göttlich vorherbestimmten Plans ohne jede heroische Dimension.⁵¹

Wie Andras Hamori gezeigt hat, verlor die Dichtung im frühen Islam den heroischen Tod als poetischen Topos, doch die Bereitschaft, sich selbst der Gefahr und möglichen Vernichtung auszusetzen, behielt weiterhin ihre Faszination und blieb zentral in der Suche nach neuen Formen. Das Paradies hatte die Vorstellung vom Tod spiritualisiert und ihn aus der Arena des Heroischen entfernt. Stattdessen entwickelte sich die fixe Idee, die sich in Form einer Obsession von einer Frau oder der Hingabe an den Wein äußern konnte; beide Fixierungen bedeuten letztlich den Tod für alle Dinge außer dem Objekt der Fixierung selbst.⁵² Hamori zeigt an einer Reihe von Gedichtbeispielen, wie zunächst die islamische Idee des Martyriums für Gott die Idee des individuellen Heldentodes im Vorislam ersetzte und wie dann aber im zweiten Schritt die Dichter das Martyrium für Gott mit dem katastrophalen Ende einer Obsession gleichsetzten: „Islam replaced the pagan’s heroic death with martyrdom; poetry, within the fragmented experience it chose for its own, equated martyrdom with the disastrous end of obsession.“⁵³

Sowohl in der römischen als auch in der islamischen Tradition spielte Heldentum eine Rolle bei der Entstehung von Märtyrertum als religiösem Konzept von Opfertum und Erlösung, in beiden Fällen wurde individuelles Heldentum auf eine transzendente Stufe gebracht, auf der der Glaube an Gott stärker ist als das persönliche Bedürfnis nach Bewunderung und Ruhm.

Um dieser semantischen Umdeutung auf die Spur zu kommen, lohnt es sich, sich den Begriff des Helden einmal näher anzusehen. Der Politologe Thomas Scheffler definierte in einer Studie mit dem Titel „Helden, Märtyrer, Selbstmordattentäter. Zur religiösen Semantik des Heldentods“ den Begriff des Helden wie folgt:

Ein ‚Held‘ ist ein Rollenmodell, mit dem Gesellschaften positive, für ihr Überleben besonders wichtige Leitvorstellungen hervorheben und für ihre kollektive Erinnerung aufbereiten. Ein Held *ist* man nicht, man wird qua Konsens meinungsbildender Gruppen dazu stilisiert. Die Vorstellungen davon, was einen „Helden“ ausmacht, sind daher kaum abzutrennen von den mündlichen und schriftlichen Erzählungen, in denen sich Bedürfnisse, Sehnsüchte und Ideale einer Gruppe oder Gesellschaft artikulieren – und sie ändern sich mit diesen.⁵⁴

51 Vgl. Neuwirth, *From Sacilege to Sacrifice*.

52 Vgl. Hamori, *On the Art of Medieval Arabic Literature*, 40.

53 *Ibid.* 46.

54 Scheffler, *Helden, Märtyrer, Selbstmordattentäter*, 92.

Helden sind also stilisierte Idealfiguren. Und diese Eigenschaft haben sie mit Märtyrern gemeinsam. Jean-Pierre Albert weist in seiner Analyse des Verhältnisses von beiden Idealfiguren auf deren enge Beziehung hin: „Le martyre n'est rien d'autre que la manifestation la plus probante d'une vertu héroïque.“⁵⁵

Ein Märtyrer (von *martyrs*, griechisch: „Zeuge“) ist also ein Held, der seine Tötung in Kauf nimmt oder bewusst sucht, um eine übergeordnete Wahrheit mit seinem Leben zu bezeugen; um den Status eines Helden oder Märtyrers zu erhalten, braucht es eine gewisse Form der Öffentlichkeit, es muss Zeugen des Martyriums geben, jemand muss von dieser Tat berichten. Und die Art der Ausgestaltung dieses Berichtes formt die kollektive Erinnerung an diese Figur maßgeblich mit. Bestimmte Grundkennzeichen müssen dabei enthalten sein:

Die anspruchsvolle literarische Gestaltung der Märtyrerfigur besteht meist darin, dass der Held die *Wahl* hat, sein Leben zu retten, sich aber für den Tod entscheidet, um damit ein öffentliches *Zeichen* zu setzen, das den unbedingten Wahrheitsanspruch seiner Überzeugungen bekräftigt.⁵⁶

Nun ist weiter die Frage, mit welchen Mitteln diese Stilisierung stattfindet: Wie werden diese Vorbilder geschaffen, reflektiert, propagiert, oder auch hinterfragt, verändert oder dekonstruiert? Wäre ein Akt der heroischen Selbstopferung denkbar ohne seine vorherige symbolische Produktion, ohne seine öffentliche Lobpreisung in der Literatur? Diese Frage führt uns zur Rolle von Literatur, von Gedichten und Erzählungen, bei der Schaffung von Helden und Märtyrerfiguren.

Vielleicht spielt Literatur eine doppelte Rolle: sie bildet historische und mythische Beispiele von heroischer Selbstopferung ab, indem sie sie reproduziert, metaphorisch überhöht oder dekonstruiert, und gleichzeitig schafft sie neue literarische Figuren und Paradigma des Märtyrertums, die zu gegebener Zeit in die Tat umgesetzt werden könnten.

Der Held verleiht dem Wert, der sein Opfer motiviert, eine Existenz in Form eines transzendenten Prinzips. In der Erzählung vom Opfer (und nur über diese Form der öffentlichen Zeremonie kann das Opfer sozial aktiv werden) scheint es so, als ob der Tod für einen Wert genüge, um eine Instanz anzuzeigen, die höher steht als das Leben, und als ob der Tod ein Beweis von deren Existenz sei. Genau dies ermöglicht in heldenhaftem Märtyrertum eine strukturelle Äquivalenz des Religiösen und des Nationalen. In diesem Sinn genügt nämlich die Anrufung eines nationalen Helden-Märtyrers, um die Nation als etwas Absolutes zu setzen, vergleichbar dem göttlichen Gesetz.⁵⁷

Genauso wie der Opfertod den Existenzbeweis für die höhere Wahrheit, für die er geschieht, antritt, vollzieht auch die Geste des Opfers eine symbolische Konstitution der Gemeinschaft, für die dieses Opfer geschieht. Das heldenhafte Opfer ist also gemeinschafts- und solidaritätsstiftend, es schafft eine Erinnerungsgemein-

55 Albert, *Du martyr à la star*, 19.

56 Scheffler, *Helden, Märtyrer, Selbstmordattentäter*, 95.

57 Vgl. Albert, *Du martyr à la star*, 21f.

schaft, die auf dem Gedenken an die toten Helden, oder eben Märtyrer beruht und daraus seine innere Kraft zieht.

Im größeren Kontext von Ehre, Scham und Blutfehden in einer heidnischen Gesellschaft benötigt solch eine Transformation von gewaltsamem Tod in ein religiöses Konzept von leidenschaftlicher Hingabe und Erlösung ein geeignetes Medium, das diesen semantischen Wechsel übermitteln kann. Im frühen Christentum sollen Märtyrer eine wichtige Rolle als Lehrer und Führer der christlichen Gemeinden in den römischen Provinzen gespielt haben. Wie die Sophisten, die in derselben Zeit zu einiger Bedeutung gelangten, leisteten sie einen entscheidenden Beitrag zum intellektuellen und sozialen Leben des zweiten und dritten Jahrhunderts. Die Sophisten, die ihre eigenen enthusiastischen, den Jüngern Christi in Eifer nicht nachstehenden Anhänger hatten, kamen von derselben griechisch-römischen Kultur wie die Märtyrer; beide zogen ihre „Macht der Kommunikation“ aus dieser gemeinsamen Kultur.⁵⁸

In der frühen islamischen Geschichte beraubte die neue Religion die arabischen Dichter ihres bisherigen exemplarischen Status als eines Vorbildes sowohl in lobenswerten Taten als auch in künstlerisch vorbildhafter Rede. Die Macht der Kommunikation des Dichters wurde von nun an ersetzt durch die heilige Macht von Gottes Wort, des Qurʾāns. Doch diese mächtigen Stammesvertreter, deren künstlerische Anerkennung nicht ganz von der magischen Funktion ihrer Verse getrennt werden konnte⁵⁹, entstammten demselben kulturellen Hintergrund wie der Prophet, und deshalb war auch die qurʾānische Polemik gegen sie unverhältnismäßig scharf:

Soll ich euch (darüber) Kunde geben, auf wen die Satane herabkommen? Sie kommen auf jeden Schwindler und Sündler herab. Sie horchen (am Himmel in der Absicht, sich höheres Wissen zu verschaffen). Und meistens lügen sie. Und den Dichtern (die ihrerseits von Satanen inspiriert sind) folgen diejenigen, die (vom rechten Weg) abgeirrt sind. Hast du denn nicht gesehen, daß sie in jedem Wadi schwärmen, und daß sie sagen, was sie nicht tun (d.h. daß sie großsprecherisch sind)?⁶⁰

Zugleich aber war das islamische Konzept des Märtyrertums, welches die frühere heidnische Vorstellung vom Heldentod ersetzte, auf ein wirksames Medium zur Propagierung dieser neuen Idee angewiesen. Auf diese Weise erhielten die Dichter die Macht der Kommunikation wieder zurück – und sie nutzten sie weidlich. Die Politik Muḥammads schien in diesem Bereich zwei wesentlichen Vorgaben gefolgt zu sein, folget Mohamed Abdesselem:

58 Bowersock, *Martyrdom and Rome*, 44.

59 Vgl. Wagner, *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung*. Bd. 1; Allen, *The Arabic Literary Heritage*; Bürgel, *The Poet and His Demon*.

60 Koran, Sure 26:221-226; vgl. auch 37:35-37, wo der Prophet von den Dichtern unterschieden wird: „(Jedesmal) wenn man zu ihnen sagte: ‚Es gibt keinen Gott außer Gott‘, waren sie hochmütig und sagten: ‚Sollen wir (etwa) einem besessenen Dichter zuliebe unsere Götter aufgeben?‘ Aber nein! Er hat (mit seiner Verkündigung) die Wahrheit gebracht und die (früheren) Gesandten bestätigt.“ Ü.: Paret

D'une part, établir entre le Coran, Parole Divine, et l'expression poétique, complètement désacralisée, une nette distinction. D'autre part, mettre au service de la nouvelle communauté cette arme incomparable qu'était la poésie à cette époque. La propagation des principes fondamentaux de l'Islam étant réservée au Coran, le rôle des poètes fut de glorifier le Prophète et ses compagnons, de chanter leurs exploits et de répondre à leurs ennemis. Conçue comme moyen de combat, la poésie se devait, pour être efficace, de s'adresser au public dans le langage auquel il était le plus sensible. Son évolution thématique s'en trouva ainsi considérablement freinée.⁶¹

Das Verhältnis zwischen dem Wort Gottes und dem Wort der Dichter war also nicht unproblematisch, Abgrenzung und Annäherungen bildeten ein komplexes Spannungsfeld. Es wird deutlich, dass die Literatur seit dem Frühislam schon eine zentrale Rolle in der Schaffung von Märtyrerbildern hatte und sich verschiedene diskursive Gruppen darum bemühten, ihre Macht der Kommunikation in ihre jeweiligen Dienste zu ziehen.

Edler oder elender Tod – die Grenze zum Suizid

Eine der prägnantesten Gemeinsamkeiten der vielfältigen Erscheinungsformen des Märtyrertums ist wie bereits erwähnt die häufig fließende Grenze zwischen Suizid und Martyrium. Dies nimmt nicht wunder, da eine klare Trennung zwischen Selbsttötung und Märtyrertum erstmals im 4. Jahrhundert aufkam, als die Kirche zum ersten Mal Suizid offiziell missbilligte. Augustinus (353–430) formulierte die Ablehnung mit klaren Worten: „neque enim qui se occidit aliud quam hominem occidit (denn der, der sich selbst tötet, tötet niemand anders als einen Menschen)“. Dieses Urteil „constituted a formal and final repudiation of the Old Roman way to a glorious death. (...) With the ultimate exclusion of suicide from that ideology Christian martyrdom was deprived of its most militant, its most Roman feature. But ironically it was that very feature that was conspicuously to survive in Islam, when the heirs of the prophet Muhammad ruled in the land where Jesus was crucified.“⁶² Anton van Hooff erwähnt in seinem Artikel „Female Suicide Between Ancient Fiction and Fact“⁶³ den Fall der jungen Pelagia, die während der großen Verfolgungswelle im Jahr 303 n.Chr. plötzlich bemerkte, wie ihr Haus von Feinden umzingelt war. Dieser Todesgefahr ohne jede Aussicht auf Hilfe ausgeliefert, sprang sie zusammen mit ihrer Schwester in den Fluss. Ambrosius (*De virginibus*, 3.33–36) hatte einige Skrupel wegen dieses Falls, der einer Selbsttötung gefährlich nahekam. Für ihn bestand die Lösung darin, die Tat als Taufe im Wasser des Orontes zu betrachten, denn „Glaube wäscht Missetat rein (*fūcinus fides ablevat*).“⁶⁴

61 Abdesslem, *Le thème de la mort*, 181.

62 Bowersock, *Martyrdom and Rome*, 74.

63 Van Hooff, *Female Suicide Between Fiction and Fact*, 151f.

64 Van Hooff, *ibid.* 152.

Diese Verhandlung der Grenze zwischen „edlem“ und „elendem“ Tod endete nicht in der Antike⁶⁵ – bis heute ist dies ein heftig umstrittener Punkt geblieben. In einer ungewöhnlichen Argumentationslinie wurde sogar Jesus mit Selbsttötung in Verbindung gebracht. So argumentierte John Donne (1572-1631), der zu einer römisch katholischen Familie gehörte, aber als Dekan der anglikanischen St. Pauls Kathedrale in London endete, gegen eine unqualifizierte Verurteilung jeglicher Selbsttötung. In Donnes Verständnis ist es die *Intention*, die zählt. Seine Argumentation beruht auf den Märtyrern, die bereit waren, ihr Leben für eine hehre Sache zu opfern. Christus habe sein Leben für die beste aller Angelegenheiten geopfert, nämlich für die Erlösung der Menschheit, führte er an, also „...without doubt, no man did take it away, not was there any other then his own will, the cause of his dying at that time.“⁶⁶ Dieser Logik folgend betrachtet Donne – der im Vorwort seines Aufsatzes „Biathanatos“ (1607) gesteht, oft mit dem Gedanken gespielt zu haben, seinem Leben ein Ende zu machen – Christus als ein Beispiel für den „reinen Suizid“. In diesem Fall, so Anton Van Hooff, „we have a sincere Christian trying to reconcile his psychic inclination with Christian doctrine.“⁶⁷

Das Argument, dass es die Intention ist, die edlen von elendem Tod unterscheidet, findet sich auch in den lebhaften Debatten, die infolge der ersten Selbstmordattentate durch muslimische Attentäter im öffentlichen Leben der arabischen Welt entbrannten. Diese Diskussionen konzentrierten sich auf eine Unterscheidung zwischen Suizid (*al-intihār*) und selbst auferlegtem Märtyrertum (*al-istišhād*). Häufig waren die Grenzen dazwischen eher fließend, und die Kategorien, die zwischen den beiden Konzepten differenzieren sollten, unterlagen dabei nicht selten der Tagespolitik. Eine der populärsten Stimmen in dieser Debatte ist die des Theologen Šaiḥ al-Qaradāwī, eines Absolventen der zentralen islamischen Wissenschaftsinstitution, al-Azhar, in Kairo. In seinem wöchentlichen Fernsehprogramm „Šarī'a und Leben“ auf dem Nachrichtenkanal al-Ğazīra (Jazeera) erklärt Šaiḥ al-Qaradāwī seinem Millionenpublikum allwöchentlich die Welt. Anfang 2001 definierte er in einem Essay „islamisch korrektes“ Märtyrertum.⁶⁸ Seine Argumentation basiert – wie viele Jahrhunderte vor ihm im frühen Christentum Ambrosius' Urteil „Glaube wäscht Missetat rein (*facinus fides ablevat*) – auf der rechten *Intention* der handelnden Person:

Derjenige, der einen Suizid begeht, tötet sich für seinen eigenen Vorteil, während derjenige, der einen Akt des Märtyrertums begeht, sich für die Religion und seine Nation opfert. Während der, der Suizid begeht, die Hoffnung auf sich selbst und auf Gottes Geist aufgegeben hat, ist der *muğāhid* voller Hoffnung angesichts Gottes Geist und Gnade.⁶⁹

65 Vgl. Zur Antike: Martyrdom and Noble Death, Hg. van Henten, Avemarie; A Noble Death, Hg. Droge, Tabor.

66 Zit. n. Van Hooff, A Historical Perspective on Suicide, 117.

67 Van Hooff, *ibid*, 117.

68 Vgl. Zu diesem Diskurs Peter L. Bergen, *The Holy War, Inc.*; Croitoru, *Der Märtyrer als Waffe*; Reuter, *Mein Leben ist eine Waffe*.

69 Al-Ahrām al-‘arabī, 3.2.2001.

Die rechte Intention, *nīya*, war schon zu Zeit der Etablierung des Märtyrerbegriffs im Islam entscheidend; nicht jeder, der auf dem Schlachtfeld getötet wurde, war ein echter Märtyrer. Zog jemand in den Krieg, um persönlichen Ruhm zu ernten oder Beute zu machen, ist sein Tod nicht der eines Märtyrers. Nur der, der kämpft, um Gottes Wort zum Sieg zu verhelfen, also sich auf dem „Wege Gottes“, *fi sabīl Allāh*, bewegt, stirbt den Märtyrertod.⁷⁰

In zahlreichen Quellentexten der islamischen Geschichte wird deutlich, dass die muslimischen Gelehrten sich sehr wohl einer gewissen Verbindung zwischen Suizid und bestimmten Formen des Märtyrertums bewusst waren. Während sie Suizid aber einstimmig und harsch verurteilten, versuchten sie, die Grenze zwischen gefährlichem, aber lobenswertem Verhalten und draufgängerischer Selbstvernichtung so präzise wie möglich festzulegen. Der Qurʾān, als wichtigster islamischer Text, gibt in dieser heiklen Frage keine eindeutige Hilfestellung.⁷¹ Die oft zitierte Sure 2, Vers 54, wird mancherorts als Beleg angeführt, dass Suizid unter bestimmten Umständen zulässig sei. Der Kontext dieses Verses ist eine Mahnrede des Moses gegen die Israeliten, die das goldene Kalb anbeten. Moses sagt ihnen, „Wendet euch nun (reumütig) wieder eurem Schöpfer zu und tötet euch selber!“ (*fa-qulū anfusakum*). Doch diese Stelle ist doppeldeutig in mehrfacher Hinsicht: Zum einen kann man die arabische Formulierung auch übersetzen mit „tötet eure eigenen Landsleute“, und so wurde sie auch von den meisten arabischen Gelehrten verstanden. Zum anderen, selbst wenn diese Stelle als punktuelle Legitimierung der Selbsttötung als Form der Buße interpretiert würde, muss dies nicht notwendig heißen, dass dieses Verhalten auch für Muslime unter vergleichbaren Umständen gelte.

Ein weiterer Qurʾānvers, der meist angeführt wird, um ein Verbot des Suizids zu begründen, ist 2:195: „Und spendet (für den Krieg) um Gottes willen! Und stürzt euch nicht ins Verderben!“ Doch auch dieser Vers ist alles andere als eindeutig. Denn die doch eher allgemein gehaltene Formulierung *lā tulqū bi-aidikum ilā l-taḥluka* muss sich ja nicht unbedingt auf Suizid beziehen.⁷²

Klarere Stellungnahmen finden sich dagegen in der Ḥadīṭ-Literatur, wo Suizid eindeutig verboten und mit drastischen Strafen geahndet wird, in späteren Quellen wird er als eine der großen Sünden (*kaḥāʾir*) behandelt und zuweilen als schlimmeres Verbrechen als Mord angesehen.⁷³ In etlichen dieser Texte, die von Rosenthal⁷⁴ ausführlich analysiert worden sind, wird dem sündigen Selbstmörder angedroht,

70 Muslim, *Imāra*, t. 149 sqq; vgl. Wensinck, *The Oriental Doctrine of the Martyrs*, 153f. Wensinck geht an dieser Stelle auch auf die mögliche Begriffserweiterung ein, die aus dem Argument der Intention erwächst: wer die rechte Gesinnung hat und Gott darum bittet, erhält den Rang eines Märtyrers, selbst wenn er im Bett stirbt (Muslim, *Imāra*, t.157); diese Begriffserweiterung, besonders in der Mystik, wird weiter unten näher behandelt.

71 Zum Umgang mit Suizid im Islam vgl. Rosenthal, *On Suicide in Islam* (Neudruck in ders., *Muslim Intellectual and Social History*. London 1990, Art. XII; ders., *Intihār*; Kohlberg, *Medieval Muslim Views on Martyrdom*, 27-31; sowie Milwa, *Selbstmord in arabischen Gesellschaften*.

72 Kohlberg, *ibid.*, 27f. gibt abweichende Interpretationen aus Ṭabarī, *Ġamiʿ al-bayān*, II, 200-206.

73 Vgl. al-Ḍahabī, *Kitāb al-Kaḥāʾir*, 12-14. Für detaillierte Nachweise vgl. Kohlberg, *ibid.* 28.

74 Vgl. Rosenthal, *On Suicide in Islam*.

dass er diese Tat in der Hölle immer wieder an sich ausführen müsse: „Whoever kills himself with an iron [weapon] (*ḥadīda*) will hold the iron in his hand and will pierce his belly with it in Hellfire for ever. Whoever kills himself by jumping off from a high place will jump off in Hellfire for ever. Whoever kills himself with poison will hold his poison in his hand and will drink it in Hellfire forever.“⁷⁵

Märtyrertum – geistige Macht und Rebellion

Ganz gleich, von welcher diskursiven Perspektive man sich der Figur des Märtyrers nähert, seine Interpretation, ja bereits seine bloße Existenz, erweckt Dissens, Irritation, Provokation. Zuallererst ist der Märtyrer eine Figur des Konflikts, der Grenze, Grauzone bzw. der Grenzüberschreitung. Der Märtyrer hat liminalen Charakter, er ist eine Grenzfigur. Märtyrer entstehen an der Grenze eines feindlichen Lagers, dessen Grenzziehung durch den Märtyrertod noch vertieft wird: Denn die Exklusion durch die, die ihn töten, geht Hand in Hand mit der Inklusion in seine Gemeinde. Durch seinen Opfertod erhält der Märtyrer eine zentrale Stellung in seiner Gemeinschaft, er wird zu einer Figur der Mediation, insofern er eine Vermittlerfunktion zwischen seiner Gemeinde und dem Himmel innehat.⁷⁶

Literarische Repräsentationen von Märtyrerfiguren zeigten sich besonders fasziniert von der enormen Wirkungsmacht dieser Grenzfiguren, die aus der ihnen zugeschriebenen absoluten Hingabe resultiert. Von Märtyrertum als eines bewusst gewählten Aktes der Selbstopferung geht, besonders aus westlicher, von Aufklärung und Protestantismus beeinflusster Perspektive⁷⁷, eine gleichermaßen beunruhigende wie faszinierende Aura des Irrationalen aus; etwas Exzessives, Kompromissloses, ja in manchen Augen absolut Freies. In der literarischen Imagination reißt der Akt des Martyriums soziale Grenzen nieder, er unterläuft soziale Wertmassstäbe und institutionelle Autorität. Die Macht des Märtyrers wird als losgelöst von sozialer Konvention vorgestellt, das erfahrene Leiden ist ein Aufschrei, der andere zu handeln aufruft, ein öffentlicher Appell, ein Akt der Rebellion und eine Art des „Gegen-Leidens“, wie Erich Auerbach es einmal nannte.⁷⁸ Diese Art des Aufstandes braucht keine Waffen, keine äußerlichen Machtdemonstrationen, denn die Rebellion des Märtyrers ist begrenzt auf das Leiden, das einem extrem verletzlichen Körper zugefügt wird. Umso verwundbarer und schwächer dieser Körper erscheint – und die Herstellung eines solchen Bildes ist die Aufgabe literarischer Medien –, desto stärker ist der Eindruck von dessen symbolischer Macht. Brent D. Shaw erörterte die Aspekte Körper – Macht – Identität in den Märtyrerpassionen

75 ‘Abd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, X, 463f, Nr. 19, 716; zit. n. Kohlberg, *Medieval Muslim Views on Martyrdom*, 28, wo etliche weitere Nachweise aufgeführt werden.

76 Zur Fürsprache der islamischen Märtyrer vgl. Wensinck, *The Oriental Doctrine of the Martyrs*, 151f.; für christliche Vorstellungen vgl. *ibid.*, 158.

77 Vgl. Meyer-Kalkus, ‚Schöne Ungeheuer‘ und ‚menschliche Geschosse‘.

78 Vgl. Auerbach, *Passio als Leidenschaft*.

als eine Form des „körperlichen Widerstands“.⁷⁹ In dem Aufsatz „Bodies and Blood“ gibt Gillian Clark Debatten der Spätantike über Martyrium, Jungfräulichkeit und Auferstehung wider und beschreibt die literarische Repräsentation des Märtyrertodes in den Märtyrerakten:

Martyr-acts described the suffering of the body in order to re-enact the triumph of the body. The martyr may be shown declaring that what is done to his or her body does not affect the soul, but the suffering of the body is of central importance: it is not a temporary and finally irrelevant anguish, left behind as the triumphant soul ascends to God, but a glorious demonstration of God's power manifested in what seems most vulnerable, human flesh and blood.⁸⁰

Die in der Literatur dargestellte symbolische Macht braucht aber ein Publikum, um seinen Einfluss und seine Wirkung entfalten zu können. In seinen Betrachtungen über eine Sozialtheorie des Martyriums erklärt Samuel Z. Klausner, wie Martyrium exemplarisch werden kann, und zwar sowohl im öffentlichen wie im privaten Bereich: „To be exemplary, martyrdom must be public and publicized. A private act, meaningful only to the martyr and the executioner, fails in this exemplary function.“ Diese Öffentlichkeit, hergestellt u.a. durch literarisches Gedächtnis, kann mitunter als provokativ und herausfordernd aufgefasst werden. In dieser Hinsicht sieht Klausner Martyrium als politische Tat: „Martyrdom is a political act affecting the allocation of power between two societies, or between a subgroup and the larger society. (...) Certain religious martyrs may refuse to inflict physical violence on an adversary, but, as a political act, martyrdom is never a passive submission. The non-violent martyr strikes the enemy psychologically.“⁸¹

In seiner Studie *Martyrdom and Rome* weist Bowersock auf den spezifisch römischen Charakter des christlichen Selbstopfers hin, indem er es mit anderen Formen tödlichen Widerstands gegen Autorität vergleicht. Vermittels einer detaillierten Analyse der Schriften Tertullians kann er beweisen, dass „the rush to martyrdom was presented by Tertullian as an ever-present danger to the Roman government.“⁸² Im Jahr 180 n.Chr. wurde ein römischer Statthalter einer asiatischen Provinz, in der heutigen Türkei gelegen, mit einer aufgeregten Menschenmenge konfrontiert, die ohne jegliche vorherige Klage gegen sie massenweise ihren christlichen Glauben bekundeten, wodurch sie ihm provokativ die Gefolgschaft verweigerten. Sie verlangten vom Statthalter, zum Tode verurteilt zu werden, und so kam er ihrem Wunsch nach. Als dann aber eine noch größere Menschenmenge zu ihm kam und lauthals ihren Wunsch nach Martyrium hinausschrie, rief er entsetzt aus: „You wretches, if you want to die, you have cliffs to leap from and ropes to hang by.“⁸³ Tertullian erinnerte an diese Geschichte während einer Rede an den römischen

79 Shaw, *Body/ Power/ Identity*.

80 Clark, *Bodies and Blood*, 106.

81 Klausner, *Martyrdom*, 231.

82 Bowersock, *Martyrdom and Rome*, 2.

83 Tertullian, *ad Scap.* 5; zit. n. Bowersock, *ibid.*, 2.

Statthalter in Nordafrika im frühen dritten Jahrhundert. Er warnte vor einer Wiederholung dieser Szene in Karthago:

If you think that Christians should be persecuted, what will you do with thousands and thousands of men and women of every age and every rank presenting themselves to you? How many fires and how many swords will you need? How will Cartage itself tolerate the decimation of its population at your hands when everyone sees even men and women of your own senatorial order and aristocratic leaders of the city, relatives and friends of your own friends?⁸⁴

Die offensichtliche Hilflosigkeit des römischen Regierungsvertreters offenbart das Paradox der *Macht durch Schwäche*, das die Attraktivität eines provokativen Opfertodes erklärt, besonders für soziale, religiöse oder ethnische Minderheiten. Selbst einzelne Individuen ohne jede Waffen oder jegliche Mittel der Machtausübung können sich der Macht, die andere über ihr Leben haben, entziehen, indem sie demonstrativ ihre Todesverachtung zeigen.⁸⁵

Angesichts dieses zentralen Kennzeichens von Märtyrertum ist es meines Erachtens irreführend, auf die dem Christentum fremde Bedeutungsebene des Jihads (Ĝihāds) zu verweisen, wenn Märtyrerkonzepte in Christentum und Islam verglichen werden. Weitaus sinnvoller wäre es, ebenso im Islam defensive Minderheitenkonstellationen auszumachen, so zum Beispiel diejenige unter den ersten Muslimen in Mekka⁸⁶, in der Schia⁸⁷ oder unter Mystikern und Dichtern, die dem Verdacht der Häresie unterlagen⁸⁸. Eine weitere frappierende Beobachtung ist, dass sogar unter zeitgenössischen ägyptischen Fundamentalisten eine Selbstwahrnehmung als *Opfer* überwiegt, und nicht als *Kämpfer*.⁸⁹ Selbst in den exemplarischen *master narratives*, die al-Qā'ida (Qaida) im Internet verbreitet, wird gerne auf frühislamische Paradigmen des Opfers verwiesen, wodurch der propagierte Kampf die Legitimierung einer Defensivstrategie erhält.⁹⁰

84 Ibid., 2.

85 Vgl. für den modernen nahöstlichen Kontext: Jaber, Hezbollah; Hassan, Letter from Gaza.

86 Vgl. Szyska, Martyrdom.

87 Vgl. Pannewick, Passion and Rebellion.

88 Vgl. Neuwirth, From Sacrilege to Sacrifice; Sharma, The Sufi-Poet-Lover as Martyr.

89 Vgl. Szyska, Martyrdom.

90 Vgl. Scheffler, Ein Tod, der zum Leben führt.

2. BLUTZEUGEN DES GLAUBENS

Die Bereitschaft, für die eigene Überzeugung Leiden, Verfolgung und sogar Tod in Kauf zu nehmen, erwies sich bereits in den ersten Jahren der Geschichte des Islam als notwendig. Die ersten Menschen, die sich zu der neuen, von Muḥammad offenbarten Religion bekehrten, mussten mit Verfolgung durch die Angehörigen der alten Ordnung rechnen, ihr Bekenntnis war oft mit Leiden, mit Martyrium verbunden. Die Phase der Verfolgung der frühen Muslime war im Vergleich mit der Geschichte der Christenverfolgungen nur kurz. Dennoch fehlt die prägende Erfahrung des Martyriums auch in der Geschichte des frühen Islam nicht ganz: Denn die Überlieferungstexte der *sīra* enthalten einige Texte, die von der Verfolgung früher Anhänger des Islam durch ihre mekkanischen Gegner berichten.¹ In dieser Gründungsphase des Islam in Mekka befand sich die muslimische Gemeinde noch in einer Minderheitsposition gegenüber einer überlegenen Mehrheit Andersgläubiger.

Die ersten Muslime gehörten nach den Untersuchungen W. M. Watts² drei verschiedenen Gruppen an: die erste Gruppe bildeten jüngere Leute, oft enge Verwandte gerade der Gegner Muḥammads, die aus einflussreichen Clans stammten; eine weitere Gruppe waren ebenfalls junge Leute, allerdings aus weniger mächtigen Clans; die dritte Gruppe bestand aus Menschen mit nur loser Verbindung zu den Clans der Unterschichten, darunter Handwerker und Freigelassene äthiopischer oder byzantinischer Herkunft. Diese Angehörigen armer, marginalisierter Randgruppen wurden oft als „die Schwachen“ (*duʿafāʾ an-nās* bzw. *al-mustadʿafūn*) bezeichnet. Gerade unter ihnen gibt es einige Beispiele für ein hohes Maß an Leidensbereitschaft und Leidensfähigkeit, das durchaus an christliche Martyrologien erinnert.

In Texten der Überlieferung wie der Historiographie werden Leidensgeschichten überliefert, in denen die fast schon übermenschliche Fähigkeit der Muslime, durch den Glauben Leiden zu ertragen, Mitglieder anderer Glaubensrichtungen von der Wahrheit des islamischen Glaubens überzeugen konnte – auch dies ein Charakteristikum christlicher Märtyrerberichte.

Um sie von dem neuen Glauben abzubringen, wurden frühe Muslime wie das Ehepaar Yāsir und Sumayya, ihr Sohn ʿAmmār b. Yāsir oder ʿĀmir b. Fahira von heidnischen Mekkanern gefangen genommen und gequält. Auch Bilāl, ein schwarzer Sklave, der später der erste Muezzin des Islam wurde, wurde von seinem Besitzer in der Mittagshitze der Sonne ausgesetzt und seine Brust mit einem Felsbro-

1 Vgl. zu dieser Thematik Szyska, Martyrdom.

2 Watt, Muhammad at Mekka, 96.

cken beschwert, um ihn mit diesen Qualen vom Islam abzubringen. Doch er widerstand und beharrte laut rufend auf seinem Glaubenszeugnis „aḥad, aḥad“ („Einer, Einer“, das Gebot der Einheit Gottes)³ und wurde schließlich – wie etliche andere Leidensgenossen – von Abū Bakr, dem späteren ersten Kalifen der Gemeinde, freigekauft und so gerettet.⁴ Die erste aus der Gruppe der Märtyrer des Islam (*fa-biyya awwal šahīd ustūshida fī l-islām*)⁵, Sumayya, starb zusammen mit ihrem Mann Yāsir unter der Folter, nur ihr Sohn konnte von Abū Bakr noch gerettet werden. Wie Bilāl wurde dessen Leidensbereitschaft belohnt durch eine Ehrenposition, als er zum Gouverneur von Kufa ernannt wurde. Auch seinen Eltern wurde vom Propheten selbst das Paradies als Preis für ihr Martyrium versprochen: Als die Banū Maḥzūm die Familie in der Mittagshitze quälten⁶, soll der Prophet vorbeigekommen sein und gesagt haben: „Geduld, o Familie von Yāsir! Eure Zusammenkunft wird das Paradies sein.“ Kurz darauf wurde die Mutter getötet, da sie sich weigerte, den Islam aufzugeben.⁷ Andere Versionen ihrer Geschichte berichten, dass Sumayya von dem Hauptgegner des Propheten, Abū Ḡahl erstochen wurde, nachdem sie sich öffentlich zum Islam bekannt habe.⁸

Die Mittel der Repression waren umfassend und suchten die frühen Muslime gemäß ihres jeweiligen gesellschaftlichen Status zu treffen. Allen voran wird Abū Ḡahl als grausamster aller Verfolger der jungen muslimischen Gemeinde hervorgehoben. Wenn er von der Konversion eines gesellschaftlich hochstehenden Menschen erfuhr, der über ausreichend gute Beziehungen verfügte, die ihn schützten, beschränkte er sich auf dessen öffentliche Beschimpfung und Rufschädigung. Kaufleuten drohte er mit dem Boykott ihrer Ware und ihrem finanziellen Ruin. Menschen, die weniger angesehenen sozialen Schichten angehörten, mussten

3 Die Zentralität der Einheit Gottes im Martyrium spielt auch in jüdischen Texten eine Rolle: Rabbi ‘Aqiba stirbt, während er das Wort „Einer“ ausspricht. Laut Wensinck sind anscheinend die Einheit Gottes und die Auferstehung des Körpers die beiden Hauptpunkte in den jüdischen, christlichen wie islamischen Geschichten der Märtyrer. Wensinck folgert: „In all three cases they are the vehicle of Semitic monotheism which rises against heathendom and, after short periods of persecution, becomes ecclesia triumphans.“ Wensinck, *The Oriental Doctrine of the Martyrs*, 164.

4 Ibn Ishāq/ Ibn Hišām, *K. sīrat rasūl Allāh* Hg. F. Wüstenfeld, 205f. Leicht variierte Fassungen der Geschichte finden sich bei Ibn Sa’d, *Ṭabaqāt al-kubrā*. Beirut 1376-88/ 1957-68, III, 233; Ibn Abī Šaiba, *Muṣannaf*, hg. ‘Abd al-Ḥalīq al-Afgānī u.a., Karachi 1406/ 1986/7, XIII, 48-49.

5 Ibn Abī Šaiba, *Muṣannaf*, XII, 149-150; Ibn Sa’d, *Ṭabaqāt*, III, 233. Andere Quellen bezeichnen als den ersten muslimischen Märtyrer den Sohn Ḥadiḡas von ihrem zweiten Ehemann, al-Ḥārīḡ b. Abī Hāla. Als der Prophet zum ersten Mal in der Moschee von Mekka aufgestanden sei und die Quraišiten aufgefordert habe, Gottes Einheit anzuerkennen, hätten sie ihn angegriffen; al-Ḥārīḡ sei ihm zu Hilfe geeilt und habe die Angreifer vertrieben. Später hätten sie ihn dann totgeschlagen. Vgl. ‘Askarī, *al-Awā’il*, I, 311-312. vgl. ferner M.J. Kister, „The Sons of Khadija“, in: *JSAI*, 16 (1993), 59-95; 64.

6 Ibn Bukair, *K. as-siyar wa-l-maḡāzī*, 192.

7 Ibn Ishāq/ Ibn Hišām, *K. sīrat rasūl Allāh*, 206. Es bekräftigt den Charakter einer rhetorischen Figur dieses Beispiels, dass der Prophet hier nicht etwa seine von Gott gesandte Kraft nutzt, um der Folter ein Ende zu bereiten. Hier soll stattdessen wohl ein beispielhaftes Zeichen für die Bedeutung des Martyriums gesetzt werden.

8 ‘Askarī, *al-Awā’il*, I, 312.

schutzlos seine Angriffe mit Schlägen und Folter ertragen. Innerhalb der muslimischen Gemeinde war man sich über die Folgen von Folter und Verfolgung im Klaren. Nicht jeder war leidensbereit und leidensfähig bis zum Tode. Ibn Hišām berichtet in der folgenden Episode von einem Gespräch zwischen Ḥakīm b. Ġubair und ʿAbdallāh b. ʿAbbās:

„Behandelten die Polytheisten sie so schlimm, dass Apostasie entschuldbar war?“ „Ja, bei Gott, das taten sie“, sagte er, „sie schlugen einen von ihnen, entzogen ihm Essen und Trinken, so dass er kaum noch aufrecht sitzen konnte aufgrund der Gewalt, die sie ihm angetan hatten, so dass er am Ende alles tun würde, was sie ihm befahlen.“ Wenn sie ihm sagten „Sind al-Lāt und al-ʿUzzā deine Götter und nicht Allāh?“, würde er sagen „Ja“, bis hin zu dem Punkt, dass wenn ein Käfer vorbeiflüge, sie zu ihm sagten, „Ist dieser Käfer dein Gott und nicht Allāh?“, er Ja sagen würde, nur um den Leiden, denen er ausgesetzt war, zu entkommen.“⁹

Schließlich drohten den unbeugsamen Muslimen grausame Strafen. So wurde der Sohn einer muslimischen Frau, Nusaiba, die zusammen mit ihrer Schwester mit dem Propheten in den Krieg zog, von dem Anführer der Yamāma gefangen genommen. Die von Ibn Hišām geschilderte Szene seines Verhörs trägt deutliche Spuren des für christliche Märtyrerberichte charakteristischen kurzen Wortwechsels, der zum Martyrium führt¹⁰: Der Gefangene wird gefragt: „Bezeugst du, dass Muḥammad der Gesandte Gottes ist?“ Und als er sagte, das er dies täte, folgte die zweite Frage: „Und bezeugst du, dass ich der Gesandte Gottes bin?“ Auf seine Antwort, „Ich höre nichts“, schnitt man ihn Glied für Glied in Stücke, bis er starb. Immer wieder stellte man ihm dieselbe Frage, erhielt aber keine andere Antwort als die erste.¹¹

Erzählungen von Leitbildern der Heiligkeit und des Martyriums dienen vor allem einer Einbringung ins kollektive Gedächtnis; die literarische Gestaltung zielt auf Überzeugung und soll zur Nachahmung ermutigen. Darin unterscheiden sich christliche Martyrologien kaum von frühen islamischen Märtyrererzählungen. Der Märtyrer opfert sich im Namen eines übergeordneten Ziels. Dadurch setzt er einerseits die gegnerische Partei ins Unrecht, und andererseits setzt er die eigene Gemeinschaft gewissermaßen unter Zugzwang: Seine Tat ruft zur Nachahmung auf, nur durch ihre „imitatio“ bleibt ihr Wert bestehen; in Erinnerungstexten und -monumenten muss das Gedächtnis gewahrt werden. Das Gedenken an den Akt des Märtyrertums konstituiert somit eine Erinnerungsgemeinschaft, die sich zugleich als Gemeinschaft der Opfer versteht (und zwar Opfer im doppelten Sinn: als Zum-Opfer-Werden und Sich-Opfern). Der Akt der gewaltsamen Selbstopferung konstruiert darüber hinaus unüberwindliche Grenzen zwischen Täter und Opfer, zwischen der Gemeinschaft und ihren Feinden. Dadurch wird das Paradigma des

⁹ Ibn Ishāq/ Ibn Hišām, K. sīrat rasūl Allāh, 207.

¹⁰ Vgl. Jan N. Bremmer in seinem Artikel *Perpetua and her Diary*, 78: „The most important part of the Martyr Acts was the report of the interrogation of the martyrs and their confession of Christianity – ... and the persistence of the martyr of his or her faith...“.

¹¹ Ibn Ishāq/ Ibn Hišām, K. sīrat rasūl Allāh, 312f.

Märtyrertums zu einem der effektivsten Mechanismen zur Konstitution von sozialen Körperschaften auf der Basis einer religiösen Deutungsfigur.¹²

Folgt man der Argumentationslinie der Prophetenbiographie des Ibn Hišām, so erfolgte Gottes Erlaubnis zum Kampf gegen die Ungläubigen und Verfolger der Muslime aus der oben beschriebenen defensiven Lage der jungen Gemeinde heraus. Die einschlägige Sure, die den Ğihād-Gedanken legitimiert und untermauert (22:40-41), sollte die bedrängten Gläubigen schützen und verteidigen:

(40) Erlaubnis (sich zu verteidigen) ist denen gegeben, die bekämpft werden, weil ihnen Unrecht geschah – und Allah hat fürwahr die Macht ihnen zu helfen –, (41) Jenen, die schuldlos aus ihren Häusern vertrieben wurden, nur weil sie sprachen: Unser Herr ist Allah“. Und würde Allah nicht die einen Menschen durch die anderen im Zaum halten, so wären gewiss Klöster und Kirchen und Synagogen und Moscheen niedergerissen worden, worin der Name Allahs oft genannt wird. Allah wird sicherlich dem beistehen, der Ihm beisteht. Allah ist fürwahr allmächtig, allgegenwärtig.¹³

Im Anschluss an diese Offenbarung habe Muḥammad seinen Gefährten befohlen, nach Medina auszuwandern und sich mit ihren Helfern vor Ort, den Anšār, zu verbünden, bis er selbst nachfolgen werde.¹⁴

Die Übersiedlung von Mekka nach Medina im Jahr 622 markiert einen Übergang der islamischen Gemeinde von einer bedrängten Minderheit zur sich langsam konsolidierenden Mehrheitsgesellschaft. Erzählungen von Verfolgung und wehrlos ertragenem Leid treten nun in den Hintergrund. Es gibt eine für unseren Kontext hoch interessante, ausführliche Erzählung, die dieses Übergangsstadium zwischen Leidensmodellen und Märtyrertum in aktiver Kampfsituation widerspiegelt.

Martyrium als Strategie der Überzeugung im Frühislam

Anfang des dritten Jahres nach der Hiğra wird in der Überlieferung zu Ḥubaib ibn ‘Adīy berichtet¹⁵, wie dieser in einer muslimischen Delegation vom Propheten als Missionar zu dem heidnischen Stamm der Banū Liḥyān geschickt wurde. Doch deren Interesse an dem neuen Glauben war nur Vorwand, um ihn und einige

12 Vgl. zu dieser Argumentation Werner Schiffauer, Das Märtyrergab in der Landschaft. Die Figur des Mystikers al-Ḥallāğ, der dezidiert *nicht* zur Nachahmung aufrief, weicht von diesem Modell in gewisser Hinsicht ab; vgl. Kap. 4 Tod als Vollendung der mystischen Liebessehnsucht.

13 Zit. nach der ÜB. „Der heilige Qur-ān“. Hg. unter der Leitung von Hazrat Mirza Tahir Ahmad. Ahmadiyya Muslim Jamaat 1989. Paret's Übersetzung (Stuttgart u.a. 1983) bringt Varianten.

14 Ibn Ishāq/ Ibn Hišām, K. sīrat rasūl Allāh, 314.

15 Die Schilderung hier folgt Ibn Hišām's Bericht in Ibn Ishāq/ Ibn Hišām, K. sīrat rasūl Allāh, 638-648; vgl. ferner al-Wāqidi's K. al-mağāzī, 357 ff; Ibn Kaṭīr's Geschichtswerk Al-Bidāya wa-n-nihāya. 1985; Ibn Kaṭīr's Al-Kāmil fi t-tārīḫ. Bd. 2, 167 f; aṭ-Ṭabarī, The History of al-Ṭabarī. Bd. 7 (The Foundation of the Community); Ibn Athīr, Ğāmi' al-uṣūl fi aḥādīḫ ar-rasūl; Ibn al-Aṭīr, Usd al-ğāba fi ma'rīfat aṣ-ṣaḥāba Bd. 2, 103ff. Eine englische Übertragung bietet Guillaume, The Life of Muhammad, 426-433.

Glaubensbrüder zu entführen und an rachelustige Mekkaner zu verkaufen, die an ihnen den Tod ihrer Verwandten rächen wollten.

An einem Ort namens ar-Raġī greift der Stamm die Missionare hinterrücks an, ihr Anführer ʿAšim ibn Ṭābit weigert sich, sich zu ergeben und wird getötet. Er stirbt, wie so viele spätere Märtyrer der Medinensichen Periode als Schlachtfeldmartyrer im Kampf. Doch Ḥubaib ibn ʿAdīy verkörpert mit seinem Schicksal noch den frühen Typus des Passio-Martyriums. Er wird gefangen genommen und zusammen mit Zaid ibn Daṭina nach Mekka gebracht, wo Ḥubaib einem anderen Stamm verkauft wird, der sich an ihm rächen will, da er eines ihrer Mitglieder während der Schlacht von Badr getötet hatte. Vor seiner Hinrichtung einen Monat später wird er im Haus einer Witwe und ihres Sohnes gequält und verspottet. Die heidnische Frau und ihr Sohn aber, die anfangs noch an den Folterungen teilgenommen hatten, sind so beeindruckt von der moralischen Überlegenheit und Standhaftigkeit dieses Muslims, dass sie kurz darauf selbst zum Islam übertreten.

Auch die Hinrichtungsszene selbst hat gleichermaßen performativen und beispielgebenden Charakter, deshalb soll Ibn Hišāms Bericht davon hier in Gänze zitiert werden:

„...Dann brachten sie Ḥubaib weit hinaus bis at-Tanīm, um ihn zu kreuzigen.¹⁶ Er bat sie, ihm Zeit, um ein Paar Niederwerfungen auszuführen, zu geben und sie stimmten zu. Er führte zwei ausgezeichnete Niederwerfungen aus und wandte sich dann an die Leute mit den Worten: ‚Wenn ihr sonst nicht hättet denken können, dass ich es nur hinausschiebe aus Angst vor dem Tode, hätte ich mein Gebet länger gestaltet.‘ Ḥubaib b. ʿAdīy war der erste, der die Sitte einführte, zwei Niederwerfungen (*raḳʿa*) beim Tode auszuführen. Dann erhoben sie ihn auf das Kreuz und als sie ihn festgebunden hatten, sprach er ‚O Gott, wir haben die Botschaft deines Apostels überbracht, so überbring ihm morgen die Nachricht über das, was uns angetan wurde.‘ Dann sprach er ‚o Gott, zähle ihre Zahl und töte sie einen nach dem anderen, lass keinen unter ihnen entkommen.‘ Dann töteten sie ihn, Gott erbarme sich seiner.“¹⁷

Diese beispielhafte Erzählung vom Martyrium eines Muslims hat zwei Kennzeichen, die sie mit vergleichbaren Erzählungen im Christentum verbinden. Erstens geschieht die Hinrichtung in der Öffentlichkeit und diese ist auch der Adressat der bedeutungsvollen letzten Worte des Märtyrers.¹⁸ Die symbolische Macht des Märtyrertums braucht ein Publikum, um seine Wirkung zu entfalten. Samuel Z. Klausner stellte in seinen Überlegungen zu einer sozialen Theorie des Märtyrertums dessen notwendig öffentlichen Charakter fest: „To be exemplary, martyrdom

16 Zur Kreuzesstrafe in vorislamischer und islamischer Zeit vgl. Wensinck, Al-Ṣalīb.

17 Ibn Iṣḥāq/ Ibn Hišām, K. sīrat rasūl Allāh, 641. Üb. Englische Übertragung von Guillaume, The Life of Muhammad, 428.

18 Unter anderem sind die folgenden Verse, die er gesprochen haben soll, als er am Kreuz mit einer Lanze durchbohrt wurde, überliefert: „Es kümmert mich nicht, wenn ich als Muslim falle, auf welcher Seite/ meine tödliche Verletzung um Gottes Willen sein wird./ Dies liegt bei Gott, wenn er will, segnet er die Glieder eines zerfetzten Körpers.“ Tārīḥ at-Ṭabarī (Tārīḥ ar-rusul wa-l-mulūk). Hg. Muḥammad Abū Faḍl Ibrāhīm, Bd. 2, S. 541f; Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, Bd. 5, S. 231.

must be public and publicized. A private act, meaningful only to the martyr and the executioner, fails in this exemplary function.“ Diese Öffentlichkeit, die mittels Erinnerungstexten gewährleistet wird, kann als provokativ empfunden werden. In dieser Hinsicht kann Märtyrertum als politischer Akt gewertet werden, fährt Klausner fort:

Martyrdom is a political act affecting the allocation of power between two societies, or between a subgroup and the larger society. (...) Certain religious martyrs refuse to inflict physical violence on an adversary, but, as a political act, martyrdom is never a passive submission. The non-violent martyr strikes the enemy psychologically.¹⁹

Diese enorme psychologische Wirkung, die von der öffentlichen Demonstration fast schon übermenschlich erscheinender Leidensfähigkeit ausgeht, führt uns zu dem zweiten Kennzeichen dieser Erzählung vom Märtyrer Ḥubaib, die sie mit christlichen Martyrologien verbindet: Die mentale Stärke des Märtyrers verleiht ihm die Macht des göttlichen Fluches über seine Peiniger. Ḥubaibs letzte Worte verfluchen seine Feinde, ganz wie christliche Märtyrer vor ihm es bereits taten. Christian Szyska²⁰ wies in seiner Interpretation des Märtyrertodes von Ḥubaib darauf hin, dass neben einer Reihe weiterer Elemente diese Verfluchung der Feinde ebenfalls in Erzählungen vom Martyrium des hl. Georg figuriert. Der aus Kappadokien stammende Heilige des 3. Jahrhunderts war spätestens seit dem fünften Jahrhundert einer der bekanntesten Heilige, die in Palästina, Arabien und dem gesamten Mittleren Osten verehrt wurden. Die Legende will es, dass er sich gegen die Verfolgung seiner Glaubensbrüder einsetzte und schließlich selbst grausam gefoltert und dem Martyrium überführt wurde.²¹ Die Hinrichtungsszene enthält in beiden Fällen auffällige Parallelen: Georg spricht genau wie sein muslimischer Kollege ein Gebet vor seiner Hinrichtung, bekräftigt seinen Glauben und bedroht dann seine Henker mit göttlicher Strafe in Form eines vom Himmel gesandten Feuers, das seine Feinde verschlingen werde.²² Im Falle Ḥubaibs hat dieser Fluch fatale und langjährige Folgen für die Augenzeugen seines Martyriums: Ein Angehöriger der Quraiṣī's mit Namen Saʿīd b. ʿĀmir al-Ġumahī wurde von ʿUmar zum Gouverneur eines Teils von Syrien ernannt. Bereits mehrfach hatte er einen Ohnmachtsanfall während öffentlicher Sitzungen erlitten. Von ʿUmar darüber befragt,

19 Klausner, *Martyrdom*, 231.

20 Szyska, *Martyrdom*, 37.

21 St Georg soll mehrmals den Märtyrertod gestorben und jeweils von Christus wieder auferweckt worden sein. Dieses Detail bringt Szyska in Verbindung mit der islamischen Überlieferung, dass der Märtyrer zum Leben wiedererweckt zu werden wünscht, um noch einmal den Märtyrertod sterben zu dürfen. Ibn Hišām, *As-Sira an-nabawiyya*, 1955, Bd. 2, 119f; siehe auch Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, Kap. 28 §8: „Niemand im Paradies möchte wieder auf die Erde zurückkehren, mit Ausnahme des Märtyrers, der im Kampf für die Sache Gottes gefallen ist. Er möchte auf die Erde zurückkehren, um noch zehnmals getötet zu werden, nach all den Ehrenbezeugungen, die ihm im Paradies zuteil wurden.“ (zit. n. Al-Buchari, *Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad*, 304).

22 Megally, *George, Saint*, Bd. 4, 1139-40.

gab er zu Antwort, dass er als junger Mann einer der Zeugen der Hinrichtung Hubaibs gewesen sei und seinen Fluch vernommen habe; und jedes Mal, wenn die Erinnerung daran in ihm aufkäme, verliere er das Bewusstsein.²³ Dieses Beispiel zeigt eindrucksvoll die mentale Wirkungsmacht des Martyriums als öffentlicher Akt, und zwar in doppelter Hinsicht. Denn der junge Zeuge der Hinrichtung war so beeindruckt von der moralischen Stärke des Märtyrers, dass er sich später selbst zum Islam bekehrte: das Martyrium wirkte also als Strategie der Überzeugung, als Glaubenszeugnis, das andere von der Wahrheit dieses Glaubens überzeugen kann. Zum zweiten bewirkte der Fluch des Märtyrers bei dem Jungen ein langfristiges Trauma, das ihn während seines weiteren Lebens trotz seiner Bekehrung zum Islam verfolgt. Hier wird deutlich, dass der Märtyrer zwar körperlich erniedrigt und getötet wird, seine mentale und spirituelle Macht aber dadurch umso mehr gesteigert wird.

Meistererzählungen der Passion im modernen Islam

Montgomery Watt beurteilt diese Fälle physischer Gewalt gegen frühe Muslime als marginal und beschränkt auf Sklaven und Personen ohne klare Stammeszugehörigkeit. Die Ursache für die seiner Einschätzung nach eher milde Form der Verfolgung sei das Sicherheitssystem, das in Mekka wirksam war: der Schutz jedes Stammes für seine Mitglieder. Dieser Schutzmechanismus bewirkte, dass kein Muslim ernsthaft Schaden erleiden konnte durch das Mitglied eines anderen Stammes, selbst wenn sein eigener Stamm keine Sympathien für den Islam hatte, denn wenn es scheiterte, ein Mitglied eines Stammes gegen Angriffe durch einen Außenstehenden zu schützen, bedeutete dies einen Ehrverlust für diesen Stamm. Watt urteilt also wie folgt:

Thus persecution was limited to (a) cases where clan-relationships were not affected, as when the persecutors were fellow clansmen or the victim had not effective protection from any clan, and (b) actions not considered in the traditional code of honour, such as the economic measures and perhaps also verbal and other minor insults that affected only the individual and not his clan.²⁴

Diese recht begrenzte Verfolgung habe in der Einschätzung Watts eher als Ansporn für den entstehenden Islam gedient und niemandem ernsthaft geschadet. Als Folge sei so möglicherweise die Spreu vom Weizen getrennt worden: „It may even have strengthened Islam by causing converts of poor quality to apostatize.“ (ibid.)

Keith Lewinsein argumentierte, dass trotz der Verfolgung früher Muslime und Fällen von Martyrium in den Kämpfen gegen die mekkanischen Quraisiten und in den frühen Eroberungszügen diese ersten islamischen Märtyrer keine besondere kulturelle Sichtbarkeit in der späteren Tradition erhalten hätten. Er folgert: „The

²³ Ibn Ishāq/ Ibn Hishām, K. sīrat rasūl Allāh, 642 (Ed. Wüstenfeld).

²⁴ Watt, Muhammad at Mecca, 119.

religious value of suffering and death was never the obvious lesson to draw from the career of the Prophet or from the experience of the early Muslim community. What struck Muslims more naturally was the Prophet's call for active struggle against injustice and idolatry.²⁵ So wahr diese Beobachtung in Bezug auf kulturelle Texte des klassischen Islam auch sein mag, so übersieht diese Einschätzung doch, dass das Paradox der Macht durch Schwäche in der Moderne immer wieder exemplarisch aufgegriffen worden ist.

Um ihre Legitimitätsansprüche zu behaupten und sich als Inhaberin der Wahrheit auszuzeichnen, nutzte so im 20. Jahrhundert die islamistische Bewegung das Paradigma des Martyriums, wie es in den Gründungsmythen des Islam erscheint. Diese Modelle wirken identitätsbildend, sie prägen die Auffassung des Selbst und der anderen und steuern so aktuelle Verhaltenweisen.

Die Geschichte Ḥubaibs, in der das Erlebnis islamischen Martyriums zur Konversion führt, wurde so von einem Sympathisanten der ägyptischen Muslimbrüder auf die Bühne gebracht. 'Alī Aḥmad Bakāṭīr's Theaterstück „Der edle Gefangene Ḥubaib b. 'Adīy“ (posthum 1972) spiegelt deutlich die Erfahrung von Verfolgung der Muslimbrüder im Ägypten der ersten zwei Jahrzehnte nach der nasseritischen 1952er Revolution wider.²⁶ Die mit dem Theaterstück adressierte Öffentlichkeit hat Teil an der Erinnerungsgemeinschaft der Opfer, ihre heutige Handlungsweise orientiert sich an diesen exemplarischen Figuren, deren Haltung Modellcharakter zukommt.

Es ist aufschlussreich, dass das Paradigma der transzendentalen Überlegenheit des real unterlegenen Opfers aktuell auch in solchen sunnitischen Texten auftaucht, die sogenannte militante Märtyreroperationen (*'amalīyyāt al-istišhādīyya*) rechtfertigen. Es ist besonders eine Geschichte, die bei militanten Islamisten besonders verbreitet ist: „Die Geschichte von den Leuten des Grabens, dem Zauberer, dem Mönch und dem Knaben“ (*Qiṣṣat aṣḥāb al-ubūd wa-s-sāḥir wa-r-rāhib wa-l-ḡulām*), die der Schüler al-Buḥārīs, Muslim b. al-Ḥaḡḡāḡ (ca. 821-875) im „Buch der Askese und Subtilitäten“ (*K. az-zuhd war-raqā'iq*) in seiner kanonischen Ḥadīṭ-Sammlung überliefert.²⁷ Es ist bezeichnend, dass diese Parabel zwar im Kontext militärischer Auseinandersetzungen der Moderne von islamischen Aktivist*innen angeführt wird, selbst aber nicht aus den auch bei Muslim enthaltenen Kapiteln zum Ḡihād oder zur Staatsführung stammt; auch die Protagonisten der Geschichte sind nicht diesem kriegerischen Kontext entnommen, ja es ist überhaupt

25 Lewinstein, *The Revaluation of Martyrdom in Early Islam*, 79f. Lewinstein ist zudem der Meinung, dass auch beim Ḥusain-Paradigma der Kampf gegen Ungerechtigkeit wichtiger sei als geduldiges Leiden und Tod. Die bahnbrechende Studie Mahmoud Ayoub's, *Redemptive Suffering in Islām*, widerlegt diese Einschätzung mit klarer Evidenz.

26 Vgl. dazu Szyska, 2004, 39-41. Auch das wohl berühmteste Beispiel autobiographischer Gefängnisliteratur von muslimischen Aktivist*innen, das Werk *Ayyām min ḥayātī* der Ägypterin Zainab al-Gazālī, rekurriert auf das Passio-Modell frühislamischer Märtyrertraditionen; vgl. Kap.6 „Bräute des Himmels – Modelle von weiblicher Heiligkeit und Martyrium im zeitgenössischen politischen Islam“, 119ff.

27 Saḥīḥ Muslim bi-šarḥ an-Nawawī. Muslim/ an-Nawawī, 9 Bde. Beirut ca. 1983. (Kap. 18, Buch 42, Nr. 7).

nicht von Krieg die Rede in dieser Parabel. Vielmehr weist die Grundkonstellation auf das frühislamische Paradigma der transzendentalen Bedeutung muslimischer Leidensbereitschaft und Leidensfähigkeit hin, die letztlich zu einem Sieg über übermächtige Gegner führt.

Muslim gibt diese Geschichte unter Berufung auf den Prophetengefährten Ṣuḥaib wider, welcher erwähnt habe, dass der Prophet folgendes erzählt habe: Ein alter Zauberer, der an einem Königshof lebte, fühlte seinen Tod nahen und erbat sich vom König einen Jungen, den er seine Zauberkunst lehren könne. Der ausgewählte Junge aber trifft auf dem Weg zum Zauberer einen Mönch, der ihn interessantere Dinge als der Zauberer lehrt, weshalb es oft zum Streit kommt. Der Junge wirkt Wunder, erschlägt wilde Tiere, heilt Kranke und Blinde, darunter auch ein Mitglied des Hofstaates. Der König beginnt misstrauisch zu werden und foltert den Hölfling, bis er den Namen des Jungen verrät. Dieser wiederum gesteht unter der Folter den Namen des Mönchs. Dieser wird vor den König gebracht und aufgefordert, seinem Glauben abzuschwören, da der König keine Macht neben sich duldet. Doch beide, der geheilte Hölfling wie der Mönch bleiben standhaft und werden deshalb grausam getötet. Als der Junge ebenfalls standhaft bleibt, schickt der König ihn mit einigen Untergebenen auf einen hohen Berg, wo er gefragt werden solle, ob er nun bereit sei, dem Glauben abzuschwören; täte er dies nicht, solle er hinabgestoßen werden. Doch Gott erhört das Flehen des Jungen, und statt seiner stürzen die Männer in den Abgrund. Auch der nächste Versuch des Königs, den Jungen ins Meer werfen zu lassen, scheitert durch dessen Gebet, das das Boot kentern und statt seiner selbst seine Feinde im Meer versinken lässt. Zurückgekehrt an den Königshof sagt der Junge zum König, dass er ihn nur töten werde können, wenn er sein Volk versammle, ihn an einen Baum binde und aus dem Köcher einen Pfeil entnehme und diesen nach den Worten: „Im Namen Gottes, des Herrn des Jungen“ (*bi-smi-llāh, rabb al-ġulām*) abfeue; nur dann könne er ihn besiegen. Der König folgt dieser Anweisung und ruft den Gott an, dessen Macht er eigentlich in diesem Jungen bekämpft, dann schießt er und tötet den Jungen. Das Volk aber bekennt sich scharenweise zu diesem Gott. Der König lässt Gräben ausheben und darin Feuer entfachen, wo hinein er jeden zu stürzen droht, der nicht augenblicklich dem Gott des Jungen abschwöre. Doch alle ziehen den Feuertod vor, nur eine Mutter eines Babys zögert, bis das Kind zu ihr spricht: „Bleib standhaft, Mutter, denn du bist im Recht“ (*ya ummah iṣbiri fa-innaki ʿalā l-ḥaqq*).“

Der Politologe Thomas Scheffler belegt, dass diese Geschichte von Usāma Bin Lādin in ihrer pädagogischen und spirituellen Bedeutung hervorgehoben worden sei²⁸, auch in Fatwas und Broschüren saudischer islamistischer Gelehrter, die für „Märtyreroperationen“ argumentierten, sei die Geschichte lobend erwähnt worden. Sogar eine speziell für Kinder konzipierte Zeichentricksversion mit dem Titel

28 Ausstrahlung dieser von Aljazeera ausgestrahlten Ansprache aus Afghanistan am 21.12.2001: Bin Ladin, The unreleased interview. A discussion on the New Crusaders Wars, Tayseer Allouni with Usamah bin Laden 21. 10.2001. URL: www.islamicawakening.com, zit.n. Scheffler, Ein Tod, der zum Leben führt, 146; seine ausführliche Interpretation vgl. 147-149.

„The Boy and the King“ gibt es inzwischen auf den Internetseiten diverser islamischer Organisationen in Form eines 78-minütigen Videos (Astrolabe Pictures).

Das bedeutet, dass gerade das hier vorliegende Defensivmuster, in dem keine Schlacht, sondern die Verfolgung und Folter wehrloser Zivilisten geschildert wird, in islamistischen Diskursen besonders beliebt ist. Die Eigenwahrnehmung ist nicht die eines Angreifers, sondern eines Opfers, das sich defensiv zur Wehr setzt. Diese Haltung wird einerseits noch verstärkt dadurch, dass der Protagonist kein Kämpfer, sondern ein Junge ist, der vom Mönch mit überirdischen Kräften ausgestattet wird; andererseits werden auch Frauen und Kinder zu Märtyrern, ja es sind sogar die Kleinsten und Schwächsten des Volkes, die ihre Eltern dazu aufrufen, standhaft zu bleiben und das Martyrium auf sich zu nehmen. So wird der Eindruck der moralischen Überlegenheit real unterlegener Menschen deutlich verstärkt.

Die Verfolgungssituation erinnert zudem an jüdische und christliche Märtyrererzählungen, was allein schon durch den Titel angedeutet wird. Der Begriff „Leute des Grabens“ (*aṣḥāb al-uḥdūd*) kommt in Sure 85 vor und verweist nach der Einschätzung vieler muslimischer Historiker und Qurʾān-Kommentatoren auf den Feuertod christlicher Märtyrer ca. im Jahr 523 n.Chr., die der jüdische König des Jemen, Dū an-Nuwās, in Feuergräben verbrannt haben soll.²⁹ Der Verfolger der Märtyrer ist ein König, ein Inbild weltlicher tyrannischer Macht. Das Oppositionspaar Tyrann – moralisch bzw. spirituell überlegener Märtyrer findet sich sogar schon in hellenistischen Erzählmustern: Im 4. Makkabäerbuch, das von einem Juden verfasst wurde und zugleich das wichtigste und älteste Dokument des jüdischen vorchristlichen Hellenismus ist, wird zum ersten Mal der Begriff *μαρτυρ* als *terminus technicus* im Sinne von „Märtyrer“ verwendet. Der zentrale Passus ist eine philosophische Rede, die der letzte der sieben Brüder an den „Tyrannen“ richtet. Der „Märtyrer“ erscheint hier als Philosoph, der in Opposition seinem Gegenüber, dem Tyrannen, begegnet. Er bleibt seiner göttlichen Berufung treu und erträgt geduldig Verachtung und Spott, da er sich des Wertes seiner ethischen Prinzipien, die er verkörpert, bewusst ist. Wensinck kommt daher zu der Schlussfolgerung: „It is clear that this Hellenistic significance of *μαρτυρία* has given rise to its technical sense in old Christian literature from where it has penetrated into Semitic languages.“³⁰

Auch der sowohl im Judentum wie Christentum als auch im Islam strengen Forderung, dass der Akt des Martyriums kein Suizid sein dürfe, da allein Gott über Tod und Leben zu entscheiden habe,³¹ wird in dieser islamischen Meistererzählung Rechnung getragen. Denn der Junge kehrt zwar immer wieder zum König zurück und stellt sich der Konfrontation und Todesgefahr, wodurch er das jüdisch-christliche Märtyrermuster klar erfüllt.³² Er, genauso wie die anderen zukünftigen

29 Vgl. Wensinck, *Aṣḥāb al-uḥdūd*; Paret, *Aṣḥāb al-uḥdūd*, 692; vgl. ferner Watt, *Muhammad at Mecca*, 132.

30 Wensinck, *The Oriental Doctrine of the Martyrs*, 162.

31 Vgl. Wensinck, *ibid.* 152, 158; Watt, *Muhammad at Mecca*, 164.

32 Vgl. Scheffler, *Helden, Märtyrer, Selbstmordattentäter*, 95-99.

Märtyrer (das Volk, die Mutter, das Baby), provoziert den König bewusst, er sucht die tödliche Konfrontation, obwohl es mehrere Möglichkeiten zur Vermeidung seines Todes gegeben hätte. Doch zugleich überlässt er die Entscheidung über Leben und Tod allein Gott, selbst der König kann ihn nur unter Anrufung von Gottes Namen töten. Der Märtyrer zeichnet sich also durch seinen freien Willen zum Selbstopfer aus, doch er stirbt nur, weil Gott es so bestimmt hat (eine auch in der Moderne wichtige Argumentation bei der Unterscheidung zwischen Suizid und Märtyrertum).

3. ENTWICKLUNG DES MÄRTYRERKONZEPTE IM KONTEXT DES ĞIHĀD (JIHAD)

Die islamische Überlieferung berichtet, dass der Prophet Muḥammad im Jahr 622, ein Jahrzehnt nachdem er seine erste Offenbarung erhalten hatte, der wachsenden Gegnerschaft in seiner Heimatstadt Mekka wich und in Medina Zuflucht suchte. Dort hatte man ihn als Schlichter zwischen verschiedenen Stämmen und Gruppen, die seit einiger Zeit im Streit miteinander lagen, engagiert. Diese fluchtartige Übersiedlung, die Hiğra (später zum Beginn einer neuen Zeitrechnung erhoben), eröffnete der jungen islamischen Gemeinde gänzlich neue Perspektiven. Muḥammad wurde von einem Anführer einer verfolgten Minderheit zum Oberhaupt eines geachteten und auch gefürchteten Gemeinwesens. Diesen entscheidenden Wendepunkt in der Entwicklung des Islams beschreibt Albrecht Noth als Übergang der muslimischen Gemeinde vom Objekt eines historischen Kontextes zum bestimmenden Subjekt in historischen Entwicklungen:

Bis zur Auswanderung nach Medina waren Muḥammad und seine Anhänger *Objekt* – aus muslimischer Sicht auch: Opfer – eines historischen Kontextes gewesen, den sie zwar verändern wollten, aber nicht konnten, mit der Hiğra begannen sie zum bestimmenden *Subjekt* in historischen Entwicklungen zu werden, die zunächst in ihrer näheren und weiteren Umgebung gänzlich neue Maßstäbe setzten und schließlich welt-historische Dimensionen annehmen sollten.¹

Nachdem die inneren Strukturen straff geordnet worden waren, war die islamische Gemeinde stark genug, um sich den früheren Gegnern vor allem in Mekka stellen zu können. Aufgrund der Sure 2, Vers 125ff. wurde die Kaaba als ein von Abraham gegründetes oder renoviertes Heiligtum gedeutet, das von den Mekkanern durch Götzenanbetung entweiht worden war und seiner ursprünglichen Bestimmung zurückgegeben werden müsste (vgl. Sure 9, Vers 17-18).

Von diesem Moment an war der Kampf der Muslime unter Einsatz „ihres Besitzes und ihres Lebens“ um das Heiligtum in Mekka und um das Recht zur Rückkehr in die angestammten Wohnsitze, aus denen sie von den Heiden vertrieben worden waren (vgl. Sure 22, Vers 38-41), eröffnet. Mit diesen Kriegen führte der Prophet den Kampf mit dem Schwert als wichtigen Bestandteil in die Geschichte des Islam ein. Ähnlich wie das alttestamentliche Judentum prägte dieses militante Element, das im Urchristentum zunächst noch gefehlt hatte, bereits den frühen Islam. In späterer Zeit, als man die Kriegsführung, vergleichbar den von Augusti-

1 Noth, Früher Islam, 11f.

nus (354 – 430) aufgestellten Regeln für das *bellum justum*, gesetzlich regeln wollte, konnte man sich deshalb auf qurʿānische Vorschriften und Präzedenzfälle aus der Zeit Muḥammads berufen. Während mit Juden und Christen, später auch Zoroastriern, als den Anhängern einer dem Islam nahestehenden Offenbarungsreligion, verhandelt werden konnte, war der Kampf gegen das Heidentum oberste Priorität des Propheten, an die seine Nachfolger anknüpfen konnten.

Die Mitstreiter Muḥammads waren eine bemerkenswerten Gruppe junger Männer, Karawanenhändler und Krieger. Sie waren bereit, ihr Vermögen und ihre persönliche Sicherheit aufs Spiel zu setzen, um Sicherheit und Ehre des Propheten zu garantieren. Dieser hohe Einsatz, der bis zur Bereitschaft, das eigene Leben zu opfern, reichte, erhielt den Namen Ġihād. Die Entscheidung zu diesem risikoreichen Engagement galt auch noch bei späteren Theologen als heilige Tätigkeit, die den Islam über andere Religionen erhob und dem Individuum Gottes Wohlgefallen einbrachte.² Ġihād bedeutete ursprünglich also „to keep one’s end up in a world which took tests of martial courage for granted“, wie Peter Brown³ es formuliert hat. Bewaffnete Streifzüge und kriegerischer Mut gehörten zum authentischen Erscheinungsbild dieser frühen arabischen Welt, genauso wie sie zum Verhalten ihrer Nachbarn gehörten. Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass der Qurʿān den Bereich Kampf und Krieg genau regelte. Auch hier war das Datum der Hiġra ein Wendepunkt, denn vor dem Umzug nach Medina, als die Muslime noch eine bedrängte Minderheit waren, hätten kriegerische Absichten gegenüber den überlegenen Quraīš Selbstmord bedeutet. Nach der Hiġra, als die muslimische Gemeinde mehr und mehr Bedeutung erlangte, verlangte Muḥammad den Einsatz kriegerischer Mittel zur Stärkung seiner Gruppe – ganz wie es der zeitlichen und gesellschaftlichen Umgebung entsprach.

Der Kampf zur Stärkung und Verteidigung des Stammes war also etwas Alltägliches in dieser Umgebung, doch die Idee eines „heiligen Kriegs“ mit Gottes Segen war neu. Die frühen islamischen Kämpfer bezogen sich in ihrem Selbstverständnis deshalb auf das Verhalten der Grenztruppen des Oströmischen Reichs:

They cited as warrant for their deadly seriousness as warriors the behaviour of the frontier troops of the East Roman empire. Those soldiers had been stationed on the edge of the desert by Christian emperors so as to protect churches and monasteries. They also fought so as to humble unbelievers. For inhabitants of the settled empires, there was nothing strange in the idea that warfare was blessed by God. But, within Arabia itself, the sheer aggression of the followers of Muhammad changed the rules of the game.⁴

Durch die Emigration des couragierten Führers Muḥammad und seines bewaffneten Trupps auf der Suche nach einem neuen Siedlungsplatz in Medina rekonstitu-

2 Vgl. Noth, Heiliger Krieg und heiliger Kampf, 25-32; 47-61.

3 Brown, The Rise of Western Christendom, 292ff.

4 Brown, ibid. 292-3.

ierte sich diese Gruppierung als ein neuer Stamm, „eine kleine Nation unter Waffen, wie jeder andere arabische Stamm, aber eben entschlossener“.⁵

In zahlreichen militärischen Expeditionen und Gefechten wurden zukunftsweisende Weichenstellungen für die langsam erstarkende islamische Gemeinde vorgenommen; bereits zwei Jahre nach der Umsiedlung nach Medina siegten die muslimischen Truppen während der Expedition nach Badr über die Quraiš von Mekka (624), drei Jahre später mussten die Mekkaner nach einem vorläufigen Sieg am Berge Uhud (625) erneut eine Niederlage einstecken, da ihre Belagerung Medinas scheiterte (wegen eines Grabens, durch den Muḥammad die Stadt schützte, der „Grabenkrieg“ genannt, 627). Neben zahlreichen Schlachten, in denen die Muslime verschiedene Stämme unterwarfen, war besonders der Versuch des Propheten, im Jahr 628 das Heiligtum in Mekka zu besuchen, von Erfolg gekrönt: Er endete mit dem berühmten Waffenstillstand von al-Hudaibiyya und ermöglichte die erste Wallfahrt Muḥammads nach Mekka im Folgejahr. Im Jahr 630 – das auch das Jahr war, in dem der byzantinische Kaiser Heraclius das Heilige Kreuz im Triumphzug zurück nach Jerusalem brachte⁶ – fiel Mekka kampfflos dem Islam zu. In den letzten beiden dem Propheten noch bleibenden Lebensjahren gelangen seinen Kämpfern die Unterwerfung der Stämme der Arabischen Halbinsel, die bei seinem Tod 632 ganz unter islamischer Herrschaft stand.

Die islamische Lehre vom gottesgefälligen Tod

In diesen entscheidenden Jahren fiel Muḥammad die schwierige Aufgabe zu, immer wieder ausreichend kampfwillige Männer für seine militärischen Unternehmungen anzuwerben und sie für die unausweichliche Tatsache zu wappnen, dass einige unter ihnen aus dieser Schlacht nicht mehr zurückkehren würden. Der Qurʾān (Sure 2, 216) spricht deutlich von diesem Problem der mangelnden Kampfeslust einiger Mitstreiter des Propheten: „Euch ist vorgeschrieben, (gegen die Ungläubigen) zu kämpfen, obwohl es euch zuwider ist (*kuṭiba ʿalaykumu l-ḡitālu wa-huwa kurḥun lakum*).“ Angesichts zahlreicher berühmter Verse aus vorislamischer Zeit, die stolz der Todesgefahr im Kampf trotzen⁷, verwundert diese Mahnung

5 Brown, *The Rise of Western Christendom*, 293. Zum stammesrechtlichen Hintergrund der Hīgra des Propheten, der zusammen mit seinen Anhängern einem neuen Stamm beigetreten war, der über die Institution der Blutrache nunmehr für seinen Schutz sorgte vgl. Bobzin, Mohammed, 92. Die entscheidenden Worte dieses Bündnisses (*hifl*) überliefert Ibn Iṣḥāq, K. *sīrat rasūl Allāh*, („Die 2. Huldigung von Aqaba“): „Blut ist Blut und nicht zu bezahlendes Blut ist nicht zu bezahlendes Blut. Ich gehöre zu Euch, und ihr gehört zu mir. Ich bekämpfe den, den ihr bekämpft, und bin in Frieden mit dem, mit dem ihr in Frieden seid.“ Zit. n. Rotter, Ibn Iṣḥāq, 98f.

6 605 waren die Sasaniden bis zum Bosphorus vorgestoßen, hatten seit 615 die Mittelmeerprovinzen bis Ägypten erobert und schließlich 619 Ägypten selbst besetzt. In einem „Heiligen Krieg“ gelang es Kaiser Heraklius I (610-641), die Perser zu besiegen und ihnen das Kreuz Christi, das sie aus Jerusalem geraubt hatten, abzuführen. Für mehr Details: Franzen, *Kleine Kirchengeschichte*, 139ff.

7 Z. B. von Ṭarafa (gest. ca. 569), vgl. Sells, *The Muʿallaqa of Ṭarafa*, bes. 28-29. Weitere Beispiele zitiert Khairallah, *Die blutige Straße zum Paradies*, 240ff.

des Propheten an seine kampfunwilligen Mitmenschen zunächst. Doch sollte man sich nicht von der Heldenrhetorik vorislamischer Gedichte darüber täuschen lassen, wie ernst die besungene Angelegenheit war. Denn diese ostentative Demonstration des eigenen Mutes hatte in vorislamischer Zeit vor dem Hintergrund einer Weltvorstellung ohne Jenseitsglauben gestanden; der Tod kam einem endgültigen Schlussstrich, einer unwiderruflichen Vernichtung des Selbst gleich.⁸ Sich dieser äußersten Gefahr furchtlos zu stellen, bedeutete ein Höchstmaß an Mut und Opferbereitschaft – eben weil es keinerlei tröstende Vorstellung eines Lebens nach dem Tod gab. Ein solch hohes Risiko einzugehen, forderte deshalb einen triftigen Grund. Und den muss man in der vorislamischen Zeit weniger in einem transzendenten, auf ein Leben nach dem Tod ausgerichteten Wertesystem als vielmehr in einem komplexen System der Ehre und Stammesethik suchen. Ein Leben in Würde, Freiheit und unangetasteter Ehre war der höchste Wert in dieser tribalen Gesellschaftsordnung.⁹ Die durchaus ambivalente Einstellung gegenüber einem todesverachtenden Einsatz für ein Leben in Würde und Freiheit zeigt sich in einigen vorislamischen Gedichten, die abwägend und warnend dem kriegerischen Einsatz gegenüberstehen. So beschrieb der sonst eher hedonistische und heroische vorislamische Dichter Imru' alqays (gest. ca. 550) den Krieg als eine hässliche alte Vettel, die als junges Mädchen verkleidet leichtgläubige Männer zum Krieg verführt:

Anfangs ist der Krieg eine junge Frau, eine Hure,
Die mit ihrem Schmuck jeden Unerfahrenen verführt.
Aber wenn er entbrennt und sein Lodern ausbricht,
dann verwandelt er sich in ein abstoßendes altes Weib,
Grauhaarig, mit geschorenem Kopf und entfremdetem Gesicht,
Zu häßlich zum Riechen und zum Küssen.¹⁰

Doch die ermutigenden Siege zu Zeiten des Propheten hatten seinen Anhängern einigen Respekt auf der arabischen Halbinsel eingebracht. Diejenigen Mitstreiter

8 Vgl. Dazu Izutsu, *Ethico-Religious Conceptions in the Qur'ān*, 48: „The ‚eternity‘ of which there is much talk in pre-Islamic poetry, and which undoubtedly constituted one of the most serious problems among pagan Arabs just before the rise of Islam, meant primarily an eternal life on this very earth“. Vgl. ferner Abdesslem, *Le thème de la mort*, 139.

9 Vgl. Farès, *L'Honneur chez les Arabes avant l'Islam*. Zu den wichtigsten konstitutiven Elementen der Ehre im Vorislam rechnet Farès vor allem (44): Freiheit *al-ḥurriya*, Würde *al-šaraf*, Reinheit der Herkunft *an-nasab* und Selbstachtung *al-izzza*. Vgl. z.B. den vorislamischen Dichter al-Mutammis: „Ne vois-tu point que l'homme est à la mort donné en gage./ S'il n'est pas la proie des oiseaux rapaces, dans une tombe il sera enterré. 2- N'accepte point l'affront pour garder la vie. Choisis plutôt de mourir en homme libre, l'honneur sans tâche“. Abū Tammām, Ḥamāsa II, 203. Zit. in Übersetzung von Abdesslem 1977, 65.

10 *Dīwān Imru' alqays*, ed. Muḥammad Abdul-Faql Ibrāhīm, 1964, 353. Die Übersetzung stammt von As'ad Khairallah. Die blutige Straße zum Paradies, 241. Ein weiteres Beispiel zitiert Nicholson von Zuhayr (gest. 609): „War ye have known and war have tasted:// not by hearsay are ye wise.// Raise no more the hideous monster!// If ye let her raven, she cries// Ravenously for blood and crushes, like a mill-stone, all below,// And from her twin-conceiving womb/ she brings forth woe on woe.“ (Übersetzung von Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, 117.)

Muḥammads, die ihn überlebten, konnten ihren Verbündeten Eroberungsmöglichkeiten anbieten, von denen diese nicht einmal zu träumen gewagt hätten. Ein militärisches Engagement scheint durchaus aufgrund reiflicher, zweckrationaler Überlegung erfolgt zu sein. Von ungezügelter Kampfeslust oder gewaltsamer Selbstopferung als Selbstzweck kann bestimmt nicht die Rede sein.

Der Islam brachte zudem einen neuen Aspekt ein, der das altarabische Wertesystem und die Einstellung zum Tod von Grund auf änderte:

Replacing the pessimistic world view of a people who felt themselves under the sway of an impersonal force leading inevitably and only to personal death came the conception that life has a purpose, that the events of human history, both individual and communal, are in the hands of a just and merciful God, and that death is not the end but the passage into a new and eternal existence.¹¹

Während man in der vorislamischen Weltsicht davon ausgegangen war, dass Gott die Menschheit erschaffen und sich dann einer Steuerung oder Einmischung in ihre Angelegenheiten enthalten habe, lehrte der Islam einen gerechten und gnädigen Gott, der Macht über Leben und Tod der Menschen habe. In zahlreichen vorislamischen arabischen Gedichten äußert sich die oft resignative Einsicht, dass die Menschheit auf Gedeih und Verderb einem erbarmungslosen, ja „blinden“ Schicksal¹² ausgeliefert sei, das den Lauf des Lebens festlege. Dieser Gedanke äußert sich unter anderem in den berühmten Zeilen eines der bekanntesten vorislamischen Dichters, Zuhayr Ibn Abī Sulmā, der den Tod mit einem blinden Kamel vergleicht: „Je vois la Mort qui va comme une chamelle aveugle. Qui elle atteint, par elle est tué. Qui manque a longue vie et décrépitude.“¹³

Die Leistung des Islam bestand also darin, dass die vorislamische Vorstellung vom Tod als eines endgültigen und letztendlich sinnlosen Schicksalsschlags umgedeutet wurde in eine gottgewollte Fügung. Die neue Semantik des Opfertodes beinhaltete zweierlei: Einerseits beraubt sie den vorislamischen Kriegerhelden seiner individuellen ruhmvollen Leistung, da sein Tod auf dem Schlachtfeld einzig zum Ruhme Gottes und zur Verbreitung seiner Botschaft erfolgt.¹⁴ Andererseits bildet die in schillernden Farben ausgemalte Vorstellung von den Wonnen des Paradieses einen deutlichen Kontrast zu der in vielen vorislamischen Gedichten ausgedrückten Furcht, nach dem Tod auf dem Schlachtfeld unbestattet, ungeschützt vor wilden Tieren und vergessen zurückgelassen zu werden. Was vor dem Islam eine Quelle der Angst und Unsicherheit war, wird mit dem Islam zur tröstenden und verheißungsvollen Vorstellung von Gottes Paradies.¹⁵ Andererseits verliert so der Schrecken des Todes seine ursprüngliche Gewalt, ihm zu trotzen ist

11 Smith/Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, 3.

12 Zum Konzept des *dahr* vgl. Abdesselam, *Le thème de la mort*, 70f.

13 Arabischer Text in: al-Qurašī, *Ġamharat aš‘ār al-‘Arab*. Bd. II, 403. Üb. zit. n. Blachère, *Histoire*, Bd. 2, 403. 269-270: Biographie und Bibliographie dieses Dichters.

14 Vgl. Neuwirth, *From Sacrilege to Sacrifice*, 259-283.

15 Vgl. Abdesselam, *Le thème de la mort*, 175.

nicht mehr wie in vorislamischen Zeiten der Gipfel des Heldentums, so Andras Hamori:

If Muslims who die in holy war are at once conveyed to Paradise and its beckoning sweets, the facing of death is no longer quite so dreadful and the challenging of it no longer quite so heroic as they had been when there was no hope of palpable reward. In short, the heroic life ceased to be a model of coherent and balanced human experience. In the relation between life and death far too radical a displacement had occurred: life and death had been two terms in opposition; they were now successive stations along a straight track to heaven or hell.¹⁶

An verschiedenen Stellen des Qurʾān wird die Belohnung beschrieben, die denen zusteht, die auf dem Wege Gottes zu Tode kommen, so z.B. in Sure 3:169: „Und du darfst ja nicht meinen, daß diejenigen, die um Gottes willen getötet worden sind, (wirklich) tot sind. Nein, (sie sind) lebendig (im Jenseits), und ihnen wird bei ihrem Herrn (himmlische Speise) beschert.“¹⁷ Wie an dieser Passage deutlich wird, ist im Qurʾān selbst nur von den Segnungen der gefallenen Krieger die Rede, ohne dass sie explizit als *šuhadāʾ* bezeichnet würden (Suren 2:154; 3:169ff; 3:195; 9:20ff; 9:111; 47:4; 61:11ff; 4:95f); unter die Bezeichnung *šuhadāʾ* fällt im Qurʾān eine unverbundene Gruppe heiliger Figuren, die mit dem Propheten nahe dem Throne Gottes weilen (Sure 4:69; 39:69; 57:19). Eine Generation später lässt sich eine Verbindung zwischen Ġihād und Märtyrern beobachten und von nun an wurde in der Traditionsliteratur nicht mehr zwischen ihnen und den gefallenen *muğāhidūn* unterschieden.

So geschah es nicht im Qurʾān, sondern vor allem aber in der Traditionsliteratur, dass mit ausführlichen und oft enthusiastisch ausgeschmückten Beschreibungen die Segnungen gepriesen wurden, die einen Märtyrer im Jenseits erwarten: Alle seine Sünden sind vergeben, er wird nicht wie alle anderen die Schrecken des Grabes durchleiden müssen; er wird eine Ruhmeskrone tragen dürfen und mit 72 Paradiesjungfrauen verheiratet werden. Darüber hinaus wird er Fürsprache für bis zu 70 seiner Verwandten halten dürfen.¹⁸

Diese Vorstellung eines göttlichen Lohns im Jenseits, die Muḥammad seinen Zeitgenossen zu vermitteln versuchte, war etwas gänzlich Neues und im Vorislam ohne Vorbild. In der muslimischen Traditionsliteratur wurden allerlei prophetische Traditionen angeführt, mit denen belegt werden sollte, wie der Prophet diesen neuen Gedanken begründete und durchzusetzen verstand. So soll er seinen verwunderten und verärgerten Zeitgenossen mitgeteilt haben, dass nur derjenige den versprochenen Gottes Lohn auch erhalte, der allein für Gottes Sache, nicht etwa auch für einen materiellen Vorteil in den Kampf ziehe.¹⁹ Besonders der Kampf um der Beute willen wird verurteilt, und sei es nur die Fußfessel eines Kamels, die

16 Hamori, On the Art of Medieval Arabic Literature, 32.

17 Übersetzung von Paret, Der Koran; vgl. ferner 2:154; 3:157; 4:74; 9:111.

18 Vgl. Kohlberg, *Šahād*.

19 Abū Dāʾūd, *Šahīḥ Sunan*. Bd. 1, ġihād 24, 394.

dabei erbeutet werde.²⁰ Eine Überlieferung berichtet, wie während des vom Propheten angeführten Kampfes gegen Ḥaibar ein Muslim im Zweikampf mit einem feindlichen Juden ums Leben kommt, dessen Esel er erbeute wollte. Als die Gefährten den Märtyrer feiern wollen und ausrufen: „*Heil* ihm, er starb für die Sache Gottes!“, soll der Prophet abgewunken haben: „Er starb für die Sache des Esels.“²¹ Genauso wie sich der Kämpfer von dem Wunsch nach Beute verabschieden sollte, wenn er sich Gottes Lohn verdienen will, muss er auch den Wunsch nach persönlichem Ruhm (*dīkr, riyāʿ, sumʿa*) und nach Ehre (*fāḥr, taḥmīd*) aufgeben.²²

Obwohl diese neue Regeln die bisherigen Gründe in den Krieg zu ziehen für unrechtmäßig erklärten, stellte es der Prophet seinen Anhängern dennoch nicht frei, diesem gegebenenfalls lieber fern bleiben zu wollen. Der Ğihād erhielt vom Propheten eindeutig den Charakter einer religiösen Pflicht, er versprach himmlischen Lohn für dessen Erfüllung, aber er drohte im entgegengesetzten Fall auch mit schweren Strafen, so in Sure 9:39: „Wenn ihr nicht ausrückt, läßt er euch eine schmerzhaftige Strafe zukommen“. Noch deutlicher wird Sure 3:160f., wo der Kampf als Glaubensbeweis gezeichnet wird:

Und was euch am Tag, da die beiden Haufen zusammenstießen, (als Unglück) traf, geschah mit Gottes Erlaubnis. Auch wollte er (auf diese Weise) die Gläubigen (als solche) erkennen. Und er wollte (auf diese Weise) diejenigen erkennen, die heucheln. Man sagte zu ihnen: „Kommt her und kämpft um Gottes willen oder wehrt (wenigstens die Feinde) ab!“ Sie sagten: „Wenn wir wüßten, daß es zu (einem regelrechten) Kampf kommen wird (?), würden wir euch folgen.“ An jenem Tag waren sie dem Unglauben näher als dem Glauben. Ihre Äußerungen widersprechen (eben) dem, was sie im Herzen haben. Aber Gott weiß sehr wohl, was sie (in sich) verborgen halten.²³

Verschiedene Stellen des Qurʾān zeugen deutlich von den schweren inneren Auseinandersetzungen in der muslimischen Gemeinde, deren Mitglieder anscheinend nicht immer von der Idee begeistert waren, der Pflicht des heiligen Kampfes nachzukommen. Besonders eindrücklich wirkt der Vers 81 in Sure 9, wo es heißt:

Diejenigen, die zurückgelassen worden sind (anstatt ins Feld mitgenommen zu werden), freuen sich darüber, daß sie hinter dem Gesandten Gottes (oder: im Gegensatz des Gesandten Gottes) (der seinerseits ausgerückt ist) daheim geblieben sind. Es ist ihnen zuwider, mit ihrem Vermögen und in eigener Person um Gottes willen Krieg zu führen, und sie sagen: „Rückt doch nicht in der Hitze aus!“ Sag: Das Feuer der Hölle ist heißer (als die Sommerhitze, in der dieser Feldzug stattfindet). Wenn sie doch Verstand annehmen würden!²⁴

20 al-Nasāʿī, Sunan, ğihād 23, 59.

21 Ibn Abī Zamanīn, K. qidwat al-ġāzī.

22 Abū Dāʿūd, Ṣaḥīḥ Sunan, ğihād 24, 394; vgl. ferner al-Nasāʿī, Sunan, ğihād 22, 58f., und ğihād 47, 66.

23 Übersetzung von Paret, Der Koran.

24 Ibid.

Doch entgegen aller Widerstände und Ausreden muss die Überzeugungskraft Muḥammads groß gewesen sein, denn letztlich konnte er sich mit seinem neuen islamischen Konzept des gottgefälligen Kampfes durchsetzen.²⁵ Die neue Idee des Islam, für Gott und nicht für persönliche Bereicherung an Ruhm und Beute zu kämpfen und zu sterben, fasste allmählich Fuß in der jungen muslimischen Gemeinde. So finden wir in der Frühgeschichte des Islam Zeilen heroischer Gedichte, die den Tod für die gemeinsame Sache – den Glauben an die neue Religion des Islam – besingen. Ḥubayb b. ‘Adī (gest. 2/624)²⁶, der von den Quraisiten gefangen genommen und als Rache für ihre Toten in der Schlacht von Badr (624) hingerichtet wurde, soll, als er am Kreuz mit einer Lanze durchbohrt wurde, die Worte gesprochen haben:

Es kümmert mich nicht, wenn ich als Muslim falle, auf welcher Seite meine tödliche Verletzung um Gottes Willen sein wird.

Dies liegt bei Gott, wenn er will, segnet er die Glieder eines zerfetzten Körpers.²⁷

Die Schlacht von Badr im Süd-Westen von Medina war die erste wichtige militärische Begegnung in Muḥammads Karriere. Die in diesem Kampf gefallenen Muslime wurden von späteren Generationen als leuchtende Vorbilder beschrieben, das ihnen zugeschriebene Verhalten galt als exemplarisch. Ihnen gegenüber soll der Prophet zum ersten Mal erklärt haben, dass wer auch immer in der Schlacht getötet werde, während er dem Feind entgegenblicke, solle ins Paradies eingehen. Eine in vielen verschiedenen Überlieferungen berichtete Episode handelt von dem Prophetengenossen ‘Umair b. al-Ḥumām b. al-Ġamūḥ al-Anṣārī, der gerade Datteln aus seiner Hand aß, als er die Paradiesverheißung für Märtyrer aus dem Munde des Propheten hörte. Er rief unvermittelt aus: „Wunderbar! Alles, was noch zwischen mir und dem Eingang des Paradieses steht, ist, von diesen Leuten getötet zu werden.“ Dann warf er die Datteln fort, nahm sein Schwert und kämpfte mit dem Feind, bis er getötet wurde.²⁸

Diese von der islamischen Tradition überlieferten Worte sind deutlich beeinflusst von Aussprüchen des Propheten, die den besonderen Status der in Gottes Namen gefallenen Muslime hervorheben. So besagt ein von at-Tirmidī überliefer-

25 Sure 22:39-40, die als Genese des militärischen Ġihāds gilt, liefert die normative Legitimierung für einen defensiv geführten Krieg im Fall einer äußeren Bedrohung: „Denjenigen, die (gegen die Ungläubigen) kämpfen, ist die Erlaubnis (zum Kämpfen) erteilt worden, weil ihnen (vorher) Unrecht geschehen ist. – Gott hat die Macht, ihnen zu helfen. (Ihnen), die unberechtigterweise aus ihren Wohnungen vertrieben worden sind, nur weil sie sagen: Unser Herr ist Gott.“ Übersetzung von Paret, Der Koran.

26 Für mehr Details dieser Geschichte s.o.; vgl. für eine ausführliche Interpretation: Szyska, Martyrdom.

27 Tārīḥ at-Ṭabarī, 2/541f. und al-Buḥārī, 5/ 231. Zit. n. Abu Hashhash, Tod und Trauer, 8-9. Vgl. al-Buchari, hg. üb. Ferchl, 1991, 301f.

28 Ibn Ishāq/ Ibn Hišām, K. sīrat rasūl Allāh, Bd 2, 457. Üb. Englische Übertragung von Guillaume, The Life of Muhammad, 300; Kohlberg, Medieval Muslim Views on Martyrdom, 7, Anm. 8 gibt etliche Varianten sowie weitere Beispiele extrem tapferen Verhaltens.

tes Ḥadīṭ: „Was der Märtyrer bei seinem Tod erleidet, ist nicht mehr als das, was einer von euch spürt, wenn er von einem Insekt gestochen wird.“²⁹

In diesem Deutungskontext erscheint es verständlicher, dass ein Heeresführer wie ‘Abdallāh b. Rawāḥa (gest. 9/630), dem seine Freunde auf dem Weg in die Schlacht von Mu’ta (9/630) eine unversehrte Rückkehr wünschten, mit folgenden Versen antwortete:

Doch ich flehe zu dem Barmherzigen (=Gott) um Verzeihung und um einen klaffenden Hieb, der das schäumende (Blut) verspritzt;
oder um einen wirbelnden Stoß von den Händen eines Eiferers mit einer Lanze, die die Eingeweide durchbohrt und die Leber,
so daß, wer einst an meinem Grab vorübergeht, ausruft: Gott hat ihn auf den rechten Weg als Krieger geleitet, und er wandelte darauf.³⁰

In einer kriegsgewöhnten Gesellschaft zeigten sich diese Männer in der Folgezeit ebenso überzeugt wie einst die Kaiser Justinian (527-565) und später Heraclius (610-641), dass Gott die Armeen derer segnete, die ihm vertrauten. Aufgrund überlieferter Äußerungen der Prophetengenossen wie die weiter oben zitierten, kommt Peter Brown zu der Einschätzung: „They intended to use their armies to *inherit the earth*.“³¹

Trotz anfänglicher Widerstände setzte sich also das Konzept des gottgewollten Opfers „auf dem Wege Gottes“ (*fi sabīl Allāh*) im Laufe des 7. Jahrhunderts durch. Die im Vorislam vorherrschende angstvolle Vorstellung eines Todes als endgültigem Ende, das unter Umständen schmachvoll und einsam erfolgen könne, wurde abgelöst von den Paradiesversprechungen, die dem rechtschaffenden Muslim zum Trost und zur Anstiftung zu frommen Handlungen diente. Voraussetzung für die Anerkennung als Märtyrer war allerdings die rechte Gesinnung, die diesen auf dem Wege Gottes wandeln ließ und nicht etwa auf der Suche nach Ruhm, Ehre und Beute. Kennzeichnend für die Vorstellung ist in jedem Fall, dass der Märtyrer im aktiven Kampf gegen Gottesfeinde sein Leben lässt, das heißt, er muss bereit sein, sowohl andere zu töten als auch selbst getötet zu werden. Dieser eindeutig gewaltsame Märtyrerbegriff wurde in späterer Zeit um einige Dimensionen erweitert, die entsprechend den veränderten historischen Gegebenheiten des islamischen Reiches den gottgefälligen Opfertod auch fern des Schlachtfelds als Märtyrertum einordnete.

29 al-Tirmidī, Sunan at-Tirmidī, Bd. 3, 109 (= Hadīth 1719); Ibn Māḡa, Sunan Ibn Māḡa, 16.

30 Tāriḡ at-Ṭabarī, 3/37; Übersetzung von Farrukh, Das Bild des Frühislams, 60. Einen weiteren Anspruch, den er getan haben soll, um seine Genossen davon abzuhalten, einem übermächtigen Feind zu weichen, berichtet Ibn Hišām (K. sīrat rasūl Allāh, Bd. 3, 831, üb. Guillaume, 532f.); hier wird eindeutig von einem legitimen Wunsch nach Märtyrertum gesprochen: „Was ihr hasst, ist doch genau das, nach dem zu streben ihr ausgezogen seid!“

31 Brown, The Rise of Western Christendom, 293.

4. ERWEITERUNGEN DES MÄRTYRERKONZEPTS

Mit dem Sturz der Umayyaden und der Machtübernahme durch die ʿAbbāsiden ging auch die erste große Eroberungswelle für das islamische Reich zu Ende. Denn das ʿabbāsidische Regime hatte zunächst mit gewaltigen innenpolitischen Schwierigkeiten zu kämpfen, so dass kriegerische Unternehmungen gegen die angrenzenden nichtislamischen Staaten zunächst weniger wichtig erschienen. Die größte Bedrohung kam Ende des 8. Jahrhunderts seitens der Byzantiner, die aus den der ʿabbāsidischen Machtübernahme folgenden Unruhen in Syrien ihren Vorteil zogen. Erst unter dem Kalifen al-Mahdī (reg. 775-785) wurde das syrisch-byzantinische Grenzgebiet gesichert. Sein Sohn, der spätere Kalif Harūn ar-Rašīd (reg. 786-809), stieß bis an den Bosphorus vor, und auch al-Muʿtaṣim (reg. 833-842) errang Erfolge gegen Byzanz. Dennoch waren diese Siege nicht von langer Dauer und ermöglichten keine muslimische Ansiedelung nördlich des Taurus. Darüber hinaus zeichnete sich die ʿabbāsidische Regierung nicht gerade durch weitgehende militärische Eroberungen aus, so dass diese Kämpfe gegen Byzanz die bedeutendsten militärischen Unternehmungen dieser Herrschaftszeit blieben.

In dieser Zeit war das oben skizzierte kämpferische Modell des *muǧāhid* letztlich ein Ideal, das nur von wenigen Muslimen auch wirklich erfüllt werden konnte. Seit dem Ausgang des 8. und dem Anfang des 9. Jahrhunderts, als die militärischen Eroberungen zum Stillstand gekommen waren, entwickelten sich urbane Zentren zugleich mit einer stabilen politischen Autorität. Die Attraktivität des Schlachtfeldmartyrers ließ in dieser Zeit verständlicherweise nach und hatte nur noch für Angehörige der Grenztruppen und besonders eifrige Freiwillige eine Bedeutung.¹ Keith Lewinstein vertritt die Ansicht, dass sich in dieser Phase des 9. Jahrhunderts, in der die großen Ḥadīṭ-Sammlungen entstanden, ein pragmatischer Quietismus in Gelehrtenkreisen verbreitete, der nachhaltige Auswirkungen auf das Verständnis vom Märtyrertum hatte:

Dissenters could still look to the early activist ideal, but mainstream communities (both Sunni and sectarian) would necessarily develop a quietist orientation. It is this emergence of a quietist outlook that would shape the understanding of martyrdom by most Muslims.²

1 Das erste Buch paränetischen Charakters, das die „Vorzüge des Ġihād“ (*faḍāʾil al-ġihād*) beschreibt und am Ende des 8. Jahrhunderts unter den Grenztruppen an der byzantinischen Grenze zirkulierte, analysiert Jarrar, *The Martyrdom of Passionate Lovers*.

2 Lewinstein, *The Revaluation of Martyrdom in Early Islam*, 80.

Lewinstein argumentiert, dass die eigentliche Herausbildung des islamischen Märtyrerbegriffs nicht durch den Qurʾān, sondern durch die Gelehrten des 9. Jahrhunderts und deren kanonische Ḥadīṭ-Sammlungen und juristische Texte erfolgte. Auch wenn in den Traditionswerken die Aussprüche und Handlungen des Propheten festgehalten werden sollten, spiegeln sie dennoch deutlich den Zeitgeist und die Einstellungen dieser Gelehrten wider.

Der Qurʾān selbst spricht in der Tat kaum vom Märtyrer selbst, ja, der Begriff *aš-šahīd* kommt als *terminus technicus* darin überhaupt nicht vor. Diejenigen, die „auf dem Wege Gottes“ (*fi sabīl Allāh*) kämpfen, haben einen besonderen Status, der über das Paradiesversprechen, das eigentlich alle Mitglieder der Gemeinschaft (*ahl al-ğanna*, Leute des Paradieses) im Gegensatz zu den *ahl an-nār*, den Leuten des (Fege-)feuers, erhalten, hinausgeht: „Sie stehen bei Gott in höherem Ansehen (als die anderen). Ihnen wird (großes) Glück zuteil“ (Sure 9:20), ihre Sünden werden vergeben (Sure 61:12) und gleich ob getötet oder siegreich, werden sie einen großen Lohn erhalten: „Diejenigen, aber, die das diesseitige Leben um den Preis des Jenseits verkaufen, sollen um Gottes willen kämpfen. Und wenn einer um Gottes willen kämpft, und er wird getötet – oder er siegt –, werden wir ihm (im Jenseits) gewaltigen Lohn geben“ (Sure 4:74). Das heißt, dass auch andere Krieger, die nicht den Märtyrertod sterben, Paradiesfreuden genießen werden können. Einzig der direkte Eingang ins Paradies ist Märtyrern vorbehalten. Wie Sure 2:154 betont, sind die im Namen Gottes Getöteten nicht wirklich tot, sondern leben im Paradies weiter: „Und sagt nicht von denen, die um der Sache Gottes willen getötet werden, (sie seien) tot. (Sie sind) vielmehr lebendig (im Jenseits). Aber ihr seid euch (dessen) nicht bewußt“ (vgl. auch Sure 3:169). Darüber hinaus unterscheidet der Qurʾān nicht zwischen Schlachtfeldmärtyrern und anderen frommen Muslimen.

Dies geschieht erst in den Ḥadīṭ-Sammlungen, wo die Märtyrertematik in aller Ausführlichkeit behandelt wird.³ Dort werden dem Propheten auch Äußerungen zugeschrieben, in denen verschiedene Opfer eines unnatürlichen oder besonders grausamen Todes als Märtyrer klassifiziert werden.⁴ Während hier noch der Tod ein Kriterium für die Zuteilung des Märtyrerstatus ist, gehen andere Äußerungen religiöser Gelehrter noch weiter, indem sie bestimmtes frommes Verhalten als Märtyrertum klassifizieren. So erwartet den frommen Pilger, der während dieser Reise ums Leben kommt, ein direkter Zugang zum Paradies.⁵ Insgesamt gilt in einigen Überlieferungen derjenige, der vom Kampf fernbleibt, aber sich frommen Übungen wie Fasten oder anhaltendem Beten hingibt oder für eine gute Sache Leiden hinnimmt, als Märtyrer für den Islam.⁶

3 Der Lohn der Märtyrer wird mit Belegen aus den Quellen beschrieben in Lewinstein, *Revaluation of Martyrdom*, 81 und Kohlberg, *Shahīd*, 204a.

4 Vgl. Lewinstein, *Revaluation of Martyrdom*, 82; Kohlberg, *Shahīd*, 205b-206a.

5 Sarahsī, *Mabsūṭ*, ii, 52, bringt den Fall eines Pilgers, der an einem Kameltritt stirbt und zum Märtyrer wird.

6 Vgl. Wensinck, *The Oriental Doctrines of the Martyrs*, 154.

Die kontinuierliche Zunahme derartiger Tendenzen zur Erweiterung des Märtyrerkonzeptes, in der nicht einmal mehr der Tod als notwendige Voraussetzung gilt, wird von Lewinstein überzeugend als mehr als nur eine bloße Erweiterung des Begriffs, nämlich als eine *Veränderung* des Konzeptes von Märtyrertum selbst beurteilt. Er geht davon aus, dass die Rechtsgelehrten des 9. Jahrhunderts von einem quietistischen Impuls angetrieben waren. Trotz des aktivistischen Modells des Propheten hielten sie sich von Sektierertum und politischen Unruhen eher fern, außer wenn das moralische Leben der Gemeinde in Gefahr war.

Lewinstein geht wie vor ihm Ignaz Goldziher davon aus, dass diese Relativierung des militärischen Ġihād gegenüber einem moralischen Streben „auf dem Wege Gottes“ mit Abgrenzungsversuchen von fanatischen Strömungen zu tun hatte, die seit dem Frühislam Unruhe stifteten:

In diesen aufrührerischen Kreisen lehrte man, dass man im Kriege gegen die Regierung die Märtyrerkrone erwerben könne. Um solcher Richtung des Fanatismus entgegenzutreten, wollen die Theologen der gemässigten Partei zeigen, dass ein aus Widersetzlichkeit gegen die Regierung geführter Ġihād auf Gottes Lohn keinen Anspruch habe, dass vielmehr die ruhigen innerlichen Grundsätze im Leben vor dem Ġihād fi sabīl Allāh, der urwüchsigsten Art, das Martyrium für den Glauben aufzusuchen, bevorzugt werden. Wer den Koran um Gottes Willen (fi sabīl allāh) liest, der wird von Gott den Märtyrern gleichgestellt. Das Dīkr Allāh, die andächtige Anrufung Gottes, wird mit nicht geringer Emphase höher gestellt als der Religionskrieg; man lässt die Pflicht des Religionskrieges durch die Pflichten gegen die Eltern aufheben. (...) Die ‘Ulamā’ haben in ihrem Interesse einen prophetischen Ausspruch erdichtet, in welchem ihr eigener Wert höher gestellt wird als derjenige der Shuhadā’, und der Tinte, die aus den Federn der Gelehrten fließt, mehr Wert zuerkannt wird, als dem im Glaubenskriege vergossenen Blute der Märtyrer.⁷

Martyriumssucht und die Ästhetik der Gewalt

Ob nun hinter der quietistischen Tendenz der islamischen Gelehrten der Versuch stand, allzu eifrige Anwärter des Märtyrertums zu bremsen, oder nicht, lässt sich wohl nicht eindeutig belegen. Doch in der Tat nahm die Bereitschaft zum Selbstopfer in manchen frühislamischen Sektierergruppen die glühendsten Formen an, die durchaus Anlass zu einiger Sorge bereiten konnten. Es ist besonders eine Gruppierung, die sich durch den sogenannten *ṭalab aš-šahāda*, den Wunsch nach dem Martyrium, einen berüchtigten Namen machten: dies ist die Gruppe der Abtrün-

7 Goldziher, Muhammedanische Studien. Bd. II, 389f. Goldziher gibt für diese Aussagen jeweils Belegstellen an; vgl. für diese Kategorien von Märtyrern auch Kohlberg, *Šahīd*, 205b f., der die Erweiterung des *šahīd* Begriffs lediglich mit der Abnahme der Schlachtfeldmartyrer nach Ende der ersten großen Eroberungswellen in Zusammenhang bringt: „The decrease in the number of battlefield martyrs that followed the early conquests coincided (perhaps not fortuitously) with a large extension of the category of martyrs in the next world only.“

nigen, der *Ḥawāriğ* oder Hariğiten,⁸ einer Sekte, die sich unter den frühen Siedlern der irakischen Garnisonsstadt Kufa (von Arabern im oder um das achtzehnte islamische Jahr herum gegründet) herausbildete. Sie hatten keine starken Stammesbindungen und verloren so schnell an politischer und wirtschaftlicher Basis;⁹ umso nachhaltiger wirkte dagegen ihr militärisches Wirken, das die umayyadische Regierung in Unruhe versetzte.

Der Ursprung dieser Gruppierung lag beim Schiedsgericht 658 in Şiffin am Euphrat, wo nach langandauernden Kämpfen zwischen Mu‘āwiya und ‘Alī entschieden wurde, ob ersterer für seinen zwei Jahre vorher ermordeten Verwandten ‘Uṭmān die Blutrache fordern dürfe oder nicht. Das Schiedsgericht ging zu ungunsten ‘Alīs aus; dies empörte die Krieger, die mit ihm in diesem Krieg gezogen waren: wie konnte ein Nachfolger des Propheten, dem sie einst nach Medina gefolgt waren, sich einem menschlichen Urteilsspruch unterordnen? Voll glühenden Hasses wandten sich diese Männer von ihm ab, und ‘Alī sollte den Rest seines Lebens im Kampf gegen diese Rebellen verbringen, bis er 660 schließlich von einem Mann aus ihrer Mitte getötet wurde.

Diese früheste der religiösen Sekten des Islam hatte anfangs verschiedene Namen; zunächst nannten sie sich al-Ḥārūrīya (nach dem Dorf, in das sie sich anfänglich zurückzogen) oder al-Muḥakkima (die, die das Motto wiederholen). Doch weil eine beträchtliche Gruppe von *qurrā’* /Qur‘ānlesern nach dem Urteilsspruch gegen die Feinde ‘Uṭmāns heimlich das Heerlager verließ, um sich dem Lager Ibn Wahbs anzuschließen, kam später die Bezeichnung *ḥawāriğ*, die, die hinausgezogen (*ḥarağa*), auf. Ein weiterer Name dieser Sekte bezieht sich auf Sure 4:74-5¹⁰: *aš-šurāt* (pl. von *šārī*), „die Verkäufer“, das heißt, die, die ihre Seele für die Sache Gottes zu verkaufen bereit sind.

Die Hariğiten verurteilten seit dieser Abspaltung von der muslimischen Gemeinschaft die künftige Entwicklung dieses Gemeinwesens und nahmen für sich in Anspruch, die einzig wahren Fortsetzer des medinensischen Wirkens des Propheten zu sein. Indem sie die Legitimität der islamischen Herrschaft ausschließlich an der Wahrung dieser Tradition festmachten und davon ausgingen, dass nur der ein Anrecht auf das Paradies habe, der bei der Verwirklichung einer einzig dem Ideal der prophetischen Urgemeinde verpflichteten Gemeinschaft mithilfe, arbeiteten sie auf eine Verewigung der medinensischen Vergangenheit des Islam hin.

8 Vgl. Vida, Khāridjites; Laoust, Les schismes dans l’Islam, 36-47; Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, 49-55.

9 Vgl. Hinds, Kufan Political Alignments, 346-367.

10 „Diejenigen aber, die das diesseitige Leben um den Preis des Jenseits verkaufen, sollen um Gottes willen kämpfen. Und wenn einer um Gottes willen kämpft, und er wird getötet – oder er siegt –, werden wir ihm (im Jenseits) gewaltigen Lohn geben. Warum wollt ihr (denn nicht um Gottes willen kämpfen und (um) der Unterdrückten (willen) kämpfen, (jener) Männer, Frauen und Kinder, die (in Mekka zurückbleiben mußten und) sagen: ‚Herr! Bring uns aus dieser Stadt hinaus, deren Einwohner frevlerisch sind, und schaff uns deinerseits einen Freund und ein Helfer?‘“ Übersetzung Paret, Der Koran.

Der Beiname dieser Gruppierung, *aš-šurāt*, deutet auf ihre Bereitschaft für einen rigorosen persönlichen Einsatz und eine erstaunliche Radikalität der individuellen Heilssicherung hin; denn einzig im Märtyrertod lag für sie der Eingang zum Paradies. Etliche der von ihnen überlieferten Verse drücken diese Vorstellungen aus:

Ich fürchte, im Bett zu sterben
und erhoffe den Tod unter den Spitzen der Speere.¹¹

Obwohl die Ḥariğiten weder in ihrer Lehre noch militärisch und politisch eine wirkliche Einheit bildeten, einte sie eine gemeinsame Ansicht über die Kalifatsfrage, die auch in anderen religiösen Abspaltungen vom Islam als Ausgangspunkt gilt. Die Ḥariğiten setzten sich gegen den Legitimismo der Schia und gegen den Quietismus der *Murğī'a*¹² ein. Sie hatten sich dem Non-Konformismus verschrieben, das heißt der Verpflichtung der Gläubigen, den Imam als illegitim zu erklären und abzusetzen, der den rechten Weg verlassen habe (damit rechtfertigten sie auch ihren Abfall von 'Alī beim Schiedsgericht). Andererseits gingen sie davon aus, dass jeder Gläubige, der moralisch und religiös untadelig ist, durch Abstimmung der Gemeinschaft zu oberster Würde des Imamats erhoben werden könne, „und wäre er ein schwarzer Sklave“.¹³

Ihre Radikalität und ihr Puritanismus äußerten sich in ihrem Staatskonzept ebenso wie in ihren Glaubensvorstellungen und ethischen Prinzipien. Die Forderung nach Reinheit des Bewusstseins war für sie eine unverzichtbare Ergänzung zur körperlichen Reinheit, die die Gültigkeit der Gebete bestimmte. Jeder, der sich diesen radikalen Vorstellungen nicht unterordnete, war in ihren Augen ein Ungläubiger. So kam es, dass jeder Ḥariğit, der im Kampf gegen die umayyadische Regierung getötet wurde, als Märtyrer betrachtet wurde. In den zahlreichen Kämpfen, die bis zu ihrer Niederlage einige Jahrzehnte später geführt wurden, gab es etliche Märtyrer unter ihnen. Doch galt dieser Tod keineswegs als Verlust oder Schrecken, sondern wurde vielmehr als höchste Erfüllung eines frommen Lebens regelrecht gesucht. Diese Einstellung ist in einer Reihe überlieferter Gedichte belegt, die heute in einer Sammlung mit ungefähr 1700 Versen und einer Einführung von Iḥsān 'Abbās vorliegt, so zum Beispiel in Versen des Dichters al-Bahlūl:

Wer wird denn Widerwillen empfinden, dass ihm sein Begehrt zuteil wird,
Wo doch der Tod schmackhafter meinem Herzen ist als Honig.
Denn kein Vorrücken im Kampf treibt mich zur Eile
Und keine Vorsicht befreit mich von der festgesetzten Frist des Todes.¹⁴

11 'Abbās, Hg., *Šī'r al-ḥawāriğ*, 142 (Nr. 154 'Imrān ibn Ḥiṭṭān).

12 „Die Vertager“ waren in Sorge über die vom religiös-politischen Streit zerrissene Gemeinschaft. In einer kleinen Schrift al-Ḥasan b. Muḥammads mit dem Titel „Buch der Vertagung“ wird den vielen Abspaltungen Einhalt geboten. Vgl. dazu Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie*, 67ff.

13 Vida, *Khāridjites*, 1076b.

14 *Šī'r al-ḥawāriğ*, Hg. 'Abbās, 201 (al-Bahlūl).

Tarif Khalidi beschrieb diese Dichtung als polemisch, als einen Angriff auf das kulturelle Gedächtnis ihrer Gegner: „To a reader or listener attuned to its polemic, it is a poetry that seeks consciously to overthrow not only its political opponents but their memory, language and poetry as well. It is therefore and to that extent a poetry of negation, deliberately severed from the luxuriance and urbanity of the life and language that surrounds it.“¹⁵ Die Bildwelt dieser Dichtung ist geprägt von extremen Gefühlslagen, am Rande dessen, was ein Mensch zu ertragen fähig ist. Bilder von Verzweiflung und Instabilität, verkörpert in Raubvögeln, Todestälern, dünnen Rössern und „Flüssen der Ungerechtigkeit“ durchziehen diese Verse. Diesen tristen Beschreibungen steht die Verheißung der Erlösung im Paradies gegenüber, die aber nur durch nie endende Anstrengung, Leiden, Entsagung, Opfer und Tod erreicht werden kann. Zwischen diesen Polen bewegt sich die ḥariğitische Dichtung hin und her, heftig schwankend zwischen triumphalen Hymnen und bitteren Klagen. Der Tod im Kampf gibt den Weg zu den Paradieswonnen frei: „Sie gingen ein zu Gott, damit man sie bewohnen ließe ein Zimmer / voll Ruhebetten in einem Haus aus Gold“ (Vers 128:4; S. 125); zuweilen erscheint der Märtyrertod gar als erotischer Rausch, „als ob ihre Feinde ihre Geliebten seien“ (Vers 288:3, S. 233). Auch Frauen äußerten sich in emphatischen Versen über ihren Wunsch nach dem Märtyrerschicksal, die manchmal eine gute Portion an Lebensüberdruß verraten:

Ich trage einen Kopf, den zu halten ich überdrüssig bin,
Und müde bin ich es, ihn zu salben und zu waschen,
Gibt es nicht einen jungen Mann, der diese Last von mir nimmt?¹⁶

Die Ḥariğiten hatten zwei grundlegende ideologische Waffen zur Verfügung, ihre Predigten und ihre Dichtung, so Khalidi:

In both, they projected what one might call an aesthetics of violence, a celebration of the caravan of martyrs in contrast to the illusory caravan of desires and dreams. It would be possible of course to detect in their poetry something of the *jāhili* imagery of the alien and the outcast. But it is also easy to see how different their poetry is from that of their contemporaries who are, according to them, lost in the celebration of what is transient and false. The violence of their ideology may be psychologically recurrent but their aesthetic of violence is astonishingly and uniquely their own.¹⁷

Montgomery Watt beschrieb die Ḥariğiten als größtenteils Beduinen aus Nordarabien, die das freie Wüstenleben gewöhnt waren und deshalb Mühe hatten, mit dem auf Garnisonsstädte beschränkten Leben zurecht zu kommen: „They seem to have felt themselves clogs in a vast administrative machine ... They were driven to

15 Khalidi, *The Poetry of the Khawārij*, 109.

16 Umm Ḥākīm Ši'r al-ḥawāriğ. Hg. Iḥsān 'Abbās, Nr. 59, englische Übersetzung bei Seidensticker, *Martyrdom in Islam*, 67.

17 Khalidi, *The Poetry of the Khawārij*, 121f.

make a public protest, even if it cost them their lives.“¹⁸ In einer Umbruchsituation zwischen einer nomadischen und einer urbanen Gesellschaftsform, in der die Stammesstrukturen durch Loyalitätsverhältnisse in der islamischen Gemeinschaft abgelöst wurden, erwiesen sich die Ḥariğiten als Sand im Getriebe des neuen Gemeinwesens. Dazu kam ihre vernichtende Kritik an der materialistischen und pragmatischen Einstellung der umayyadischen Regierung, die sie mit allen Mitteln zu boykottieren versuchten. Ihre Dichtung stieß auf offene Ohren in bestimmten Gesellschaftskreisen, denn trotz der entstehenden neuen sozialen Ordnung war das traditionelle System noch wirksam und gültig bei Menschen aller Gesellschaftsschichten, auch unter Angehörigen der herrschenden Klasse.

Dichtende Märtyrer der Liebe

Angesichts dieser Charakteristik einer oppositionellen Minderheit in einer sozialen Umbruchsituation beurteilt Renate Jacobi die Ḥariğiten als aktives Pendant zu einer Gruppe beduinischer Dichter des ausgehenden 7. Jahrhunderts, den Uđriten, die ihre Unzufriedenheit mit den sozialen Bedingungen und ihre Verzweiflung über das Leben teilten.¹⁹ Bereits beim Übergang von der vorislamischen in die islamische Gesellschaft war es die Rolle der Dichter gewesen, Vorsichtsregeln und vernünftigen Eigennutz in den Wind zu schlagen und mit derartigem Leichtsinn ein Gegenmodell zum islamischen, „wohl temperierten“ Leben zu schaffen. Andras Hamori beschreibt den Rollenwechsel der Dichter von einem gesellschaftlichen Vorbild zu einer Randfigur:

Under Islam, the community lived the balanced life, which Koran, prophetic tradition, and religious law mapped out between the permissible and the forbidden. The poet moved out into the margin. He was still the reckless character of the old tradition, but his function had changed. He used to provide the structure; now he evaded it. He became an actor whose best role was some form of institutionalized disorder.²⁰

Hamori sieht in dieser gesellschaftlich sanktionierten Außenseiterrolle des Dichters einen gesellschaftlich motivierten Grund für die Blüte des Liebes- und Weingedichts sowohl in der neuen Eleganz von Mekka und Medina als auch im Luxus der irakischen Städte. Sei es exzessive Liebe, Weinseligkeit oder Hingabe an einen gottgefälligen Tod im Kampf bei den Ḥariğiten – gemeinsam war diesen Dichtern der Entwurf eines Gegenmodells gegen die Mehrheitsgesellschaft.²¹

18 Watt, *Khārijite Thought in the Umayyad Period*, 217.

19 Vgl. Jacobi, *The ‘Udhra*, 147.

20 Hamori, *On the Art of Medieval Arabic Literature*, 38.

21 Die Aufzählung der drei Dinge, die das Leben lebenswert machen und einem Helden helfen, die Möglichkeit des schicksalsträchtigen Todes auszuhalten, nämlich Wein, Krieg und Frauen, findet sich schon beim vorislamischen Dichter Taraf (gest. ca. 569); vgl. „The Mu‘allaqa of Ṭarafa“, übers. von Michael Sells, in: *Journal of Arabic Literature* 17 (1985), 21-33; bes. 28f.

Ein wichtiger Ort, an dem die neu aufkommenden kulturellen Normen verhandelt wurden, war das gegen Ende des 7. Jahrhunderts entstehende poetische Genre des Ġazals. Bis zu dieser Zeit, im Vor- und frühen Islam, war Liebe nicht in einem eigenständigen poetischen Genre behandelt worden, sondern in Zusammenhang mit anderen Themen innerhalb der polythematischen *qaṣīda*.²² In dieser Übergangphase im Ausgang des 7. Jahrhunderts war der vorislamische erotische Code noch weithin akzeptiert, doch er wurde allmählich ersetzt durch ein anderes Liebeskonzept. Im neuen Genre des Ġazals wurden zwar noch die konventionellen Motive verwendet, doch ihre Funktion änderte sich unmerklich, um den veränderten Bedingungen und Ansprüchen der umayyadischen Gesellschaft zu genügen. Es gab zwei Varianten des umayyadischen Ġazal, ein städtisches und ein beduinisches, die aber einige Elemente gemeinsam hatten. In beiden Varianten spricht ein poetischer Sprecher von seiner aktuellen Liebe; neu ist, dass Dichter und Geliebte als individuelle Figuren auftreten, die noch dazu mit ihren Worten und Vorstellungen den konventionellen Idealen zuweilen widersprechen.²³ Im Unterschied zum fröhlichen, fast frivolen, städtischen Ġazal, in dem der Dichter durchaus mehr als nur eine Geliebte besingt, herrscht in der beduinischen Form des uđritischen Ġazal eine melancholische Stimmung und eine heftige Sehnsucht nach einem einzigartigen, unerreichbaren geliebten Wesen vor.²⁴

Im uđritischen Ġazal erscheinen – erstmals in der arabischen Literatur – Liebe und Tod untrennbar miteinander verbunden. Liebe ist eine gottverordnete Macht, ein Schicksal, das mit absoluter Ergebung angenommen werden muss. Die Liebenden erstreben eine physische Vereinigung, doch wenn diese ihnen verwehrt wird, siehen sie in Krankheit dahin, verfallen dem Wahnsinn und hoffen, im Tod miteinander vereint zu werden:

I implore you, my God, let me never be far from Buthayna
 In the present life and after my resurrection,
 And when I die, let her be my neighbour!
 My death would be joy, if her tomb were next to mine.²⁵

Renate Jacobi stellt deshalb einen Zusammenhang zwischen den Uđriten und den Ĥariġiten her, die beide gegen die sozialen Verhältnisse aufbegehrten und in diesem Konflikt Tod und Selbsterstörung einer Aufgabe ihrer Ideale vorzogen: „Uđhrī love is essentially self-destructive, the most poignant criticism imaginable of Umayyad social conditions.“²⁶ Während Jayyusi bei der Beurteilung der uđritischen Liebesdichtung von einer Kritik sozialer Normen und einer Sehnsucht nach

22 Vgl. Jacobi, Studien zur Poetik der altarabischen Qaṣīde, 13f. (*nasīb*).

23 Das poetische Ich beschreibt sich selbst in einigen Gedichten in deutlicher Abweichung vom vorherrschenden Ideal, wie Jacobi bemerkt, denn es „entspricht nicht der Fiktion des ‚beduinischen Helden‘, dessen Vollkommenheit, im Sinne des Wertsystems der Stammesgesellschaft, keinen Zweifel zulässt.“ Jacobi, Die Anfänge der arabischen Ġazalpoesie, 237.

24 Vgl. Jacobi, Uđrī.

25 Ġamīl, Diwān, 6-7. Englische Übersetzung von Jacobi, The Uđhra, 142.

26 Ibid. 146.

individueller Freiheit ausgeht²⁷, würde ich eher der These Bauers folgen, der weniger von einem Wunsch nach individueller Freiheit als vielmehr von einer Furcht vor einer solchen neuen Freiheit ausgeht.²⁸ Thomas Bauer liest die uđritische Liebesdichtung als ein Gleichnis für die damalige Erfahrung, „daß gerade das vorbehaltlose Sich-Einlassen auf ein anderes Individuum zwangsläufig zur Auslöschung des Individuums, wie man es bisher verstand, führen muß.“²⁹ Das Liebesthema diene laut Bauer u.a. dazu, „das Erlebnis des Identitätsverlustes am Beispiel der lebenslangen, also existentiellen, aber erfolglosen Liebe zu einer anderen Person künstlerisch zu sublimieren, weil das Sich-Einlassen auf eine andere Person als Verlust der eigenen Individualität wahrgenommen wurde, der dem Verlust der traditionellen Möglichkeit des Identitätsgewinns entsprach.“³⁰ Jacobi dagegen betont als Grund für die Schmerzhaftigkeit der Identitätsfindung die Erfahrung, dass der Mensch plötzlich allein (vor Gott) stand und von keinem Stamm mehr geschützt wurde.

Für den Kontext des Märtyrerbegriffs ist von Bedeutung, dass derjenige, dessen Leben ausgelöscht wird, wenn er sich ganz auf das geliebte Wesen einlässt, von dem berühmten uđritischen Dichter Ğamīl (gest. 701) als *šahīd*, als Märtyrer bezeichnet wird. Seine über die Jahrhunderte wohl meist zitierten Verse, die Teil eines Langgedichts von 43 Zeilen sind, sprechen von Frauen im Allgemeinen, dann folgen die Zeilen:

Wann immer wir sie treffen, werden wir mit Freude willkommen heißen,
und jeder (durch Liebe) Getötete wird von ihnen als Märtyrer betrachtet.³¹

Die Verwendung des Begriffs *šahīd* in diesem Kontext verweist zunächst einmal auf den Aspekt der Machtlosigkeit des Liebenden angesichts einer gottgewollten Liebe, dies machen die Verse dieses Dichters unmissverständlich klar: „Gott hat vorherbestimmt, was du an mir siehst“ (*qađā llāhu mā tarā ‘alayya; Dīwān, 74,1*), sagte Ğamīl zu wohlmeinenden Freunden, die ihm rieten, seine Geliebte zu vergessen. Diese gottgewollte Liebe kann vom Menschen nicht eigenmächtig annulliert werden, sie geht selbst über seinen Tod hinaus. Die ewige Liebe bedeutet Treue, absolute Aufgabe aller anderen Frauen, Beharrlichkeit trotz großer Verzweiflung,

27 Jayyusi, Umayyad Poetry, 425.

28 Bauer, Liebe und Liebesdichtung, 48. Jacobi erklärt den Verlust emotionaler Sicherheit in dieser Umbruchphase etwas anders: „In den Motiven von Verzicht und Tod scheint sich eine passive Reaktion auf die Auflösung der kollektiven Bindungen und den Verlust an emotionaler Sicherheit für den einzelnen zu manifestieren.“ Jacobi, Die arabische Qašīde, 224. Im Gegensatz zu Bauer sind hier allerdings die sich auflösenden sozialen Strukturen des Stamms die Ursachen für den Verlust der emotionalen Sicherheit, nicht die Selbstaufgabe in einem anderen Individuum – ein Motiv, das laut Jacobi erst in ‘abbāsīdischer Zeit auftritt.

29 Bauer, Liebe und Liebesdichtung, 47-8.

30 Bauer, *ibid.* 55.

31 „li-kulli liqā’in naltaqīhi bašāsatun/ wa-kullu qatīlin ‘indahunna šahīdū“, *Dīwān*, 64,5; eine Variante nennt „bainahunna“ anstelle von „indahunna“, wodurch die Bedeutung verschoben wird: „Und jeder (durch Liebe) Getötete unter ihnen ist ein Märtyrer“. Zur arabischen Rezeption dieses Verses vgl. Jacobi, *The ‘Udhra*, 143f.

tiefes Leid ohne Trost und letztlich die Verbindung von Liebe und Tod: diese Aspekte, in denen metaphorische Bilder vom Tod einhergehen mit realen Todesvorstellungen, werden erstmals in der arabischen Literatur in den Versen von Ġamīl mit großer Sensibilität und Einsicht in seinen Gemütszustand präsentiert.³² Eine als gottgewollte, unausweichliche Notwendigkeit dargestellte Liebe zu einem anderen Menschen, nicht zu Gott, ist somit als ein Novum gegenüber dem christlichen Liebesverständnis zu sehen.

Obwohl die genaue chronologische Abfolge nur schwer rekonstruierbar ist, ist es dennoch kein Zweifel, dass die Verbindung von *šahīd* und Ġihād, die im Qurʾān selbst noch nicht bestand, in der Dichtung bereits in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts gezogen wurde. Von Grunebaum sieht in dieser Verbindung, die dann mit einer Übertragung des Kampfes des Märtyrers auf den Kampf der Liebe weitergeführt wurde, eine originäre Neuerung der arabischen Dichtung um die Wende vom siebten zum achten Jahrhundert:

Die Annahme scheint gerechtfertigt, daß der Begriff des Blutzuges der Liebe einen eigenwüchsigen Beitrag der arabischen Dichtung darstellt. In ihm sind zwei frühere Entwicklungslinien zusammengefasst: die ihrem Ursprung nach griechische Vorstellung vom Opfer der Liebe und die ebenfalls griechische Identifizierung des Liebenden als Kämpfer oder Soldaten. Die christliche Martyrologie hat bekanntlich von erotischer Phraseologie weitgehend Gebrauch gemacht, und es leidet keinen Zweifel, daß um die Wende vom siebten zum achten Jahrhundert die Araber mit christlichen Märtyrerviten vertraut geworden waren. Die Übertragung der Vorstellung vom kämpfenden Märtyrer auf die Schlachten der Liebe erscheint als eine eher kühne und vielleicht ein wenig frivole, auf jeden Fall aber höchst originelle Neuerung des ausgehenden siebenten Jahrhunderts. Die für die Zeit charakteristische Tendenz, religiöse Wendungen in der Liebesdichtung und die Sprache der Erotik in religiöser Poesie zu verwenden, verleiht dieser Annahme eine starke Stütze.³³

Bei Ġamīl, der erstmals die Metapher des zum Märtyrer werdenden unglücklich Liebenden aufbringt, ist der Liebesmartyrer weniger „Zeuge“ im eigentlichen Sinn – diese Vorstellung taucht erst viel später auf³⁴ –, sondern er ist unfreiwilliges, wehrloses Opfer:

32 Vgl. Jacobi, *The ʿUdhra*, 141f.

33 von Grunebaum, *Der Islam im Mittelalter*, 402f.

34 Die Relevanz des Zeugnischarakters im Kontext des metaphorischen Aktes, in dem die Geliebte den Liebenden tötet, findet sich in al-Ḥarāʾiṭī's Anthologie *Fṣiḥ al-qulūb*; vgl. Gründler, *Pardon Those Who Love Passionately*; *ibid.* 197 weist mit Beispielen nach, dass über den Umweg des Liebestodes dem Begriff *šahīd* wieder die Bedeutung eines „Zeugen“ gegeben wird, die sich ja schon im muslimischen Glaubenszeugnis: *ašbadu allā ilāha illā llāh* zeigt: Der ausgezehnte Körper etc. des Liebenden zeugt so von der Gewalt seiner tödlichen Liebe, sein Tod ist das endgültige Zeugnis dafür. In der ʿabbāsiden Dichtung schließlich zeugt ein – dem durch wiederholte Niederwerfung erzeugten Zeichen auf der Stirn der Gläubigen gleichgesetztes – Stigma auf der Stirn des Liebesmartyrers von seiner Liebe: „Die Liebenden sind Leute, zwischen deren Augen/sich ein Liebesmal befindet, das niemandem verborgen bleibt.“ *Diwān* von al-ʿAbbās ibn al-Aḥ-naf, 166/10; zit. n. Enderwitz, *Liebe als Beruf*, 184.

Meine lieben Freunde, habt ihr je in eurem Leben gesehen
Ein Mordopfer vor mir, das weint aus Liebe für seinen Mörder?³⁵

Der Interpretation Renate Jacobis zufolge spricht aus Versen wie diesen aber keine Anklage gegen die „grausame Geliebte“, die ihn so leiden lässt, denn dieser Topos sei erst in späterer Zeit aufgekommen; auch die Geliebte ist nur Instrument, insofern sie durch ihren Charme und ihre Schönheit die Leidenschaft des Dichters erweckt.³⁶ Der erfolglos Liebende erscheint als Opfer, als Verlierertypus, der so gar nicht in das Bild der vorislamischen Stammesgesellschaft passt. Er ist geradewegs das gesellschaftliche Gegenbild zum gängigen Heldentypus:

In pre-Islamic tribal society the ‘Udhri poet would have been the prototype of an anti-hero, accused of and despised for his inability to overcome his futile passion. He is the exact opposite, the antithesis of the ‚Bedouin hero‘ who adapts himself to reality and resolves to forget his beloved, thereby fulfilling his obligations towards his tribe. The ‘Udhri lover negates his collective obligations in favour of an individual commitment and perseveres in his hopeless love, an attitude evidently appealing to Jamil’s contemporaries.³⁷

Trotz dieser Prägung als „outlaw“ mit mangelnder sozialer Kompetenz erhielt der Typus des leidenschaftlich, aber erfolglos Liebenden in der Folgezeit eine theologische Legitimation und wurde somit gleichsam unantastbar für jedweden Spott oder mögliche Kritik. Denn ein berühmtes apokryphes Ḥadīṭ³⁸, das erstmals von Ibn Dāwūd (gest. 297/910) in seinem Werk *Kitāb az-Zahra* (Hg. A.R. Nykl, Chicago 1932, 66) zitiert wurde, erhebt denjenigen, der innig und unerfüllt liebt und deswegen zu Tode kommt, in den Stand des Märtyrers: „Der, der leidenschaftlich liebt, keusch bleibt, sein Geheimnis wahrhaft und stirbt, ist ein Märtyrer.“ (*man ‘ašīqa fa-‘affa fa-katamahū fa-māta fa-huwa šahīd*).

Da exzessive Gefühlslagen der Morallehre des Islam widersprechen, erscheint es unwahrscheinlich, dass mit dieser Überlieferung ein Lob der ausufernden Leidenschaft ausgesprochen werden sollte. Sinnvoller scheint es, diesen Ausspruch im Kontext der vielfältigen Erweiterungen des Märtyrerbegriffs zu verstehen, die in dieser Zeit zu beobachten sind. Wensinck führt in seinem Werk zur frühen islamischen Traditionsliteratur³⁹ eine lange Liste von Fällen auf, in dem Unglücksopfer, die eines gewaltsamen, verfrühten oder besonders tragischen Todes gestorben sind, als Märtyrer bezeichnet werden. Etan Kohlberg stellt klar, dass die Erhebung dieser Opfer auf den Rang der Märtyrer eine göttliche Kompensation für ihren schmerzhaften Tod sein sollte:

35 „ḥalīlayya fī-mā ‘ištumā hal ra‘aitumā/ qatīlan bakā min ḥubbi qātīlihi qablī“, Dīwān, 177,6.

36 Vgl. Jacobi, *The ‘Udhra*, 141.

37 Jacobi, *ibid.* 144.

38 Vgl. für eine Diskussion der Glaubwürdigkeit dieser Überlieferung Leder, Ibn al-Ġauzī, 271-276; Gründler, *Pardon Those Who Love Passionately*, 192f.

39 Wensinck u.a., *A Handbook of Early Muhammadan Tradition* (Abschnitt „Martyrs“).

Early collections of Ḥadīth specifically mention victims of the plague (*ḥūn*), of pleurisy or of an abdominal disease (diarrhoea or colic), those who drown, die in a fire or are struck by a falling house or wall, and women who die in childbirth; other forms of death were added at a later date. According to al-Bāḍi, the elevation of these persons to the rank of martyrs is divine compensation for the painful deaths which they suffer.⁴⁰

Dieser Einordnung des Märtyrerḥadīts entspricht auch die bereits zitierte Selbstbeschreibung uḍritischer Dichter als gottgewollte Opfer einer überirdischen Gewalt (*qaḍā llāhu mā tarā ‘alayya*; Ḡamīl, Dīwān, 74,1). Auch in arabischen Erzählungen über die tödliche Liebe wird diese als Schicksalsschlag dargestellt:

‘Abdallāh ibn ‘Ullāta (Caskel, Register 119) erzählt: „Ich betrat das Zelt eines Beduinen, der Wehrufe ausstieß. Ich fragte, ‚Was hast du?‘ – ‚(Ich bin) ein Liebender‘, war die Antwort. – ‚Zu wem (welchem Stamm) gehörst du?‘ – ‚Zu den Leuten, die, wenn sie lieben, in Keuschheit sterben‘. (...)“⁴¹

Keuschheit und tödliche Liebe werden hier nicht als ideale Zustände gezeichnet, sondern als Kennzeichen bestimmter Menschen bzw. eines Stammes, nämlich der Uḍriten. Die Fähigkeit zu diesen beiden Gefühlslagen wird als etwas beschrieben, das nur diesem Stamm zu eigen ist und ihn vor anderen durch eine höhere Wahrnehmungsebene auszeichnet:

Ich fragte eine ‘Uḍritin, die ich dermaßen von der Liebe überwältigt sah, daß ich um ihr Leben fürchtete: ‚Warum tötet die Liebe gerade so viele der ‘Uḍra unter den arabischen Stämmen?‘ Sie antwortete: ‚Bei uns gibt es Schönheit und Keuschheit; die Schönheit führt uns zur Enthaltensamkeit, und die Enthaltensamkeit verursacht unsere Empfindsamkeit (*riqqat al-qulūb*), und die leidenschaftliche Liebe läßt unsere Lebensfrist schwinden, denn wir sehen Gesichter (*mahāḡir*), die ihr nicht seht.“⁴²

Märtyrer der Liebe sind also sowohl durch Gottes Wille als auch durch bestimmte Fähigkeiten dazu prädestiniert, den Liebestod zu erleben. Ihr Leiden wird als besondere Heimsuchung, ähnlich einer Naturkatastrophe oder einer ansteckenden Krankheit, angesehen und deshalb von Gott durch die Erhebung in den Märtyrerstatus im Paradies kompensiert.⁴³

Doch trotz Prädisposition und trotz gottverordnetem Schicksal liegt in dieser extremen Leidensbereitschaft ein Moment des Aufbegehrens des Leidenden, der

40 Kohlberg, *Shahīd*, 204-206; 205b-206a.

41 Zit.n. Leder, *Ibn al-Ḡauzī*, 276-7; vgl. ferner die davon inspirierten Zeilen H. Heines: „Und mein Stamm sind jene Asra,/ Welche sterben, wenn sie lieben“; in: „Der Asra“, *Romanzero* 1. Buch, *Sämtliche Schriften* 6,1, 4; zuerst 1846 publiziert, vgl. Fendri, *Halbmond, Kreuz und Schibboleth*, 141f.

42 *Ibn al-Ḡauzī*, *Ḍamm al-hawā*, 228; zit.n. Leder, *Ibn al-Ḡauzī*, 277.

43 Vgl. dazu Jacobi, *The ‘Udhra*, 145: „Contrary to tribal ethics, faithful love, perseverance in the face of despair, is valued and receives religious sanction. Both lover and beloved are morally justified and their torments are to be compensated by God.“

sein ostentatives Leiden als letztes Mittel der Verzweiflung über Strukturen, die er zu ändern nicht mächtig ist, einsetzt. Was Peter Burschel für die Darstellung von Gewalt und Martyrium auf den Bühnen des Jesuitentheaters im 16. und 17. Jahrhundert festgestellt hat, scheint in ähnlicher Weise auch für das arabische Liebesmartyrium zu gelten: Das dargestellte Martyrium, „das ist hier nicht zuletzt auch aktive Feindschaft gegen den eigenen Körper, das ist, was Erich Auerbach „Gegenleiden“ genannt hat: „das leidenschaftliche Leiden in der Welt und damit auch gegen die Welt“.⁴⁴ Etwas zugespitzt lässt sich formulieren, so Burschel, „dass die Märtyrerinnen und Märtyrer auf den Jesuitenbühnen (...) nicht leiden, sondern „gegenleiden“, nicht dulden, sondern agieren, nicht loslassen, sondern kämpfen, nicht überwinden, sondern überzeugen. Ihr Martyrium wird zur Tat – und erst in der Tat zum Triumph.“ Sicher ist es im Fall der Liebesmartyrer lediglich ein moralischer „Triumph“, wenn denn überhaupt einer, aber zumindest klagt ihr demonstratives Leiden und ggf. Sterben die materiellen Verhältnisse an, die ihre Vereinigung mit der Geliebten verhindern. Und diese moralische Legitimation scheint im Islam durch den Prophetenausspruch erfolgt zu sein.

Womit wieder der Anfang dieses Kapitels erreicht wäre, wo konstatiert wurde, dass uđritische Dichter wie Ğamīl sich gegen die Normen und Einstellungen der traditionellen Beduinengesellschaft und deren Stammesdenken und Materialismus wandten. Ğamīl ging in seiner Kritik am vorherrschenden materialistischen Denken möglicherweise noch weiter und bezog auch die Beutegier während islamischer Eroberungszüge mit ein. Zumindest legt dies folgender Vers nahe, in dem der Dichter wohlmeinenden Freunden widerspricht, die ihm zu militärischen Aktivitäten raten, um ihn von seiner unglücklichen Liebe abzulenken:

Sie sagen: Zieh doch aus in eine Schlacht des heiligen Krieges, Ğamīl!
Aber welchen heiligen Krieg könnte ich wollen außer ihnen (den Frauen)?⁴⁵

Dieser ausgesprochen interessante Passus weist auf zwei wichtige Aspekte hin: Zum einen scheint sich der Dichter – in einer Periode, in der die wichtigsten Eroberungszüge der Geschichte des Islam stattfanden – von der in dieser Form des Ğihād vorherrschenden Einstellung distanzieren zu wollen, so die schlüssige Interpretation Renate Jacobis:

Wars in the Umayyad period were primarily regarded as wars of conquest, the expectation of rich booty being uppermost in the minds of its participants. In employing the term *jihād* he intimates that the only endeavour worth undertaking is striving for love, and that Buthayna [seine Geliebte] is the only prize he is ready to fight for and to become a „martyr“ (shahīd). The verse suggests a tacit criticism of a society striving mainly for material gain. One is tempted to associate the modern slogan „Make love, not war!“⁴⁶

44 Auerbach, *Passio als Leidenschaft*, 164.

45 *Yaḡūlūna ḡāhid yā Ğamīlu bi-ḡāzawatin/ wa-ayyu ḡihādin ḡairuhunna urīdū*. (Dīwān, 67,2).

46 Jacobi, *The ʿUdhra*, 145.

Zum anderen stellt Ğamīl in diesem Vers der auf materialistische Werte ausgerichteten – schon vom Propheten kritisierten⁴⁷ – Ğihādvorstellung ein eher moralisches, individuelles Konzept entgegen. Dieses Konzept des Ğihād als einer Pflicht des Einzelnen, die von ihm eingefordert werden kann und deren Erfüllung dem Gläubigen Gottes Wohlgefallen einbringt, war zur Zeit Ğamīls gerade im Entstehen begriffen. Schon seit dem Ausgang des 7. Jahrhunderts wurde der Ğihād in einen religiösen Kontext gestellt, in dem er zu einem herausragenden Kennzeichen des Islam erhoben wurde, das diese Religion vor anderen auszeichnen sollte. Den „heiligen“ Charakter dieser Religionspflicht legte die in dieser Zeit entwickelte Lehre von der Verdienstlichkeit des Ğihād fest; über den Grad des religiösen Verdienstes sollte die rechte Gesinnung (*nīya*) des Ausführenden entscheiden, denn es handelte sich durchaus um eine individuelle Angelegenheit, bei der jeder Einzelne seinen Glauben unter Beweis stellen konnte.⁴⁸ So gehörte der Begriff Ğihād zum Wortschatz der religiösen Charakteristik von Personen, die sich durch religiöse Tugenden wie Fasten, Beten, Almosengeben und Askese als besonders fromm erwiesen. Sogar mit dem christlichen Mönchtum wird der Ğihād in einer angeblichen Prophetenüberlieferung verglichen: „In jeder Religionsgemeinschaft gibt es ein Mönchtum; das Mönchtum meiner Gemeinde ist der Ğihād.“⁴⁹ Diese stark moralische Ausdeutung scheint auch den christlichen Gegnern der muslimischen Glaubenskämpfer deutlich geworden zu sein; so berichtet aṭ-Ṭabarī (gest. 923) in seiner Universalgeschichte davon, wie ein während der Kämpfe der Muslime mit dem byzantinischen Kaiser Heraklius gefangen genommener Grieche nach seiner Flucht dem Heraklius über die Muslime berichtet. Die Muslime, so sagt der Grieche, seien „Ritter bei Tage und Mönche bei Nacht“.⁵⁰ Diese Charakteristik von *muğāhidīn* als asketisch und fromm zieht sich durch zahlreiche Biographien des 8.-12. Jahrhunderts. So werden die Glaubenskämpfer zum Beispiel in dem Volksepos *Ḍāt al-Himma*, das zwischen Mitte des 10. und 11. Jahrhunderts entstanden ist und Ereignisse vom Ende des 7. bis Mitte des 9. Jahrhunderts beschreibt, als ebenso mutig, selbstlos, ehrbewusst und gottergeben wie asketisch und fromm beschrieben. Ğihād dient der spirituellen Reinigung und wird als „Gottesdienst“ verstanden. Die Vorstellung von der vorbildlichen Existenzform des weltentsagenden Heiligen (wobei auch ausdrücklich Frauen miteingeschlossen werden) durchzieht diese große Erzählung unterschwellig, aber deutlich.⁵¹

Wohl zeitgleich mit der Abnahme islamischer Eroberungszüge in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts, als die Expansionswelle zumindest im Westen und Norden zum Stehen gekommen war, trat einerseits eine Erweiterung des *šahīd*-Begriffs auf Personen ein, die nicht auf dem Schlachtfeld, sondern ganz allgemein eines gewaltsamen oder vorzeitigen Todes gestorben sind;⁵² andererseits erhielt

47 Vgl. Noth, Heiliger Krieg und Heiliger Kampf, 30f.

48 Vgl. Noth, Heiliger Krieg, 30-33; 43f.; 47ff.

49 Zit.n. Noth, *ibid.*, 53, siehe dort die Nachweise; vgl. auch *ibid.* 50.

50 Al-Ṭabarī, *Tāʾrīḥ ar-rusul wa-l-mulūk*, I (5), 2395.

51 Vgl. Steinbach, *Ḍāt al-Himma*, 62ff.

52 Vgl. Kohlberg, *Šahīd*, 205b.

das Verständnis des Ġihād eine übertragene Bedeutung im Sinne eines Kampfes gegen die niederen Triebe der menschlichen Seele, die ein frommes und asketisches Leben verhindern. Dieses Konzept wird zurückgeführt auf überlieferte Prophetenworte, in denen es heißt: „Dein Feind ist nicht derjenige, der, wenn du ihn tötest, dich ins Paradies eingehen lässt, (...) dein schlimmster Feind ist die Seele zwischen deinen Rippen“ oder „Der Gotteskämpfer (*muġāhid*) ist der, der seine eigene Seele bekämpft.“⁵³

In einer detaillierten Analyse, in der auch zahlreiche Textbeispiele angeführt werden, hat Beatrice Gründler die Verbindung von *šahīd* und Ġihād mit dem Liebestod in der Anthologie *ʿIṭilāl al-qulūb (Krankheit der Herzen)* des Theologen al-Ḥarāʾiṭī (c. 237-327/851-938) untersucht.⁵⁴ In dieser Textsammlung gibt es zwei Hauptaspekte der Analogie von Ġihād und Liebe, von denen jeweils einer der Bedeutung des militärischen Ġihād entspricht und der andere der des moralischen Ġihād. Der erste Typ baut auf dem überaus beliebten poetischen Bild des „Tötens“ im Sinne der Erweckung der tiefsten Gefühle des Liebenden (die letztlich zu seinem Tod führen) auf. Dieser Typus, dessen frühester Vertreter, Ġamīl (gest. 701), bereits zitiert wurde, setzt den physischen Kampf gegen Ungläubige mit dem symbolischen Kampf um die Geliebte gleich. In der ʿabbāsīdischen Dichtung wurde dieses Motiv weiterentwickelt und in ein hintergründiges Spiel mit dem Verhältnis von Islam und Liebe verwickelt:

Ich geriet in einen heiligen Krieg durch Euch/ wie ein Bekenner von Gottes Einheit,
dem die Religion des Ketzers Schaden zufügt.
Wenn ich zugrundegehe, wirst du ganz gewiß die Sünderin sein,/ und mir wird das
Zeugnis des Märtyrers zuteil.⁵⁵

Aus dem Aspekt des „Mordes“ am Liebenden ergibt sich das Verständnis von *šahādat al-ʿiṣq* als Zeugnis der Liebe im doppelten Sinn von Zeugnis ablegen und bezeugt werden. Hier erhält der Begriff *šahīd* die Bedeutung des mit ihm verwandten Wortes *šāhid* zurück, nämlich „Zeuge“, – eine Bedeutung, die auf den Schlachtfeldmartyrer nicht zutrifft. So ergibt sich für den Begriff der *šahādat al-ʿiṣq* die Bedeutung von a) qualvoller Tod durch Liebe und b) Zeugnis für die Stärke dieser Liebe. Der Liebende trägt deutlich die Zeichen seiner tödlichen Liebe, die sich in Magerkeit, unstem Blick, Krankheit, Wahnsinn äußern können (al-ʿAbbās: „Wer hat noch nicht die Wirkung der Liebe auf meinem Körper gesehen? / Er möge zu mir kommen und das Merkwürdige ihrer Spuren betrachten!“⁵⁶). Das heißt, sein elender Zustand bezeugt seine leidenschaftliche Liebe, für die er

53 Ḥarāʾiṭī (gest. 463/938), *ʿIṭilāl al-qulūb*, 48,58;

54 Gründler, *Pardon Those Who Love Passionately*.

55 Ibn al-Aḥnaf, *Dīwān*, 168/26-27; zit. n. Enderwitz, *Liebe als Beruf*, 183. Vgl. auch *Dīwān*, 12/44: „(...) dann besprengt mein Grab mit dem Wasser und beweint / den Getöteten einer Schönen und nicht den Getöteten eines Krieges!“ Zit. n. Enderwitz, *ibid.* 176f.

56 *Dīwān*, 57/1; siehe auch 220/14, 414/9; zit. n. Enderwitz, *Liebe als Beruf*, 172.

bereit ist zu sterben. Zuweilen wird dieses Todeszeugnis sogar von anderen eingefordert, gleichsam als Liebesbeweis.⁵⁷

al-Ḥarāʾiṭī überliefert eine kurze Episode, in der militärischer Ġihād sogar als das kleinere Übel gegenüber den Qualen des Liebes-Ġihād empfunden wird:

I was at the frontier and the horn for battle was sounded, so I marched with the troops. Suddenly there was a young man dragging his lance in front of me. He turned around and looked at me. „Are you Di‘bil?“ he asked. „Yes.“ „Listen to two of verses of mine:

I am involved in two affairs of right guidance:

I am between raid and *jihād*:

My body raids my foe

And love raids my heart.

What do you think?“

“Good.“ „By God,“ he said, „I only marched to escape from love.“ Then we engaged in battle with [the enemy] and he was the first to be killed.⁵⁸

Der zweite Typ der Analogie von Liebe und Ġihād geht von der figurativen Bedeutung des Ġihād als einem moralischen Kampf gegen die niederen Triebe aus. Der leidenschaftlich Liebende widersetzt sich den Machenschaften der Triebseele im Wissen, dass sein Tod als *šahāda*, vergleichbar dem Märtyrertod des *muğāhid* auf dem Schlachtfeld angerechnet werden wird. Hier greift die bereits erwähnte Konzeption von tödlicher Liebe als gottgewolltem Schicksal, gleichsam als moralischer Test des Liebenden, den er bewältigen muss, um vor Gott zu bestehen. In diesem Kontext ist auch das bereits diskutierte Prophetenwort zum Liebesmartyrer zu verstehen: „Der, der leidenschaftlich liebt, keusch bleibt, sein Geheimnis wahrhaft und stirbt, ist ein Märtyrer.“

Tod als Vollendung der mystischen Liebesehnsucht

Mit der Verbreitung des Sufitums im 11. Jahrhundert⁵⁹ wurde die Vorstellung von einem „größeren Ġihād“ (*ğihād akbar*) populär und erhielt etliche Ausschmückungen in Dichtung und Theologie. Al-Ġazālī (gest. 1111) betonte so die Bedeutung von *šahīd* als Kämpfer des „größeren Ġihād“: „Jeder, der sich Gott ganz hingibt im Kampf gegen seine eigenen Wünsche, ist ein Märtyrer; denn der ‚größere‘ Kampf

57 al-Ḥarāʾiṭī, *Iṭlāl al-qulūb*, 255/16.

58 al-Ḥarāʾiṭī, *Iṭlāl al-qulūb*, 215 (Kap. 28 „Die Unfähigkeit, dem Begehren zu widerstehen und die Suche nach Fluchtwegen“). Zit. n. Gründler, *Pardon Those Who Love Passionately*, 226.

59 Der Sufismus entwickelte sich Ende des 8. Jahrhunderts aus einer asketischen Bewegung im Irak. Ursprung dieser Tendenz war eine gewisse Unzufriedenheit mit dem Islam als einer Gesetzesreligion, die wenig Raum für eine persönliche Gotteserfahrung ließ. Von frühen MystikerInnen wurde die Trennung von Religion und Moral in den Islam eingeführt, indem die in der absoluten Transzendenz Gottes liegende Distanz – ein zentrales Dogma des Islam –, durch Liebe überwunden werden sollte. Vgl. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, 45ff.

ist der Kampf gegen seine eigenen Wünsche.⁶⁰ Die Kategorie des „lebenden Märtyrers“ dagegen führte der sufische Autor Abū ‘Abd ar-Raḥmān as-Sulamī (gest. 412/1021) ins Feld. Er erklärte, dass der Schlachtfeldmartyrer nur ein *shāhid* im äußeren Sinne sei (*fi z-zāhir*), während derjenige, dessen Seele (*nafs*) getötet worden sei, während er selbst im Einklang mit den sufischen Regeln weiterlebe, ein wahrer Märtyrer sei (*fi l-ḥaqīqa*).⁶¹ Peter Gerlitz sieht hier eine Verbindung zum indischen Begriff *satyāgraha*, „das Sich-Anklammern, das Beharren auf der Wahrheit“, dem im Hinduismus eine wichtige Bedeutung zukommt und das von Mahatma Gandhi gar als Kampfmethodik angesehen wurde. „Sowohl das islamische *fi sabīl Allāh* als auch das hinduistische *satyāgraha* stellen die *Transformation des Martyriums in eine ethische Dimension* dar: An die Stelle des aktiven Blutzugnisses tritt damit das passive Erleiden. Beide verbindet die unmittelbare Bedrohung durch einen gewaltsamen Tod.“⁶²

Diese Vorstellung einer Ablösung des „aktiven Blutzugnisses“ im Kampf durch das „passive Erleiden“ im moralischen Ḡihād hat zwar insofern seine Berechtigung, als hier tatsächliche die neue Dimension des „sinnvollen Leidens“ eingeführt wird; es sollte aber nicht vergessen werden, dass auch das „Schlachtfeld der Liebe“ bzw. der heftige Kampf mit den niederen Trieben durchaus einen „aktiven“, im übertragenen Sinn auch „kämpferischen“ Märtyrer voraussetzt. Sieht man den Märtyrerakt als eine öffentliche Handlung, die aus dem Konflikt zwischen zwei widerstrebenden Kräften oder Mächten resultiert, dann ist dieser Akt niemals nur passive Unterwerfung. Selbst wenn der Märtyrer selbst keine Gewalt gegen andere anwendet, übt sein Martyrium eine heftige Wirkung aus, indem er den Gegner psychologisch oder moralisch trifft bzw. einen Sieg gegen die Versuchung davonträgt.⁶³

Dazu kommt, dass auch im Fall des Martyriums außerhalb des Schlachtfeldes der Aspekt des Zeugnisses eine Rolle spielt. Als Kennzeichen der unerfüllt Liebenden wurde weiter oben bereits das Phänomen beschrieben, dass diese „Märtyrer der Liebe“ durch Krankheit, Ausgezehrtsein oder Wahnsinn gezeichnet sind und so zu „Zeugen“/ *shuhadā’* der Wahrheit ihrer Liebe werden. Dies trifft, so Annemarie Schimmel, erst recht auf die mystisch Liebenden zu, „weil Gott im Märtyrer (*shahīd*) seinen eigentlichen Zeugen (*shāhid*) hat“.⁶⁴ Erst im tödlichen Zeugnis des Märtyrers könne der Mensch die Macht der Liebe öffentlich bezeugen, so Schimmel an anderer Stelle: „Only by becoming a martyr (*shahīd*) man can be a witness (*shāhid*) and give public testimony to love’s power.“⁶⁵ Sowohl für das Liebesmartyrium als auch für die mystische Liebe gilt also, dass Leiden und Tod ein öffentli-

60 Ḡazālī, *Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn*, Bd.2, 207.

61 Sulamī, *Manāhiḡ al-‘arīfīn*, 30.

62 Gerlitz, *Martyrium I*, 201. Als Vergleichspunkt zum Christentum könnte man hier an die Liste des Fideswerkes und an das christliche Konzept des „weißen Märtyrertums“ der Asketen und Keuschen denken, vgl. Seidensticker, *Die Transformation des christlichen Märtyrerbegriffs im Islam*, 147.

63 Vgl. Klausner, *Martyrdom*, 231.

64 Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, 117.

65 Schimmel, *As Through A Veil*, 127. Vgl. dazu Sharma, *The Sufi-Poet-Lover as Martyr*.

ches Zeugnis liefern – eine Dimension, die dem Schlachtfeldmartyrer der islamischen Frühzeit fehlt.

Eine weitere Dimension aber scheint wiederum die Schlachtfeldmartyrer, und unter ihnen besonders die Hariğiten, mit den mystisch Liebenden zu vereinen, und dies ist eine ungewöhnliche Sehnsucht nach dem Tod, der als Erlösung vom Leben verstanden wird. Ein gleichermaßen berühmter wie frappierender Fall ist hier der Mystiker al-Ḥusayn ibn Maṣūʾir al-Ḥallāğ (244-309/857-922). Dieser leidenschaftliche Gläubige, der eine enorme Wirkung auf die Entwicklung des Sufismus hatte und zum Symbol der leidenden Liebe geworden ist, wurde von Annemarie Schimmel als Märtyrer schlechthin bezeichnet: „Hallaj ist ja tatsächlich *der* Märtyrer des Islam.“⁶⁶ Als Märtyrer gilt dieser 922 hingerichtete Mystiker deshalb, weil er aus „den tiefsten in der islamischen Religion angelegten Tendenzen persönlicher Aneignung und Bewährung die letzte und reinste Konsequenz der vollkommenen liebenden Hingabe an die Einheit des göttlichen Wesens [zog] – nicht, um so im Verborgenen und für sich allein die Heiligkeit zu gewinnen, sondern sie zu predigen, in ihr zu leben und für sie zu sterben.“⁶⁷

Al-Ḥallāğ unterschied in seinen Schriften nicht zwischen Leben und Tod, er war zutiefst geprägt von der koranischen Offenbarung, dass Gott derjenige ist, der zugleich leben und sterben lässt, und dass er zugleich auferstehen lässt und der Schöpfer von Leben und Tod ist. Die göttliche Einheit, um die die Meditation des Mystikers kreist, garantiert die essentielle Einheit von Leben und Tod; deshalb konnte al-Ḥallāğ in seinen Versen nach seinem Tod verlangen:

Tötet mich, oh meine Freunde,
denn im Tod nur liegt mein Leben.
Mein Tod ist in meinem Leben
und mein Leben ist in meinem Tod.
Ja, für mich ist die Auslöschung meines Wesens
das edelste aller Geschenke,
und weiterzuleben in meinen Eigenschaften
das Schlimmste aller Übel.⁶⁸

Die Vorstellung eines unerträglichen Lebens, von dem nur der Tod Erlösung bringen kann, führt al-Ḥallāğ zu dem Bild des Lebens als Gefängnis, aus dem befreit zu werden er inniglich fleht:

Ich lasse mein Herz wandern in allem, was Du nicht bist,
und finde nur Fremde, denn in Dir ist meine Gemeinschaft.
Hier bin ich, im Kerker des Lebens, getrennt von
Deiner Gemeinschaft. Nimm mich zu Dir aus diesem Kerker.⁶⁹

66 Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, 100.

67 Schaeder, zit. n. Schimmel, *ibid.*, 101.

68 Ḥallāğ, *Uqtulūnī yā tiqātī*, Gedicht Nr. 10, 31ff.

69 Ḥallāğ, *ibid.*, Gedicht Nr. 30, 66. Zit. n. Jacobi, *Wer mit dem Drachen zecht*, 16.

Durch zahlreiche Belege aus seinem Werk lässt sich nachweisen, dass al-Ḥallāğ den Tod regelrecht gesucht hat, ja ihn als Vollendung und Erfüllung seiner Liebessehnsucht gesehen hat. Da der Tod so kaum noch als Leid erscheint, sondern als heiß ersehntes Ziel, könnte man in Frage stellen, dass dieser Tod als „Selbstopfer“ oder eben als Martyrium beurteilt würde. Diese Frage ist sicher schwer zu beantworten und macht zunächst einmal mehr deutlich, wie fließend die Grenzen zwischen Selbsttötung, Selbstopfer (englisch: *sacrifice*), Opfertum (englisch: *victimhood*) im Martyrium sind. Zumindest müsste man diese Frage dann aber auch an ḥariğiti-sche DichterInnen stellen, in deren – bereits zitierten – Versen der Tod als nicht minder erstrebenswert besungen wird: „Ich trage einen Kopf, den zu halten ich überdrüssig bin, / Und müde bin ich es, ihn zu salben und zu waschen, / Gibt es nicht einen jungen Mann, der diese Last von mir nimmt?“⁷⁰ Auch im Christentum gibt es zahlreiche Belege für eine deutliche Todessehnsucht berühmter MärtyrerInnen, so in den Worten des Ignatius von Antiochia:

Meine Geburt naht. Verzeiht mir Brüder; wehrt mir nicht zu leben, wollt nicht, daß ich sterbe. [...] Als ein Lebender schreibe ich euch, der verliebt ist ins Sterben. Mein Lieben ist gekreuzigt, und kein Feuer ist mehr in mir, das den Erdenstoff liebt, doch ein lebendiges Wasser, das flüstert in mir und von innen spricht: ‚Komm zum Vater‘.⁷¹

Diese Faszination des Todes, der aber nicht für sich steht, sondern eine höhere Dimension des menschlichen Geistes meint, ist also mitnichten eine Eigenheit der islamischen Welt, sie ist nicht einmal auf mystische Kreise beschränkt. Auch in die europäische Dichtung der Neuzeit fand sie ihren Weg und schlug sich in so berühmten Versen wie denen Goethes im *West-Östlichen Divan* nieder, in denen er auch auf das angebliche Prophetenwort „Sterbt bevor ihr sterbt!“ anspielt, das eine essentielle Grundlage sufischen Lebens ist:

Sagt es niemand, nur den Weisen,
Weil die Menge gleich verhöhnet:
Das Lebendge will ich preisen,
Das nach Flammentod sich sehnet.

(...)

Keine Ferne macht dich schwierig,
Kommst geflogen und gebannt,
Und zuletzt, des Lichts begierig,
Bist du, Schmetterling, verbrannt.

70 Šīr al-Ḥawāriğ, Hg. von ʿAbbās, 128-9, Nr.134.

71 Ignatius von Antiochia, *Ad Romanos*. 6.1-7.2. Zit. n. Habermehl, Perpetua und der Ägypter, 44; dieser Vers wurde im ersten Kapitel bereits zitiert.

Und solange du dies nicht hast,
dieses Stirb und Werde,
bist du nur ein trüber Gast
auf der dunklen Erde.⁷²

Goethe bezieht sich hier auf den persischen Dichter Ḥāfīz, der wiederum das archetypische Bild von Falter und Flamme oder Tod und Auferstehung aus der frühen arabischen Mystik übernommen hatte. Die erste Belegstelle für dieses Motiv findet sich in al-Ḥallāḡs Werk *Kitāb aṭ-ṭawāsīn*.⁷³

Der Falter fliegt um die Lampe bis zum Morgen. Er kehrt zurück zu seinesgleichen und berichtet ihnen mit sanften Worten von seinem Zustand. Dann vereinigt er sich vertraulich (mit der Flamme) aus Sehnsucht, Vollkommenheit zu erlangen.⁷⁴

In ihrer ausführlichen Interpretation dieser Textstelle kommt Renate Jacobi zu dem Schluss, dass hier die Annäherung an das Göttliche schrittweise vollzogen wird: Zunächst wird der Intellekt durch eine Wahrnehmung des Lichtes aus der Ferne angesprochen; dann werden auch die Sinne miteinbezogen, indem die 'Wärme' nun gespürt wird, wodurch eine erste Berührung mit der Wirklichkeit des Göttlichen stattfindet. Doch erst im Tod in der Flamme, der definitiven Selbstaufgabe, geschieht die *unio mystica*, die 'Wahrheit' Gottes.⁷⁵

Neben dieser Dimension des Lichts der Flamme als des 'Wissens' der göttlichen Wirklichkeit (im Sinne einer Qualität Gottes, etwas, das von ihm ausströmt, wie das Licht von der Flamme), ist auch die Dimension der durch *Leiden* verwirklichten Liebe für unseren Zusammenhang des Märtyrertums von Bedeutung. Denn nach al-Ḥallāḡ wird die Liebe zum Göttlichen durch Leiden verwirklicht, nur wenn der Mensch sich auf das Leiden willig einlässt, kann er einswerden mit dem göttlichen Willen: „Leiden ist er selbst, während das Glück von ihm kommt.“ Diese Selbstaufgabe ist nicht als destruktiver Akt der Selbstzerstörung oder als Lebensüberdruß eines Zweiflers zu verstehen. Al-Ḥallāḡ „sah im Leiden vielmehr einen positiven Wert, durch den der Mensch verstehen lernt, daß 'ishq, 'Liebe', der Kern des göttlichen Wesens und das Mysterium der Schöpfung ist.“⁷⁶ Annemarie Schimmel sah in diesem Mystiker den 'Märtyrer schlechthin', da er willens war, für sich und andere zu leiden. Sein Tod tröstet die Mitmenschen und ist ihnen zugleich ein leuchtendes Vorbild. Seine Gegner haben nur scheinbar einen Sieg über

72 Goethe, West-Östlicher Divan, 21. Diese Verse sind inspiriert vom persischen Dichter Ḥāfīz, vgl. Schaefer, Die persische Vorlage von Goethes 'Seliger Sehnsucht'.

73 Der Titel enthält den Plural der geheimnisvollen Buchstaben Ṭā und Sīn, die am Anfang der Sure 27 stehen und ist nicht übersetzbar. Edition von Paul Nwyia, Beirut 1972.

74 Zit.n. Jacobi, Wer mit dem Drachen zecht, 22, wo auch auf eine abweichende Lesart dieser Textstelle durch Massignon hingewiesen wird.

75 Vgl. Jacobi, ibid. 22-23.

76 Schimmel, Mystische Dimensionen des Islam, 112.

ihn, denn in Wirklichkeit ist sein Tod eine „lebende Anklage“ gegen das Unrecht.⁷⁷

Istīshād – vom Tauschgeschäft zum Schlachtfeld der Liebe

Fassen wir die wesentlichen Momente des Märtyrerverständnisses zusammen, so zeigt sich in der Anfangsphase noch zu Lebzeiten des Propheten zunächst der Typus des „auf dem Wege Gottes“ getöteten Kriegers, der für seine Opferbereitschaft in einer Art „Tauschgeschäft“ entschädigt wird:

„Ihr Gläubigen! Soll ich euch zu einem Handel weisen, der euch (dereinst) vor einer schmerzhaften Strafe erretten wird? (Dann rate ich euch:) Ihr müßt an Gott und seinen Gesandten glauben und mit eurem Vermögen und in eigener Person um Gottes willen Krieg führen. Das ist besser für euch, wenn (anders) ihr (richtig zu urteilen) wißt. (Wenn ihr das tut) dann vergibt er euch (dereinst) eure Schuld und läßt euch in Gärten eingehen, in deren Niederungen Bäche fließen, und in gute Wohnungen in den Gärten von Eden. Das ist (dann) das große Glück. (Sure 61:10-12, Ü. Paret)

Gott hat den Gläubigen ihre Person und ihr Vermögen dafür abgekauft, daß sie das Paradies haben sollen. Nun müssen sie um Gottes willen kämpfen und dabei töten oder (selber) den Tod erleiden... (Sure 9:11, Ü. Paret)

Diejenigen aber, die das diesseitige Leben um den Preis des Jenseits verkaufen, sollen um Gottes willen kämpfen. Und wenn einer um Gottes willen kämpft, und er wird getötet – oder er siegt -, werden wir ihm (im Jenseits) gewaltigen Lohn geben. (Sure 4:74, Ü. Paret)

In dieser frühen Phase wurden allen, die bereit waren, ihr Leben für den Islam zu riskieren, paradiesische Lohnversprechungen gemacht; welche Absicht jeweils hinter dieser Entscheidung stand, war unerheblich. Auch gab es noch keine explizite Bezeichnung der so Gefallenen als „Märtyrer“. Ja, um an den versprochenen Lohn zu kommen, war es nicht einmal nötig, im Kampf für die Sache Gottes das Leben zu verlieren. Ausschlaggebend war lediglich die Entscheidung, im Kampf gegen die Ungläubigen zur Waffe zu greifen. Der Tod im Kampf erhielt erst mit der Einführung des Märtyrertitels für gefallene Krieger eine heiligmäßige Bedeutung; und dies geschah erst in nachkoranischer Zeit, in den Prophetenüberlieferungen. Obwohl die nun gewählte Bezeichnung, *šahīd*, wörtlich „Zeuge“ bedeutet, scheint in diesem Zusammenhang die Vorstellung, dass ein Gläubiger mit seinem Tod im Kampf ein „Zeugnis“ für Gott ablege, nicht vorhanden gewesen zu sein.⁷⁸

Diese Vorstellung kam erst im erweiterten *Ġihād*-Verständnis als moralischem „Feldzug“ gegen die Triebseele, dem *ġihād akbar*, auf. Der von Askese und freiwillig-

77 Vgl. Dermenghem, *Le culte des saints*, 94; vgl. dazu Arnaldez, der dafürhält, dass für al-Ḥallāǧ „la mort est le couronnement de la vie, et toute victoire dans la vie véritable est une mort. (...) pour lui la mort est essentiellement positive.“ Arnaldez, *Hallāj ou la religion de la croix*, 28.

78 Vgl. zu dieser Phase Noth, *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf*, 25ff („Verdienst und Lohn des Kampfes gegen Ungläubige“).

ligem Verzicht gezeichnete Körper des leidenschaftlichen Gottsuchers gibt nun ein sichtbares Zeugnis für sein freiwilliges Leiden für Gott ab. Auch der leidenschaftlich, aber keusch und unerfüllt Liebende, der das Stigma der Entsagung trägt, zeugt von der Erhabenheit seiner Hingabe an das Göttliche bzw. an die/den Geliebte/n.

Das Bild des „Märtyrers der Liebe“, zuerst geprägt vom 'udritischen Dichter Ġamīl um 700, wurde später sowohl in der Liebesdichtung als auch in der Mystik weiterentwickelt und vielfach variiert. Der unbedingte Gehorsam der Sufis wird eins mit der vollkommenen Hingabe und Annahme des Willens der/s Geliebten; selbst Qual und Tod sind willkommen, wenn es dem Willen der/s Geliebten entspricht: „Wenn Du sagtest „Stirb!«, so stürbe ich gehorsam und sagte: „Willkommen sei, der mich zum Tode ruft!“⁷⁹ Al-Ġazālī's vielzitierten Ausspruch „Es gibt nichts Gutes in der Liebe ohne den Tod“⁸⁰ interpretiert Annemarie Schimmel als gedankliches Bindeglied zwischen einerseits profaner und göttlicher Liebe und andererseits als zugleich wörtliches wie übertragenes Verständnis vom Tod: „Tod kann hier verstanden werden als Absterben von den Eigenschaften oder auch als leiblicher Tod, weil dieser den Liebenden zum Geliebten führt. Die Tradition „Sterbt, bevor ihr sterbt« gab den Sufis die Möglichkeit, über das Abtöten der niederen Qualitäten und die folgende geistige Auferstehung nachzudenken. Aber auch ‚äußerer‘ Tod war ein Ziel in sich, wie der Fall Ḥallāġs zeigt – denn er hebt das quälende Ich auf, das zwischen Liebendem und Geliebten steht.“⁸¹

Zwei weitere Dimensionen des Verständnisses vom Märtyrertum im frühen Islam aber wurden in schiitischen Kreisen entwickelt; und dies ist zum einen der Aspekt der Buße, die die Gemeinde der Gläubigen für den Märtyrertod ihres ersten Märtyrers empfindet und die sie anstachelt, seinem Beispiel zu folgen, und zum anderen ist dies der Aspekt der Erlösung durch sinnvolles Leiden für Gottes Sache.

79 Ġamī, *Nafahāt al-uns*, 96; zit. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, 197.

80 Ġazālī, *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*, Bd. 4, 300.

81 Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, 197f.

5. LEIDEN UND ERLÖSUNG IM SCHIITISCHEN MÄRTYRERVERSTÄNDNIS¹

In unseren bisherigen Streifzügen durch die frühe islamische Geistesgeschichte hat sich ergeben, dass die eigentliche Begriffsgeschichte des Wortes *šahīd* /Märtyrer erst in nach-koranischer Zeit beginnt. Im Qurʾān selbst werden die „auf dem Wege Gottes“ (*fī sabīl Allāh*) Getöteten nicht mit dem Wort *šahīd* bezeichnet, zu dieser Zeit scheint es sich als terminus technicus für „Märtyrer“ also noch nicht herausgebildet zu haben.

Ohne eine genaue Datierung vornehmen zu können, lässt sich doch festhalten, dass in den letzten Jahrzehnten des 7. Jahrhunderts – lange vor der Etablierung der Hadīṭ-Literatur im 9. Jahrhundert, in welcher der Typus des Schlachtfeldmartyrers herausgearbeitet wurde – in der Liebesdichtung eine von möglicherweise griechischen Vorbildern geprägte Vorstellung vom Opfer der Liebe und von den Liebenden als Kämpfende oder Soldaten entstand. Zusätzlich bereichert durch christliche Märtyrerviten, die der islamischen Gemeinde um die Jahrhundertwende vom 7. zum 8. Jahrhundert mit Sicherheit bekannt gewesen sein dürften, bildete sich in dieser Zeit eine ästhetische Grenzfigur mit deutlich erotischen wie heroischen Zügen in der arabischen Liebesdichtung heraus. Die später vollzogene theologische Legitimierung dieses Liebesmartyriums durch das bereits zitierte Prophetenwort (*man ʿašīqa fa-ʿaffa fa-katamahū fa-māta fa-huwa šahīd/ wer leidenschaftlich liebt, keusch bleibt, sein Geheimnis wahrt und stirbt, der ist ein Märtyrer*), überliefert von Ibn Dāwūd (gest. 910), festigte die ohnehin in dieser Zeit gängige Annäherung von religiösem und profanem Diskurs in der Dichtung und gab der Märtyrerfigur eine schillernde Gestalt, die sowohl theologisch als auch weltlich zu deuten ist. Auch die Neuschöpfung des „moralischen“ oder „größeren“ Ġihād, die sowohl in der Liebesdichtung als auch in der Mystik große Verbreitung finden sollte, ist von der doppelten Semantik des Profanen wie des Religiösen geprägt.

Neben der Liebesdichtung und dem Sufismus sollten wir aber nicht eine weitere Bewegung vergessen, die seit Ende des 7. Jahrhunderts immer mehr Verbreitung fand und parallel zu ersteren dezidierte Vorstellungen zu altruistischem Selbstopfer, Passion und Erlösung entwickelte. Diese Gruppierung setzte sich aus denjenigen Muslimen zusammen, die mit der Kalifatsnachfolge nach dem Tod des Propheten nicht einverstanden waren. Die „Partei ʿAlīs“, *šīʿat ʿAlī*, später verkürzt als *Šīʿa* bezeichnet, die bedingt durch ihre Oppositions- und Minderheitsrolle seit dem 7. Jahrhundert zahlreiche Märtyrer zu beklagen hatte, sollte in der Entwick-

¹ Vgl. für diesen Themenbereich auch Pannewick, *Das Wagnis Tradition*, 186-219; dies., *Passion and Rebellion*, 47-62.

lung dieser Grenzfigur im Islam eine entscheidende Rolle spielen. Bis in jüngste Zeit hinein gehen wesentliche Impulse für das Verständnis des Märtyrertums von schiitischen Kreisen aus und wirken von dort aus auch auf sunnitische Mehrheitsdiskurse. Bemerkenswert ist dabei, dass auch noch im 20. Jahrhundert die enge Verbindung von schiitischen und mystischen Gedanken in der Denkfigur des Martyriums präsent ist. So äußerte sich am Vorabend der iranischen Revolution von 1979 einer der Weggefährten Khomeinis und einer der wichtigsten Gelehrten der späteren iranischen Regierung, Ayatollah Taleqani, in einer Rede in Teheran im Juni 1963 mit dramatischen Worten über die Verbindung von mystischem „Entwerden“ und Märtyrertum. Diese höchst charakteristische Äußerung, in der eine Art „Korrektur“ des sufischen Denkens durch die revolutionäre Schia propagiert wird, soll hier ausführlich zitiert werden:

The *shahid* is the one who experienced the *shuhud* [vision] of truth. The sacrifice of his own life is not based on illusion or agitation of his emotions. He has seen the truth and the goal. That is why he has chosen to wallow in the blood and the dust. Such a person does so with the intention of intimacy with God, not on the basis of fantasies and personal desires. He is above these worldly matters. He has understood the value of truth in a deserved way. This is why he annihilates himself, like a drop in the ocean of truth. This is the true meaning of the esoteric term *fana fi Allah* (self-annihilation in God). *Fana* is not what the Sufi does in the *khanaqah*, shouting 'Hu! Hu!' and then imagining that he has reached god. The real meaning of *fana* is exhibited in the following poem:

From head to toe, God's light you'll

Radiate,

If in His cause, you self-annihilate!

If a person reached the stage of readiness for self-annihilation through the vision of truth, for the sake of establishing truth, his title is *shahid*. Thus one cannot call everyone *shahid*. If someone mistakenly or for a worldly and illusive cause gets killed, he has lost both worlds, this and the hereafter. A *shahid* is the one who understands religion, knows his God, and believes in the hereafter as well as in eternal life. He must realize the goal. Then because he has seen the truth, he has no fear of death. Death is easy for him.²

Da von Anfang der islamischen Geschichte an unter den Schiiten, ähnlich wie in Kreisen häretischer Gruppierungen, viele gewaltsame Opfer dieser innerislamischen Auseinandersetzungen zu beklagen waren, wurde eine legitimierende Sinnstiftung dieser Todesfälle eine unmittelbare Notwendigkeit, um den inneren Zusammenhalt dieser Gemeinschaften aufrechterhalten zu können.

2 Taleqani, Jihad and Shahadat, 67-68.

Frühislamische Märtyrerakte

Nach der Ermordung des vierten Kalifen ʿAlī im Jahr 661 gab es mehrere Revolten seiner Anhänger, der sogenannten ʿAlīden, die fehlschlugen und meist in einem Blutbad und der Ermordung der Anstifter endeten. Bereits am Ende des 1. islamischen Jahrhunderts, des 7. Jahrhunderts n.Chr., wurden erhebliche Anstrengungen von bestimmten Muslimen unternommen, Wissen über die ʿalidische Bewegung und über wichtige historische Ereignisse zu erlangen und verschiedene Informationen von Augenzeugen oder Zeitgenossen dieser Geschehnisse zu sammeln. Zunächst, seit dem letzten Drittel des 1./7. Jahrhunderts und den ersten Dekaden des 2./8. Jahrhunderts, wurden diese frühislamischen Berichte über Todesfälle während politisch-religiöser Konflikte mündlich und innerhalb der ʿalidischen Familie und unter Schiiten überliefert.³ Später, in der ersten Hälfte des 2./8. Jahrhunderts bis zum Anfang des 3./9. Jahrhunderts, entstand dann das schriftliche Genre der *maqātil* Literatur (pl. von *maqtal*, unnatürlicher Tod, Mord), das weit verbreitet war, besonders, aber nicht ausschließlich, bei späteren imamitischen Schiiten. In dieser Zeit entstanden Kompilationen früher schiitischer Historiker, die meist lose strukturiert und für den internen ʿalidischen Familiengebrauch gedacht waren. Diese, der *abbār*-Literatur zugehörige Sammlungen, gingen später in den Bereich der Hagiographie über; das *maqātil*-Material stellt somit ein literarisches Sujet der mittelalterlichen arabischen Historiographie dar, das zu einer ausgesprochen frühen Zeit schriftlich festgehalten wurde.⁴ In einem dritten Stadium, von der Mitte des 2./8. Jahrhunderts bis zum ersten Drittel des 4./10. Jahrhunderts, – einer Phase allgemeiner Blüte des arabischen Schrifttums – entfaltete sich dieses Genre ebenfalls zu großem Reichtum und kulminierte schließlich in dem überaus materialreichen Werk *Kitāb maqātil aṭ-Ṭālibiyyīn* des Abū ʿI-Faraǧ al-Isfahānī (gest. 356/967), dem wichtigsten überlieferten Text dieses Genres. Dieses Werk enthält mehr als 300 Biographien von Mitgliedern der Prophetenfamilie in der Linie von Muḥammads Onkel Abū Ṭālib, die zu Prophetenzeiten bis zur Zeit des Abschlusses dieses Buches (313/928) getötet wurden (*qutila ṣabran*⁵). al-Isfahānī berichtet nur über Mitglieder der Prophetenfamilie in der Linie von Muḥammads Onkel Abū Ṭālib (Ṭālibiyyūn), die gemäß *objektiver* Kriterien gegen die Regierung rebellierten und getötet wurden, oder die im Krieg gefallen waren, oder in Gefangenschaft starben, oder in Angst vor der Regierung waren, im Untergrund lebten oder in ferne Regionen des islamischen Reichs fliehen mussten und starben, ohne in ihre Gesellschaft zurückkehren zu können; darüber hinaus wurden die behandelt, die gefangen wurden, während sie zu fliehen versuchten und im Gefängnis starben. Außerdem berichtet der Autor über Fälle, die nach seinen *subjektiven* Kriterien auf „lobenswerte Art“ gehandelt hätten, den „rechten Glauben“

3 Vgl. zu diesem Genre Günther, *Maqātil aṭ-Ṭālibiyyīn*; ders., *Maqātil Literature*.

4 Vgl. Günther, *Maqātil Literature*, 209.

5 Zum Begriff von *ṣabran* und Martyrium vgl. Kapitel 6 (Glaubenskämpferinnen zwischen Askese und Heroismus, 121).

gehabt hätten oder nicht von den Sitten ihres Volkes und den Traditionen ihrer Vorväter abgewichen seien.⁶

In der zweiten Hälfte des 9. bis zur Mitte des 10. Jahrhunderts hatte es nicht nur einen quantitativen Anstieg der Anzahl von *maqātil*-Werken gegeben, sondern es fand auch eine räumliche Verlagerung der Zentren des wissenschaftlichen Interesses von Irak (Kufa, Basra, Bagdad) weg, und stattdessen in Richtung der schiitischen Hochburgen in Persien (Qom, Isfahan) statt. *Maqātil*-Werke waren von nun an ausschließlich imamitisch geprägt und auf persisch verfasst; auch inhaltlich hatte sich nun eine Festlegung des Interesses allein auf die Todesschicksale von al-Ḥusain und ʿAlī ergeben. Ab der Mitte des 4./10. Jahrhunderts endet die Geschichte dieses Genres als eigenständiger historiographischer Gattung und wurde erst wieder im 16. Jahrhundert unter der safawidischen Dynastie wiederbelebt. Spätere Exemplare dieser Gattung wurden auch eher aus hagiographischer und nicht historiographischer Perspektive geschrieben.

Maqātil-Bücher reflektieren politisch-religiöse Ereignisse im Frühislam und liefern biographische Daten zu bestimmten involvierten Figuren sowie genealogisches Material und Daten zu historischen Ereignissen, die jeweils zu dem behandelten Todesfall führten. Die Verhaltensweisen, Einstellungen und Ansichten der Personen, Gruppen oder Sekten, die an den gewaltsamen Auseinandersetzungen beteiligt waren, werden ausführlich beschrieben. Ab und zu findet man im *adab*-Stil eingeflochtene Gedichte, zumeist Trauergedichte; in späteren Büchern, die immer mehr hagiographischen Charakter tragen, werden zusätzlich „Wunder“ der Toten eingeflochten.

Diese Berichte, *abbār* über die Ereignisse, die zum Martyrium der religiösen Führer führten, wurden sehr wichtig für die Schiiten und trugen in beträchtlichem Maße zur Entwicklung eines besonderen schiitischen Selbstverständnisses bei. Bereits kurz nach den Ereignissen von 680, bei denen al-Ḥusain sein Leben verlor, fanden Rezitationen in Gedichtform und dramatisierte Erzählungen während der Trauerfeiern um al-Ḥusains Grab herum und in den Häusern von Schiiten aus Kufa und Karbala statt. Die Materialien der *maqātil* dienten dabei als wichtige Quelle für die im Laufe der Zeit entstehenden schiitischen Passionsspiele.⁷

Märtyrer des Glaubens – innerislamische Opfer

Das Martyrium der schiitischen Glaubensbrüder ist ein wesentlicher Bestandteil der islamischen Konzeption des *istiṣhād* bzw. der *ṣahāda*. Diejenigen der Schiiten, die „auf dem Wege Gottes“ getötet wurden, kommen dem christlichen Verständnis des Märtyrers weit näher als die islamischen Schlachtfeldmartyrer, die als Kämpfende nicht nur bereit sind, ihr Leben zu lassen, sondern auch, andere zu töten. In häretischen und in mystischen Bewegungen des Islam hat es zahlreiche

⁶ Vgl. Günther, *Maqātil Literature*, 206.

⁷ Vgl. *ibid.*, 208f.

Opfer gegeben, die für ihren abweichenden Glauben leiden und sterben mussten. Doch derjenige Zweig des Islam, in dem eine komplexe und existentielle Konzeption des Märtyrertums entwickelt wurde, war eindeutig die Schia.⁸

Nach Lehrmeinung des schiitischen Glaubens, die in vielen Fällen historisch nur schwer nachweisbar ist, wurden im Laufe der islamischen Geschichte nahezu alle ihre religiösen Führer, die Imame, für ihre Überzeugung getötet.⁹ Deswegen erlangte der erlösende Wert des Leidens seine zentrale Bedeutung, und dieses Verständnis des Martyriums behielt auch seine Gültigkeit in der schiitischen Gemeinschaft bis zum heutigen Tag:

Die *sympátheia*, das passionierte Fühlen und Leiden mit dem mittellosen Helden, der sich ungeachtet seiner objektiven Chancenlosigkeit gegen die Armeen der Unterdrücker auflehnt, ist im kollektiven Bewußtsein der Schiiten tief verwurzelt und selbst bei areligiösen Iranern weiterhin lebendig. (...)

Die gewaltige Kraft, die aus der Bereitschaft zum Martyrium erwächst, hat das waffenstarrende, von der gesamten westlichen Welt unterstützte Regime des Schahs mit den Mitteln des gewaltlosen Widerstands hinweg gefegt; der schiitische Märtyrerkult hat aber auch die iranischen Kindersoldaten im ersten Golfkrieg in die irakischen Minenfelder rennen lassen, um den Panzern den Weg nach vorn und sich den Weg ins Paradies zu ebnet.¹⁰

Obwohl dieses speziell schiitische Selbstverständnis einer Opfergemeinschaft über mehrere hundert Jahre durch religiös und politisch motivierte Imagination gestaltet wurde, gibt es dennoch eine historische Begebenheit, auf der diese Imagination beruht. Das zentrale Ereignis in der schiitischen Geschichte ist das Martyrium des Imam Ḥusain, des Prophetenenkels, der im Jahr 680 n. Chr. zusammen mit einer kleinen Schar seiner Getreuen in der Ebene von Karbalā' nahe Bagdad von den Soldaten des Kalifen Yazīd ermordet wurde.

Der Prophet war im Jahr 622 gestorben, ohne seine Nachfolge eindeutig geregelt zu haben. Die Gruppe der Gläubigen, die heute als Schiiten bekannt sind, war der Ansicht, dass der Prophet seinen Schwiegersohn und Cousin 'Alī als Kalif ernannt hatte. Dennoch wurden zunächst nacheinander drei geachtete Männer aus dem engsten Kreis seiner Vertrauten als Nachfolger berufen, bevor der mit der Prophetentochter Fāṭima verheiratete 'Alī im Jahr 656 an die Regierung kam. Doch schon vier Jahre später wurde er ermordet. Dieser Mord machte für Mu'āwiya (reg. 661-680) und die Umayyaden, die von nun an bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts über die Gläubigen herrschten, den Weg frei. Die Nachfolge durch Mu'āwi-

8 Zur Schia allgemein vgl. Heinz Halm, *Die Schia*; Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*.

9 Im Gegensatz zu den Sunniten betrachten die Schiiten Muḥammads Schwiegersohn und Cousin 'Alī als dessen einzigen legitimen Nachfolger. Er und seine elf Nachfolger – beginnend mit den beiden Söhnen 'Alis, Ḥasan und Ḥusain, und endend mit dem *mahdī*, der in die Entrückung/*ḡaiba* verschwand – werden in der Konfession der Zwölfer-Schiiten, die im Iran vorherrschend ist, verehrt als die zwölf göttlich inspirierten Imame.

10 Kermani, *Märtyrertum als Topos politischer Selbstdarstellung in Iran*, 93, 96.

yas Sohn Yazīd wurde vom erbitterten Widerstand der *šīʿat ʿAlī*, der Partei ʿAlīs, begleitet. Die schiitische Überlieferung berichtet davon, dass die Einwohner der rebellischen Stadt Kufa Ḥusain in ihrer Weigerung, dem umayyadischen Kalifen Yazīd Gefolgschaft zu leisten, zu Hilfe riefen. Dieser hatte bis dahin ein zurückgezogenes gelehrtes Leben in Medina geführt. Zusammen mit einer winzigen Gefolgschaft zog der Prophetenkel also gen Kufa – doch die versprochene Unterstützung aus dieser Stadt blieb aus. Einkesselt und 10 Tage lang vom Wasser des Euphrat abgeschnitten, entschloss sich Ḥusain schließlich, in eine von vornherein aussichtslose Schlacht gegen das bei weitem übermächtige Heer der Umayyaden zu ziehen. Als die blutige Niederlage bereits abzusehen war, entließ er seine Getreuen aus ihrem Treueschwur und forderte sie auf, dem drohenden Massaker zu entfliehen. Doch keiner unter ihnen war willens, den Prophetenkel im Stich zu lassen; so wurden sie alle getötet, Frauen und Kinder wurden entführt, und Ḥusains Kopf wurde als Trophäe in die Hauptstadt Damaskus geschickt, wo der Kalif ihn in der Umayyadenmoschee zur Schau stellen ließ.¹¹

Diese Ereignisse bei der kleinen Stadt Karbalāʾ wurden später als Wendepunkt in dem Schisma zwischen der majoritären und herrschenden sunnitischen und der minoritären, oppositionellen schiitischen Gemeinde des Islam gedeutet. Für die moderne historische Forschung ist es schwer, den tatsächlichen Verlauf der Geschehnisse zu rekonstruieren, da spätere Interpretationen verschiedener islamischer Interessengruppen die historischen Fakten verdunkelt haben.¹²

Die erlösende Macht des Leidens

Ganz gleich, wie die Faktizität dieser historischen Ereignisse beurteilt werden mag, ihre innere Bedeutung übertrifft die aller anderen Wendepunkte in der Geschichte der schiitischen Gemeinschaft. Das Martyrium Ḥusains steht nicht allein für das Leiden an sich, sondern auch für das tief menschliche Bedürfnis, Leiden durch Sinnstiftung erträglicher zu machen.¹³ Mahmoud Ayoub beurteilt diese Bemühung, dem Leiden einen Sinn zu verleihen, als eine Konstante der menschlichen Zivilisation, die Mythen, Rituale, spirituelle Wege und kulturelle Errungenschaften seit Beginn der Geschichtsschreibung dominiert hätten. Der entscheidende Schritt in dieser Sinnsuche ist, so Ayoub, die Erkenntnis, dass Sinn und Erfüllung

11 Die zahlreichen Darstellungen der Ereignisse gehen auf folgende Quellen zurück: aṭ-Ṭabarī (gest. 923) und al-Balāḍūrī (gest. Ende 9. Jh.) enthalten Auszüge aus den Werken Abū Miḥnaf (gest. 774), welcher angeblich Aussagen von Augenzeugnissen auswertete. Ferner liegt eine Art historischer Roman vor, der Abū Miḥnaf zugeschrieben wird. Übersetzung durch F. Wüstenfeld, *Der Tod des Husein ben ʿAlī und die Rache*; vgl. ausführlicher zu verschiedenen Quellen zu diesem Themenkomplex Ayoub, *Redemptive Suffering in Islām*, 19-22.

12 Vgl. Ayoub, *Redemptive Suffering*, 93-140; Halm, *Die Schia*, 17-20.

13 Ayoub beschreibt detailliert die weitreichende Bedeutung des Martyriums in seiner Studie *Redemptive Suffering in Islām* und kommt zu der Schlussfolgerung: „The martyrdom of *Imām* Ḥusayn has been regarded by the *Shīʿī* community as a cosmic event around which the entire history of the world, prior as well as subsequent to it, revolves.“ Ayoub, *ibid.*, 141.

des menschlichen Lebens nicht *trotz*, sondern *durch* Leiden und Tod erreicht werden kann. In diesem Zusammenhang erscheinen Leiden und Tod als eng miteinander verbundene Phänomene. Leiden wird als Martyrium verstanden und somit sinnvoll.¹⁴ Ayoub nennt diese Form der Erfüllung durch Leiden *Erlösung/ redemption*: „The basic assumption is that all suffering can, in some sense, be regarded as redemptive where faith is present; the faith which gives hope against despair and fulfilment against the annihilation of death.“¹⁵ Leiden als „böse Macht der Verneinung und Zerstörung“ kann nicht vollständig beseitigt werden – und so bleibt nur der Weg, es zu transformieren. Ayoub spricht von einer erlösenden Transformation des Leidens durch menschlichen Glauben und göttliche Gnade: „Thus transformed, suffering becomes the great teacher for the pious, their road to salvation. The redemptive power of suffering can be overcome only by its own power.“¹⁶ In diesem Sinne ist die Rolle, die der Tod Ḥusains spielt, wesentlich bestimmt von dem Konzept der Erlösung. Das Martyrium vollendet Ḥusains Rang als Imām und erhebt ihn zum Exempel des selbstlosen Opfers, zum Maßstab für wahr und falsch; sein erlösendes Leiden verleiht ihm die Rolle des Fürsprechers für die Gläubigen am Tage des Jüngsten Gerichts. Sein Beispiel als Idealfigur für Frömmigkeit, Idealismus, Charakterstärke und asketischen Rückzug von materiellen Angelegenheiten ermutigt den Gläubigen und stellt ihren eigenen Glauben und ihre Standhaftigkeit auf die Probe.

Darstellungen von Ḥusains Martyrium beinhalten Modelle für ein exemplarisches Leben und liefern eine mnemotechnische Hilfe, wie über das Leben zu denken ist. Dadurch erhalten die Ereignisse von Karbalā' einen exemplarischen Charakter als Denk- und Verhaltensmuster. Michael Fischer spricht von einem „Karbalā'-Paradigma“¹⁷ um zu zeigen, wie Geschichte als ein rhetorisches Mittel funktioniert, den Fischer von dem Leidensmotiv als inhaltlichem Bestandteil und emotionalem Kristallisationspunkt in Heiligenlegenden abgrenzt. Im religiösen Alltagsleben der Gläubigen ebenso wie in verschiedenen politischen Diskursen steht das Martyrium Ḥusains deshalb als Symbol für selbstlose Opferbereitschaft und Standhaftigkeit im Kampf des Guten gegen das Böse, des Streitens für Gerechtigkeit und Wahrheit gegen Verlogenheit und fehlgeleitetes Handeln.¹⁸

Imām Ḥusain gilt als „das Siegel der Märtyrer und ihr Führer“¹⁹ und seine Rolle trägt universale Bedeutung:

The *imāms*, like prophets and other great personalities in man's religious history, are seen by the *Shī'ī* community at one and the same time as humiliated and exalted, poor yet infinitely rich, persecuted and sorrowful, yet possessing both authority and bliss. Although they were finally martyred, for their sake the universe and all life was

14 Vgl. Ayoub, *Redemptive Suffering in Islām*, 23.

15 Ayoub, *ibid.*

16 Ayoub, *Redemptive Suffering in Islām*, 24.

17 Fischer, *Iran, From Religious Dispute to Revolution*, 21.

18 Vgl. Ayoub, *Redemptive Suffering in Islām*, 16, 19, 24, 93, 141.

19 Ayoub, *ibid.* 27.

created. Through their suffering and martyrdom, the *imāms* will manifest their glory and authority on the last day. Their sufferings have confronted humanity with the choice of eternal bliss or damnation.²⁰

Neben dem Aspekt der Erlösung durch Leiden und Martyrium ist der Aspekt der Reue oder Buße ein weiterer zentraler Bestandteil des schiitischen Glaubens.²¹ Die islamische Theologie kennt den Gedanken der Erbsünde nicht, doch in der schiitischen Reue darüber, Ḥusain in seinem ungleichen Kampf gegen Yazīd nicht beigestanden zu haben, liegt ein Moment der „Erbschuld“, die alle Schiiten zu tragen haben und die ihr hoch emotionalisiertes Verhältnis zum Martyrium des Imām prägt. Das Element des kollektiven Versagens verbindet sich mit der Buße der individuellen Sünden. „Das öffentliche Schuldbekennnis am Grab des Imams und das Weinen über die eigene Sünde sind die Wurzel jenes großen Komplexes von Buß- und Trauer Ritualen der Schiiten, die vor allem in der ersten Dekade des Monats Muharram sich abspielen“, schreibt Heinz Halm über die religionswissenschaftliche Bedeutung der *taʿziya*.²²

Schiitisches Martyrium als performativer Akt

Diese religiösen Konnotationen des Martyriums von Ḥusain bilden den Hintergrund für die schiitischen „Passionsspiele“, die *taʿziya*. Einmal im Jahr, im heiligen Monat *muharram*, feiern die Schiiten ein großes Fest zur Feier des Martyriums von Ḥusain. Bereits wenige Jahre nach diesem Ereignis pilgerten die ersten Schiiten nach Karbalāʾ, um seines Todes zu gedenken. Diese unter dem Namen *ʿāšūrāʾ* bekannten Trauerzeremonien wurden als schiitische Eigenheit in späteren Jahren von der ʿAbbāsidendynastie verurteilt; die heiligen Stätten mit ihren Grabgebäuden wurden häufig zerstört und anschließend wieder aufgebaut. Im Jahr 963 erlaubte die schiitische Buyidendynastie erstmals, in der Hauptstadt Bagdad offizielle *ʿāšūrāʾ* Feierlichkeiten abhalten zu dürfen. Im Laufe der späteren Jahrhunderte erhielten die Predigten zum Gedenken an Ḥusain eine konventionalisierte Form. Seit Anfang des 16. Jahrhunderts entstanden Trauerrezitationen, die ihre große Wirkung aus volkstümlichen Klagebräuchen und emotionaler Religiosität schöpften und im Monat *muharram* ihren Höhepunkt fanden. Einer der ersten Augenzeugenberichte stammt aus der Feder des türkischen Reisenden Evliyā Çelebī, der im Jahr 1640 den Hof Schah Safis I besuchte. Seine Schilderung beschreibt die nachdrückliche Wirkung, die die Rezitation einer *martiya*, einer Elegie auf den Tod Ḥusains, auf die versammelte Menschenmenge ausübt:

Wenn der Vorleser an die Stelle in dem Buch [über den Märtyrertod Husseins] kommt, wo beschrieben wird, wie der verfluchte Schemr den bedrängten Imam Hus-

20 Ayoub, Redemptive Suffering in Islām, 91.

21 Ayoub, *ibid.* 142ff.

22 Halm, Der schiitische Islam, 53.

sein tötet, dann werden ... Nachbildungen der Leichen der toten Kinder des Imams auf das Feld getragen. Beim Anblick dieses Schauspiels wird aus der Menge ein Rufen, Schreien und der Klageruf ‚Ach Hussein!‘ hörbar, und alle Zuschauer weinen und klagen. Hunderte von fanatischen Anhängern Husseins schlagen sich und verwunden sich Kopf, Gesicht und Körper mit Schwertern und Messern. Aus Liebe zu Imam Hussein lassen sie ihr Blut fließen. Der grüne Rasen wird blutbefleckt und sieht aus wie ein Mohnfeld. Dann werden die Scheintoten vom Feld weggetragen, und die Geschichte von Husseins Märtyrertod wird zu Ende gelesen.²³

In dieser Zeit, unter der nunmehr schiitischen Herrschaft der Safawiden im Iran (1501-1722), entstand aus den bis dahin eher im Familienkreis abgehaltenen spontanen Feierlichkeiten eine feste Darstellungsform, *šabīh* genannt.²⁴ Zunächst wurden die Ereignisse des Martyriums lediglich als sogenannte „lebende Bilder“ in religiösen Prozessionen abgebildet, die anfangs aus rein privater Initiative abgehalten nun von der schiitischen Regierung offiziell ausgerichtet wurden.²⁵ Die neue Regierung nutzte die Wirkungsmacht dieser Bilder, um ihren Machtanspruch zu rechtfertigen und sich gegenüber den damals zahlenmäßig noch überlegenen Sunniten abzugrenzen. Es entwickelten sich spektakuläre Massenprozessionen mit Selbstgeißeln und semi-professionellen Trauerrezitatoren.²⁶ Diese Darstellungsformen erreichten in der Qajarenzeit (1794-1925) im Zuge literarischer Entwicklungen im Iran ihren Höhepunkt. Aus dieser Phase stammt eine Vielzahl von Augenzeugenberichten von verschiedenen europäischen Reisenden, die dieses emotionsgeladene Passionsspiel mit großem Staunen und nicht selten auch mit einigem Befremden beschrieben.²⁷

In Iran wurde das arabische Wort *taʿziya*, eigentlich „Beileidsbekundung“, zur Bezeichnung für das Passionsspiel, in dem die Ereignisse von Karbalāʾ in Dialogszenen gespielt werden. Anfänglich meinte man damit die Gesamtheit der *ʿāšūrāʾ*-Riten. Wie bereits erwähnt, bezeugen Reiseberichte aus der Safawidenzeit szenische Standbilder bzw. „lebende Bilder“ – etwa der Särge mit den toten Kindern. Derlei dramatische Elemente sind aber auch schon aus dem Bagdad des 10. Jahrhunderts belegt; besonders beliebt war die Darstellung des Durstes der zehn Tage lang vom Wasser abgeschnittenen Märtyrer, indem man Beistehende nach einem Schluck Wasser fragte. Auch das Lager von Husains Gefährten wurde durch Zelte signalisiert. Doch eine dialogische Spielform, die heute unter dem Begriff der *taʿ-*

23 Zit. n. Mortahedeh, *Der Mantel des Propheten*, 155.

24 Vgl. Nakash, *An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of ʿĀšūrāʾ*, 161-168.

25 Nakash äußert die These, dass diese Prozessionen von Corpus-Christi-Prozessionen angeregt worden sein könnten, vgl. Nakash, *An Attempt to Trace*, 170; eine weitere Einflussmöglichkeit, ebenfalls von Nakash erwähnt, wären alt-iranische Prozessionsbräuche, vgl. auch Yarshater, *Taʿziya and Pre-Islamic Mourning Rites in Iran*, 88-94.

26 Vgl. für mehr Details Ayoub, *Redemptive Suffering in Islām*, 148ff; Chelkowski, *Taʿziyeh: Indigenous avant-garde theatre of Iran*, in: *Taʿziyeh*, Chelkowski, Hg., 3.

27 Vgl. Halm, *Der schiitische Islam*, 57-97. Die ersten Berichte europäischer Reisende stammen aus dem 17. Jahrhundert.

ziya subsummiert wird, scheint erst im 18. Jahrhundert in Iran entstanden zu sein.²⁸

Die mehrfachen dramatischen Interaktionen dieser Trauerperformance beschreiben die Tagebuchaufzeichnungen der französischen Archäologin Jane Dieulafoy, die 1881-82 als Mann verkleidet durch West-Iran reiste. Sie berichtet von einer *ta'ziya*-Aufführung in Qazwīn nordwestlich von Teheran:

... die Zuschauer hocken auf ihren Fersen um einen freien Platz herum, der den Schauspielern vorbehalten ist (...) Einziges Accessoire ist ein auf die Erde gebreiteter Teppich, darauf ein Säbel und ein Wasserkrug (...) Zwei Kinder, mit gewaltigen grünen Turbanen bekleidet, spielen in diesen Mysterien die Rolle des antiken Chors der griechischen Tragödie und deklamieren in einem musikalischen Rhythmus Klagelieder, die allen Zuschauern Tränen entlocken. In den pathetischen Augenblicken vereinigen sich die Schluchzer der Schauspieler mit denen der Menge, und selbst der Verräter, dessen Gesicht von einer Kapuze verhüllt ist, weint und jammert über seine Verworfenheit und seine Untaten; die Frauen stoßen Schmerzenslaute und Worte des Mitleids für die Opfer aus, schlagen sich heftig auf Brust und Schultern, und wenn diese Bekundungen der Rührung und des Mitleids sich hinreichend lang hingezogen haben, werden sie plötzlich wieder ruhig und nehmen ihre muntere Konversation wieder auf, die sie einige Augenblicke zuvor unterbrochen hatten. (...) Nicht weit entfernt thront auf einem hölzernen Sessel ein dicker Mann und trägt die Genußtuung eines Impresario zur Schau, der dem Publikum eine Truppe ersten Ranges präsentiert.²⁹

Einen entscheidenden Einschnitt erfuhr diese Trauerperformance, die im Laufe des 20. Jahrhundert sowieso schon an Attraktivität verloren hatte, durch ein Verbot in den früher 1930er Jahren, ausgesprochen von Reza Schah Pahlawi (1925-41). Eine neue Blüte des öffentlichen Ausdrucks religiöser Gefühle begann nach dem Abdanken des Schahs im Jahr 1941.³⁰ Als im Laufe der sechziger Jahre in intellektuellenkreisen das Interesse an lokalen Traditionen wuchs, schenkte man auch der *ta'ziya* wieder mehr Aufmerksamkeit. Diese „Authentizitätsbewegung“ erreichte ihren Höhepunkt beim *Schiraz Kunstfestival* von 1976, bei dem Peter J. Chelkowski ein internationales Symposium zur *ta'ziya* organisierte. In einem nahen Dorf wurden sieben Performances aufgeführt, zu denen fast hunderttausend Besucher strömten.³¹

28 Vgl. Halm, *Der schiitische Islam*, 75f.

29 Dieulafoy, *La Perse, la Chaldée et la Susiane*, 109; zit. n. Halm, *ibid.* 85. Für eine theaterwissenschaftliche Erörterung des besonderen Verhältnisses zwischen Bühnengeschehen und Publikumsreaktionen vgl. Pannewick, *Das Wagnis Tradition*, 205-209; Kermani, *Katharsis und Verfremdung*, 34-40.

30 Vgl. Gaffary, *Evolution of Rituals and Theatre in Iran*.

31 Vgl. Gaffary, *ibid.* 371; die Beiträge dieses Symposiums wurden publiziert in Chelkowski, Hg., *Ta'ziyeh*.

Die Faszination kollektiver Trauer

Der Tod Ḥusains und das Gedenken daran bilden wesentliche Bestandteile der schiitischen Identität, die besonders in Zeiten der Unterdrückung und Verfolgung als konfessionelle Minderheit an Bedeutung gewinnen. Ein Blick auf die jüngste Geschichte des Iran seit der Revolution von 1979 ebenso wie auf die Entwicklungen im Irak nach der Invasion der Vereinigten Staaten zeigt deutlich, dass dies seit dem 7. Jahrhundert bis hinein in die Gegenwart mit unverminderter Relevanz gilt. Das Versprechen auf Segen und Sicherheit im Jenseits bestärkt die Hoffnung, das diesseitige Leben zu verbessern. Auf diese Weise erhält das Konzept des Ğihād eine tiefere Bedeutung:

Whether through weeping, the composition and recitation of poetry, showing compassion and doing good to the poor or carrying arms, the *Shīʿī* Muslim saw himself helping the *Imām* in his struggle against the wrong (*ẓulm*) and gaining for himself the same merit (*thawāb*) of those who actually fought and died for him.³²

Generell wird im Islam die Anstrengung, dem Weg Gottes zu folgen, der Ğihād, von allen muslimischen Gläubigen verlangt.³³ In der schiitischen Tradition wurde diese Tradition sogar zu einer zentralen Forderung erhoben: Wenn Ḥusains Kampf gegen die umayyadische Herrschaft als Ğihād betrachtet wird, dann wird die Anteilnahme der schiitischen Gemeinschaft an seinem Leiden zur erweiterten Form des *heiligen Kampfes* des Imams selbst.³⁴

Auf diese Weise wurde die *taʿziya* für die schiitische Gemeinschaft zum optimalen Mittel, um ihre Trauer auszudrücken. Der Begriff *taʿziya* wird im westlichen wie persischen und arabischen Sprachgebrauch als die Aufführung des Stückes selbst verstanden; ursprünglich bezog sich dieser Begriff allerdings auf die gesamte Trauerzeremonie zu Ehren des Märtyrers Husain. Diese Festlichkeiten bestehen aus verschiedenen Gedenkakten (*mağālis*), die im Monat *muḥarram* oder zu anderen Zeiten während des Jahres abgehalten werden; gemeinsam ist all diesen Gedenkakten, dass volkstümliche Dichtung in Form von Elegien und Trauerliedern (*marāṭin*) rezitiert wird. In diesem Verständnis ist *taʿziya* ein Genre der pietistischen Literatur, das dem kollektiven Gedächtnis dient und darüber hinaus den aktiven Teilnehmern wie den Zuschauern/Zuhörern Segen (*baraka*) zuteil werden lässt. Die *taʿziya* teilt diese zwei Eigenschaften mit einer anderen Form der kollektiven Gedenkzeremonie: die reale oder symbolische Pilgerfahrt (*ziyāra*).³⁵

Die *taʿziya*-Feiern gaben nahöstlichen wie europäischen Forscher gleichermaßen Rätsel auf. Frühe Wissenschaftler wie Ivar J. Lassy brachten sie mit rituellen Erneuerungs- und Wiedergeburtzeremonien für Osiris, Dionysios oder Christus in Ver-

32 Ayoub, *Redemptive Suffering in Islām*, 148.

33 Vgl. Noth, *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf*; Tyan, *Djihād*; Firestone, *The Origin of Holy War in Islam*.

34 Vgl. Ayoub, *Redemptive Suffering in Islām*, 142.

35 Ayoub, *ibid.*, 16.

bindung.³⁶ Andere führten die *ta'ziya* zurück auf den babylonischen Tammūz oder Adonis Kult³⁷, oder auch auf die Trauerprozessionen für den altiranischen Helden Šiyāvūš.³⁸ In diesen Fragen ist freilich das letzte Wort in der Forschung noch nicht gesprochen worden. Wie auch immer die kulturelle Herleitung sein mag – feststeht zumindest, dass die *ta'ziya* bis auf den heutigen Tag eine magische Anziehungskraft auf Ausführende wie Zuschauer gleichermaßen ausübt. Eine Quelle ihrer Wirkungsmacht ist ihre Fähigkeit, den schiitischen Gemeinschafts-sinn in ritualisierter und unterhaltsamer Form zu erneuern. Während der Feierlichkeiten verlieren soziale Bindungen und Verhaltensregeln ihre Gültigkeit, wodurch das Individuum die einzigartige Gelegenheit erhält, solche sozialen Grenzen zu überschreiten. Victor Turner erklärt die Anziehungskraft dieser Art von kollektiven Phänomenen mit der Art, wie diese „anti-strukturelle Elemente“ etablieren könnten, Elemente, die jedem Typ von Gemeinschaft innewohnen, die ihren Mitgliedern zeitlich begrenzte Überschreitungen normaler sozialer Bindungen erlaubt. In seiner Studie *From Ritual to Theatre* definiert Turner diese auf „Liminalität“ zielende „Anti-Struktur“ wie folgt:

I have used the term 'anti-structure' ... to describe both liminality and what I have called 'communitas'. I meant by it not a structural reversal, a mirror-imaging of 'profane' workaday socio-economic structure, or a fantasy-rejection of structural 'necessities', but the liberation of human capacities of cognition, affect, volition, creativity, etc., from the normative constraints incumbent upon occupying a sequence of social statuses, enacting a multiplicity of social roles, and being acutely conscious of membership in some corporate group such as family, lineage, clan, tribe, nation.³⁹

Die starke emotionale Anteilnahme des Publikums wie der Darsteller selbst hat außenstehende Beobachter, besonders aus Europa, seit dem 16. Jahrhundert immer wieder nachhaltig beeindruckt und motivierte diese Reisenden und Gelehrte dazu, spannende, wenn auch zuweilen recht spekulative Berichte darüber zu verfassen.⁴⁰

36 Vgl. Lassy, *The Muharram Mysteries*.

37 Vgl. Müller, *Studien zum persischen Passionsspiel, die die Hypothese von B.D. Eerdmans in „Der Ursprung der Ceremonien des Hosein-Festes“*, in *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 9 (1894), 280-307, zurückweist.

38 Bekannt besonders aus dem *Šāhnāme* des Firdaus; vgl. Mamnoun, *Ta'ziya*; Yarshater, *Ta'ziyeh and Pre-Islamic Mourning Rites in Iran*.

39 Turner, *From Ritual to Theatre*, 44.

40 Für Reisebeschreibungen vgl. Gaffary, *Evolution of Rituals and Theatre in Iran*, 367, Chelkowski, *Bibliographical Spectrum*, in: Chelkowski, Hg., *Ta'ziyeh*, 255-266; viele Originalzitate dieser Reiseberichte finden sich in Halm, *Der schiitische Islam*, 53-97, der sich nahezu ausschließlich auf dieses Genre in seiner Beschreibung der *'āšūrā'* bezieht.

Die Theatralität inszenierten Martyriums

Nach diesem kurzen Überblick über die möglichen Ursprünge und historischen Entwicklungen der *ta'ziya* soll es nun um die Frage gehen, auf welcher Darstellungsform sie beruht und welche Wirkung diese spezielle Repräsentation auf das Publikum ausübt.

Die schiitischen *ta'ziya* Aufführungen sind ein theatraler Akt⁴¹, in welchem eine Konfessionsgruppe ihre religiöse Identität im spielerischen Akt reflektiert. Diese performative Zeremonie beinhaltet eine religiöse Form der Erzählung und Darstellung, die zeitweilig, bedingt durch die Identifizierung der Zuschauer mit der dargestellten Geschichte, zum religiösen Ritual werden kann. Trotz dieses rituellen Aspekts der *ta'ziya* spielt die dramatische Ebene eine ebenso wichtige Rolle. Erstens identifizieren sich die Darsteller auf der Bühne nicht mit dem fiktiven Geschehen und schon gar nicht mit den heiligen Figuren; stattdessen findet ein *Rollenspiel* statt, das keinerlei Realitätscharakter intendiert.⁴² Zweitens ist das Publikum – abgesehen von gewaltsamen ekstatischen Ausbrüchen⁴³ – sich des spielerischen Charakters der religiösen Performance vollauf bewusst; dies ist ein Kennzeichen, das die *ta'ziya* vom Ritus unterscheidet.

Mitunter wurde die *ta'ziya* als Ritus beschrieben,⁴⁴ dies trifft allerdings nur auf bestimmte Momente zu, in denen – trotz der normalerweise aufrecht erhaltenen Distanz zwischen Rolle und Darsteller – der Schauspieler sozusagen „überwältigt“ wird von dem dramatischen Gehalt seiner Rolle und in eine Art emotionale Vereinigung mit der heiligen Figur gerät:

The actors are not supposed to „identify“ with the persons they represent; in any case, to do so is theologically forbidden, although it is widely believed that only a good person can play Hosain effectively and only a bad man can make a convincing Shemr, the killer of Hosain. Instead the actors and the audience share in a joy and a horror that such events took place; in fact, some actors describe themselves as transformed by the emotion of the audience.⁴⁵

41 Für weitere theatrale Aspekte und besonders den Aspekt der Katharsis vgl. Kermani, Katharsis und Verfremdung sowie Pannewick, Das Wagnis Tradition, 198-219.

42 Chelkowski, Ta'ziyah, 5, verbindet die bewusste Distanz der Darsteller zu ihrer Rolle mit dem islamischen Bilderverbot und dem Gebrauch von Masken im antiken griechischen Theater: „... the actors read their lines from scripts about two inches wide and about eight inches long which they held in their palms. This tradition continued and is practised today. It is perhaps at least in part an expression of the Muslim proscription against representation of living things; the script serves as a barrier to any suggestion that the actor becomes the person he portrays. In this respect it bears some similarity to the use of masks in the Greek theatre.“

43 Gaffary, Evolution of Rituals and Theatre in Iran, 370, über extreme Reaktionen im Publikum: „...on rare occasions the executant playing the part of Yazid, the killer of Hoseyn, has been lynched...“.

44 Zum Beispiel durch Yarshater, Ta'ziyah and Pre-Islamic Mourning Rites, 88; oder Gaffary, Evolution of Rituals and Theatre in Iran, 368.

45 Mottahedeh, The Mantle of the Prophet, 178.

Die *ta'ziya* ist also zunächst einmal ein Rollenspiel; doch an bestimmten Momenten, ausgelöst durch die Identifizierung mit dem fiktiven Bühnengeschehen, wird dieses Rollenspiel durchbrochen. Ohne Zweifel lässt sich dieser Moment der Identifizierung mit dem heiligen Martyrium als ritueller Moment beschreiben.⁴⁶ Wenn man jedoch das interaktive Geschehen einer *ta'ziya* genauer betrachtet, zeigt sich, dass diese Ambiguität zwischen Ritus und Theater auf einer räumlich-funktionalen Aufteilung beruht: Was auf der Bühne geschieht, ist eine schematische, symbolische Darstellung der heiligen Märtyrergeschichte, wobei sich die Darsteller nicht mit den Protagonisten der Geschichte identifizieren. Sie spielen feste Rollen, ohne dabei ihre eigene Identität aufzugeben.⁴⁷ Das unterscheidet sie von Geisterdarstellern in rituellen Tänzen, die für die Dauer ihrer Performance ihre eigene menschliche Identität zugunsten des von ihnen Besitz ergreifenden Geisterwesens aufgeben.⁴⁸

Im Publikum ereignen sich zeitgleich zweierlei Dinge: Zum einen sind sich die Zuschauer wie gesagt des Spielcharakters der Bühnenhandlung vollauf bewußt. Sie kennen den Ablauf der dargestellten Geschichte genau und erlauben sich während marginaler Ereigniszüge gewisse Abschweifungen durch laute Gespräche am Bühnenrand. Sie zeigen sich streckenweise gänzlich uninteressiert, bis es zu den Hauptereignissen um den Tod Ḥusains kommt. An diesem Punkt konzentriert sich dann plötzlich ihre ungeteilte Aufmerksamkeit und Anteilnahme auf die Darstellung, welche höchst emotionale Reaktionen auszulösen fähig ist.⁴⁹ In seiner semiologischen Studie der *ta'ziya* beurteilt Wirth diese Dichotomie des Rollenspiels zwischen Bühne und Zuschauerraum als Wahrnehmungsdifferenz zwischen diesen beiden Ebenen:

The Ta'ziyeh art of acting makes the performer-believer a role carrier *Rollenträger*, not a character. Characters exist only in the perceptual code. Thus, paradoxically, the spectator-believer „plays the character“, while the performer plays the role. Or better: the role-carrier is played as a character by the spectator. This again underscores the active role of the perceptual code in a confessional performance.⁵⁰

An den entscheidenden Momenten des Martyriumsgeschehens brechen manche Zuschauer in laute Klagerufe aus, raufen sich die Haare, streuen sich Sand aufs Haupt und zerreißen ihre Kleider – alles jahrhundertealte, archetypische Trauerbekundungen, die man noch heute bei Beerdigungen im südlichen Mittelmeerraum findet.⁵¹

46 Für die Überschneidung von künstlerisch-unterhaltenden und rituell-instrumentalen Elementen, aufgrund derer eine strikte Trennung zwischen Kunst und Ritualen, Theater, Drama und Ritus kaum noch haltbar erscheint, vgl. Harrison, *Ancient Art and Ritual*; Riggio, *Ta'ziyeh*.

47 Vgl. Wirth, *Semiological Aspects of Ta'ziyeh*, 34.

48 Vgl. Welte, *Der Gnāwa-Kult*, 183.

49 Vgl. Riggio, *Ta'ziyeh in Exile*, 121.

50 Wirth, *Semiological Aspects of the Ta'ziyeh*, 34.

51 Diese Beschreibungen der *ta'ziya* beziehen sich auf den Iran; für andere Regionen vgl. Chelkowski *From the Sun-Scorched Desert... Ta'ziyeh's Journey*; Heine, *Roß ohne Reiter*; Haidari, *Die Ta'ziyeh*.

Neben diesen religiös-rituellen Elementen der *ta'ziya*, die von Selbstgeißler-Prozessionen begleitet werden, beinhaltet diese Form der Performance auch spielerisch-ästhetische Elemente: Das Publikum begreift diese Form nicht nur als ein Medium, um in eine Art religiös sich legitimierenden und reinigenden Rausch der Reue für den Märtyrer Ḥusain zu geraten, sondern es rezipiert diese Spielform ebenso als Kunst der Darstellung⁵², welche mit ästhetischen Urteilen wie eine Theateraufführung bedacht wird.

Das Spiel mit Raum und Zeit

Es ist eines der wichtigsten Kennzeichen der *ta'ziya* Performance, dass Zeit, Raum und Körper fließend zwischen realem und fiktivem Bereich hin und herwechseln; reale und fiktive Zeit, realer und fiktiver Raum und realer und fiktiver Körper gehen nahtlos ineinander über. Der Darstellungsmodus arbeitet mit einer Symbolik, die fast gänzlich auf dramatische Illusion verzichtet. Sowohl Darsteller als auch Zuschauer sind sich des fiktiven Charakters der Performance bewusst, bis das Publikum – trotz fehlender dramatischer Illusion – sich dazu entschließt, „das Spiel mitzuspielen«: sie lassen sich auf das heilige Geschehen des Martyriums ein und werden in diesem Moment selbst zu Mit-Spielern in der kulturellen Performance des Passionsspiels. Wie lange diese Momente der Fiktionalität, durch welche die Bühne mit den Zuschauern verschmilzt, andauern, hängt vom Intensitätsgrad der Performance ab – sind sie vorüber, nimmt das Publikum wieder seine Zuschauerrolle an und verlässt den fiktiven Raum auf der Bühne.

Diese oft übergangslosen Wechsel zwischen verschiedenen zeitlichen und räumlichen Ebenen ermöglichen es dem Publikum zugleich in ihrer realen Umgebung und in der „Jetzt-Zeit« wie auch in der fiktiven Zeit und dem fiktiven Ort der Bühnenhandlung anwesend zu sein.⁵³ Dieses dynamische „Schlittern« in Raum und Zeit, zwischen historischer, gegenwärtiger und fiktiver Realität verleiht der *ta'ziya* genau die Macht und Energie, die ihre Attraktivität für die Teilnehmer erhöht und Außenstehende immer wieder vor Rätsel stellt. Gelegentlich erweisen sich westliche oder westlich ausgebildete Beobachter (die eben *keine* Teilnehmer, sondern nur Beobachter sind) als unfähig, diese subtilen und kaum wahrnehmbaren Übergänge zwischen „Jetzt-Zeit« und fiktiver Zeit zu erkennen und deswegen

ziya, das schiitische Passionsspiel im Libanon; Jaffri, Muharram Ceremonies in India; Lassy, The Muharram Mysteries. Maatouk, La Représentation de la mort de l'Imam Hussein à Nabatieh; Pistor-Hatam, 'Āšūrā' in Istanbul; Reuter, 'Āšūrā'- Feiern im Libanon.

52 Für eine detaillierte Beschreibung der einzelnen Sequenzen einer Performance vgl. Chelkowski, Hg., Ta'ziyeh, 5ff.

53 Beeman, Cultural Dimensions of Performance Conventions in Iranian Ta'ziyeh, 27, beschreibt diese drei Modi der Darstellung ausführlich; Gaffary bezeichnet diese Verschiebungen der Zeitebenen „flash back“ und „flash forth“; vgl. Gaffary, Evolution of Rituals and Theater, 370.

entgeht ihnen zuweilen die religiöse Ernsthaftigkeit und die spezifische Theatralität der angeblich „heuchlerischen Show“.⁵⁴

Martyrium als Stiftung von Gemeinschaft und Erinnerung

Der britische Theaterregisseur Peter Brook wurde Zeuge einer *ta'ziya*-Feier während seines Iran Besuchs im Jahre 1979. Sein Augenzeugenbericht zeigt deutlich, wie die gemeinsame und öffentliche Erinnerung an Ḥusains Martyrium das Zusammengehörigkeitsgefühl der schiitischen Gemeinschaft stärkt:

I saw in a remote Iranian village one of the strongest things I have ever seen in theatre: a group of four hundred villagers, the entire population of the place, sitting under a tree and passing from roars of laughter to outright sobbing – although they knew perfectly well the end of the story – as they saw Hussein in danger of being killed, and then fooling his enemies, and then being martyred. And when he was martyred the theatre form became a truth – there was no difference between past and present. An event that was told as a remembered happening in history, six hundred years ago⁵⁵, actually became a reality at that moment. Nobody could draw the line between the different orders of reality. It was an incarnation: at that particular moment, he was being martyred again in front of these villagers.⁵⁶

Was beschreibt Peter Brook in diesem begeisterten Bericht eigentlich? Eine Gruppe von Leuten, die sich alle gut kennen, kommen zusammen. Sie erleben die Darstellung einer Geschichte, die sie alle bis ins kleinste Detail kennen. Alle sind erschüttert und bewegt durch die dramatische Erzählung, obwohl sie kurz zuvor noch gelacht und gescherzt hatten. Die Geschichte ist Teil ihrer Religion, ihres kollektiven Gedächtnisses. Durch die dramatische Darstellung des Martyriums werden die Ereignisse der Vergangenheit zur Gegenwart, denn aufgrund der Kontinuität der Bedeutung dieser Ereignisse verwischen die Ebenen von Realität und Fiktion.

Und welche Wirkung hat diese Darstellungsweise? Es findet – so der Eindruck Peter Brooks – eine *Inkarnation* von Ḥusain auf der Bühne statt, sein Martyrium vollzieht sich noch einmal im religiösen Spiel vor den Augen des Publikums.

Was hier vor sich geht, entspricht ziemlich genau der in der Anthropologie beschriebenen Wirkungsweise des Mythos: eine heilige Geschichte wird so reproduziert, dass die Anwesenden den Eindruck bekommen, als ob eine Inkarnation stattfände; die Geschichte ereignet sich ein zweites Mal während dieser Reproduktion. Nach C.G. Jung besitzt der Mythos ein archetypisches Muster, das auf das kollektive Unbewusste zurückgeht. Paradigmatische Handlungen mit archetypischer

54 Ein Beispiel unter vielen wäre das weiter oben angeführte Zitat von Dieulafoy in La Perse, zit. n. Halm, Der schiitische Islam, 85; ein weiteres die Schilderung Canettis, Masse und Macht, 172-182.

55 Sic; das historische Datum ist 680 n.Chr..

56 Brook, *Leaning on the Moment: A Conversation with Peter Brook*, 52; vgl. auch Brook, Das offene Geheimnis, 58-67.

Grundstruktur bilden bei diesem Mythos die Grundlage des Bühnengeschehens. Das inszenierte Geschehen spricht eine bestimmte soziale oder religiöse Gruppe an und hilft dieser Gruppe, sich mit ihrer Geschichte zu identifizieren; es trägt zur kollektiven Erinnerung und Selbstbestätigung bei und hilft vor allem dabei, diese von anderen Gruppen abzugrenzen.

Diese Eigenschaften der *ta'ziya* rufen eine hochemotionale Erregung bei den Zuschauern hervor, für die die Ereignisse auf der Bühne zur Wirklichkeit werden, ohne dass es dazu einer dramatischen Illusion oder irgendwelcher technischen Hilfsmittel bedarf. Die intendierte Wirkung dieser Trauerperformance ist es, elementare Gefühlswallungen zu entfachen, die zu durchleben als reinigender, befreiender Akt⁵⁷ gesehen wird und Gemeinschaft stiftet.

Schiitisches Martyrium und Ġihād in der Moderne

Das schiitische Verständnis von Schuld, Reue und erlösendem Leiden hat in der Trauerperformance der *ta'ziya* eine wirkungsmächtige öffentliche Ausdrucksform gefunden, die seit der frühesten islamischen Geschichte eine wichtige Rolle im schiitischen Selbstverständnis spielt. Diese Wirksamkeit hat auch im 20. und 21. Jahrhundert nicht nachgelassen – ganz im Gegenteil: Die *ta'ziya* verfügt auch heute noch über eine erstaunlich große Massenwirksamkeit, die regelmäßig für politische, ja für militärische Zwecke eingesetzt wird. Heute wie in der Geschichte betrachten Schiiten Ḥusain als idealtypischen Märtyrer, der bereit war, sein Leben für die bedrohte Gemeinschaft zu opfern. Dieses Modell für eine idealtypische Erfüllung der religiös begründeten Aufforderung zum Ġihād lässt sich unter den verschiedensten historischen Bedingungen anwenden und fand somit in der wechselvollen Geschichte der Schiiten immer wieder Verwendung.⁵⁸

Ein Beispiel einer politischen Instrumentalisierung sind iranische Märtyrertestamente der 1980er Jahre. Ausführliche Analysen dieser Texte zeigen, wie im Märtyrermuthos Leid bis hin zum Tod kultiviert wird; der individuelle wie der kollektive Tod wird im öffentlichen Opfertod institutionalisiert. In diesen Testamenten spielt die Vorstellungs- und Bildwelt der *ta'ziya* und ihrer aus der schiitischen Passionsidee geborenen Vorstellung vom Martyrium eine zentrale Rolle. Diese Texte junger Iraner enthalten letzte Verfügungen ideeller und materieller Natur, sind zugleich aber auch autobiographische Bekenntnisschriften. Sie sind ein neues literarisches Genre, das mit der „Islamischen Revolution“ von 1979 zu voller Blüte, wenn nicht zum Auswuchs gelangte.

57 Zur Diskussion, ob dieser „reinigende Rausch der Reue“ als *Katharsis* zu sehen ist, vgl. Pannewick, *Das Wagnis Tradition*, 209-213; Kermani, *Katharsis und Verfremdung*, 40-47.

58 Für die politische Instrumentalisierung des „Karbālā“-Paradigma“ in Iran vgl. Kippenberg, *Jeder Tag 'Ashura*; Hooglund, *Hoseyn als Vermittler*; Chelkowski, *Iran: Mourning Becomes Revolution*; Fischer, *Iran; Khosrokhavar, L'islamisme et la mort*. Für Libanon vgl. Reuter, *'Āsūrā'-Feiern im Libanon*; Rosiny, *Islamismus bei den Schiiten im Libanon*.

Da Regierung und staatliche Organe einiges Interesse an der Öffentlichkeitswirkung der Märtyrertestamente hegen, kommen nicht wenige dieser Texte in Umlauf, und zwar zuallererst über die Massenmedien, und besonders über solche Zeitungen und Zeitschriften, die eine absolute Hörigkeit gegenüber der offiziellen „Imāmlinie“ zeigen. In einer typischen Vorrede, die sich in *Sorush*, dem Organ der Islamischen Revolution, an der Spitze mehrerer Testamente bzw. Biographien von Märtyrern mit ihren Fotos befand, heißt es:

An den Schicksalen der noch in Fesseln befindlichen und schon aus den Fesseln befreiten Völker wirkend, entfalten sie (die Märtyrer) mitreißendes Heldentum; Blut sind sie in den Adern des Lebens der Gesellschaft...; jawohl, die Märtyrer sind Troubadoure, die mit ihrem Herzblut Geschichte schreiben und der Wahrheit über die Lüge zum Sieg verhelfen; sie beugen sich nimmermehr, sie ruhen und rasten nicht; der Pfeil ihres Ingrimms durchbohrt die Brust des Gegners; Zittern und Beben flößen sie den Usurpatoren ein; ihr *Allāhu akbar* auf den Lippen, treten sie dem Feind in der Schlacht an der vordersten Front voller Liebesverlangen entgegen ... ; sie sind die Ruhmreichen, Beglückten, die Schwinger der Standarte der koranischen Lösung „und haltet fest am Seil Gottes allesamt und werdet nicht uneinig“⁵⁹; sie sind es, die den Weg Ḥuseins und Muhammads fortsetzen, sind die Lehrer der Menschen, die wirklichen Meister des Menschentums, und dieses [das nun folgende Testament] ist eine Seite aus dem Lehrbuch der Schule der Liebe.⁶⁰

Erst die Vordenker der „Islamischen Revolution“ veränderten das „Karbalāʾ-Paradigma“ von einem Versuch der Sinnstiftung für unschuldig erlittenes Leid zu einem Aufruf zu Rebellion und gewaltsamen Widerstand gegen konkrete gesellschaftliche Zustände. Allen voran war es der einflussreiche iranische Soziologe ʿAlī Šārīʿatī⁶¹, der das Martyrium des Prophetenenkels als Aufruf zum Kampf verstanden wissen wollte und nicht, wie seit der Safawidendynastie üblich, als tragischen Vorfall, der passiv leidend betrauert wurde. Er kritisierte die quietistische „safawidische Schia“, der er die aktive „rote Schia“ ʿAlīʾs und Ḥusains gegenüberstellte. Die rote Schia sei ein Islam der Kämpfer und Märtyrer, die safawidische Schia hingegen eine Religion der Klageweiber. Er lehnte die Frömmigkeit derer kategorisch ab, die lediglich an religiösen Festtagen auf Prozessionen und Versammlungen ihre Trauer durch Weinen, Klagen und Selbstgeißelung kundtun.⁶² Denker wie er politisierten das „Karbalāʾ-Paradigma“ und bereiteten den Weg für eine kämpferische Auslegung des Martyriums in der Schia.

Wie auch immer das Wirkungspotential der schiitischen Trauerperformance zu werten ist, feststeht zumindest, dass die Wirkung einer gelungenen *taʿziya* von beachtlicher Intensität sein kann:

59 Qurʾān, Sūra 3:103.

60 Sorush 269, 1. Die 1363, S. 56; zit. n. Schmucker, Iranische Märtyrertestamente, hier: 185f.

61 Vgl. Kermani, Märtyrertum als Topos politischer Selbstdarstellung; Dabashi, *Theology of Discontent*, 102-146; Sachedina, *Ali Shariati*; Akhavi, *ʿAli Shariʿatī's Gesellschaftstheorie*, 192f; Richard, *Contemporary Shiʿi Thought*; Bayat, *Shiʿism in Contemporary Iranian Politics*.

62 Vgl. Richard, *Contemporary Shiʿi Thought*, 218ff.

If the success of a drama is to be measured by the effects which it produces upon people for whom it is composed, or upon the audiences before whom it is represented, no play has ever surpassed the tragedy known in the Musulman world as that of Hasan and Husain.⁶³

63 Pelly, *The Miracle Play of Hasan and Husain*, Bd. 1, Vorwort.

6. BRÄUTE DES HIMMELS – ISLAMISCHE IMAGINATIONEN WEIBLICHER MÄRTYRERFIGUREN

Die ästhetische Konstituierung weiblicher Märtyrer im Palästinakonflikt

Die allerschönste unter den palästinensischen Schönheiten, ein wunderbares Vorbild der Aufopferung, tat, was die starken, stolzen Männer tun. Wafā' Idrīs, gerade mit der Uni fertig, dachte nicht, wie andere Angehörige ihres Geschlechts; sie legte an das Gewand der Märtyrer und führte eine Operation durch, als Antwort an den Blutvergießer Sharon. Wie ihr Name Wafā' – Loyalität – besagt, war sie loyal in ihrem Opfer für die palästinensische Nation. Die Braut des Himmels zog den Tod den Vergnügungen des Lebens vor, um eine mächtige Botschaft an die arabische Nation auszusenden... (Wagdī Zain ad-Dīn in al-Wafd (Ägypten), 1.2.2002, zit. n. al-Quds al-'Arabī (London), 2.2.2002)

Ideal palästinensischer Schönheit, Braut des Himmels – von wem ist hier die Rede?

Der hier zitierte ägyptische Zeitungskommentator besingt die Palästinenserin Wafā' Idrīs, die am 28. Januar 2002 als erste Frau einen Selbstmordanschlag im Namen der palästinensischen Befreiungsbewegung ausgeführt hatte. Vor ihr hatten 47 palästinensische Männer diesen blutigen Weg gewählt. Noch am Abend der Tat übernahmen die der Fatah zugehörigen al-Aqsa Brigaden die Verantwortung für den Anschlag, doch schon am nächsten Morgen wurde der *säkular orientierten* Fatah dieser Rang streitig gemacht: im Flüchtlingslager al-Am'ari bei Ramallah, in dem Wafā's Familie lebt, tauchten nun Poster auf, auf denen der neu erkorenen Märtyrerin *religiöse* Attribute zugeschrieben wurden. In einem retouchierten Foto wurde die junge Frau mit einem grünen Stirnband mit der Aufschrift „Gott ist die Antwort“ gezeigt, die Kalaschnikow am Anschlag, vor dem Hintergrund einer Flagge, verziert mit den Worten „Allāhu akbar“. In ersten Stellungnahmen eines Sprechers der islamistischen Hamas wurde Wafā' zur Märtyrerin erklärt, es gäbe keinen Unterschied zu männlichem Märtyrertum, denn auch an der Seite des Propheten Muḥammads hätten tapfere Frauen gekämpft.¹

Ich habe dieses Beispiel ausgewählt, weil es einen der berühmtesten – und keinen Einzelfall – darstellt, wie in Palästina seit den 1990er Jahren um die Deutungshoheit weiblichen Märtyrertums gerungen wird. Es besteht ein regelrechter „Wettbewerb“ säkularer und islamistischer Kräfte, wer das Monopol über das propagandistisch so erfolgreiche Modell heiliger nationaler Märtyrerinnen für sich beanspruchen darf. Mitglieder der säkularen Fatah-Partei betonten die nationalistischen Motive der jungen Frau, die weder aus Verzweiflung noch aus religiösem

1 Vgl. Victor, *Army of Roses*, 29.

Eifer gehandelt, ja nicht einmal ein Kopftuch getragen habe.² In Ägypten gab es kurz nach dem Anschlag eine Sympathiekundgebung links nationalistischer Gruppierungen und säkularer Feministinnen, die Wafā' Idrīs als nationale Heldin feierten, die der laizistischen Emanzipation ein leuchtendes Vorbild sei. Ein Kommentator der ägyptischen Tageszeitung al-Ahrām (Zakariya Nīl, 2.2.2002) nannte sie die Jeanne d'Arc Palästinas und in ihrem Trauerzug skandierten enthusiastische junge Mädchen: „Der Ġihād ist nicht nur für Männer!“ (Spiegel 4.2.2002) Ein jordanischer Kommentator (Ḥussein al-‘Ammūš, ad-Dustūr 5.2.02) feierte die Tat als Wendepunkt der feministischen Emanzipation, als „östliche Antwort“ auf die ständige Frage westlicher Kritiker nach der Gleichberechtigung in der nahöstlichen Gesellschaft – voilà das sei nun die Antwort der heiligen Märtyrerin Wafā', die anstelle von Kosmetik eine Bombe in der Handtasche getragen habe..!

Dieser Kommentar erscheint auf den ersten Blick zynisch. Doch in der Tat forderten bereits während der ersten Intifada in den 1980er Jahren palästinensische Aktivistinnen gesellschaftliche Anerkennung und Gleichberechtigung aufgrund ihres Engagements: „Wir leiden wie Männer, wir sollten auch die gleichen Rechte haben“, so verlangte eine Frau, die während ihrer Haftzeit schwer gefoltert worden war.³

Beide Seiten – die islamisch und die säkular orientierten Gruppierungen – arbeiteten mit febrigem Eifer daran, die junge Attentäterin zur nationalen Heiligen zu stilisieren. Jedes rhetorische Mittel war dazu recht, und die Übergänge zwischen säkularem und religiösem Diskurs waren häufig fließend. So sieht der Herausgeber der säkular-nasseristischen Wochenzeitschrift al-‘Arabī (‘Abd al-Ḥalīm Qandīl, 3.2.2002, zit. in al-Quds al-‘arabī 4.2.02) in Wafā' Idrīs nicht nur ein Ideal menschlicher Schönheit, sondern auch eine weibliche Erlöserfigur, die uns von unseren Sünden erlöst und die erniedrigte palästinensische Nation ins Paradies erhebt. Die erfolgreiche Studienabsolventin Wafā' Idrīs hatte es in ihrem Leben auf Erden in einer erdrückend patriarchalischen Gesellschaft, die von außen zusätzlich durch die Besatzung in die Enge getrieben wird, nicht gerade leicht gehabt. Da sie keine Kinder bekommen konnte, hatte ihr Mann sie verstoßen und zu ihrer Familie zurückgeschickt, wo ihr als geschiedener Frau kaum noch gesellschaftliche Perspektiven offen blieben. Als freiwillige Rettungssanitäterin wurde sie immer wieder Zeugin der blutigen Folgen der Besatzung. Doch ihr Tod machte aus der gesellschaftlich marginalisierten jungen Frau eine Heilige. Sie wurde zum Modell idealer Weiblichkeit, zur Jeanne d'Arc am Kreuz der Besatzung, perfekt inszeniert zwischen Heiligkeit und Erniedrigung.

2 Vgl. Ferry Biedermann, The Paestininan's First Female Bomber, 31.1.02: http://www.salon.com/2002/01/31/female_bomber/ (abgerufen am 1.1.2012).

3 Peteeet, Male Gender and Rituals of Resistance in the Palestinian Intifada, 119. Ein ähnlich tragisches Konzept weiblicher Emanzipation wurde vertreten von einem weiblichen Opfers des Massakers von Sabra und Shatila, die von der amerikanischen Journalistin Barbara Victor interviewt wurde: „You American women talk constantly of equality. Well, you can take a lesson from us Palestinian women. We die in equal numbers to the men.“ Army of Roses, 4.

Ein weiblicher Jesus Christus – eine gewagte Figur. Jesus als gebürtiger Palästinenser, seinen heutigen Landsleuten im Kampf für Freiheit und Gerechtigkeit verbunden, dieses Bild hat schon eine lange Tradition, die bisher vor allem in der palästinensischen Dichtung besungen wurde. So stellte sich der Dichter Maḥmūd Darwīš schon in den 1960er Jahren in die symbolische Tradition des Messias am Kreuz. Er schrieb Zeilen wie „Die Stimme meiner Freiheit kommt aus dem Gerasel der Ketten, / und mein Kreuz kämpft!“ (Dīwān 1984, 291 „Der 151. Psalm“) Diese Zeilen von Maḥmūd Darwīš, dem palästinensischen Nationaldichter schlechthin, stehen inmitten einer links-revolutionären Widerstandsbewegung gegen die israelische Besatzung. Die religiöse Symbolik, in der islamische, christliche und alt-orientalische Vorstellungen und Bilder synkretisch überlagert werden, verweist auf die *kulturelle* Kraft dieser Symbole; eine genuin *religiöse* Aussage tritt hier hinter einer allgemein menschlichen zurück. Gerade die Tatsache, dass das Paradigma des Martyriums sowohl in *religiösen* als auch in *säkularen* Kontexten zur Anwendung kommt, macht dieses Modell so komplex und wirkungsmächtig.

Jesus, der gebürtige Palästinenser, der Freiheitskämpfer, den seine Mutter vom Heiligen Geist empfing – dieses Bild ist symbolisch erweiterbar, wie der Direktor der Psychiatrischen Fakultät der ‘Ain Šams Universität in Kairo fand. Auch er brachte Wafā’ Idrīs, die heilige Märtyrerin Palästinas, in Verbindung mit Jesus Christus:

Vielleicht wurdet ihr in derselben Stadt geboren; vielleicht sogar in derselben Nachbarschaft und im selben Haus. Vielleicht aßet ihr von derselben Dattelpalme und trankt von demselben reinen Wasser, das die Adern der Heiligen Stadt durchfließt... Wenn der Heilige Geist ein Kind in Marias Leib pflanzte, vielleicht war es dann derselbe Heilige Geist, der die Bombe ins Herz der Wafa pflanzte, und ihren reinen Körper mit Dynamit umwickelte. Aus Marias Leib entsprang ein Kind, das die Unterdrückung beseitigte, doch der Körper Wafā’s wurde zum Schrapnell, das die Verzweiflung beseitigte und Hoffnung entstehen ließ.⁴

Die Art der Rhetorik und die Argumentation irritieren, wirken verstörend und kaum nachvollziehbar im europäischen Kontext (eine ähnlich gelagerte Analyse der Kriegsrhetorik in Israel oder den USA würde meines Erachtens allerdings auch recht erstaunliche Ergebnisse liefern.) Doch im Nahen Osten, und vor allem im am nachhaltigsten betroffenen Palästina, hat die Figur des heiligen Märtyrers inzwischen einen so hohen symbolischen, ethischen und psychologischen Stellenwert, das ihr kaum noch mit rationaler Kritik beizukommen ist.

⁴ Al-Quds al-‘arabī 6.2.2002.

Imaginationen weiblichen Kampfgeistes

Der palästinensische Filmemacher Elia Suleiman griff in seinem beim Filmfestival von Cannes 2002 mit dem Preis der Jury ausgezeichneten Film „Göttliche Intervention“ (*Yad ilāhīya*) diesen hoch wirksamen Symbolcharakter auf⁵: Er schuf eine imaginäre weibliche Figur von makelloser Schönheit, die einer Zauberfigur gleich israelische Grenzen durchquert und einer militärischen Übermacht mit einer Steinschleuder trotzt. In surrealer Zuspitzung und Ironisierung konstituiert hier der Filmemacher eine weibliche Christusfigur, die überirdisch schön, mutig und letztlich siegreich ist.

Diese Szene soll keine Abbildung der Realität sein. Es ist eine Art Tagtraum oder „Vision“ der Erzählerfigur. Dieser Mann sitzt im Auto neben einem israelischen Checkpoint vor den Toren Jerusalems und beobachtet die alltäglichen Schikanen und den Wahnsinn an dieser absurden Grenze. Plötzlich sieht er in einem Tagtraum einen als avantgardistische Tanzszene stilisierten Kampf zwischen einer verummten palästinensischen Figur und israelischen Siedlern. Die Ästhetik dieser Szene erinnert deutlich an Kampfsequenzen aus Video- oder Computerspielen, hyperrealistisch verfremdet durch eine überzeichnete Kampfkraft der palästinensischen Figur.

Die Szene wird eingeleitet durch den Blick auf ein hebräisch verfasstes Straßenplakat, das die Erzählerfigur vom Auto aus betrachtet: Man sieht darauf eine verummte Kämpferfigur mit riesigem Fleischermesser, darunter steht geschrieben: „Komm schießen, wenn Du bereit bist!“ Die folgende Sequenz beginnt mit Schießübungen von israelischen Siedlern in einem einsamen Felsental. Als Zielscheiben dienen lebensgroße Figuren von verummten Palästinensern. Die Gruppe der Schießenden durchlöchert die Zielscheiben gründlich, doch die Figur in der Mitte bleibt beharrlich stehen, kein Schuss konnte mitten ins Gesicht platziert werden. Der Anführer schießt nun allein auf das Gesicht der Figur, doch die Augen bleiben unverletzt und starren den Angreifer eindringlich an.

Plötzlich kommt ein mythisch anmutender Sandwirbel auf, unter dem sich aus der Zielfigur plötzlich eine menschliche Gestalt löst, als ob die Zielscheibe zum Leben erwacht wäre. Die nun folgende Kampfszene trägt alle gängigen Stereotypen des Nahostkonflikts: hoch gerüstete, technisch überlegene Israelis bedrängen eine palästinensische Figur, die nur mit einer Steinschleuder bewaffnet und doch erstaunlich wehrhaft ist, so dass die Schüsse der Angreifer ins Leere zielen. Der symbolische Höhepunkt der Szene ist der Moment, in dem die Figur sich im heftigen Kugelhagel in rasender Geschwindigkeit um die eigene Achse dreht, dabei in die Höhe steigt und schließlich über den Köpfen der Israelis zum Stillstand kommt: mit horizontal ausgebreiteten Armen schwebt die Figur in der Luft, die Gewehrku-

5 Vgl. zu diesem Thema den Artikel Pannewick, Kreuz, Eros und Gewalt, in dem dieser Film bereits analysiert wurde und aus welchem einige Passagen übernommen wurden; dort finden sich auch Standbilder aus diesem Film zur Illustration.

geln formieren sich zu einem Dornenkranz um ihren Kopf – eine stilisierte Christusfigur am Kreuz.

Im nun folgenden Kampf greifen die Israelis zu immer drastischeren Waffen, anfangen mit Pistolen, über Maschinengewehre bis hin zu einem Hightech-Helikopter. Auch die verummte Figur wehrt sich erst mit Steinen, dann mit Handgranaten, schließlich schirmt sie sich mit einem eisernen Schild gegen die Schüsse ab und bringt damit – als Bumerang eingesetzt – den Helikopter zur Explosion. Ihre Waffen sind höchst symbolisch: die Steinschleuder ist Reminiszenz an die Intifada und die „Kinder der Steine“, aber auch die Handgranate wird symbolisch eingesetzt, indem sie zwei der Angreifer zu Staub zermalmt, während an ihrer Stelle der aufgewirbelte Staub zur Palästinafahne formiert wird. Den Anführer schließlich besiegt die Figur, indem ihre Vermummung, die palästinensische Küfiye, sich von ihrem Kopf löst, zu dem Israeli hinüber fliegt wie ein Geschoss und ihm die MG aus der Hand reißt. In dieser Enthüllungsszene, die zugleich eine Siegeszene ist, zeigt sich, dass die palästinensische Kämpferfigur eine wunderschöne junge Frau ist. Kurz darauf entschwebt sie und lässt den fassungslosen Israeli allein zurück.

Eine weitere kurze Sequenz in diesem Film sollte auch nicht unerwähnt bleiben: Dort spielt dieselbe Frauenfigur eine Schlüsselrolle. An einem israelischen Checkpoint vor den Toren Jerusalems wird eine lange Reihe von wartenden Autos zurückgeschickt, weil aus nicht ersichtlichen Gründen niemandem die Passage erlaubt werden darf. Die fluchenden Fahrer wenden ihre Wagen; nur ein Auto bleibt in einiger Entfernung zurück. Die Tür öffnet sich langsam, ein Frauenschuh, gefolgt von langen, schlanken Beinen schiebt sich aus der geöffneten Fahrertür. Eine westlich aufreizend gekleidete schöne junge Frau (hautenges rosa Kleid, wallende Haare und Sonnenbrille) steigt aus und beginnt langsam in direkter Linie auf den geschlossenen Checkpoint zuzugehen.

Die jungen Wachsoldaten beobachten das Geschehen mit zunehmender Verwunderung und Unruhe. Schließlich rufen sie der Frau zu, umzukehren, worauf diese aber keineswegs reagiert. Die Männer legen ihre Gewehre an, man sieht das fast schon aggressiv schöne Gesicht der Frau im Zielfernrohr der Waffen – doch sie geht unbeirrt weiter, ihr provozierender Gang wird von aufpeitschender Musik begleitet. Letztlich lassen die Männer die Waffen sinken, die Frau lüftet kurz ihre Sonnenbrille und wirft den verunsicherten Männern einen durchdringenden Blick zu. Dann passiert sie die Grenze, deren Wachturm – Symbol der willkürlichen Schikanen gegen die Palästinenser im eigenen Land – in diesem Moment in sich zusammenbricht. Der Schutthaufen gibt nun den Blick frei auf ein Straßenschild, das den Weg in Richtung Jerusalem weist.

In beiden Sequenzen ist die siegreiche Figur weiblich, wehrhaft und nach westlichen Idealen schön (in der zweiten Sequenz hat die Frauenfigur deutlich phallische Züge, ihre Schönheit ist ihre Waffe). Die Darstellungsweise ist hyperreal und erinnert an Kampfsportfilme mit ihrer ästhetisierten (asiatischen) Kampfform.

Kreuz, Eros und Gewalt

Wichtig an der ersten dieser beiden symbolträchtigen Szenen sind vor allem zwei Aspekte: Erstens wird ein zunächst komplett wehrloses *Opfer* (die *entmenschlichte* Zielscheibe) zum (*menschlichen*) Täter, dann sogar zur *übermenschlichen* Kampfmaschine – aber all das erst, *nachdem* es quasi als Übergangsstadium eine Christusfiguration durchlaufen hat. Eigentlich handelt es sich um eine *Kampfszene* – die Kreuzsymbolik erscheint zunächst fehl am Platze. Dennoch kommt sie vor – warum? Brauchen wir im palästinensischen Kontext die Opferfiguration, um militärische Siege darstellbar zu machen?

Zweitens wird die Aussagekraft dieser ohnehin schon symbolbeladenen Szenerie durch eine erotische Komponente im Sinne von *amor militans* verstärkt. Es geht hier also um die Aspekte Kreuz, Eros und Gewalt. Der Film „Göttliche Intervention“ greift die semantische Wirkungsmacht der Kreuzsymbolik auf und integriert sie spielerisch in seine *Matrix*-Phantasien. Folgende semantisch bedeutsame Schritte lassen sich in der in Frage stehenden Kampf-Kreuzigungsszene ausmachen:

- Auf einer Zielscheibe ist ein menschlicher Körper abgebildet – auf dieses komplett wehrlose Objekt wird das Feuer eröffnet.
- Transformation 1 findet statt: Die Zielscheibe wird zum Menschen, in Gestalt einer stereotypisierten, anonymen Kämpferfigur.
- Die unbewaffnete Kämpferfigur – im Typus des technisch unterlegenen Widerstandskämpfers – steht unter heftigem Beschuss.
- Transformation 2 findet statt: Im Kugelhagel entzieht sich die Kämpferfigur der Übermacht durch eine „Himmelfahrt“ und wird zum Christus am Kreuz. Die gegnerischen Kugeln formieren sich als Dornenkrone um ihren Kopf.
- Transformation 3: Aus Christus wird ein Kämpfer, der mit symbolträchtigen Waffen siegt (Palästinakarte als Schild und Bumerang, Handgranate, die die Gegner „ausradirt“ und durch eine Farbvision der Palästinaflagge ersetzt etc.). Wichtig in diesen Szenen ist die Beobachtung, dass die verummte Figur erst *nach* der Kreuzszene diese mächtigen Waffen zur Verfügung hat.
- Transformation 4: Das Nationalsymbol Palästinafuch entwaffnet den Angreifer und entblößt die weibliche Identität. Diese erotisierte Szene erhält einen intensiven und intimen Charakter dadurch, dass die Enthüllung erst dann stattfindet, als der Anführer und die verummte Figur allein in der Arena übriggeblieben sind. Die „Intimität“ der Zweisamkeit der Gegner wird durch einen intensiven Blickwechsel noch gesteigert.

Diese vier Transformationsebenen enthalten zwei wesentliche Merkmale, die beide in einen gemeinsamen Deutungszusammenhang gehören: Zum einen verleiht die Transformation des wehrlosen Opfers (Zielscheibe) zum Kämpfer-Helden am Kreuz dieser Figur ungeahnte Macht und Stärke, so dass sie schwerbewaffnete Gegner auszuschalten vermag. Zum anderen erweist sich der Kampf als erotisiertes Duell, in welchem ihre bezwingende Schönheit den Sieg davonträgt:

Die verummte Kämpferfigur erscheint im feindlichen Kugelhagel als Christusfigur – kurz bevor sie zum trick- und siegreichen Kung Fu Master wird. Die auf Bildwelten und Techniken asiatischer Kampfkunfilme beruhende Szene erfährt durch diese kurze Einblendung der angedeuteten Christusfigur eine symbolische Brechung. Sie knüpft dadurch an die Christussymbolik der arabischen Dichtung seit den 1930er Jahren an, in welcher die Figur des „Dichters am Kreuze“ ein gängiger und vielgestaltiger Topos war (dazu mehr im Kapitel 7).

Die Grundkonstellation der arabischen Dichtung beruht auf der ebenso in der europäischen Kunst bekannten Vorstellung, dass ein ‚wahrer Künstler‘ leiden muss, um kreativ zu sein und ‚große Werke‘ zu vollbringen. Gleichzeitig wird der imaginierte Tod des Künstlers als Pendant zum Tod des Königs in der Grals Sage oder des Phönix oder Osiris in der antiken Mythologie, also als notwendige Bedingung für einen zivilisatorischen Neubeginn vorgestellt. Diesem Topos vom heilbringenden Tod des Künstlers wird in der Filmsequenz aber noch ein weiteres Element beigelegt: Als die verummte Kämpferfigur nach ihrer Christus-Apotheose die überzähligen Feinde einen nach dem anderen ausgeschaltet hat, stellt sie sich Auge in Auge einem Duell mit dem Anführer der Gegner. Ihm – nur ihm – wird für einen kurzen – im wahrsten Sinn „entwaffnenden“ Moment (das Palästinaertuch umwickelt von magischer Kraft getrieben sein Gewehr und entreißt es ihm) – das Geschlecht seines Gegners enthüllt: Es ist eine junge, schöne Frau, die ihm aus nussbraunen Kulleraugen tief in die Seinen – ungläubig blinzelnden – blickt. Eine hoch erotische, intime Szene.

Weder heldenhaftes Martyrium noch spektakulärer Kampf sind also in der arabisch-islamischen Kulturgeschichte rein männliches Aktionsfeld. Auch in Elia Sulaimans Film „Göttliche Intervention“ entpuppt sich der verhüllte Kämpfer als wehrhafte Amazone mit dem stechenden erotischen Blick. Es ergibt sich wie bereits angeführt eine doppelte Bedeutungsebene: Zum einen ist es bedeutsam, dass die verummte Figur erst die Passio durchlaufen muss, um zum Sieger zu werden; erst nach der Kreuzszene setzt der unaufhaltsame symbolische Siegeszug der Figur ein. Zum anderen wird auf dem Weg zum Sieg der Zweikampf erotisch aufgeladen. Eine hoch erotische Christusfigur – ist das so neu?

Denkt man beispielsweise an das 13. Jahrhundert in Deutschland und Italien – so findet man sensuell aufgeladene Beispiele eines „crucifix dolorus“. Man suchte – anders noch als im frühen Christentum – eine Intimität mit dem Kreuz und – so Christina von Braun in dem bereits zitierten Aufsatz – diese Intimität konnte erotische Konnotationen haben. Auch im von Brauns Interpretation der mittelalterlichen christlichen Flagellantenbewegung wird deutlich, dass diese nichts mit passiv erduldetem Leiden zu tun hatte, sondern eher mit der Phantasie eines Sieges über den Körper, vergleichbar der Darstellung des Kreuzes als eines Zeichens für Wiederauferstehung und Sieg.

„Dieser Machterwerb via Leiden“, so von Braun, erklärt die „Sehnsucht“ nach Selbstkasteiung der Flagellanten. Beide, Kreuz und Schmerz, wurden Metaphern für Ermächtigung, die oft mit Machtgefühlen – inklusive sexuell kodierten Machtgefühlen – begleitet wurden. So ist das Revival des Heiligen Sebastian in Homo-

Magazinen nicht weiter verwunderlich: „Pain and suffering became prerequisite for artistic potency and fertility, and this suffering was again connected with the erotically charged motif of the suffering body“, so Christina von Braun.⁶ Vor diesem Hintergrund könnte man also die Christus-Apotheose – die „göttliche Intervention“ – in Suleimans Film als sexuell konnotierte Selbstermächtigung der Palästinenser via Schmerz/ freiwillig erlittenem Tod verstehen.

Tod und Eros

Eine semantische Beziehung zwischen Tod und sexueller Erregung – das, folgt man Georges Batailles Überlegungen in seinem Werk „L’Erotisme“, ist ein zutiefst menschliches Phänomen. In der Einleitung zu diesem Werk zitiert Bataille Marquis de Sade, der in seinen Romanen ja den Mord als einen Gipfel der erotischen Erregung bestimmt: „Das Geheimnis ist leider nur allzu gewiss und kein etwas im Laster verwurzelter Libertin wüsste nicht, wie gross die Gewalt des Mordes über die Sinne ist...“⁷ Bataille bestimmt die Funktion der Erotik als die Auflösung konstituierter Formen, denn im „... Übergang vom normalen Zustand zur Begierde wirkt die grundlegende Faszination des Todes“ (ibid. 21). Alle Äußerungen der Erotik sind nach Bataille von einer Stimmung der elementaren Gewaltsamkeit beherrscht:

Das Gebiet der Erotik ist im Wesentlichen das Gebiet der Gewaltsamkeit, der Vergewaltigung. (...) Was bedeutet die Erotik der Körper anderes als eine Vergewaltigung der Partner in ihrem Sein? – eine Vergewaltigung, die an Tod grenzt? – die an Mord grenzt? (ibid. 19)

Seine beunruhigenden Reflektionen münden schließlich in einer Feststellung mit weitreichenden psychopoetischen Konsequenzen, die sicher nicht nur für die europäische Ideengeschichte Bedeutung haben. Bataille konstatiert schlussfolgernd: „Ist die Vereinigung der Liebenden die Wirkung der Leidenschaft, schließt sie den Tod ein, das Verlangen nach dem Mord oder dem Selbstmord. Was die Leidenschaft kennzeichnet, ist die Aura des Todes.“ (ibid. 23)

Die erotisierte Aura des Todes – das ist ein poetischer Topos, den auch die arabische Tradition durchaus gut kennt. Der Topos der tötenden Liebe gehört sogar in den Kanon der klassischen arabischen Dichtung und figuriert dort als Erkennungsmerkmal des Stammes der Banū ‘Udra, die nach der Überlieferung durch den Bagdader Gelehrten und Literaten Ibn Qutayba (gest. 276/889), „wenn sie lieben, sterben (idā aḥabbū māṭū)“.⁸ Neben dem später beliebten Bild der grausamen Geliebten, deren Blicke wie Pfeile das Herz des unglücklich Liebenden durchbohren (man beachte die geradezu *mörderisch* erotisch provozierenden Blicke

6 von Braun, *The Symbol of the Cross*, 72.

7 Bataille, *Der heilige Eros*, 13.

8 Zur Rezeption dieses Topos in der europäischen Geistesgeschichte vgl. Jacobi, *The ‘Udhra*, 137.

der überirdisch schönen Frau im Film „Die Göttliche Intervention“!), bezeichnete schon Ende des 7. Jahrhunderts der frühislamische Dichter Ġamīl (st. 82/ 701) die Liebe als Heiligen Krieg; auf die kritische Nachfrage, mit den anderen in die Schlacht gegen die Ungläubigen zu ziehen, entgegnet er schnippisch folgende, bereits zitierte Verse:

Sie sagten: Nimm in einem Angriff am Heiligen Krieg teil, Ġamīl! /
 Doch welchen heiligen Krieg will ich außer (den Frauen)?//
 Jedes Gespräch in ihrer Mitte bringt Heiterkeit,/
 Und jeder in ihrer Mitte Getötete ist ein Märtyrer.⁹

Ob Elia Suleimans Film nun bewusst mit diesen, jedem arabischen Schulkind vertrauten, Bildern und Vorstellungen spielt oder nicht, mag dahin gestellt sein. Dies umso mehr als der Filmemacher mit diesem und weiteren erfolgreichen Filmen auch ein internationales Zielpublikum anvisierte. Dennoch verleiht dieser symbolische Subtext des arabischen Erbes dem Film eine zusätzliche ästhetische Lesart seiner Choreographie des Opfers, die seinen künstlerischen Wert noch zu steigern vermag. Asiatische Kampfkunst, arabische Kreuzigungsfigurationen und die Macht der Schönheit verschmelzen zu einem faszinierenden kulturellen Amalgam, welches dem Film einen gebührenden Platz in der internationalen Poetik des Selbstopfers verschafft.

Modelle weiblicher Heiligkeit und Martyriums im frühen Islam

Eine Frau, eine schöne Frau, überquert schwerbewaffnete Grenzen der Macht, schlägt Armeen in die Flucht. Sie ist so gut wie unbewaffnet, in der Defensive, Soldaten benützen sie als Zielscheibe. Doch gerade die anfänglichen, aber nur vorgeblichen Attribute ihrer Schwäche und Verletzlichkeit sind es, die den symbolischen Wert ihres Sieges enorm zu steigern vermögen. Es ist die Geschichte von David gegen Goliath. Die Rhetorik dieses Beispiels findet sich in unzähligen weiteren Geschichten, die im Kontext des Nahostkonfliktes aufkamen. Der Filmemacher greift diese rhetorische Strategie der Erhöhung durch Erniedrigung, des Paradoxes der Macht durch Schwäche in diesen kurzen Sequenzen ironisierend und überzeichnet auf.

Erzählungen von Heiligen und Märtyrerinnen gibt es sowohl im Christentum als auch im Islam. Was ist ihre Funktion, was bewirkt die detaillierte Schilderung der erfahrenen Leiden und des qualvollen Todes? Folgt man einer Interpretation des Historikers Peter Burschel, wird zunächst einmal klar, dass die Modell-Geschichten christlichen oder islamischen Lebens und Sterbens sich als Ort verstehen lassen, „an dem kulturelle Normen verhandelt werden“. Vor allem aber lassen sie

⁹ Gabrieli, Ġamīl al-‘Uđrī; dt. zit. n. Enderwitz: Liebe, Märtyrertum und Lohn im abbasidischen Ġazal, in: Martyrdom in Literature, 149-162; hier: 156; vgl. Jacobi, The ‘Udhra, 145, Vgl. Kap. 4, 73ff.

sich auch „als Ort der Inszenierung, ja, Konstruktion von Geschlecht – als regelrechte Anleitung zum ‚doing gender‘“ verstehen.¹⁰ Was Peter Burschel für die Darstellung von Gewalt und Martyrium auf den Bühnen des Jesuitentheaters im 16. und 17. Jahrhundert festgestellt hat, gilt in ähnlicher Weise auch für islamische Martyrologien: Das dargestellte Martyrium, „das ist hier nicht zuletzt auch aktive Feindschaft gegen den eigenen Körper, das ist, was Erich Auerbach ‚Gegenleiden‘ genannt hat: ‚das leidenschaftliche Leiden in der Welt und damit auch gegen die Welt““. Etwas zugespitzt lässt sich formulieren, so Burschel, „dass die Märtyrerinnen und Märtyrer auf den Jesuitenbühnen (...) nicht leiden, sondern ‚gegenleiden‘, nicht dulden, sondern agieren, nicht loslassen, sondern kämpfen, nicht überwinden, sondern überzeugen. Ihr Martyrium wird zur Tat – und erst in der Tat zum Triumph.“ Die Heiterkeit ihres Sterbens liegt in „der schlichten Tatsache, dass es ihnen gelungen ist, Umstehende, Freunde, Verwandte, frühere Feinde davon überzeugt zu haben, das Christentum anzunehmen. Kein jesuitisches Bühnendrama ohne Konversion.“¹¹

Und genau dieser Aspekt der *Überzeugungskraft* des als nachahmenswerten Vorbilds dargestellten Martyriums lässt sich in vielen Variationen in der islamischen Geschichte und Literatur finden. Gerade aus den ersten Jahren der neugegründeten islamischen Gemeinde sind etliche Leidensgeschichten überliefert, in denen die fast schon übermenschliche Fähigkeit, durch den Glauben Leiden zu ertragen, Mitglieder anderer Glaubensrichtungen von der Wahrheit des islamischen Glaubens überzeugen konnte.

Viele Mitglieder der jungen islamischen Gemeinde in Mekka gehörten armen, gesellschaftlich marginalisierten Randgruppen an. Um sie von dem neuen Glauben abzubringen, wurden einige von ihnen von heidnischen Mekkanern gefangen genommen und gequält. So wurde zum Beispiel Bilal, ein schwarzer Sklave, der später zum ersten Muezzin des Islam wurde, von seinem Besitzer in der Mittagshitze der Sonne ausgesetzt und seine Brust mit einem Felsbrocken beschwert, um ihn mit diesen Qualen vom Islam abzubringen. Doch er widerstand und wurde schließlich von Abu Bakr, dem späteren ersten Kalifen der Gemeinde, freigekauft und so gerettet. Auch Frauen erlitten ein ähnliches Schicksal und erwiesen sich als nicht minder „leidensfähig“ und standfest. Sumayya, die als erste Märtyrerin des Islam bezeichnete Muslimin, wurde zusammen mit ihrem Ehemann Yāsir und ihrem Sohn ‘Amār bin Yāsir gefoltert und erstochen. Es ist bezeichnend, dass gerade diese Modelle islamischer Leidens- und Opferbereitschaft, in denen Frauen ebenso charakterstark und glaubensfest wie ihre Männer sind, in der heutigen Situation von Mitgliedern des politischen Islam aufgegriffen und als Vorbilder muslimischen Denkens und Verhaltens dargestellt werden. So ließ der ägyptische Muslimbruder Aḥmad Rāʾif die Erinnerung an jene erste Märtyrerin in einem Theaterstück von 1974 wieder aufleben („Yāsir und Sumayya“, vgl. Kap. 2, 55ff.).

10 Burschel/ Conrad, Hg., Vorbild, Inbild, Abbild, 17. Vgl. Auerbach, *Passio als Leidenschaft*, 164.

11 Burschel, *Leiden und Leidenschaft*, 100; Auerbach, *Passio als Leidenschaft*, 164.

Modelle weiblicher Heiligkeit im zeitgenössischen politischen Islam

Interessant ist die Tatsache, dass viele islamische Vorbilder asketischer Heiligkeit und Leidensfähigkeit recht ähnliche Modelle für Frauen wie für Männer vorstellen. Das Paradigma des heroischen Martyriums dient in zeitgenössischen literarischen Repräsentationen zuweilen sogar als Grundpfeiler weiblicher Identitätsbildung. In Ägypten in den 1960er und 70er Jahren wurde vor allem in autobiographischen Schriften von den Zeiten der Verfolgung und Inhaftierung islamischer Aktivisten berichtet; doch die bei weitem berühmteste Autobiographie dieser Art wurde das Werk „Tage meines Lebens/ Ayyām min ḥayātī“ der Ägypterin Zainab al-Ġazālī. In diesem Buch wird der Mythos der gewaltsamen Selbstopferung aus weiblicher Perspektive reproduziert und sogar noch gesteigert. Eine wehrlose Frau erringt durch ihre Bereitschaft zu leiden und zu sterben nicht nur Macht über den eigenen Tod, sondern auch Macht über andere. Das Paradoxon „Macht durch Schwäche“, das in vielen Fällen altruistischer Todesbereitschaft zugrunde liegt, wird durch die betonte physische Schwäche einer Frau erheblich verstärkt.

Die Autorin Zainab al-Ġazālī war die Anführerin der *Vereinigung Muslimischer Frauen* (*Ġamāʿat as-Sayyidāt al-Muslimāt*), die eng mit den ägyptischen Muslimbrüdern¹² kooperierte. Diese wurden als Islamisten während der Regierungszeit Nassers konsequent verfolgt. Auch Zainab al-Ġazālī verbüßte eine mehrjährige Haftstrafe, die sie in ihrer Autobiographie ausführlich beschreibt. Ihr Werk wurde ein Kassenschlager und das wohl berühmteste Gefängnisbuch Ägyptens; in den 1980er Jahren wurde es als mehrteilige Folge im Radio gesendet.

Dieses „best-selling exemplary tale of imprisonment and enlightenment“¹³ zeigt mit drastischen literarischen Mitteln, wie erlebte physische Gewalt und die Überwindung der Todesangst zur Subjektwerdung einer Frau beitragen. Die literarische Repräsentation des Frauenkörpers bzw. die frappierende Nähe von Gewalt, Lust und Tod als Wahrheitsbeweis spielen in diesem Roman eine Schlüsselrolle. Die Autorin beschreibt in allegorischem Stil Qualen und Folter sowie ihre unumstößliche Bereitschaft, dieses unverschuldete Leiden bis hin zum Tod zu erdulden, um damit die Wahrheit ihres Glaubens sowie den ungebrochenen Willen, ihn mit ihrem Blut zu bezeugen, zu beweisen. Über eine Folterszene, bei der wilde Hunde auf sie gehetzt werden, berichtet die Märtyrerin mit frappierender Ähnlichkeit zu christlichen Martyrologien¹⁴, aber auch mit einigen Bezügen zu frühislamischen Märtyrernmodellen:

Als die Zelle mich verschlang, sagte ich, „im Namen Gottes, seid begrüßt.“ Die Tür wurde geschlossen, die Beleuchtung bis zum Anschlag nach oben gefahren. Das war für die Folter! Die Zelle war voller Hunde! Keine Ahnung, wie viele! Ich schloss die

12 Die Muslimbrüder sind eine zur sog. „Neo-salafiya“ gehörige ägyptische islamische Organisation, die 1928 gegründet wurde und den Rückzug aus der kolonialen Gesellschaft islamisch deutete.

13 Miriam Cooke, *Zaynab al-Ghazali*, 2.

14 Vgl. Clark, *Bodies and Blood*.

Augen und verschränkte vor Schrecken starr die Hände vor der Brust. Ich hörte, wie die Tür hinter mir mit Ketten und Riegeln verschlossen wurde.

Die Hunde hängten sich überall an meinen Körper, an meinem Kopf, meine Hände, an Brust und Rücken – einfach überall. Ich spürte ihre reißenden Fänge in mich eindringen. ... Da rief ich laut meinen Herrn an: ... o mein Gott, du Einziger, du Einer und Einzigartiger, du Standhafter, nimm mich aus dieser diesseitigen Welt, ... kleide mich in die Gewänder Deiner Liebe, gewähre mir das Märtyrertum für Dich, die Liebe zu Dir, Wohlgefallen an Dir, tiefe Freundschaft zu Dir und Standhaftigkeit, o Herr, die Standhaftigkeit derer, die an den einen Gott glauben...

All dies sagte ich bei mir, während die Hunde ihre Reißzähne in meinen Leib schlugen. Stunden vergingen, dann wurde die Tür geöffnet und man brachte mich aus der Zelle. Ich bildete mir ein, mein weißes Kleid müsste blutbesudelt sein, genau so hatte ich es doch gespürt, hatte mir eingebildet, dass dies von den Hunden käme. Doch zu meinem Erstaunen war das Kleid so, als ob nichts geschehen wäre, als ob kein einziger Hauer sich in meinen Körper verbissen hätte.“¹⁵

Die mythisch anmutende Macht, die aus dieser Bereitschaft, Leid und Tod hinzunehmen, resultiert, führt in diesem autobiographischen Text dazu, dass die Ich-Erzählerin ihre Folterknechte wie durch ein Wunder bezwingt und sich als die Stärkere erweist:

Ich sah, wie der Mann zauderte und sich verkrampfte und dann doch einige Schritte näher kam. Doch ehe er sich's versah, waren meine Hände an seiner Kehle und ich schrie aus Leibeskräften: Im Namen Gottes, Gott ist überaus groß – und hieb meine Zähne in seinen Hals. Da entwand er sich meinen Händen und fiel mir brüllend zu Füßen. Aus seinem Mund quoll weißer Schaum, schmierig wie Seifenlauge. Die Bestie fiel mir zu Füßen, ein erstarrter Kadaver, belebt nur vom weißen Schaum, der aus ihm heraus rinnt... mir, derjenigen, die den Gipfel des Schmerzes erleidet, derjenigen, die von den Wunden der Peitschenhiebe überall auf ihrem Körper übersät und zerrissen ist! Ich, diejenige, die unendlich erschöpft ist... ich überwältigte diese Bestie, der man befohlen hatte, mich zu reißen und vergewaltigen!! Gott hat es durch mich kundgetan, erhaben ist seine Macht. Eine seltsame Kraft hat diese Bestie überwältigt!!¹⁶

In dieser Autobiographie, so Miriam Cookes Analyse, wird der Frauenkörper als Schlachtfeld imaginiert, auf dem der Kampf zwischen Gut und Böse ausgetragen wird¹⁷. Es ist bemerkenswert, dass dieses Buch gleichzeitig auch eine höchst eigenwillige Interpretation weiblicher Emanzipation im Islam bietet: Solange die ideale islamische Gesellschaft noch nicht erreicht worden ist, sind in den Augen der Autorin auch Frauen dazu aufgerufen, aktiv und außerhalb ihrer häuslichen Rolle für dieses Ziel zu kämpfen. In ihrer Autobiographie zeigt al-Ġazālī an verschiedenen Beispielen, wie sie als Frau durch ihre moralische Stärke und Bereitschaft zu leiden

15 al-Ġazālī, *Ayyām min ḥayātī*, 55-56.

16 al-Ġazālī, *ibid.* 118.

17 Cooke, *Zaynab al-Ghazālī*, 7.

und zu sterben sogar den Rang einer islamischen Heldenfigur, einer kämpferischen Heiligen, erreicht habe: „Nachdem sie erfolgreich gezeigt hat, dass Männer nicht stark genug sind, den Ġihād zu kämpfen, den der aktuelle erbärmliche Zustand der Welt erforderte, präsentiert sich al-Gazālī selbst als das Ideal der muğāhida (Kämpferin), oder sogar der muğaddida (Erneuerer des Islam, der einmalig in einem Jahrhundert erscheint).“¹⁸

Glaubenskämpferinnen zwischen Gottesfurcht und Heroismus: Der Volksroman der Dāt al-Himma

Dieses weibliche Selbstverständnis als *muğāhida*, als Kämpferin „auf dem Wege Gottes“ ist durchaus nichts Neues. Ein seit vielen Jahrhunderten populäres Heldenepos, dessen Handlung zwischen dem 7. und dem 9. Jahrhundert anzusiedeln ist, trägt den Namen einer überaus mutigen und erfolgreichen weiblichen Glaubenskämpferin: Es ist der Volksroman von der Fürstin Dāt al-Himma und wurde im Laufe des 11. und 12. Jahrhunderts verfasst.¹⁹ Er handelt in einer Epoche, in der die Araber „verzweifelte Anstrengungen machten, mit einer verhältnismäßig kleinen Kriegerschar, die innerlich erstarkten und seit dem Beginn des 10. Jahrhunderts kraftvoll expandierenden Byzantiner abzuwehren.“²⁰ Die Titelheldin Dāt al-Himma ist eine stark idealisierte Protagonistin des Heiligen Krieges; schon „als junges Mädchen versichert sie, sie werde ohne Mann allein leben, sich ausschließlich dem Dienste Gottes widmen und nach dem Leben der anderen Welt streben.“ (Steinbach 68) Sie lehnt die hiesige Welt mit all dem Unrecht und all den Ungläubigen ab, einzig ihr Verantwortungsgefühl dem islamischen Reich gegenüber hält sie von einem asketischen Rückzug in die Einsamkeit zurück. Als Enkelin des Heerführers aṣ-Ṣaḥṣāḥ vom Stamme der Banū Kilāb, unter dessen Befehl gerade ein Kriegszug gegen Konstantinopel stattfindet, zieht sie selbst mit in die Schlacht und beweist ihre außerordentliche Intelligenz, ihren Mut und ihren unerschütterlichen Glauben. Der Märtyrertod (*ṣahāda*) schreckt sie keineswegs, sondern erscheint ihr als erstrebenswertes Ziel eines gläubigen Lebens. Als sie in Gefangenschaft gerät und gefoltert wird, bittet sie ihre Feinde, die Qual noch zu steigern: „...vielleicht, daß ich die Glückseligkeit gewinne.“ (XLV 38/I; Steinbach 39) In leidenschaftlichen Appellen ruft sie zum Ġihād auf, den sie als „Selbstheilung durch die Hingabe der Seelen an Gott“, als Bewährungsprobe, versteht (Steinbach 41).

Auch andere Kämpferinnen in diesem Volksroman werden als muslimische Idealbilder skizziert: Sie leben nach dem von dem Historiker aṭ-Ṭabarī²¹ festgehalte-

18 Cooke, *ibid.* 15.

19 *Sīrat al-amīra Dāt al-Himma wa-waladihā* ‘Abd al-Wahhāb wa-l-amīr Abū Muḥammad al-Baṭṭāl wa-‘uqba ṣaiḥ ad-ḍallāl wa-Ṣūmadris al-muḥtāl, 70 Teile in 4 Bänden, Kairo 1327/1909.

20 Steinbach, *Dāt al-Himma*, 46.

21 Ṭabarī, *Tārīḥ ar-rusul wa-l-mulūk*, 2395.

nen asketischen und heroischen Ideal „Ritter bei Tage und Mönche bei Nacht“ zu sein (Steinbach 42). Selbst junge Mädchen haben klare Ziele vor Augen und können den Reizen der materiellen Welt nichts abgewinnen. So berichtet der Heldenroman folgenden Hergang: „Nachdem die Töchter des Haiyāğ al-Kurdī sich wiederholt im Glaubenskampf ausgezeichnet haben, bietet ihnen [der Kalif] al-Mu‘tašim eine Ausstattung von je 10.000 Dinar. Sie aber lehnen ab: Niemals würden sie das annehmen, sei doch ihre einzige Ausstattung bisher das Leichentuch gewesen; sie seien erzogen worden im Gehorsam Gottes und im Heiligen Krieg gegen die Ungläubigen...“ (Steinbach 41).

Das Prinzip des Ġihād ist hier durchaus im Sinne des *ğihād al-akbar* zu verstehen, des ethischen Prinzips, alles nur Menschenmögliche zu tun, um auf dem „Wege Gottes“ (*fī sabīl Allāh*) zu wandeln. Dies schließt neben der Bereitschaft in den Krieg zu ziehen auch die Bereitschaft mit ein, in Zwangslagen Leid und gegebenenfalls auch einen qualvollen Tod in Kauf zu nehmen.

Generell sind Frauen der islamischen Theologie nach nicht im Sinne einer „kollektiven Pflicht/ *fard kifāya* zur Teilnahme am Ġihād verpflichtet. Ein von ‘Ā’iša überliefertes Prophetenwort besagt: „Ich bat den Propheten um Erlaubnis, am Ġihād teilnehmen zu dürfen. Er erwiderte: „Euer [der Frauen] Ġihād ist die Pilgerreise.“²² Dennoch gibt es immer wieder Berichte, die die große Bereitschaft einzelner Frauen hervorheben, ihr Leben auf dem Wege Gottes aufs Spiel zu setzen. Ein Beispiel wäre die Aussage Umm Ḥarāms, die den Propheten um die Teilnahme an einem Feldzug geradewegs anfleht:

[Der Prophet] sagte: ‚Einige Leute aus meiner Gemeinde erschienen mir im Traum. Sie waren auf einem Feldzug für die Sache Gottes – inmitten dieses gewaltigen Meeres saßen sie wie Könige auf ihren Thronen.‘ Ich [Umm Ḥarām] rief: ‚O Gesandter Gottes, ruf Gott für mich an, daß er mich zu einer Teilnehmerin an diesem Feldzug macht!‘ Der Gesandte Gottes rief Gott an und schlief dann wieder ein.

Als er wieder erwachte, lachte er wieder. Ich fragte: ‚Warum lachst Du, o Gesandter Gottes?‘ Er sagte: ‚Einige Leute aus meiner Gemeinde erschienen mir im Traum.‘ Und er erzählte dasselbe wie nach seinem ersten Traum. Ich rief: ‚O Gesandter Gottes, bitte doch Gott, daß er mich zu einer Teilnehmerin an diesem Feldzug macht!‘ Er entgegnete: ‚Du warst schon bei den Glaubenskämpfern im ersten Traum dabei!‘²³

Ein anschließend angeführter Bericht von Anas Ibn Mālik erzählt, dass diese Frau später tatsächlich an einem Feldzug zu See teilnahm. Nach ihrer Rückkehr, als sie gerade das Schiff verlassen hatte, stürzte sie von ihrem Reittier und brach sich das Genick.

Diese kleine Anekdote weist auf zweierlei hin: Einerseits wird hier die auch von Frauen geteilte Begeisterung für den heiligen Kampf als vom Propheten gebilligte Erscheinung gezeigt und andererseits scheint der potentielle Status einer weibli-

22 Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Bd. 1, 389.

23 Buhari, *Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad*, 300.

chen Kämpferin als Märtyrerin zumindest in Frage gestellt zu werden, da Umm Ḥarām eher kläglich und nach dem eigentlichen Ende der Kampfhandlungen stirbt und somit nach islamischen Recht keinen Anspruch auf den Titel des „Märtyrers in dieser und der nächsten Welt“ hätte.

Ein vor allem von Anhängern des politischen Islam im 20. Jahrhundert verwendeter Grundsatz ist²⁴, dass bei einem feindlichen Angriff auf muslimisches Gebiet der Fall der individuellen, für alle – auch für Frauen und Sklaven – verbindlichen Pflicht (*fard ‘ayn*) eintritt. Im Normalfall ist der Ġihād also eine kollektive Verpflichtung (*fard kifāya*), von der aber bestimmte Personen, darunter auch Frauen aufgrund ihrer körperlichen Konstitution, entbunden sind. Wenn aber Angriffe gegen das muslimische Territorium stattfinden, wird der Ġihād zur individuellen Verpflichtung, die dann auch für alle sonst davon Befreiten gilt.

Die ungewöhnlich hohe Opferbereitschaft gerade auch islamischer Frauen soll eine weitere Episode aus dem Volksroman „Dāt al-Himma“ zeigen: Nūrā, ursprünglich eine Christin, konvertiert als Gattin des Kriegerhelden al-Baṭṭāl zum Islam. Sie gerät zusammen mit ihrem kleinen Kind in christliche Gefangenschaft; ihre ehemaligen Glaubensbrüder bedrängen sie, zum Christentum zurückzukehren und versuchen, sie zu erpressen, indem sie ihr damit drohen, ihr Kind zu töten. Sie aber bleibt unerschütterlich in ihrem neuen Glauben, selbst als ihr kleiner Sohn grausam ermordet wird. Sie schwört sogar, „selbst wenn sie tausend Söhne hätte und diese alle getötet würden, nicht zum Christentum zurückzukehren.“ Kurz darauf droht dieser erschreckende Schwur zur Wirklichkeit zu werden, denn sie und Maimūna, die Schwiegertochter Dāt al-Himmas, fallen erneut in die Hände der Christen. Wieder sind die Mütter bereit, ihre Kinder für den Islam zu opfern; man entreißt sie ihnen, doch später werden sie wundersam errettet.²⁵

24 Der ägyptische Muslimbruder Ḥasan al-Bannā vertrat so wie viele andere Verfechter der islamischen Erneuerungsbewegungen im 20. Jahrhundert die Ansicht, dass Ġihād eine individuelle, keine kollektive Pflicht sei. Ġihād sei in der Moderne wie Beten und Fasten eine religiöse Pflicht, die Gott allen Muslimen ohne Ausnahme auferlegt habe. Die alte islamische Regel, dass im Falle eines Angriffs von außen der Ġihād verpflichtend für alle wird, traf nach Ansicht der Anhänger des politischen Islam in den 1930er und 1940er Jahren auf die damalige Situation zu: den Angriff der Kolonialmächte auf muslimisches Gebiet abzuwehren, sei Pflicht ausnahmslos aller Muslime. Vgl. dazu Richard Mitchell, *Society of the Muslim Brothers*, 207; Brown, *Martyrdom in Sunni Revivalist Thought*, hier: 111f.

25 Steinbach, *Dāt al-Himma*, 76; ein ähnlicher Fall liegt bei dem ehemaligen Mönch Qiṭmīr vor, der sich zum Islam bekehrt hatte. Von seinem ehemaligen Glaubensbruder Sūmadris wird er nachdrücklich aufgefordert, zum Christentum zurückzukehren, doch er entgegnet: „Nicht werden meine Sünden getilgt, welche ich früher begangen habe, außer daß du mich mit dem Schwert erschlägst.“ Sein Gegner schlägt daraufhin zu, und Qiṭmīr dankt sterbend Gott für die Rettung im Jenseits (ibid. 70).

Martyrium und die Macht der Überzeugung in Zeiten der Krise

Diese Heiligenlegenden sollen überzeugen. Es sind Argumente in einem rigoros geführten Kampf um den wahren Glauben und die rechte Gesinnung. Der Helden- und Kriegerroman „Ḍāt al-Himma“ ist wie auch verwandte, mit den islamischen Eroberungen befasste Genres, namentlich die Mağāzī-Dichtung und die Futūḥ-Bücher, von Idealisierungen und Schematisierungen gekennzeichnet. Die Protagonisten spielen die Rolle der vorbildlichen *muğāhidūn* und stehen für den aus sich selbst heraus legitimierten Islam; ihre Gegner, die die feindliche Glaubensrichtung repräsentieren, werden zumeist unmoralisch und minderwertig gezeichnet.²⁶ Doch in Mağāzī-Dichtung und Futūḥ-Büchern wurde noch ein vorwärts strebender, ungebrochen gradliniger Abschnitt der islamischen Geschichte gezeigt, während im Ḍāt al-Himma Roman zuweilen negative und bedrohliche Momente die idealisierende Darstellung durchbrechen. Die *siyar* handeln von späteren historischen Epochen, in ihnen ließen sich die – zuweilen problematischen – historischen Fakten nicht mehr völlig ausblenden. Udo Steinbach beschreibt diese dunklen Momente in den *siyar* und besonders im Ḍāt al-Himma Roman: „Und so finden wir in ihnen grausame Selbstzerfleischung (gerade in unserem Roman), Niederlagen gegen die Ungläubigen, die wiederholt Maḷaṭya erobern, ja bis unter die Mauern von Bağdād dringen.“ (29)

Die Handlung des Volksroman der Ḍāt al-Himma spielt in der Epoche des fünften umayyadischen Kalifen ‘Abd al-Malik b. Marwān (685-705) bis zum neunten ‘abbāsīdischen Kalifen al-Wāṭiq billāh (842-47). Doch geschrieben wurde der Volksroman nicht in dieser Zeit der großen Kalifen der umayyadischen und früh-‘abbāsīdischen Epoche, in der der Kalif noch Mitte und treibende Kraft der Verteidigung des islamischen Reiches ist. Denn der wichtigste Abschnitt der Entstehungsgeschichte des Volksromans der Ḍāt al-Himma liegt wohl zwischen Mitte des 10. und dem 11. Jahrhundert, also in einer Epoche, in der die islamischen Kämpfer einer erstarkenden Übermacht byzantinischer Streitkräfte gegenüberstanden. Die schwere Verantwortung der Verteidigung der nordwestlichen Randprovinzen des islamischen Reiches fiel einer relativ kleinen Gruppe von Kriegern zu, die keiner regulären Armee angehörten. Die einfachen Leute, die für diese Feldzüge zusammenkamen, wurden nicht mit Staatsgeldern besoldet, sondern waren für ihren Lebensunterhalt auf die Kriegsbeute angewiesen.²⁷ Seit der fatalen Schlacht von 863, der ‘Umar von Melitene zum Opfer fiel, waren die Byzantiner

26 Steinbach, Ḍāt al-Himma, 29, Anm. 5, wies darauf hin, dass diese schematische Dichotomie zwischen guten und bösen Figuren vor allem in der Mağāzī-Dichtung vorherrscht, wo die Feinde sich in Heiden und Götzendienern verkörpern. Bei der Zeichnung feindlicher christlicher Figuren wie im Ḍāt al-Himma Volksroman dagegen ist diese schematische Darstellung oft durchbrochen. Gerade Mönchen und anderen christlichen Würdenträgern wird hier häufig mit Respekt und Achtung begegnet.

27 Vgl. Cahen, Der Islam I, 197f.

wieder auf dem Vormarsch, der unter Nikephoros Phokas (963-969) und Johannes Tzimiskes (969-976) erste große Erfolge zeigte.²⁸

Diese problematische historische Situation spiegelt sich deutlich im Volksroman wider: Die heroischen Krieger sind zwar ständig in Kämpfe und heroische Aktivitäten involviert, dennoch sind sie meistens nicht die Angreifer, sondern eher diejenigen, die sich in der Defensive befinden und mit großem Enthusiasmus das Beste aus der Situation zu machen versuchen.²⁹ Sie bestehen eine schier unaufhörliche Kette von Abenteuern und Gefahren auf ihren Kriegszügen, die doch selten auf ihre eigene Initiative zurückzuführen sind – meist sind es die angriffslustigen Byzantiner, die den Kampf eröffnen:

Sie kündigen die Verträge auf, sie rücken als Angreifer gegen die Muslime vor, welche dann in der heroischen Verteidigung des islamischen Reiches, der islamischen Religion, den Gehalt des *ġihād* erblicken. So ist es nur folgerichtig, daß dauerhafte Eroberungen nicht mehr mit vollem Nachdruck und zielbewußt angestrebt werden: Was den Hörer schon begeistern konnte, waren Siege, gewaltige Schlachten, Gottes Hilfe im gegenwärtigen Triumph. (Steinbach 48)

Wie Udo Steinbach ausführlich und überzeugend nachgewiesen hat, spiegelt der Volksroman der *Ḍāt al-Himma* deutlich die schleichende Zersetzung des ursprünglichen Bedeutungsgehaltes des Konzeptes vom *Ġihād* wider. Die rivalisierenden Stämme der Banū Kilāb und Banū Sulaim haben nach dessen Eroberung Malatya als Ausgangsbasis gewählt, von wo aus sie die meisten ihrer Streifzüge gegen Byzanz unternehmen, von denen sie meist erfolgreich und mit reicher Beute belohnt zurückkehren.³⁰ Ihre Unternehmungen, die zuweilen kleine Scharmützel sind, oder die als Vergeltungszug geführt werden, um einzelne, ihnen unverzichtbare Personen aus byzantinischer Gefangenschaft zu befreien, oder auch der Repression dienen, bei der in byzantinischem Gebiet geplündert und gemordet wird, um muslimische Verbündete freizupressen – all diese Kriegszüge tragen den Namen *Ġihād* (vgl. Steinbach 46ff). Somit rückt auch das Verständnis von der *šahāda*, dem Blutzeugnis des Märtyrers, in einen erweiterten Zusammenhang, wie Steinbach ausführt:

In dieser Situation, da der große Gehalt des *ġihād* verlorengegangen scheint, die natürliche Verbindung von Kalifat und Heiligem Krieg bisweilen völlig in den Hintergrund tritt, vielmehr der Kampf einzelner Gruppen in den mannigfachen Schattierungen der Motive – : vom echten Glaubenseifer bis zur egoistischen Plünderung an der Tagesordnung ist, kann *ġihād* auch einfach als letztes Mittel dienen, die müden

28 Vgl. Steinbach, *Ḍāt al-Himma*, 46ff; Canard, *Histoire*, Paris 1953; Cahen, *ibid*.

29 Steinbach, *Ḍāt al-Himma*, 48, Anm. 5, weist auf den Unterschied zu den *Futūḥ*-Dichtungen hin, wo der *Ġihād* noch aktiv geführt wird und die Islamisierung oder zumindest die militärische Unterwerfung noch das erklärte Ziel ist.

30 Steinbach betont die stimulierende Wirkung der Aussicht auf Beute, wohingegen die Aussicht auf das Paradies im Falle einer Niederlage tröstend wirkt: „Der *ġihād* wurde zum Mittel, sich rasch zu bereichern, und konnte aufgrund der zahlreichen Verheißungen geistlichen Heils «schlimmstenfalls zum Paradiese» führen.“ Steinbach, *Ḍāt al-Himma*, 40.

Krieger noch einmal zum Kampfe zu animieren, wenn in heikler Situation der Einsatz aller Kräfte verlangt wird. (Steinbach, 47)

Gerade in einer derartigen Zeit des Umbruchs, in der traditionelle Wertvorstellungen zu verloren zu gehen drohen, erscheint ein Genre wie der Volksroman, der die islamische Geschichte in edukativer wie erbaulicher Absicht ausschließlich positiv darstellt, von besonderer Bedeutung. Die Geschichten islamischer Idealfiguren sollen unterhalten und belehren zugleich – diese Wirkungsintention wird auch in dem Vorwort des „Autors“ des Volksromans der *Ḍāt al-Himma* deutlich: „Da ich sah, daß der Glaubenskampf das feste Band Gottes ist, und daß die Glaubenskämpfer den höchsten Platz im Himmel innehaben, entschloß ich mich, diese Geschichte niederzuschreiben, damit sie eine Unterhaltung sei für die Hörer und ein lehrreiches Beispiel für alle, die ihr Beachtung schenken.“³¹ Diese Absicht scheint von Erfolg gekrönt gewesen zu sein, denn, wie von aṭ-Ṭabarī berichtet³², wurden solche Romane begeistert aufgenommen und Passagen daraus in der Schlacht rezipiert.³³ Märtyrerlobgedichte und legendäre Erzählungen, in denen die Heldentaten der Märtyrer-Krieger gefeiert wurden, erfreuten sich durch die Jahrhunderte großer Beliebtheit. Sie wurden vor großem Publikum von professionellen Erzählern dramatisierend vorgetragen, wobei die spontane Begeisterung und Rührung der Zuhörer dazu diente, ihre Bereitschaft für kriegerische Aktionen zu erhöhen.³⁴

Erzählungen von Heiligen und Märtyrern haben also im islamischen genauso wie im christlichen Kontext die Funktion, exemplarische Modelle zu liefern, wie über das Leben zu denken und danach zu handeln ist.

Worauf beruht die erstaunliche Kraft und Bereitschaft dieser Vorbildfiguren, Leid und Tod furchtlos entgegen zu sehen? Im Volksroman der *Ḍāt al-Himma* sind es vor allem drei Schlüsselbegriffe, die den Charakter der Heldenfiguren prägen und ihre Bereitschaft für den heldenhaften Märtyrertod begründen: dies sind *ṣabr*³⁵, *riḍāʿ* und *tawakkul*. Dies drückt sich deutlich in den Worten der Romanfigur al-Baṭṭālīs nach der Bekehrung des Šābūr aus: „Die besten Taten sind das Vertrauen auf Gott, die Zufriedenheit mit der Bestimmung Gottes und die Ge-

31 *Sīrat Ḍāt al-Himma*, Kairo 1909, Bd. 1, 2; zit. n. Steinbach, *Ḍāt al-Himma*, 27.

32 Ṭabarī, *Tāʾrīḥ ar-rusul wa-l-mulūk*, IV, 2095.

33 Vgl. Khadduri, *The Law of War and Peace in Islam*, 57.

34 Zum Heldenepos vgl. Lyons, *The Arabian Epic*; Heath, *Sīra Shaʿbiyya*. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 162, erwähnt einen Mann, der im Kampf gegen die Griechen und Dailamiten die Kriegsbegeisterung mit legendären islamischen Heldengeschichten anstachelte und deshalb auch *al-qāṣṣ* / der Geschichtenerzähler genannt wurde. Über die enormen rhetorischen und darstellerischen Fähigkeiten arabischer Erzähler und Prediger und die unmittelbare emotionale Wirksamkeit ihrer Darbietungen vgl. Pannewick, *Das Wagnis Tradition*, 260ff. und dort angegebene Literatur.

35 Vgl. EI¹, *Ṣabr* (E.J. Wensinck), Bd. 4, 26-28; EI² (E.J. Wensinck), Bd. 8, 686-687; 686a: In europäischen Sprachen kann dieser Begriff nicht mit einem einzigen Wort wiedergegeben werden. Gemäß arabischen Lexikographen bedeutet die Wurzel *ṣ-b-r* fesseln oder binden; der Ausdruck *qatalahu ṣabran* meint so „jemanden fesseln und dann schlachten“. Diese Wendung wird zum Beispiel angewendet für Märtyrer und Kriegsgefangene, die getötet werden.

duld in der Heimsuchung...“.³⁶ Für den weiteren Zusammenhang ist wichtig festzuhalten, dass diese gelebte religiöse Haltung keine unterschiedlichen Ausprägungen für die beiden Geschlechter aufzeigt. Mutig und standhaft sind Amazonen wie Dāt al-Himma genauso wie ihre männlichen Mitstreiter, ja mitunter übertreffen sie diese sogar.

Im Qurʾān gibt es zahlreiche Belegstellen der Wurzel *ṣ-b-r*, in denen zumeist die Bedeutung des geduldigen Ausharrens gemeint ist. So wird Muḥammad gewarnt, so geduldig zu sein wie die Gesandten Gottes vor ihm (Suren 38:16f; 46:35). Dem Geduldigen wird doppelter Lohn versprochen (Sure 28:54). Im Kontext des heiligen Krieges weist dieser Begriff auf Beharrlichkeit und Durchhaltevermögen hin, die Gott seinen Gläubigen abverlangt (Suren 3:140; 8:66).

Auch im Ḥadīṭ wird *ṣabr* verwendet, um das Durchhaltevermögen im heiligen Krieg zu beschreiben.³⁷ Im Volksroman der Dāt al-Himma zeigt sich der ideale Krieger ebenso wie die Kriegerin unbeirrbar und standhaft im Glauben selbst unter schlimmsten Anfechtungen. Nur dem Ungläubigen erscheint das Widrige als Strafe, für den Gläubigen ist das schwere Schicksal eine Prüfung Gottes, die er nur denen auferlegt, die er liebt.³⁸

In späteren Entwicklungen in der ethisch-mystischen Literatur asketischer Richtung wird die Bedeutung „Entsagung, Verzicht“ für *ṣabr* zentral, die im kanonischen Ḥadīṭ nur höchst selten vorkommt. Wensinck beurteilt die vielfältigen Einflüsse auf dieses Konzept wie folgt: „In any case, the conception of *ṣabr*, in all its shades of meaning, is essentially Hellenistic in so far as it includes the ἀταρξία of the Stoic, the patience of the Christian and the self-control and renunciation of the ascetic“.³⁹ In dieser Richtung lassen sich Spuren des hellenistischen Denkens wiederfinden, in dem Entsagung die Art des Lebens bedeutete, die dem wahren Mann, dem weisen Mann, dem Märtyrer anstand.⁴⁰

Sowohl das Konzept des *ṣabr* als auch das des *riḍāʿ*, der Bejahung des gottgesandten Schicksals, werden möglich durch das zugrundeliegende Konzept des *tawakkul*⁴¹. Dieses Wort ist das Verbalnomen des 5. Stammes von *wakala* „(jemandem) trauen, (in jemanden) Vertrauen setzen“, ein Konzept der islamischen Terminologie, und besonders des Sufismus, mit der Bedeutung von Abhängigkeit von Gott bzw. ungetrübtem Vertrauen in Gott. Menschen, die diese Haltung einnehmen, akzeptieren die Taten Gottes, ganz gleich, ob ihnen das jeweilige Geschehen als sinnvoll oder nicht erscheint. In Qurʾān und Ḥadīṭ ist *tawakkul* ein zentraler Begriff; im Qurʾān wird er um die 60 mal erwähnt, zum Beispiel mit so

36 Sīrat Dāt al-Himma, Bd. 26, 66/5; zit. nach Steinbach, Dāt al-Himma, 66.

37 Wensinck führt ein Beispiel an, in dem ein Mann Muḥammad fragt: „If I take part in the *Djihad* with my life and my property and I am killed *ṣabr*^m and resigned, rushing forward without fleeing, shall I enter Paradise?“ Und Muḥammad antwortet mit „Ja“. (Aḥmad b. Ḥanbal, III, 325) Wensinck, *Ṣabr*, 686b.

38 Diese Haltung ist mehrfach im Qurʾān belegt, so z.B. in 21:35 oder 7:154.

39 Wensinck, *Ṣabr*, 686a.

40 Vgl. Wensinck, *ibid.* 686b.

41 Vgl. Lewisohn, *Tawakkul*.

prägnanten Ermahnungen wie in Sure 5 Vers 23: „Auf Gott müßt ihr vertrauen, wenn ihr gläubig seid.“

Beispiele für dieses Gottvertrauen und diese Standhaftigkeit gibt es im Volksroman der *Ḍāt al-Himma* zuhauf; so sagt der Heroe ‘Abd al-Wahhāb, als er von ‘Uqba gefangen genommen wird: „Mir ist eine Wohltat zuteil geworden von Gott ..., denn ich gehöre zu den Männern, denen die Heimsuchung für schöner gilt als das Gewähren (Gottes). Ich bin nur Knecht und habe einen Herrn, der mit uns macht, was er will.“⁴² Besonders in Zeiten der Ausweglosigkeit und des Leids wird das Konzept von *tawakkul* und *ṣabr* wichtig; es spendet den Bedrängten Trost und innere Stärke und bewahrt sie davor, sich vom rechten Glauben etwa durch Folter oder Todesdrohungen abbringen zu lassen. So lehnt es der gefangene Kämpfer al-Baṭṭāl ab zu konvertieren, selbst als ihm die Würde eines Patriarchen versprochen wird.⁴³ Der oben bereits angeführte ‘Abd al-Wahhāb fügt sich klaglos in die Niederlage und verkündet: „Es war so im Buche des Schicksals geschrieben... und es bleibt uns nur das Vertrauen (*tawakkul*) auf Gott, und daß wir geduldig ausharren (*iṣṭibār*) ...“ Wie weiter oben bereits ausgeführt beweisen auch Frauen immer wieder eine ganz erstaunliche Leidensfähigkeit und Standhaftigkeit, ohne ihr Gottvertrauen zu verlieren.

Natürlich besitzt diese Bereitschaft zum Martyrium auch eine gewisse soziale Dynamik, denn das Kollektiv fordert diese Haltung von ihren Mitgliedern als ideale Verhaltensweise ein und ahndet Zuwiderhandeln mit gesellschaftlicher Ächtung, so Steinbach:

Die Religion übersteigt das Private; das individuelle Schicksal ist bedeutungslos angesichts der absoluten Gültigkeit der religiösen Wahrheit. Das Erlebnis des Besitzes derselben verbannt menschlichen Schmerz zu schemenhafter Blässe. Jene durch seine Existenz zu erweisen, ist Pflicht eines jeden Muslims: Abfall von ihr bedeutet nicht eine persönliche Entscheidung, die der Mensch selbst zu verantworten und zu tragen hätte, sondern ist ein Verrat an der Sache Gottes, d.h. auch an seiner Gemeinde, die ja diese Sache Gottes in der Welt vertritt; gesellschaftliche Ächtung ist die logische Konsequenz eines solchen Verhaltens.⁴⁴

Die aus innerer Überzeugung und teilweise auch aus kollektiver Erwartungshaltung resultierende Charakterstärke gibt einerseits den Bedrängten selbst inneren Halt; andererseits beeindruckt sie auch Außenstehende, Zeugen dieses Martyriums, die begreifen, dass in diesem unerschütterlichen Zeugnis für den Islam der Beweis seiner Richtigkeit liegt. In diesen Fällen ist das Martyrium der Muslime Zeugnis (eine Dimension, die dem reinen Schlachtfeldmartyrer fehlt) und überzeugt Ungläubige, die sich daraufhin zum Islam bekehren.⁴⁵

42 Zit. n. Steinbach, *Ḍāt al-Himma*, 66.

43 Vgl. *Ḍāt al-Himma*, Bd. XXIV, 61f.

44 Steinbach, *Ḍāt al-Himma*, 67.

45 Vgl. *Ḍāt al-Himma*, Bd. XXVI, 45.

Doch auch hier spielt neben der religiösen Gottergebenheit auch individuelles Geltungsstreben und die Aussicht auf materielle Bereicherung mit hinein. Der Roman *Ḍāt al-Himma* enthält nämlich zahlreiche Sequenzen, in denen Roß und Reiter vor der Aristie der Helden und Heldinnen prachtvoll beschrieben werden; an anderen Stellen wiederum spielen deutlich materielle Interessen, namentlich die Habgier auf Beutegewinn im heiligen Krieg, mit hinein. Wie auch in der arabischen Dichtung erweisen sich die Grenzen zwischen frommer, teilweise asketischer oder mystischer Gottergebenheit und weltlicher Ruhmessucht oder materieller Habgier mitunter als fließend.

Eine weitere Verbindungslinie besteht zwischen der Bereitschaft, für den Glauben persönliches Leid in Kauf zu nehmen und dem Ideal der Reinheit und Askese. Ein gängiger Topos zeigt sich so in der Sequenz, in der die Banū Kilāb auf einem Feldzug gegen Konstantinopel erfahren, dass unweit von ihnen ein Muslim seit vielen Jahren eingesperrt sei, weil er sich einer Konversion zum Christentum verweigere. Die Krieger der *Ḍāt al-Himma* befreien den Frommen, der ihnen nun seine Vermutung über die Ursache seines Leidens erzählt: Er habe lange Jahre ein enthaltsames Leben geführt und nur trockenes Brot gegessen. Dann aber habe er den Gelüsten seiner Triebseele nachgegeben und habe sein Brot mit Salz und Gewürzen aufgebessert. Schon kurz darauf aber hätten die Christen ihn überwältigt und eingesperrt. In der Nacht nach seiner Befreiung erscheint ihm der Prophet im Traum und heilte alle seine Wunden. Das Motiv der Wunderheilung für die besonders Frommen kehrt regelmäßig wieder, abgeschlagene Füße wachsen wieder nach, geraubtes Augenlicht wird nachträglich wieder hergestellt.⁴⁶

Auch ein in Gefangenschaft geratener Kaufmann aus Baṣra, der mit Halseisen und eisernen Ketten an den Füßen dahinvegetiert, fährt unbeirrbar fort, Gott zu preisen, den Qurʾān zu rezitieren und den *dīkr* durchzuführen. Dadurch provoziert er die Ungläubigen noch mehr, doch ihre Schläge irritieren ihn nicht, denn es sei sein Wunsch an Gott gewesen, ihn erst aus der Gefangenschaft zu befreien, wenn seine Triebseele den Körper verlassen und er ganz in den Kreis der Frommen eingegangen sei.⁴⁷

Gemeinsam ist den verschiedenen Varianten, dass die Gefangenschaft bei den Ungläubigen dem oder der Frommen die Gelegenheit gibt, seine bzw. ihre Glaubensstärke und Leidensfähigkeit unter Beweis zu stellen. Und dieser Beweis muss öffentlich sein, sonst kann er seine Wirkung nicht entfalten. Wie bereits ausgeführt, sind MärtyrerInnen liminale Figuren: MärtyrerInnen entstehen an der Grenze eines feindlichen Lagers, dessen Grenzen durch den Tod des/der Märtyrers/in noch verschärft werden. Diejenigen, die ihn/sie töten, wollen ihn/sie aus

46 Vgl. Steinbach, *Ḍāt al-Himma*, 69.

47 Vgl. *Ḍāt al-Himma*, Bd. XXVII, 41/1. Ein ähnlicher Fall ist der Märtyrertod des Mönches Qīṭmīr, der sich zum Islam bekehrt hat. Der Aufforderung, sich wieder zu seinem alten Glauben zuzuwenden, entgegnet er: „Nicht werden meine Sünden getilgt, welche ich früher begangen habe, außer daß du mich mit dem Schwert erschlägst.“ Nach dem ersten Schlag mit der Klinge dankt er Gott für die Rettung im Paradies. *Ḍāt al-Himma*, Bd. XLV, 13/3; vgl. Steinbach, *Ḍāt al-Himma*, 70.

seiner/ihrer Gemeinschaft ausschließen, doch das Gegenteil geschieht, da er/sie durch seine/ihre exemplarische Leidensbereitschaft zum Ideal in der Gemeinde erhoben und dort umso fester eingebunden wird. So wird der Märtyrer/die Märtyrerin zur zentralen Mediationsfigur, da er/sie zwischen dem Himmel und der Gemeinschaft vermittelt. Dieser Vorgang braucht aber die nach außen sichtbare Bewährung; das Martyrium muss in der Konfrontation mit den Ungläubigen zum greifbaren Argument für den Islam werden, während der/die MärtyrerIn seine/ihre unerschütterliche Glaubensstärke durch seine/ihre Leidensfähigkeit unter Beweis stellen kann.

Steinbach führt diese Art der Erzählstruktur auf das Zielpublikum des Volksromans *Ḍāt al-Himma* zurück, das in Zeiten der politischen Krise eindeutige Marker des idealen Islams suchte. Die zentralen gelebten religiösen Haltungen des *tawakkul* und des *ṣabr* genauso wie die Ausdrucksformen des religiösen Empfindens wie Glaubensbekenntnis, Gebet oder Qurʾān-Rezitation werden in diesen Erzählungen rein äußerlich aufgefasst. Erst wenn sie äußerlich sichtbar sind und als konfrontatives Glaubensargument für den Islam gewertet werden können, werden sie gewürdigt:

So sahen wir den Heiligen dadurch geheiligt werden, daß er in besonders eindrucksvollem Maße den Christen trotz. Seinem Gebaren muß etwas Sichtbares, Monumentales und zugleich Kämpferisches anhaften, soll es gewürdigt werden; ein besonders frommes, gottgefälliges Leben allein wäre im Rahmen unseres Romans noch nicht bemerkenswert. Hier liegt der Grund für das erkannte Fehlen aktiver religiöser Tugenden: Ein nach Geboten genormtes, tugendhaftes aktives Verhalten wäre zu unscheinbar, zu unanschaulich, zu unauffällig, um das nach starker konkreter Bildlichkeit verlangende religiöse Empfinden zu befriedigen.⁴⁸

Der Volksroman leistet so auf zweierlei Ebenen eine spektakuläre Beweisführung: im Bereich des Politischen zeigt sich die Wahrheit des Islam in überwältigenden Siegeszügen und prachtvollem Säbelgerassel der Krieger; im Bereich des Individuellen aber sollte der einzelne Gläubige die Glaubenstaten der Christen dahingehend übertrumpfen, dass er sie an Leidensbereitschaft und Leidensfähigkeit zu übertreffen im Stande sei. Steinbach fasst diese Charakteristik treffend unter dem Slogan zusammen: „Alles Verhalten ist Argument!“ Martyrium zeigt sich hier – in einem populären Erzähltext, der viele Generationen lang mündlich und performativ überliefert wurde und das arabische kulturelle Gedächtnis nachhaltig geprägt hat – als Glaubensbeweis und Argument der Überzeugung für die Ungläubigen:

Wie im Politischen die Wahrheit des islamischen Glaubens in überdimensionalen Siegen und monströsen militärischen Spektakeln sich erweist, so leistet der einzelne Muslim dies in seiner – für, wie er meint, christliche Begriffe – übermenschlichen Fähigkeit, durch seinen Glauben Leid zu ertragen: Alles Verhalten ist Argument! Je

48 Steinbach, *Ḍāt al-Himma*, 72.

konsequenter der Märtyrer seine individuellen Regungen ignoriert, um so reiner aber erscheint die absolute, ihn transzendierende Wahrheit.⁴⁹

* * *

In diesem Kapitel wurden Phänomene weiblichen Martyriums, von aktuellen Phänomenen im Nahostkonflikt, über Tendenzen im politischen Islam in Ägypten, bis hin zu einem populären Volksroman des Mittelalters untersucht. Auffällig ist, dass viele Modelle asketischer Heiligkeit und Leidensbereitschaft für beide Geschlechter greifen – und dies gilt für moderne Phänomene nicht weniger als für vormoderne. Sei es eine *Dāt al-Himma*, die mit ihrem asketischen Eifer und ihrer Standhaftigkeit manch einem männlichen Krieger den Rang ablauft, oder sei es eine *Zaynab al-Ġazālī*, die als „Muslimschwester“ die Gefängniswärter wie die wilden Hunde bezwingt und ein Exempel der Glaubensstärke im säkularistischen Nasserismus setzt – im Falle eines erfolgreichen Modells für ein islamisches Glaubensargument scheint die Frage nach dem Geschlecht des Ausführenden in den Hintergrund zu treten.

49 Steinbach, *ibid.* 72.

7. OPFERTOD ALS KULTURKRITIK: TOD UND AUFERSTEHUNG¹

Wenn poetische Visionen des Märtyrertums in arabischer Dichtung anklingen, stellt sich die Frage nach der spezifischen Natur der Erfahrungen oder Gefühle, die dieser Darstellung des Märtyrertums zugrunde liegen: Es kann die Erfahrung existentiellen Verlustes in Folge gewaltsamer Auseinandersetzungen sein oder die Erfahrung von Todesangst als Konsequenz politischen oder religiösen Engagements, es kann aber auch die Erfahrung von Verfolgung und Belagerung sein. Diese drei Aspekte gehören zu häufigen Alltagserfahrungen, die die soziale Realität des zeitgenössischen Nahen Ostens prägen. Die arabischen Autoren, mit denen sich dieses Kapitel beschäftigt, mussten sich alle mit diesen Erfahrungen in ihrem Leben auseinandersetzen. Sie versuchen in ihren Werken, Leiden und Tod einen Sinn zu geben und gleichzeitig potentielle Nachfolger durch das Lob derer, die gelitten haben oder gar als Helden starben, zu ermutigen. Darüber hinaus reflektieren diese Autoren in ihren Texten ihre persönliche Situation als eine marginalisierte soziale Schicht innerhalb einer undemokratischen Gesellschaft. Sie riskieren bei jedem Versuch, Zensur und politischen Tabus gegenüberzutreten, ihre persönliche Sicherheit. Die poetische Selbststilisierung als Leidensfigur mag auf den ersten Blick maniert oder pathetisch erscheinen. Doch wenn wir die extrem problematischen politischen Umstände, in denen diese Autoren zu leben gezwungen sind, in Betracht ziehen, erhält diese besondere Stilistik eine andere Bedeutung.

Dieses Kapitel beschäftigt sich mit der Selbstdarstellung des poetischen Sprechers als Christus am Kreuz. Diese Figur basiert auf der Idee des Märtyrertums oder selbstlosen Opfers, das in der arabischen Dichtung seit den 1930er Jahren große Popularität genießt. Mit den Bestandteilen von prophetischer Dichtung, erlösendem Leiden und Blutzugnis ebnet das Thema der Kreuzigung den Weg für die spätere Bildung der Märtyrerfigur, des *šahīd*, besonders in der palästinensischen Dichtung (vgl. Kapitel 8).

Die Motive von Opfer, zum-Opfer-Werden und Heldentum werden verschiedentlich in literarischen Texten eingesetzt – ihre Beziehung zueinander ist komplex und vielschichtig. Einige Aspekte der Märtyrerfigur verweisen auf Situationen von unausweichlichem Leid und Tod, wohingegen andere Aspekte weniger die Leidensfähigkeit beschreiben als eher die Bereitschaft zu kämpfen und, falls nötig zu sterben für einen Gott, ein Ideal oder eine Geliebte. Beide Aspekte benötigen allerdings eine Art Publikum: Es gibt keinen Akt des Märtyrertums ohne einen Zeugen

¹ Vgl. zu diesem Teilkapitel Pannewick, *The Martyred Poet on the Cross in Arabic Poetry*, in dem einige der hier behandelten Texte bereits besprochen wurden.

dieses Ereignisses. Welche Rolle hat das Publikum inne? Der Märtyrer wird zum Opfer werden: er wird Drangsal und Schmerz erleiden müssen und wird am Ende getötet werden vom Sieger, der aus dieser Auseinandersetzung siegreich hervorgehen wird. Auf den Punkt gebracht heißt dies, dass er auf der Verliererseite stehen wird. Doch diese Art logischer Argumentation zeigt lediglich eine Seite dieses komplexen Phänomens. Auf der anderen Seite weiß nämlich der potentielle Märtyrer ganz genau, dass sein Leiden und Tod von seiner Gemeinschaft nicht als sein Scheitern und als Sieg eines überlegenen Feindes angesehen werden wird; vielmehr wird seine Niederlage als ein Akt des Martyriums verstanden werden, ein Verständnis, das sie in einen virtuellen und moralischen Sieg verwandeln wird. Um diese semantische Umdeutung zu ermöglichen, braucht man ein Instrument der rhetorischen Transformation. Und dieses Instrument liefert das literarische Feld, in Heldenliedern und Lobgedichten, ebenso wie in Trauergedichten, die das Lob der Tugend des Märtyrers singen. Diese literarischen Texte überliefern den Akt des Martyriums an spätere Generationen und formen so das kollektive Gedächtnis.

Die Funktion von Literatur bei der Schaffung von Märtyrern

Literatur dient als wirksames Instrument für die Transformation des Opfers in einen Sieger und Helden. In einer solchen literarischen Repräsentation erscheint Tod nicht länger als eine Niederlage, die das Leben des Opfers beendet, sondern vielmehr als ein moralischer und transzendentaler Sieg. Auf diese Weise wirkt das Konzept des Märtyrertums, wenn ein Individuum oder eine Gemeinschaft mit einer hoffnungslosen Situation konfrontiert ist, wenn alle anderen Mittel der Problemlösung scheiterten, als Transformationskraft, um eine veränderte Wahrnehmung von Tod und Niederlage zu bewirken. Leiden und Tod (seien sie real oder symbolisch) werden nicht mehr als erschreckend und negativ wahrgenommen, sondern als grenzüberschreitende Erfahrungen innerhalb eines allumfassenden moralischen oder transzendentalen Sieges, als notwendiger Bestandteil in einem Opferakt.

Diese Reinterpretation funktioniert zumindest in zwei Dimensionen: sie dient einerseits als Mittel, um weitere Opferakte anzuregen, um die Gemeinschaft, eine Ideologie, eine politische Partei oder einen religiösen Glauben zu beschützen oder zu verteidigen. Andererseits dient sie als Mittel, um eine transzendente Legitimation zu erreichen, die bereits bestehendem Leid und Verlust eine moralische oder religiöse Bedeutung verleiht. Dies geschieht im Fall hoffnungsloser Kriegssituationen oder im aussichtslosen Kampf einer Minderheit gegen eine überwältigende Mehrheit oder Machtelite. In solchen Situationen ist es aufgrund der mythischen oder religiösen Überhöhung des Märtyrertums möglich, Sieg und Belohnung auf einer transzendenten Ebene zu versprechen, selbst wenn die reale Situation einer solchen Aussicht klar widerspricht.

Beide dieser Dimensionen sind für die politische, soziale und nationale Geschichte des Nahen und Mittleren Ostens von Bedeutung, da die dortige Lebens-

erfahrung von Kolonisation und einer nicht enden wollenden Kette blutiger postkolonialer religiöser, ideologischer, wirtschaftlicher und revolutionärer Kämpfe geprägt ist.

Dichtung und Prophetie²

Am Ausgang der 1940er Jahre hatten Irak (1932), Jordanien (1946), Libanon (1941/3) und Syrien (1946) die nationale Unabhängigkeit erreicht. Nationalismus und soziale Gerechtigkeit wurden zu zentralen Themen, nicht nur in öffentlichen Debatten, sondern auch in literarischen Diskursen. Während dieser Periode schneller Veränderungen und grundlegender Instabilität galt für arabische Dichter ein Selbstverständnis als Lehrer und Führer ihrer Nation, als Gewissen der Gemeinschaft, wenn nicht gar als Prophet oder erlösender Held, jemand der den Weg des Heils kennt und seinem Volk weist.

Dieses poetische Selbstverständnis ist keineswegs eine Erfindung des 20. Jahrhunderts. Seine Wurzeln liegen in der frühen Geschichte der arabischen Literatur. Das arabische Wort für Dichter, *šāʿir*, bedeutet ursprünglich „derjenige, der weiß“ oder „Initiiertes“. Ibn Rašīq, ein Dichtungskritiker des 11. Jahrhunderts, charakterisierte den Dichter als „jemanden, der Dinge wahrnimmt, die andere nicht fähig sind wahrzunehmen“. Roger Allen bemerkte dazu, dass „such a view of the poet encouraged the notion that such people were born, not made; that the poetic gift was the consequence of innate rather than acquired qualities; not that certain skills did not have to be learned, but that the spark of intangible genius had to be already present for a poet to become really great.“³ In der frühesten Epoche der arabischen Literatur, der vorislamischen Zeit, war die Stellung des Dichters sogar noch exponierter: wie der *kāhin*, der Seher eines Stammes, erlangte der *šāʿir* sein Wissen durch überirdische Inspiration.⁴ Jeder Dichter hat einen *šaitān* oder *ǧinn*, einen Dämon oder Geist, von welchem er sein Wissen erhält. Aufgrund dieser übernatürlichen Inspiration wurde dem Dichter eine hochgeachtete Position in seinem Stamm zugesprochen, seine Rolle in der Gesellschaft entsprach dem eines Schamanen. Er unterrichtete seinen Stamm während dessen Wanderungen, die Menschen fragten ihn um Rat, bevor sie in eine Schlacht zogen oder in Fällen, in denen das Urteil eines Schiedsrichters vonnöten war. Vor allem aber war es die Aufgabe des Dichters, seinem Stamm zum Sieg über den Feind zu verhelfen, indem er Reime

2 Zu diesem Abschnitt vgl. Pannewick, Pathos und Passion.

3 Allen, *The Arabic Literary Heritage*, 107.

4 Diese Vorstellung überlebte die Jahrhunderte in einem synkretischen Bild in der persischen Dichtung: Dichter wie Nizāmī oder Galāluddīn Rūmī verglichen die Inspiration ihrer Verse mit der Eingebung Jesu durch den Heiligen Geist; vgl. Johann Christoph Bürgel, *The Poet and his Demon*, 25. Diejenigen Mystiker, die sich selbst während der Ekstase als Gott identifizieren, werden von al-Gazālī verglichen mit Christen, die Jesus irrtümlicherweise mit Gott identifizieren: „... in each case the individual has failed to distinguish an indwelling divine Presence from the human form it inhabits.“ Pinault, *Images of Christ in Arabic Literature*, 106.

und Flüche gegen den Feind vor der Schlacht ausrief. Die künstlerische Anerkennung von Dichtung scheint also in dieser Zeit nicht von ihrer magischen Funktion zu trennen gewesen zu sein.⁵

Die qurʿanische Polemik gegen diese mächtigen Repräsentanten der verschiedenen Stämme und Strömungen in der frühen islamischen Gesellschaft fiel dementsprechend scharf aus: In der „Sure der Dichter“ werden die, die den Dichtern folgen, als Irrende bezeichnet, die Dinge sagen, die sie nicht tun (Sure 26: 224-226). Roger Allen führte aus, dass diese Verse nicht die Interpretation einiger Kommentatoren rechtfertige, die suggerierten, Muḥammad habe keine Dichtung gemocht. Stattdessen wäre es, so Allen, wahrscheinlich, dass „... what is being addressed in the revelations of the Qurʿān is the power that poets continued to exert at a time when Muḥammad was endeavouring to introduce the new message of the Qurʿān into a society...“⁶ Diese Macht des poetischen Wortes als einer mächtigen und effektiven Waffe in der Gesellschaft wurde über die Jahrhunderte der arabischen Literatur bewahrt und übt noch heute ihre Wirkung aus.

Dichtung als politischer Akt

Es ist deswegen kein Zufall, dass Dichtung das zentrale Genre für die künstlerische Darstellung von Märtyrertum ist, einem Phänomen hoher sozialer Relevanz. Seit ihren frühesten Anfängen basierte die arabische Dichtung auf einem ästhetischen Code, der immer als ein Mittel intellektueller Selbstbehauptung gegen auferlegte Denksysteme, Glaubenssätze und Verhaltensweisen dienen konnte. Und sie erfüllte – sei es in säkularen oder in religiösen Begriffen – lange Jahrhunderte eine sichtbare öffentliche Funktion in der Gesellschaft. In seiner Studie *Peaks of Yemen* analysierte Steven Caton die poetischen Traditionen Jemens im 20. Jahrhundert und kam dabei zur Schlussfolgerung, dass „the poet has power over men, and poetry is a deeply political act.“⁷ Diese Beobachtung, die sich auf die zeitgenössische jemenitische Stammesgesellschaft bezieht, ist auch richtig für andere zeitgenössische arabische Gesellschaften. Der palästinensische Dichter und Publizist Fawaz Turki (geb. 1940 in Haifa) bestätigt die öffentliche Funktion des Dichters im frühen 20. Jahrhundert und später auch für die Palästinenser, die im 1948 gegründeten Israel blieben:

Traditionally in Palestinian society, it is the poet, rather than the ideologue or the theoretician, whose work is staken by the people as a starting point for their pragmatic and metaphoric conjectures of meaning. Hence the role of the poet is both response and responsibility. He internalizes his society's malaise – at this time, its national struggle – and projects it outwardly to the people in his work.⁸

5 Vgl. Wagner, Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung, Bd. 1, 32ff.

6 Allen, Arabic Literary Heritage, 108.

7 Caton, Peaks of Yemen. I Summon, 40; vgl. Allen, Arabic Literary Heritage, 108-9.

8 Turki, The Poet: Response and Responsibility, 196.

Diese Art des Verständnisses der Funktion eines Dichters in der Gesellschaft war nicht nur von der traditionellen Stellung eines Dichters in der vorislamischen arabischen Gesellschaft geprägt, es harmonisierte zugleich auch mit der Rolle, die arabische Politiker dieser Zeit in der Gesellschaft spielten. Zu nennen wäre hier zum Beispiel Anṭūn Saʿādah (1904-1949), der Führer der libanesischen sozio-politischen und intellektuellen Bewegung und Gründer der Syrischen Sozialnationalistischen Partei (SSNP, *al-ḥizb as-sūrī al-qaumī al-iğtimāʿī*). Es war deshalb kein Wunder, dass Anṭūn Saʿādah eine klare Vorstellung über die zentrale Rolle hatte, die Schriftsteller in der von ihm intendierten nationalen Bewegung⁹ spielen sollten. Er gewann eine Gruppe junger Autoren, die begeistert seiner Partei beitraten.¹⁰ Doch im Fall der SSNP, und dies war eine vorherrschende Tendenz in vielen anderen politischen Bewegungen im Nahen Osten dieser Zeit, führte die engagierte Rolle der Schriftsteller als versierte Sprachrohre einer bestimmten Ideologie zu einer tragischen Situation: Nicht wenige Autoren wurden zerrieben zwischen den gnadenlosen ideologischen Grabenkämpfen der einzelnen Interessengruppen.

Taufiq Ṣāyig (1923-1971)¹¹, der von seinen eigenen Kollegen und Freunden der Kooperation mit dem CIA bezichtigt wurde, könnte als ein Beispiel für diese Gefahr angeführt werden. Er war ein deutlich individualistischer und apolitischer palästinensischer Dichter, von 1962-1966 Herausgeber der Kulturzeitschrift *al-Ḥiwār* der Dialog. Taufiq Ṣāyig wurde zum Opfer einer vom CIA implementierten Strategie während der Mitte der 1960er Jahre. Der CIA strebte danach, unbemerkt Einfluss und Mitbestimmung in Studentenbewegungen, Arbeiterorganisationen und kulturellen Einrichtungen durch finanzielle Unterstützungen zu gewinnen, um diese Vereinigungen auszunutzen im weltweiten Kampf gegen den Kommunismus. Obwohl der direkte Sponsor der Zeitschrift, der Kongress für kulturelle Freiheit, Ṣāyig bei mehreren Gelegenheiten versichert hatte, dass diese Organisation keine finanzielle Unterstützung direkt vom CIA beziehe, traf ihn einer der härtesten Angriffe, die je gegen einen arabischen Herausgeber gestartet worden war. Trotz des hohen intellektuellen und künstlerischen Niveaus und der Beteiligung der besten und vielversprechenden arabischen Autoren des Nahen Ostens und Nordafrikas wurde *al-Ḥiwār* verboten unter dem Verdacht, ein Instrument

9 „The SSNP does not wish to abolish the genres of artistic literary writings and does not want literature to be restricted to one particular form. It is concerned, primarily, with the ideas that literature deals with; ideas of philosophical nature which influence the psychological make-up of society. The party intends to harmonize this aspect of literature with its philosophy because of its concern with creating a unified spirituality.“ Saʿādah, *al-Āṭar al-kāmila*, Bd. 1, 204-5; englische Übersetzung von Zeidan, *The Poetry of Adūnīs and Yūsuf al-Khāl*, 73.

10 Darunter waren der Kurzgeschichtenautor Saʿīd Taqīy ad-Dīn (1894-1960), die Dichter Fuʿād Sulaimān (1912-1952), Ṣalāḥ Labakī und ʿAğğāğ al-Miḥtār, ein beliebter Dichter, der in Umgangssprache schrieb. Am Anfang seiner literarischen Karriere war Yūsuf al-Ḥjāl einer der Herausgeber der Zeitschrift der SSNP, *an-Nabḍa* (die Renaissance) in Beirut. Für mehr Details vgl. Zeidan, *The Poetry of Adūnīs and Yūsuf al-Khāl*, 72ff.

11 Vgl. für Leben und Werk: Embaló, Neuwirth, Pannewick, *Kulturelle Selbstbehauptung der Palästinenser*, 449-459.

des westlichen Imperialismus in der arabischen Welt zu sein. Im Frühjahr 1966 wurde die Verbreitung der Zeitschrift in Ägypten und einigen anderen arabischen Ländern verboten. Als im Mai 1967 der Präsident des Kongresses für kulturelle Freiheit gestehen mußte, dass der Verdacht einer CIA Finanzierung wahr war und seine Organisation dessen Machenschaften zum Opfer gefallen sei, hatte Şayig keine andere Wahl mehr als die Publikation der Zeitschrift einzustellen.¹² Desillusioniert und tief getroffen siedelte er in die USA um, wo er begann, arabische Literatur an einer Universität zu lehren. Vier Jahre später, im Januar 1971, wurde der erst 48-jährige Dichter tot im Aufzug seines Apartmenthauses aufgefunden.

Die Stellung des irakischen Dichters Badr Şakir as-Sayyābs (1926-1964) ist ein weiteres Beispiel für die ausgesprochen problematische Lage der arabischen Intellektuellen inmitten politischer Grabenkämpfe und ideologischer Machtdemonstrationen während der 1960er Jahre. As-Sayyābs Gedichte, einst (in den 1940ern) von den Kommunisten gepriesen, erregten nur wenige Jahre später deren Missbilligung (in den späten 1950ern), die später in die politische Verfolgung des Dichters mündete.

Die Diskussion von Engagement und politischem Bewusstsein von Literatur (*iltizām*), die seit ihrem Beginn in den 1950er Jahren ein zentrales Thema der arabischen Literatur war, ist deshalb auch ein wichtiger Aspekt für die Untersuchung von freiwilligem Selbstopfer und Momenten des Zum-Opfer-Werdens. Einerseits priesen politisch engagierte Dichter in ihren Texten das heroische Opfer eines Märtyrers/ *šahīds*, um ihr Publikum davon zu überzeugen, diesem Ideal nachzufolgen. In diesem Fall dient Literatur als ein Mittel zur moralischen Ermahnung und zur Ermunterung, dem Beispiel des Märtyrers zu folgen. Andererseits – und dieser Aspekt interessiert besonders in diesem Teilkapitel – stellten sich manche Dichter selbst dar als Opfer, die für ihr Volk leiden und sterben (welches sich allerdings manchmal eher als undankbar erwies) und setzten ihre poetische Imagination dafür ein, ihre eigene Rolle als Opfer in einen bewussten Akt des Selbstopfers und der Erlösung zu transformieren.

Poetische Darstellungen der Kreuzigung

Dies ist zum Beispiel der Fall in dem Gedicht „Lied für mein Volk“ (Uğniya ilā ša‘bī¹³), verfasst im Jahre 1956 von dem irakischen Dichter ‘Abd al-Wahhāb al-Bayyātī (1926-1999). Al-Bayyātī beschäftigte sich mit Jean Paul Sartre’s Konzept der *livérature engagée* und integrierte diese Ideen unter dem Begriff *iltizām* in seine sozialistische Weltanschauung.¹⁴ Wie andere engagierte arabische Schriftsteller in den 1950er und 1960er Jahren war er mit den bitteren und einsamen Konsequenzen von Gefängnis, politischem Exil, Staatenlosigkeit und Verfolgung konfron-

12 Vgl. für mehr Details: Boullata, *The Beleaguered Unicorn*, 69-93.

13 In: al-Bayyātī, *Diwān*, Bd. 1, 219. Der arabische Text befindet sich im Anhang dieses Buches.

14 Vgl. Klemm, *Ideals and Reality*.

tiert. Wie as-Sayyāb wandte al-Bayyātī die Konzeption der *littérature engagée* auf seine poetische Darstellung von Jesus am Kreuz an.

Al-Bayyātīs Gedicht „Lied für mein Volk“ beginnt mit den verzweifelten Worten eines gekreuzigten Opfers:

Hier bin ich allein, am Kreuz,
 mein Fleisch fressen Wegelagerer, Ungeheuer und Hyänen
 O Schöpfer der Flammen
 O mein geliebtes Volk

Das Thema der Kreuzigung ist nicht neu in der arabischen Literatur der Moderne; es wurde bereits in der klassischen Dichtung häufig verwendet. Doch in der islamischen Tradition wird das Kreuz als Symbol des Christentums klar abgelehnt.¹⁵ Der Qurʾān bezieht sich auf die Kreuzigung als Strafe gegen diejenigen, die gegen Gott und den Propheten kämpfen und Unheil im Land verbreiten. Sure 5:33 und 4:157 implizieren, dass diese Form der Hinrichtung für die Abtrünnigen und Kriminellen reserviert ist, und deshalb wurde die Kreuzigung verwendet als Strafe für Räuber, Häretiker oder *ẓandaqa*.¹⁶

Manfred Ullmann zitiert in seiner detaillierten Studie des Kreuzigungsmotivs in der mittelalterlichen arabischen Dichtung das Gedicht von Sakan, einer Sklavin des neunten Jahrhunderts, über die Kreuzigung von Bābak¹⁷, des Anführers einer rebellischen Häretikerbewegung. Er wird beschrieben als ein bedrängter Anti-Held, der anstelle eines edlen Rosses ein hölzernes Kreuz reitet:

1. Auf einem Reittier mit rauhem Rücken, das lange stillsteht und zögert, auf die Reise zu gehen.
2. Die Wölfe und hinkenden Hyänen können in seiner Hofstatt die Vögel nur immer beneiden.
3. Seine Gliedmaßen unten dienen den Raubtieren zum Leichenschmaus, sein Haupt ist ein Hochzeitsmahl für die Geier.¹⁸

15 Vgl. Wensinck, Al-Ṣalīb. Für Bilder von Christus in klassischer und moderner arabischer Literatur, vgl. Pinault, Images of Christ in Arabic Literature (Fußnote 1 dort gibt eine ausführliche Bibliographie).

16 Louis Massignon dokumentierte die Kreuzigung des mystischen Dichters al-Ḥallāğ (857-922) wegen seiner ekstatischen Äußerungen in seinem Werk *La passion de Husayn Ibn Mansūr al-Hallāj*, 655ff, vgl. auch Arnaldez, Ḥallāğ.

17 Vgl. Laoust, Les Schismes dans l'Islam; Sourdell, Bābak.

18 Ullmann, Das Motiv der Kreuzigung in der arabischen Poesie des Mittelalters, 54 (Nr. 9); vgl. auch die Verse des Dichters Muslim Ibn al-Walīd, ein Führer einer Rebellengruppe (das Gedicht richtet sich an den Herrscher von Ägypten im 8. Jh.: (62) „Die (ihm angebotene) Gnade hat er immer nur barsch zurückgewiesen und verachtet, bis ihn nun ein Holz in der Höhe trägt, (das) auf einem Holz (befestigt ist). (63) Du hast ihn dort hingestellt, wo die Winde ihn beargwöhnen und wo die Hyänen der Wüsten um seinetwillen die Vögel beneiden. (64) Morgens kommen die reißenden Tiere, die ihre Blicke auf ihn werfen und die Luft mit tiefen Atemzügen einholen. (65) Sie folgen bald seinen Schattenrissen, bald seinem Standort und lecken an einem Blutklumpen von ihm oder einem Blutgerinnsel.“ Ibid. 28 (Nr.2).

Da die Kreuzigung eine Strafe für Gesetzlose und Häretiker im Nahen Osten war, stellte sie eine vielversprechende Plattform für klassische arabische Literaten dar, um diesen Sünder am Kreuze zu verhöhnen oder anzuklagen und die Gerechtigkeit des Herrschers zu preisen.¹⁹ Die Semantik der Kreuzigung in der islamisch-arabischen Dichtung unterscheidet sich wesentlich von der christlichen Konzeption. Aber in einigen Fällen zeigten klassische arabische Dichter Sympathie oder Mitleid mit dem Gekreuzigten und priesen die Tugend und den Mut des zu Unrecht Verurteilten.²⁰ Das Motiv der Kreuzigung bietet also die Möglichkeit für Debatten über divergierende Meinungen über religiöse Autorität bzw. über die Legitimität und Gerechtigkeit von Herrschaft.

Ein Beispiel ist die Elegie von Ibn al-Anbārī (gest. 977), einem Dichter, der in Bagdad einige Trauergedichte auf seinen Patron und Freund, den Wesir Ibn Baqīyya schrieb. Ibn Baqīyya nahm an gewaltsamen politischen Auseinandersetzungen teil, scheiterte und wurde von seinen Gegnern grausam gefoltert; man stach ihm die Augen aus, warf ihn unter die Füße von Elephanten, die ihn zu Tode trampelten. Der neue Herrscher ließ seinen Leichnam ans Kreuz schlagen und in den Straßen Bagdads ausstellen. Ibn al-Anbārī schrieb eine glänzende Elegie auf seinen Gönner und Freund – allerdings ohne die Kreuzigung und deren politischen Hintergrund zu erwähnen. Das Gedicht erlangte großen Ruhm, Kritiker priesen es als Glanzstück ohnesgleichen. Als dem neuen Herrscher eine Rezitation dieses Gedichts zu Ohren kam, das den Gekreuzigten so brilliant pries, das er als der edelste Mann seiner Zeiten erschien und nicht als zum Tode verurteilter politischer Rebell, drückte er seine Bewunderung aus, indem er ausrief, wie schade es sei, dass nicht er an dessen statt gekreuzigt worden sei, denn dann hätte man ebenso glänzende Zeilen über ihn verfasst.

Mansour F. Ajami nennt Ibn al-Anbārīs Elegie ein „counter-reading of crucifixion“.²¹ In einer detaillierten Analyse basierend auf al-Gurġānīs (gest. 1078) Theorie der poetischen Bildlichkeit²² zeigt Ajami, wie der Dichter das Ereignis transformiert und invertiert, indem er die grausamen Elemente zu transzendenten Eigenschaften und Werten erhebt: Er eliminiert die Konturen des furchtbaren Ereignisses, „transfigured the opposition between life and death, and transformed death-crucifixion into a spectacle of grandeur.“²³

Dieses Gedicht des zehnten Jahrhunderts weist starke Ähnlichkeiten zu modernen arabischen Gedichten auf, die die zwiespältige Position von Dichtern in einer hoch politisierten Gesellschaft widerspiegeln. Es zeigt „the inner, personal struggles and the existential agony of powerlessness and inability to choose in the face of

19 Vgl. Ullmann, Das Motiv der Kreuzigung in der arabischen Poesie des Mittelalters, Nr. 1-15: Historische Fälle. Verhöhnung des Gekreuzigten, 25-78.

20 Vgl. Ullmann, *ibid.*, Nr. 16-28: Glorifizierung des Gekreuzigten, 79-114.

21 Ajami, *Death Transformed*, 4; eine deutsche Übersetzung des Gedichts findet sich bei Ullmann, Das Motiv der Kreuzigung in der arabischen Poesie des Mittelalters, Nr. 23, 97ff.

22 Ġurġānī, *Asrār al-balāġa*.

23 Ajami, *Death Transformed*, 4.

political reality“.²⁴ Die Lösung, die Ibn al-Anbārī wählte, um diese tiefe Spannung aufzulösen, läßt sich auch in einigen Fällen der modernen arabischen Dichtung finden: Anstelle von direkten politischen Äußerungen drückt der Sprecher seine Botschaft durch poetische Worte, Reime und Bilder aus. Was Ajami für Ibn al-Anbārī feststellt, trifft auch auf moderne arabische Dichter zu:

The inability to express proper sorrow, in conformity with conventional practices, for fear of political reprisal, is couched in an acceptable form of creativity: that of poetry and singing. The tension between duty and fear has thus dissipated into mournful song. Singing „along with wailing women‘ illuminates the magnitude of the event, the willingness of the poet to commemorate the grievous personal loss, and the massive collective response by the vizier’s friends and dear ones.²⁵

Der moderne arabische Dichter al-Bayyātī, der sein Leben lang die bitteren Konsequenzen eines undemokratischen und gewalttätigen Regimes zu spüren bekam, scheint die islamische Tradition der Kreuzesstrafe mit der symbolischen Bedeutung der christlichen Kreuzigung zu kombinieren. Der Satz „Hier bin ich, allein“ erinnert an Jesu äußerste Verzweiflung in seinem Aufschrei „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“²⁶ Dieser Satz wird dreimal in diesem Gedicht wiederholt, als Ausdruck der bitteren Erfahrung eines Menschen, der für andere leidet, die dies aber gar nicht zu schätzen wissen, die den niedergeschlagenen Helden im Moment seines Todes im Stich lassen. Niemand kam zum Kreuz, um seinen Tod zu beweinen – ist er ein elender Anti-Held wie Bābak, der ein hölzernes Kreuz reitet? Der Gekreuzigte erscheint hier als ein verzweifertes Opfer; die Hoffnung, dass sein Opfer seinem Volk ein besseres Leben bringt, erweist sich als vage und höchst unwahrscheinlich.

Der Gekreuzigte zwischen religiöser Erlösung und mythischer Wiedergeburt

So wie er in der Mehrheit der arabischen Dichtung der 1950er bis 1980er Jahre dargestellt wird, steht der Tod am Kreuz nicht als ein religiöses, also christliches Symbol, sondern eher als eine kulturelle oder politische Idee eines selbstlosen Opfers, das die Rettung und Erneuerung einer bedrohten Nation und Kultur sichert.²⁷ Das Kreuz als poetisches Bild ist deshalb Teil einer Kultur- und politischen Kritik, ein vorherrschender Tenor im intellektuellen Leben des Nahen Ostens seit den 1940er Jahren. Ausgehend von diesem Bild, dessen ursprüngliche religiöse Energie im neuen säkularen Kontext bewahrt bleibt, kombinierten diese Dichter die semantische Macht des Kreuzes mit mythischen Figuren aus griechi-

24 Ajami, *ibid.* 11.

25 Ajami, *Death Transformed*, 11.

26 Matthäus 27:46, vgl. auch Markus 15:34.

27 Vgl. Khairallah, *Masīḥ aš-ši‘r al-‘arabī*; Ğarrār, *Masīḥ ar-riwāya*.

schen, römischen, ägyptischen und phönizischen Quellen. Neben diesen mythischen Figuren werden jüdisch-christliche Erzählungen, etwa die über Figuren wie Kain, Abel und Noah, häufig mit modernen Implikationen zitiert. In dieser lebendigen synkretischen Neuformung von religiösen und mythischen Figuren wurde Jesus Christus mit Baal oder Tammūz assoziiert, zuweilen auch mit dem Mahdī, dem Messias der islamischen Tradition, der als Heiland zurückkehren wird, um die Erde mit Licht und Gerechtigkeit zu überziehen.²⁸ Dieser synkretische Umgang mit religiösen, mythischen und politischen Bildern ist ein deutliches Zeichen der Säkularisierung der modernen arabischen Kunst. Als solche erregte sie auch öffentlichen Unmut und führte dazu, dass das Kairoer Komitee für Dichtung eine Petition an den Kunstausschuss stellte, in der die Einführung einer direkten Zensur solcher Texte gefordert wurde.²⁹ Der irakische Dichter Ġabrā Ibrāhīm Ġabrā (1920-1994) fasste die Hauptargumente dieser öffentlichen Debatte wie folgt zusammen:

The old school gentlemen accuse the new poets of undermining tradition, not only by playing hell with metrical laws and the one rhyme scheme. But also by introducing themes and symbols that are alien to the spirit of Arabic tradition: they would in particular cite ‚pagan‘ allusions, essentially Christian concepts of ‚Sin‘, ‚Cross‘, ‚Golgotha‘, Marxist phraseology etc.³⁰

Die überwältigende Begeisterung für mythische Aspekte von Religion machte die Dichtung und Literaturkritik von Edith Sitwell und T.S. Eliot, besonders das Gedicht „The Waste Land“ (1922) ausgesprochen beliebt in arabischen Literaturkreisen. Dies traf ebenfalls zu auf arabische Übersetzungen der Teile von Frazers *The Golden Bough* (1922), die die Ursprünge des Adonis-Mythos erklärten. Inspiriert von dieser magischen Welt der Vegetationsmythen schufen arabische Dichter seit den 1950er Jahren ein synkretisches Bild des Gekreuzigten, in welchem das freiwillige Selbstopfer in einer kulturellen und politischen Wiedergeburt seiner Gemeinschaft mündet.³¹ Es ist sicher kein Zufall, dass genau zu dieser Zeit die neu gegründete Arabische Sozialistische Partei in Syrien und Irak (1948, Michel ‘Aflaq) „al-Ba‘^ṭ“ genannt wurde, was nichts weniger als „Wiedergeburt“ heißt.

In den folgenden Zeilen des Gedichts „Christus nach der Kreuzigung“, 1957 geschrieben von dem irakischen Dichter Badr Šākīr as-Sayyāb (1926-1964)³² werden all diese Elemente des neu geschaffenen Mythos von Christus‘ Tod und Auferstehung kombiniert zu einem synkretischen Bild, in dem heidnische mesopo-

28 Vgl. Šubhī, Naqd atfal fi l-manfa, 107.

29 Vgl. at-Ṭaqāfa, 70, November 1964, 13-15; at-Ṭaqāfa, 71, November 1964, 8-10; Texas Quarterly, 9, 1966, 148-157.

30 Middle East Forum, 1, 1967, 24.

31 Vgl. Razzāq, al-Uṣṭūra fi š-šī‘r al-‘arabī al-mu‘āṣir. Für Eliots Rolle bei modernen arabischen Dichtern vgl. Semaan, T.S. Eliot’s Influence in Arabic Poetry and Theatre; Moreh, The Influence of Western poetry.

32 Zu diesem Autor vgl. Deyoung, Placing the Poet. Der arabische Text befindet sich im Anhang dieses Buches.

tamische Vegetationsmythen, mystische Anspielungen und Sozialkritik mit biblischen Symbolen zusammengebracht werden. Dieses Gedicht stellt einen Wendepunkt in der poetischen Darstellung von Christus in der modernen arabischen Dichtung dar.³³ Hier spricht Jesus nach seiner Kreuzigung:

Mein Herz ist die Sonne, wenn das Licht pulsiert
 Mein Herz ist die Erde, es schlägt als Weizen
 Als Blumen und klares Wasser
 Mein Herz ist das Wasser, mein Herz ist die Ähre
 Ihr Tod ist Auferstehung: Sie lebt, indem man sie ißt³⁴
 Im Teig, der rund ist und flach
 Wie eine junge Brust, wie die Lebensbrust
 Starb ich den Feuertod
 Ich verbrannte die Finsternis meines Lehms, und nur der Gott verblieb³⁵
 Ich war am Anfang, und am Anfang war der Arme³⁶
 Ich starb, damit in meinem Namen das Brot gegessen wird, damit man mich zur
 rechten Zeit sät³⁷
 Oft werde ich leben! Denn in jeder Grube
 Bin ich eine Zukunft geworden, bin ich ein Keim geworden
 Und eine Generation von Menschen, in jedem Herz fließt mein Blut
 Ein Tropfen³⁸ oder Teil eines Tropfens³⁹

33 Vgl. Khairallah, Masīḥ aš-šiʿr al-ʿarabī, 11.

34 Vgl. Johannes 12:24-25: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und erstirbt, bleibt es allein; wenn es aber erstirbt, trägt es viel Frucht. (25) Wer sein Leben liebt, verliert es, und wer sein Leben in dieser Welt hasst, wird es ins ewige Leben bewahren.“ Vgl. auch Matthäus 26:26: „Als sie aber assen, nahm Jesus Brot, sprach das Dankgebet darüber, brach es, gab es den Jüngern und sagte: Nehmet, esset! Das ist mein Leib.“ Zit. n. Zürcher Bibel.

35 Die qurʿānische Aussage in Sure 4:157: „und (weil sie) sagten: ‚Wir haben Christus Jesus, den Sohn der Maria und Gesandten Gottes, getötet‘. – Aber sie haben ihn (in Wirklichkeit) nicht getötet und (auch) nicht gekreuzigt. Vielmehr erschien ihnen (ein anderer) ähnlich (so daß sie ihn mit Jesus verwechselten und töteten). ..“ (*wa-lākin šubbihā lahūm*) wurde folgendermaßen von einigen Philosophen und ismāʿīlī Kommentatoren interpretiert: „... the Jews intended to destroy the person of Jesus completely; in fact, they crucified only his *nāsūt*, his *lābūt* remained alive.“ Anawati, ʿIsā; vgl. Massignon, Le Christ dans les Évangiles selon Ghazālī (*nāsūt*: „menschliche Natur“, *lābūt*: „göttliche Natur“).

36 Vielleicht ist dieser Satz eine Transformation von Johannes 1:1: „Am Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott. (2) Dieses war im Anfang bei Gott“ und drückt durch die Einfügung des Wortes „Brot“ Sozialkritik aus.

37 Dieses vegetative Bild erinnert an den Mythos des babylonischen Tammūz: „Under the names Osiris, Tammuz, Adonis and Attis, the peoples of Egypt and Western Asia represented the yearly decay and revival of life, especially of vegetable life, which they personified as a god who annually died and rose again from the dead... The worship of Adonis was practised as a god who annually died and rose again from the dead... The worship of Adonis was practised by the Semitic peoples of Babylonia and Syria, and the Greeks borrowed it from them as early as the seventh century before Christ. The true name of this deity was Tammuz...“ Frazer, *The Golden Bough*, 325.

38 Vgl. Matthäus 26:27-28: „Und er nahm den Kelch, sprach das Dankgebet darüber, gab ihn denselben und sagte: trinket alle daraus! (28) Denn das ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden.“ Zit.n. Zürcher Bibel.

39 Deutsche Übersetzung und arabischer Text in Sayyab, *Die Regenhymne*, 58-67;59-61.

Der poetische Sprecher identifiziert sich mit Jesus, dem Märtyrer, dessen Opfertod der Gemeinschaft neues Leben bringen wird. Dieses poetische Selbstverständnis ist eher ungewöhnlich in der klassischen arabischen Dichtung, dennoch gibt es Vorläufer in der islamischen mystischen Dichtung Irans: Afdaluddān Ḥaqani, der bekannteste persische Panegyriker des 11. Jahrhunderts, verglich sich selbst mit Jesus, imaginierte sich als ein Bewohner des vierten Himmels, umgeben von Rosen und duftenden Kräutern, aber ohne Erlaubnis zu Gottes unmittelbarer Nähe.⁴⁰ In einem anderen poetischen Bild pries Ḥaqani seinen Führer als „den Jesus seiner Zeit“, da er den toten Körper des Landes wiederbelebte durch die von ihm herbeigeführte Zeit der Blüte.⁴¹ In as-Sayyābs synkretischer Kombination von islamisch mystischen, christlichen und heidnisch mythischen Bildern gibt es zwei Hauptströmungen bei der Darstellung des Märtyrertums: Erstens erlaubt der Vegetationsmythos von Tod und Auferstehung dem Dichter eine optimistische Perspektive, wodurch Märtyrertum zu einem notwendigen Opfer für Wiederbelebung und Auferstehung wird; zweitens ist der Tod des Märtyrers ein freiwilliger Akt, der als eine Art Opferlamm erlitten wird. Und dennoch ist dieser Akt nicht rein passiv, denn als Akt rebellischer Provokation verstanden ist „martyrdom (...) never a passive submission, the non-violent martyr strikes the enemy psychologically.“⁴²

Diese Gedichte von al-Bayyātī, as-Sayyāb und anderen Vertretern dieser synkretischen mythisch-politischen Dichtung in den 1950er und 1960er Jahren ebneten den Weg für die Konfiguration des Märtyrers in der palästinensischen Dichtung seit den 1960er Jahren. Die Selbstdarstellung des poetischen Sprechers als einer Grenzfigur, die die Leiden der Passion erfährt und einen erlösenden Tod stirbt, war eine notwendige Voraussetzung für die Konzeption des Märtyrertums als Opferakt.

Das kämpfende Kreuz

Während der zweiten Hälfte der 1960er Jahre transformierte die palästinensische literarische Interpretation Christi diesen Aspekt des Martyriums als freiwilliges Opfer in zweierlei Hinsicht. In dieser Zeit entstand die bewaffnete Widerstandsbewegung der Palästinenser; zeitgleich schuf Maḥmūd Darwīs (1941-2008)⁴³, der wichtigste poetische Sprecher der palästinensischen Widerstandsbewegung, in seinen überaus beliebten und bekannten Gedichten das Bild von Jesus Christus als Widerstandskämpfer. As-Sayyābs Darstellung von Christus als passivem Opfer war in diesem neuen Kontext nicht länger akzeptabel. Die Tatsache, dass Jesus in Bethlehem geboren wurde, erlaubte zeitgenössischen Palästinensern, ihn als *ibn filastīn*,

40 Ḥaqani, *Dīvān*, 153.

41 Ḥaqani, *ibid.* 146.

42 Klausner, *Martyrdom*, Bd. 9, 230-238; 231.

43 Vgl. zu diesem Autor Embaló, Neuwirth, Pannewick, *Kulturelle Selbstbehauptung der Palästinenser*, 216-46; Weidner, *Maḥmūd Darwīs*, 1997 und 2002.

als „Sohn Palästinas“ anzusehen und sein Leiden mit dem aktuellen Leiden der heutigen Palästinenser gleichzusetzen.⁴⁴ Auf diese Weise erwies sich Jesus als ideales Vorbild – aber wie steht es mit seinen Qualitäten als Widerstandskämpfer? Aufgrund seines wenig überzeugenden Potentials in dieser Hinsicht wurde er mit weiteren Eigenschaften ausgestattet: So endet das Gedicht „Šahīd al-uğniya“/ Märtyrer des Lieds, geschrieben 1966 von Maḥmūd Darwīs mit den Zeilen:

Ich bin der erste nicht, des' Haupt die Dornenkrone trägt,
dass ich sag': Weine!
Vielleicht ja, dass mein Kreuz ein Pferderücken ist
Und die Dornen eingeritzt in meine Stirn
Mit Blut und Tau
Ein Lorbeerkranz.
Und vielleicht bin ich der letzte, der da sagt:⁴⁵
,Der Untergang war mein Begehrt!⁴⁶

Hier transformiert der poetische Sprecher die Konzeption von Christus als einem verhöhten Opfer (die Dornenkrone) zu einem Christus, dessen Kreuz ein edles Pferd ist (eine Inversion des klassischen Motivs) und dessen Dornenkrone ein Lorbeerkranz – also ist er erstens ein edler Held und zweitens ein Sieger! Die Transformation vom Kreuzestod zu einem Spektakel der Größe in Darwīs Gedicht erinnert an die Elegie Ibn al-Anbārīs, das bereits weiter oben erörtert wurde:

9. Du reitest auf einem Tier, das zuvor in längst vergangenen Zeiten Zaid bestiegen hatte.
10. Dies ist ein tröstlicher Vorzug, der die Beschimpfungen der Feinde vor dir fernhält.
11. Nie zuvor habe ich einen Kreuzesstamm gesehen, der dazu bestimmt gewesen wäre, edle Eigenschaften zu umarmen.⁴⁷

Wie in diesem klassischen Beispiel transformiert Darwīs die Bedeutung des Kreuzes von einem Symbol für einen verhöhten Verlierer zu einem glorifizierten Helden. Die Umdeutung der Dornenkrone in einen Lorbeerkranz weist in dieselbe Richtung. Doch neben diesen Transformationen stattet der Dichter den Märtyrer am Kreuz mit bedeutungsvollen und mächtigen Attributen aus, um sein heroisches

⁴⁴ Vgl. für die Relevanz dieses Konzeptes bis heute: Elbendary, *Passion Shared*.

⁴⁵ Die letzten beiden Zeilen könnten als eine Anspielung auf das Selbstverständnis des poetischen Sprechers als die letzte Person – und somit die größte? – verstanden werden, die bereit ist, das Leben im Dienste der Gemeinschaft zu opfern. Die islamische Konzeption von Muḥammad als das „Siegel der Propheten“, das die Abfolge der Propheten in der Geschichte schließt, mag bei der Abfassung dieser Zeilen eine Rolle gespielt haben.

⁴⁶ Darwīs, *Dīwān*, 103-4; meine Übersetzung. Der arabische Text befindet sich im Anhang dieses Buches.

⁴⁷ Ullmann, *Das Motiv der Kreuzigung in der arabischen Poesie des Mittelalters*, 100.

Potential zu stärken. Diese Eigenschaften basieren auf dem semi-religiösen, semi-nationalen Mythos des islamischen Märtyrers, des *šahīd*.⁴⁸

Als führender arabischer Repräsentant von nationaler und revolutionärer Dichtung wurde das Werk Maḥmūd Darwīšs Jahrzehnte lang als „die Stimme Palästinas“ angesehen. In diesem Sinne ist seine Position eine kollektive, selbst wenn er mehr als einmal versucht hat, die strapazierend öffentlichkeitsbetonte und exponierte Rolle, die ein solcher Status mit sich bringt, von sich zu weisen. Doch dies bringt auch die Frage auf: Was ist mit einem Dichter, der nicht im öffentlichen Interesse steht, dessen Werk unbekannt oder unbeliebt ist? Würde die enthusiastische Propagierung von freiwilligem und revolutionärem Märtyrertum überhaupt möglich sein aus der Perspektive eines marginalisierten poetischen Sprechers, eines Sprechers, der sich selbst als Märtyrer stilisiert, als Subjekt eines Aktes, der nun aber nicht als Opfer für die Gemeinschaft, sondern als unfreiwilliges Zum-Opfer-Werden verstanden werden muss?

Der Dichter als Schlachtfeld von Liebe, Opfer und Verlust

Wie bereits erwähnt war der palästinensische Dichter Taufiq Ṣāyig (1923-1971) sein Leben lang ein umstrittener Autor, der am Ende sogar von seinen eigenen Kollegen und Freunden der Kooperation mit dem CIA verdächtigt wurde. Diese Verstrickung zwang ihn letztlich dazu, die Publikation des kulturellen Magazins *al-Ḥiwār*/Der Dialog im Jahr 1967 einzustellen. In vielen seiner waghalsigen und experimentellen Gedichte, die sich durch einen hoch individualisierten Stil auszeichnen, drückt die poetische Stimme ihre Entfremdung aus von der Nation, der Geliebten, von Gott. Im Gegensatz zur beliebten und selbstbewussten poetischen Stimme im Werk Darwīšs, war Ṣāyig „committed to nothing but his own personal vision, and he adhered to no principle but that of individual freedom in aesthetic expression.“⁴⁹ Verse wie „Mein Land ist ein wüstes Land/ seine Städte sind still (...) Mein Land / ist eine Handvoll Erde / die ich verlor“⁵⁰ drücken das innere Exil des Dichters aus und nicht ein Engagement für die nationale Gemeinschaft.

Ṣāyigs Gedicht „Nr.3“ ist eine wütende und desillusionierte Abrechnung mit dem Ideal des politischen Engagements und freiwilliger Selbstopferung für die Gemeinschaft. Aber es geht auch darüber hinaus: Es ist der bittere Ausdruck des Gefühls, dass das schmerzhafteste Opfer vergebens war, dass es nicht zu den erwarteten Ergebnissen führte. In diesem Gedicht identifiziert sich der poetische Sprecher nicht mit Christus am Kreuz; stattdessen klagt er Christus, den er für die menschlichen Leiden verantwortlich macht, in einem Monolog voll Bitterkeit an:

48 Vgl. zur Gestaltung dieser Figur bei Darwīš Neuwirth, *From Sacrilege to Sacrifice*, 259-282.

49 Boullata, *The Beleaguered Unicorn*, 75.

50 *Ayḍan wa-ayḍan*, in: *Ḥiwār*, Bd. 26-7, März-April 1967, 163-4.

Wir folgten dir zum Grabe
 Und streckten unsere verängstigten Nacken aus
 In seine Finsternis, ohne Zögern
 (...)
 Wir öffneten unsere Münder
 Unsere Zungen wurden vom Feuer verzehrt
 Wir folgten dir sogar nach deinem Verschwinden,
 Wir exilierten uns selbst wohin auch immer du es wünschtest
 Unsere Körper waren überallhin zerstreut in Stücken
 Wir wurden kopfüber gekreuzigt
 Um deinetwillen.⁵¹

Die Dichtung Taufiq Šāyig's ist ein komplexer und aus meiner Sicht faszinierender Fall der palästinensischen Dichtung. Wichtig für den Zusammenhang mit dem Phänomen des Märtyrertums ist, dass hier ein poetischer Sprecher das Scheitern seiner hoch ambitionierten Ziele verkündet ebenso wie seine daraus folgenden Schuldgefühle, begleitet von Hass gegen das Objekt seiner Liebe und seines Strebens. Der poetische Sprecher nimmt sich selbst als eine Art „Schlachtfeld“ der widerstreitenden Kräfte von Liebe, Opfer und Zum-Opfer-Werden wahr. Das Selbstopfer wird umgewandelt in ein selbst auferlegtes Zum-Opfer-Werden. Im Fall von Darwīš Märtyrer am „kämpfenden Kreuz“ ist der Märtyrer jemand, der Feinden außerhalb der Gemeinschaft zum Opfer fällt; aber im Fall von Šāyig's Figur des Märtyrers befindet sich der Feind innerhalb der Gemeinschaft, der poetische Sprecher ist das Opfer interner Konflikte, dessen Trennlinien eher unscharf sind.

Doch selbst die Dichtung Darwīš's, der unermüdlich die arabische Solidarität mit dem palästinensischen Volk propagiert hatte, kritisiert die arabischen Staaten bereits im Jahr 1986, indem ihnen vorgeworfen wird, schlimmer als externe Feinde zu sein. In seinem Gedicht „Ich bin Joseph, mein Vater“ (*Anā yūsuf yā abī*) stellt Darwīš die biblisch-qur'ānische Erzählung von Joseph und seinen Brüdern in einen neuen Kontext, wobei er eine Parallele zwischen Joseph und den Palästinensern auf der einen Seite und seinen Brüdern und den arabischen Staaten auf der anderen Seite zieht. So genügt die pure Nacherzählung der Geschichte, um als scharfe Kritik der aufgezwungenen Opferrolle verstanden werden zu können:

Ich bin Joseph, mein Vater. Vater, meine Brüder lieben mich nicht. Sie dulden mich nicht unter sich. Sie sind mir feind und werfen mit Steinen und Worten nach mir. Sie wollen, daß ich sterbe, damit sie mich loben können.⁵²

51 Aus der Sammlung: „Qašīdat Ka“, in: Al-Mağmū'at aš-ši'rīya, 124-5. Meine Übersetzung; vollständige englische Übersetzung in Boullata, *The Beleguered Unicorn*, 90. Der arabische Text befindet sich im Anhang dieses Buches.

52 Ward aqall, in: *Diwān*, Bd. 2, 359; arabischer Text und vollständige deutsche Übersetzung in: Weidner, Maḥmūd Darwīš, *Wir haben ein Land aus Worten*, 25.

Es wird deutlich, dass in solch einer Situation – das Gedicht wurde geschrieben nur wenige Jahre nach der israelischen Invasion Beiruts 1982, die die palästinensische Präsenz im Libanon beendete, und einige Jahre vor Aufkommen neuer Hoffnung mit dem Ausbruch der ersten Intifada 1989 – ein freiwilliges Selbstopfer für ein gemeinsames nationales Ziel wenig attraktiv erschien. Damit Märtyrertum Ausstrahlungskraft erhält ist eine unhinterfragte Solidarität innerhalb der Gemeinschaft, für die dieses Opfer vollbracht werden soll, unerlässlich.

Eine skeptische Einstellung gegenüber freiwilligem Selbstopfer – repräsentiert in der Kreuzigung – ist auch das vorherrschende Gefühl in dem Gedicht „Jenseits von Golgotha“⁵³, geschrieben 1964 von dem palästinensischen Dichter Ġabrā Ibrāhīm Ġabrā (1920-1994). Während Ṣāyig das unfreiwillige Opfer nach einer Zeit der Gemeinschaft mit Christus erwähnt, beschreibt der poetische Sprecher in Ġabrās Gedicht die enttäuschende Erfahrung seiner eigenen Auferstehung zusammen mit Christus:

Ich lebte mit Christus
 Ich starb mit ihm und erlebte die Auferstehung
 (...)
 Bin ich von den Toten zurückgekehrt, um meine Stimme zu hören?
 Sie zieht mich zurück in die Leere, der ich entfloh
 (...)
 Die Sonne brennt. Und das Leben nach dem Tod
 Ist eine Mühsal. Meine Stimme liebt das Feuer.
 Für wen? Für wen?
 Ich schloss meine Augen, und auf meinen Lippen
 War ein Nachgeschmack von Honig und bitterer Koloquinte.⁵⁴

In diesen Zeilen eines palästinensischen Dichters, der für mehrere Jahre im irakischen Exil gelebt hatte, vermischt sich der vorherrschende skeptische Ton mit einer mehrdeutigen Distanz zur Gemeinschaft und zur Bedeutung des Engagement. Aus der Distanz des irakischen Exils erscheint das poetische Selbstverständnis viel bescheidener und realistischer als in den zuvor zitierten Gedichten. Eine einfache Lösung mit klaren Grenzen zwischen Gut und Böse, zwischen Freund und Feind hat klar an Eindeutigkeit verloren.

Aber Ġabrās skeptische und distanzierte Perspektive wird sogar noch übertroffen in einem weiteren Beispiel. Sein Titel lautet *Nuṣūr* (Wiederauferstehung), verfasst wurde es von dem irakischen Dichter Sa’dī Yūsuf (geb. 1934) während der israelischen Belagerung Beiruts 1982, einem der katastrophalsten Momente während des libanesischen Bürgerkriegs. Inmitten einer von sinnlosem Morden an Tausenden von Zivilisten geprägten Situation, in einem Krieg, in dem sich andert-halb Jahrzehnte lang Nachbarn gegenseitig töteten, hat das poetische Bild von Op-

53 Mā ba’d al-Ġulġula, 164-5.

54 Meine Übersetzung; vollständige englische Übersetzung in Udhari, *Modern Poetry of the Arab World*, 90. Der arabische Text befindet sich im Anhang dieses Buches.

fertod und Auferstehung keinen Platz mehr. Weit entfernt von jeglichem politischem Engagement oder politischen oder moralischen Urteilen scheint dieses Gedicht ein auf den Kopf gestelltes Bild der Auferstehung zu schaffen, eine Bewegung nicht zum Himmel, sondern in die tiefsten Abgründe der Erde:

Auferstehung
In einem schummrigen Krankenhaus
Starb ein kleiner Junge vor Durst
Hastig begruben sie ihn
Und verschwanden verwirrt
Nun öffnet er seine müden Augen
Öffnet seine Augen ganz weit
Und gräbt
Gräbt tief in die Erde hinein⁵⁵

55 Yūsuf, *Dīwān*, Bd.2, 281. Meine Übersetzung; englische Übersetzung bei Udhari, *Modern Poetry of the Arab World*, 123; weitere übersetzte Gedichte in: Yūsuf, *Without an Alphabet, Without a Face*. Der arabische Text befindet sich am Anhang des Buches.

8. MÄRTYRERTUM ALS WAFFE DER SCHWACHEN IN DER MODERNE: TÖDLICHE SELBSTOPFERUNG IN DER PALÄSTINENSISCHEN DICHTUNG¹

Um ein heiliger Märtyrer zu sein, muss man leben wollen!²

Dieser Ausspruch von Aḥmad Šamnī vom Islamischen Ġihād in Gaza³ erscheint auf den ersten Blick als ein Widerspruch in sich. Doch er beinhaltet das Geheimnis, das aus einem Suizid einen Akt der hoffnungsstiftenden Selbstopferung macht⁴, und genau darum soll es in diesem Teilkapitel gehen.

Anhand einiger Beispiele aus dem aktuellen kulturellen Leben in Palästina soll gezeigt werden, dass es sich bei einem Attentat, das den eigenen Tod mit einschließt, in der Wahrnehmung der Täter nicht unbedingt um Selbsttötung handelt. In Hinblick auf die sogenannten Selbstmordattentate von Palästinensern im Kampf gegen die israelische Besatzung ist es eine Frage der politischen Perspektive, ob diese Anschläge als Terrorismus und selbstzerstörerischer Nihilismus verstanden werden, oder eher als legitime Taten heroischen Widerstands gegen eine Besatzungsarmee.⁵ In der palästinensischen und allgemein in der arabischen Öffentlichkeit wird der im Kampf getötete Aktivist mit dem religiösen Begriff des Märtyrers oder *šahīd's* bezeichnet. Damit ist nicht notwendigerweise ein gefallener Glaubenskämpfer gemeint, sondern ein „Blutzeuge“, das heißt einer, dessen Tod nicht als Verlust beklagt wird. Denn er bezeugt mit seinem Opfertod die Wahrheit der gerechten Sache und stärkt dadurch seine bedrohte Gemeinschaft.

1 Dieses Teilkapitel wurde zuerst publiziert in dem von Baer/ Medick herausgegebenen Band *Sterben von eigener Hand*, 351-371; Wiederabdruck mit freundlicher Genehmigung der Herausgeber.

2 Für die transzendente Dimension dieses „Lebens“ der Märtyrer vgl. Qurʾān, Sure 3:169: „Und du darfst ja nicht meinen, dass diejenigen, die um Gottes willen getötet worden sind, (wirklich) tot sind. Nein, (sie sind) lebendig (im Jenseits), und ihnen wird bei ihrem Herrn (himmlische Speise) beschert.“

3 Zit. n.: Die Tageszeitung. Berlin 13.9.2001. Weitere Belege für diese Einstellung finden sich in: Hogrefe, *Märtyrer sterben nicht*, 116-118.

4 Vielleicht das älteste Vorbild wäre der alttestamentliche Simson (Buch der Richter 16,1ff): „Der Tod Simsons durch den von ihm verursachten Einsturz des Dagon-Tempels ist nicht als Selbstmord, sondern als Rückkehr zu seiner Sendung, sogar unter Opferung seines eigenen Lebens, anzuschauen.“ s. Haag (Hg.), *Bibel-Lexikon*, 1519. Für ein Aufgreifen der Simson-Figur in Zusammenhang mit dem Goldstein-Attentat in Israel 1994 vgl. Reuter, *Mein Leben ist eine Waffe*, 241.

5 Für eine exemplarische Meinung vgl. die Fatwa von Muḥammad Ibrāhīm al-Fayyūmī, einem Mitglied der islamischen Forschungsakademie der al-Azhar in Kairo. Er bezog sich wie zahlreiche andere Gelehrte auf das legitime Recht auf Selbstverteidigung, ein „menschliches und religiöses Recht“, das vom Internationalen Recht anerkannt werde (in: al-Aḥrār, 24.4.2001).

Das folgende Teilkapitel konzentriert sich auf die palästinensische Perspektive. Um die komplexe Situation besser verständlich zu machen, soll gezeigt werden, wie eng das Selbstverständnis dieser todesbereiten Aktivisten und zukünftigen Märtyrer mit ihrer sozialen und kulturellen Umgebung verbunden ist.

In einem zweiten Schritt wird es darum gehen, wie Dichtung als zentrales Medium des kollektiven palästinensischen Selbstbewusstseins wirkt und welche Funktion die literarische Repräsentation des Märtyrertums⁶ ausübt.

Selbstmord oder Märtyrertum?

Im Jahr der gescheiterten Friedensverhandlungen in Oslo 1993 erschütterten die ersten palästinensischen Selbstmordattentate die israelische Gesellschaft.⁷ Es entbrannte eine heftige Debatte darüber, wie diese Attentate einzuordnen seien, und dies nicht nur in Israel und im Westen, sondern auch innerhalb der arabischen öffentlichen Meinung. In den arabischen Medien lag der Schwerpunkt der Diskussion auf der Unterscheidung zwischen „Selbstmord“ (*al-intihār*)⁸ und selbst auferlegtem Märtyrertum (*al-istiḥād*). Die Grenzen erwiesen sich mitunter als fließend, und die Kategorien der Beurteilung folgten den Erfordernissen der Tagespolitik. Die wohl populärste Stimme in dieser Debatte gehört Scheich Yūsuf al-Qaraḏāwī, einem geistigen Führer der Muslimbrüder und Azhar-Gelehrten. In seiner Fernsehsendung „Die Šarī‘a und das Leben“ im Nachrichtenkanal al-Ġazira (Aljazeera) erklärt er wöchentlich dem muslimischen Millionenpublikum die Welt. Anfang 2001 lieferte er in einem Presseartikel einen Definitionsversuch „islamisch korrekten“ Märtyrertums: „Derjenige, der Selbstmord begeht, tötet sich um seiner selbst willen, derjenige der einen Akt des Märtyrertums begeht, opfert sich seiner Religion und seiner Nation willen [...] Der *muğāhid* (Kämpfer, FP) ist voll Hoffnung.“⁹

Palästinensische Kämpfer, die bereit sind, ihrem Tod bei einer sogenannten Märtyrer-Operation (*‘amal istiḥādī*) entgegen zu sehen, werden von ihren Sympathisanten als Helden gefeiert, die ihr Leben im Kampf für nationale Freiheit, Würde und Menschenrechte opfern. Der hier verwendete Begriff *istiḥādī* für den Märtyrer-Attentäter ist nicht ausschließlich ein religiöser Terminus. Eine linguistische Betrachtung zeigt, dass es sich bei diesem Konzept keineswegs um eine direkte

6 Märtyrertum wird hier zunächst als ein Diskurs verstanden, als – wie Daniel Boyarin (*Dying for God*, 8) schreibt – eine Praxis, für Gott zu sterben und darüber zu sprechen.

7 Vgl. www.israel.org: Suicide and Other Bombing Attacks in Israel Since the Declarations of Principles (September 1993). Möglicherweise um den Eindruck zu erwecken, dass die Attentate ausschließlich gegen die Friedensbemühungen gerichtet seien, sind auf dieser Homepage nicht die vor Oslo erfolgten Attentate (April, Juni und Anfang September 1993) verzeichnet. Das Goldstein Massaker in der Moschee von Hebron 1994 wird verschiedentlich als Hauptauslöser für die Suizidattentate der Hamas gewertet. Vgl. Reuter, *Mein Leben ist eine Waffe*, 160.

8 Zu diesem Begriff vgl. den gleichnamigen Artikel von Rosenthal in *EF*, Bd. 3, 1246-48.

9 Al-Ahrām al-‘arabi (Kairo), 3.2.2001. Vgl. ferner Reuter, *Mein Leben ist eine Waffe*, 243-265 sowie Atran, *Genesis of Suicide Terrorism*.

Übernahme aus dem islamischen Erbe handelt, sondern um einen Neologismus. Er bezeichnet eine Person, die einen Akt gewaltsamer Selbstopferung (*amal istiṣhādī*) ausführt. In der klassischen islamischen Tradition findet sich nur der substantivische Begriff des *istiṣhād*; mit diesem wird in einem sehr allgemeinen und dehnbaren Sinn der Tod eines Muslims bezeichnet, der im innigen Streben oder auch im bewaffneten Kampf „um der Sache Gottes willen“ (*fi sabīl Allāh*) fällt.¹⁰ Dieser „Kampf“ oder dieses intensive Bemühen eines Muslims wird als Anstrengung für ein lobenswertes Ziel gewertet und als *Ġihād*¹¹ bezeichnet. Seit dem 8. Jahrhundert gilt der militärische *Ġihād* als eine der Religionspflichten eines Muslims. Doch schon unter den Prophetengenossen des 7. Jahrhunderts hatte es todesbereite Kämpfer wie den Dichter ‘Abdallāh b. Rawāḥa (gest. 9/630) gegeben, die ihre Sehnsucht nach dem Martyrium in Versen äußerten.¹² Obwohl eine allzu emphatische Begeisterung für eine gewaltsame Selbstopferung – *ṭalab aš-ṣahāda* genannt – islamischen Normen widerspricht (wohl wegen der zu auffälligen Nähe zur Selbsttötung), gab es sowohl in häretischen und regimfeindlichen Kreisen wie den anti-umayyadischen *Ḥariġiten* des 7./8. Jahrhunderts¹³ als auch in frommen orthodoxen Kreisen, z.B. bei freiwilligen Grenztruppen des abbasidischen Reichs im 8. Jahrhundert¹⁴, immer wieder Wellen der Bereitschaft zum tödlichen Selbstopfer. Grenzgefechte und Razzien an der byzantinisch-arabischen Grenze zwischen dem 7. und 11. Jahrhundert sowie Versuche des islamischen Kalifats, Byzanz mit seiner Hauptstadt Konstantinopel zu erobern, spiegeln sich in volkstümlichen Epen wie der *Sīrat al-muġāhidīn*/ Heldenerezhählung der Glaubenskämpfer (später berühmt geworden unter dem Titel *Sīrat al-Amīra Dāt al-Himma*/ Heldenerezhählung der Fürstin *Dāt al-Himma*) wider. Märtyrerlobgedichte und Erzählungen, in denen die Heldentaten der Märtyrer-Krieger gefeiert wurden, erfreuten sich durch die Jahrhunderte großer Beliebtheit. Sie wurden vor großem Publikum von professionellen Erzählern dramatisierend vorgetragen, wobei die spontane Begeisterung und Rührung der Zuhörer dazu diente, ihre Bereitschaft für kriegerische Aktionen zu erhöhen.¹⁵

Im Kontext der Expansionskriege und Grenzsicherung, aber auch im Kampf gegen den Kolonialismus griffen bei der Ehrung der für dieses Ziel Gefallenen wiederholt religiöse und säkulare Diskurse ineinander.¹⁶ In der Gegenwart sind derartige Rekonfigurationen des Religiösen in säkularen Kontexten noch weniger Ausnahme denn Regel. Das Konzept des Märtyrertums wird ebenso von religiösen Bewegungen wie von säkularen politischen Gruppierungen Palästinas verwendet,

10 Zum *Ġihād* vgl. ausführlicher Kap.3.

11 Vgl. Peters, *Jihād*, 88-91; 88: „In religious contexts it can mean the struggle against one’s evil inclinations or efforts toward the moral uplift of society or toward the spread of Islam.“

12 Vgl. Omar Farrukh, *Das Bild des Frühislams*, 60.

13 Vgl. Vida, *Khāriġites*.

14 Vgl. Jarrar, *The Martyrdom of Passionate Lovers*, 87-107.

15 Vgl. hierzu Kap. 6; zum Heldenepos allgemein vgl. Lyons, *The Arabian Epic*; Heath, *Sīra Sha’biyya*.

16 Vgl. Peters, *Islam and Colonialism*.

wie z.B. von der palästinensischen KP oder der PFLP¹⁷. Von Mitgliedern der KP wurden „Märtyrer-Operationen“ als „der höchste revolutionäre Grad unter Menschen“ bezeichnet.¹⁸ Interessant ist auch – und das wird oft vergessen – dass z.B. im Libanon zwischen 1983 und 1995 weniger als die Hälfte der Suizid-Attentate im Kampf gegen Israel von der islamistischen Hizbollah ausgeführt wurden.¹⁹ Die Mehrheit dieser Anschläge gingen auf das Konto der pro-syrischen schiitischen AMAL Organisation²⁰ und kleiner säkularer Gruppierungen unter syrischer Kontrolle²¹.

Gegenwärtig werden in Palästina religiöses Vokabular und religiöse Bilderwelt benutzt, um der jeweiligen politischen Argumentation Glaubwürdigkeit zu verleihen, selbst wenn die ideologische Ausrichtung überhaupt nicht islamisch oder fundamentalistisch ist. Besonders seit dem Ausbruch der zweiten Intifada im September 2000, die nach dem Heiligtum des Islam in Jerusalem al-Aqsa Intifada benannt wurde, erhielt der palästinensische Befreiungskampf gleichsam heilige Dimensionen. Diejenigen, die zur Opferung ihres Lebens im kollektiven Kampf bereit sind, werden in hagiographischen Begriffen umschrieben: Der „letzte Wille“ der Märtyrer – der nicht selten vorher von Parteifunktionären oder religiösen Führern redigiert wurde – wird in den Medien veröffentlicht; in den lokalen Fernsehsendern untermalt man ihn zusätzlich mit „Märtyrersongs“, frommen Sprüchen und hagiographischen, halb-fiktionalen Biographien der Toten²². An Straßenecken von Kairo bis Beirut werden Musikkassetten mit Kinderchören verkauft, die zum Kampf gegen „die Juden“ aufrufen und das Sterben für Gott in eingängigen Pop-songs propagieren. Man bekommt sie im Doppelpack mit Hochglanz-Faltblättern, in denen die Stars der Märtyrerszene gefeiert werden. Funktionäre der Widerstandsbewegung – sei diese nun säkular revolutionär oder fundamentalistisch ausgerichtet – sorgen in den betroffenen Stadtvierteln für die Plakatierung der Straßen mit Poster-großen Bildern frisch gefallener Märtyrer.

17 PFLP steht für (die marxistisch-leninistisch ausgerichtete) *Popular Front for the Liberation of Palestine*, gegründet 1967 von Dr. Georges Habbash.

18 Ḥusain al-Ṭawil, zit. nach www.amin.org, Khaled Amayreh, 6.9.2001, Israeli Oppression Pushes Palestinians to Martyrdom Operations.

19 Der erste Suizid-Anschlag in Israel seitens eines Mitglieds des Islamischen Ġihād, ‘Alā’ al-Kaḥlūt, war 1993. Kurz zuvor waren 415 Mitglieder der Hamas und des Islamischen Ġihād aus Israel ausgewiesen worden: Aktivisten der Hizbollah kümmerten sich um die im frostigen Winter 1992 in der Grenzregion des Süd-Libanon zurück gelassenen Menschen. Neben Nahrung rüsteten sie die Vertriebenen mit Propagandastrategien und mit dem technisch-militärischen Know-how für Suizid-Anschläge aus, die die Hizbollah seit 1982 im Libanon durchführten. Reuter, Mein Leben ist eine Waffe, 157ff.

20 AMAL („Hoffnung“) oder *Les Brigades de la Résistance Libanaise* war zu ihrer Gründungszeit 1973/4 eine Miliz unter der Führung von Imam Mussa Sadr, die sich *Mouvement des Dëshérités* nannte. 1982 verließen radikale revolutionäre Kräfte AMAL und seine damals reformorientierte, moderat islamistische Führung von Nabīḥ Birr und gründeten die Hizbollah Bewegung.

21 Für mehr Details vgl. Rosiny, Islamismus bei den Schiiten im Libanon.

22 Die Monatszeitschrift von Hizbollah *Baqiyat Allāh* enthält eine eigene Sektion zum Gedenken von Märtyrern unter dem Titel *Aš-šuhadā’ umarā’ al-ġanna* (Die Märtyrer, Fürsten des Paradieses). Heroische, religiöse und zeitweilig erotische Aspekte von Märtyrertum und dessen Belohnung im Jenseits werden besonders hervorgehoben.

Diese Todeskultur hat Folgen für die junge Generation und ihre Heldenbilder. Palästinensische Jugendliche, die während der ersten Intifada von 1987 in ihren Spielen die aktuelle Situation in einer Art Cowboy-und-Indianer-Spiel imitierten, hatten es in den 1980er Jahren noch vorgezogen, einen Israeli zu spielen, da dieser seinerzeit die Macht symbolisierte. Doch, so der palästinensische Psychologe und Menschenrechtler Eyad al-Sarraj, dieses Spiel „hat inzwischen ausgedient. Heute ist es der Märtyrer, der die Macht symbolisiert. Auf die Frage an ein Kind heute in Gaza, was es einmal werden möchte, wenn es groß ist, wird es nicht etwa sagen, Arzt, Soldat oder Ingenieur. Nein, ein Märtyrer möchte es werden.“²³ Der Historiker Joseph Croitoru hat an einer Analyse der seit September 2002 im Internet veröffentlichten Kinderzeitschrift „al-Fātilḥ“ (der Eroberer) gezeigt, wie diese von der islamistischen Hamas herausgegebene Zeitschrift diese Stimmung unter den Jugendlichen zu schüren und für ihre Ziele zu vereinnahmen weiß.²⁴

Im modernen Mythos des Märtyrers und der ritualisierten Verehrung seines „Erbes“ erwies sich die religiöse Bilderwelt als höchst effektiv in einem eigentlich nationalistischen Kontext. In der öffentlichen arabischen Debatte über die Frage ‚Selbstmord oder Märtyrertum‘ zeigte sich, wie untrennbar die religiösen und die säkular politischen Diskurse miteinander verbunden sind.

In Hizbollah-Kreisen, in einer Art „Olympiade des Sterbens“, wurden sogar Kategorien für verschiedene Grade des Märtyrertums aufgestellt:²⁵ die unterste Kategorie ist die des zum Opfer gewordenen Märtyrers oder *šahīd maẓlūm*, der sein Leben unfreiwillig oder zufällig verlor. Darüber steht die Kategorie des in der Schlacht getöteten Märtyrers, des *šahīd muqattil*. Doch der Gipfel der Bereitschaft, sich für die Gemeinschaft zu opfern, findet sich im *istišhādī*, d.h. in der Person, die beim Attentat bereit ist, sozusagen das Martyrium an sich selbst zu vollziehen. Er ist Opfer und Täter zugleich – und dies bringt ihn in gewisser Hinsicht dem traditionellen europäischen Verständnis eines „Selbst-Mörders“ nahe.²⁶

Die Gratwanderung zwischen selbstgewähltem Suizid und gottgewolltem Martyrium ist auch muslimischen Befürwortern von „Märtyrer-Aktionen“ bewusst. Bereits 1988 stellte der Gründer des Palästinensischen Islamischen Ġihād, Faṭḥī Šiqāqī, Richtlinien für Ausnahmen auf, die „Märtyrer-Aktionen“ mit menschlichen Bomben legitimierten. Ähnlich der offiziellen Linie der libanesischen Hizbol-

23 Sarraj, Suicide Bombers. 72.

24 Croitoru, Der Name der Klagemauer. Vgl. ferner ders., Der Märtyrer als Waffe.

25 Vgl. Al-Ahrām al-‘arabī, Februar 2001; vgl. ferner MEMRI (www.memri.org): Inquiry and Analysis, bes. Nr. 53 (2.5.2001); Nr. 54 (3.5.2001); Nr. 65 (26.7.2001): Debating the Religious, Political and Moral Legitimacy of Suicide Bombings, Teil I – IV. Eine Kategorisierung von Märtyrern gab es schon im islamischen Mittelalter, hauptsächlich unterteilt in *šuhadā’ al-ma’raka* und *šuhadā’ al-‘āhira*, vgl. Kohlberg, *Šahīd*.

26 Vgl. Christ-Friedrich, Suizid, zit. 445: Sie schreibt, dass „Suizid im Sinne von Selbstmord gedeutet und geahndet wurde: Es handelt sich um einen ‚Mord‘, bei dem der Täter bzw. die Täterin und das Opfer *identisch* sind. Gesellschaftlich wahrgenommen wurde über Jahrhunderte hinweg *nicht der Mensch als Opfer*, sondern ausschließlich als *Täter/in*. Das *Selbst*, das ja diese Tat plant und durchführt und damit Opfer und Täter/in zugleich wird, kann damit selten bewusst wahrgenommen werden“ (Hervorhebung dort).

lah argumentierte er für Gottes Gebot des Märtyrertums gegenüber Gottes Verbot des Suizids: „Allah may cause to be known those who believe and may make some of you martyrs, and Allah may purify those who believe and may utterly destroy the disbelievers, (...) no one can die except by Allah's leave“.²⁷

Im unmittelbaren sozialen Umfeld des Attentäters stellt sich diese Frage nicht; im Sympathisantenkreis steht fest, dass seine Operation sein heldenhaftes und zukunftsorientiertes Märtyrertum besiegelt und nicht Ausdruck von Lebensüberdruß oder gar Selbstzerstörung ist.²⁸ Selbst wenn im Einzelfall letzteres eine Rolle gespielt haben mag – im öffentlichen Diskurs Palästinas ist jeglicher negativer Beigeschmack dieser Tat ein Tabu. Kritische Stimmen verstummen, zum einen weil angesichts einer solch hohen Bereitschaft, sich für das Kollektiv zu opfern, eine Verurteilung schwer fällt, und zum anderen weil man eine Handlung nicht verdammen will, dessen Ziel – das Ende der Besatzung – man im Grunde teilt.

Der Attentäter selbst transponiert seinen militärisch meist ineffektiven Kampf in ein religiöses Raum-Zeit-Gefüge und kann dadurch dessen Aussichtslosigkeit verleugnen. Er transzendiert seine individuelle Geschichte durch deren Bindung an den Siegertypus des islamischen Märtyrers. Sein Tod wird kein endgültiger sein²⁹, er wird für die gefährdete Gemeinschaft zum Hoffnungsträger. Sein Akt der Selbsttötung ist zugleich Mord und Erlösung.

Neben diesen eher metaphysischen Aspekten spielt aber auch der aktuelle Generationskonflikt eine Rolle: Die meisten jungen Palästinenser, die seit 1994 Suizidanschläge ausgeführt haben, hatten seit ihrer Kindheit in den 1980er Jahren tagtäglich miterleben müssen, wie die Generation ihrer Väter politisch scheiterte und durch die israelischen Besatzer erniedrigt und in ihrem Existenzrecht bedroht wurde. Während der ersten Intifada gegen Ende der 1980er Jahre – der sogenannten Revolution der „Kinder der Steine“ – lernte die junge Generation – unter ihnen übrigens auch etliche weibliche Aktivistinnen -, der israelischen Armee in kontinuierlichen Straßenkämpfen, durch zivilen Ungehorsam und Guerillataktiken zu trotzen. Während dieser ersten Intifada, die von einem triumphierenden und optimistischen nationalen Diskurs getragen wurde, erreichte zwar die Mobilisierung des Märtyrermithos seinen Höhepunkt, dennoch wurde derzeit kein einziger Suizidanschlag durchgeführt.³⁰

27 Zit. n. Atran, Suicide terrorism, 1535. Diese Aussage lehnt sich an die Koransure 3, Vers 140-146 an.

28 Im Mai 1999 glaubten 26,1% der palästinensischen Bevölkerung, dass Suizid-Operationen unter gegebenen Umständen eine angemessene Reaktion sei (12/ 2000: 66,2 %; 6/ 2001 : 68,6 % . Quelle: Jerusalem Media & Communication Center (www.jmcc.org): s. Opinion Poll #43 (December 2001) und Opinion Poll#39 (December 2000). Palästinensische Forschungs- und Meinungsumfrage Institutionen wie das in Bait Sahur gelegene Palästinensische Öffentliche Meinungszentrum geben weit höhere Prozentzahlen an, teilweise an die 80% der Bevölkerung (z.B. im Meinungsüberblick des Bait Sahur Zentrum im August 2001).

29 Vgl. Qur'ān, Sure 3, Vers 169; Seidensticker, Martyrdom in Islam, 64; Wensick, A Handbook of Muhammadan Tradition, 148a („The souls of martyrs in paradise“).

30 Dies hat seine guten Gründe, wie Thomas Scheffler schreibt: „Mit anderen Worten: ‚Selbstmordattentate‘ entwickeln sich als Element der Kriegsführung unter extrem *asymmetrischen* Konfliktbe-

Doch schon bald nach dem Scheitern dieses ersten Aufstandes wurden die im traditionellen patriarchalischen Gesellschaftssystem Palästinas marginalisierten Jugendlichen und Frauen wieder in ihre Schranken gewiesen. Im Zuge der 1990er Jahre führte dieses doppelte Scheitern zu enormen sozialen Spannungen und virulenter Unzufriedenheit vor allem innerhalb der jungen Generation Palästinas.

Der Mythos der tödlichen Selbstopferung in der palästinensischen Dichtung

Im Fall Palästinas dient Dichtung als zentrales Medium kultureller Selbstbehauptung und als Archiv des kollektiven Gedächtnisses. Sie spielt eine nicht zu unterschätzende Rolle in der öffentlichen Meinungsbildung. Palästinensische Dichtung war in den letzten Jahrzehnten wesentlich daran beteiligt, eine Kultur des Todes und eine mythische oder auch transzendente Ästhetisierung von Märtyrertum in Gang zu setzen. Die Figur des Märtyrers ist Bestandteil eines modernen Mythos. Dieser Mythos wurde vornehmlich von der Dichtung transportiert. Die poetischen Aussagen innerhalb dieses Mythos wurden oftmals von der Person des poetischen Sprechers abstrahiert und entwickelten in der Rezeption ihrer Leser/ Hörer ein gewisses Eigenleben.

Ich möchte in diesem Zusammenhang den Begriff des modernen Mythos verwenden, um darauf hin zu deuten, dass es sich bei dem aktuellen palästinensischen Umgang mit der kulturellen – oder spezieller: religiösen – Figur des Märtyrers um mehr handelt, als um eine direkte Übernahme eines islamischen Konzeptes. Die Figur des Märtyrers bietet im aktuellen palästinensischen Kontext eine Art Code zum Verständnis der Welt, respektive der tragischen Umstände der Nationalgeschichte Palästinas. Die Figur des Märtyrers funktioniert ganz wie ein Mythos im Sinne Ernst Cassirers, der diesen als einen Modus des Verstehens bezeichnete. Dieser Modus unterscheidet sich radikal von vertrauten Subjekt-Objekt-Relationen, das heißt von materieller Kausalität und rationaler Schlussfolgerung. Er beruht auf der allgemeinen Intuition, dass Dinge eine ihnen innewohnende Macht besitzen, die zugleich magisch und außergewöhnlich ist. Mein Beitrag weist auf die kongeniale Zusammenarbeit dieses Mythos mit der Literatur hin, die ganz wie ein Mythos ein Code des Verstehens und Kommunizierens ist.³¹

Generell basiert nicht nur die palästinensische, sondern auch die arabische Dichtung seit ihren frühesten Anfängen auf einem ästhetischen Code, der sie zum Werkzeug intellektueller Selbstbehauptung gegenüber auferlegten Denktraditio-

dingungen. Bezeichnenderweise standen die ‚Selbstmordattentate‘ auch nie am *Anfang* der jeweiligen Konflikte, sondern wurden erst eingesetzt, nachdem viele andere Mittel versagt hatten. Die Inszenierungen der jeweiligen Selbstmordoperationen müssen daher mehr als Bestandteil strategischer und taktischer *Lernprozesse* denn als Ausdruck grundsätzlicher kultureller und religiöser Dispositionen analysiert werden“. Scheffler, Helden, Märtyrer, Selbstmordattentäter, 101 (Hervorhebung dort).

31 Vgl. Cassierer, Philosophie der symbolischen Formen.

nen, Glaubensdogmen und Verhaltensweisen machte. Arabische Dichtung hatte – in religiösen wie auch in säkularen Kontexten – durch die Jahrhunderte immer eine sichtbare öffentliche Funktion in der Gesellschaft. Dichtung hat in Palästina, wo aufgrund der politischen Situation eine offizielle Erinnerungskultur fehlt, eine tagespolitische Bedeutung, sie ist eines der kulturellen Felder, die das kollektive Bewusstsein nachhaltig prägen.³²

Palästina ist seit den 1930er Jahren, als die ersten arabischen Aufstände gegen die britische Mandatsmacht und die zionistischen Siedlungsprojekte losbrachen³³, von einer äußerst konfliktträchtigen und häufig gewalttätigen Stimmung geprägt, die zwischen Pragmatismus, rachelustigem Heldentum und resignativem Annehmen einer Opferrolle schwankt. Das für Palästina Charakteristische ist, dass die Literatur – und vor allem das populärste literarische Genre, die Poesie – noch mehr als in anderen arabischen Ländern zu einem Seismographen der gesellschaftlichen Stimmungslage wurde.

Bis zum Beginn jüdischer Einwanderung und Siedlung in Palästina gehörte diese Region zu der historischen und geographischen Einheit von Syrien, Jordanien, Libanon, der *bilād aš-šām*. Doch in der folgenreichen Auseinandersetzung mit europäischer Kolonialpolitik und zionistischen Siedlungsplänen bildete sich ein dezidiert palästinensisches Nationalbewusstsein heraus, das aus der Abgrenzung gegen den übermächtigen Anderen, den Westen, den Zionismus entstanden war. Im Unterschied zu anderen arabischen Ländern wie z.B. Ägypten, wo sich ein nationales Selbstbewusstsein ebenso als Reaktion gegen westliche Einflussnahme herausbildete, war diese nationale Bewusstseinsbildung in Palästina stärker als anderswo mit einer Kultur des Märtyrertums verbunden.

In den 1930er Jahren waren es die stilistisch führenden und zugleich populärsten Dichter wie ʿAbd ar-Raḥīm Maḥmūd (1913-1948), Ibrāhīm Ṭūqān (1905-1941) und Abū Salmā (1909-1980), die den heroischen Opfertod ästhetisierten und zum Idealbild stilisierten. Das Gedicht „Der blutige Dienstag“ (*At-ṭulaṭāʾ al-ḥamrāʾ*³⁴), geschrieben 1930 von Ibrāhīm Ṭūqān, war in dieser Zeit das in breiten Bevölkerungskreisen beliebteste Gedicht überhaupt und wurde von großen Teilen dieser Generation als stilistisches und thematisches Ideal auswendig gelernt und mündlich überliefert. Dieses poetische Zeugnis einer Hinrichtung dreier junger Araber, die an den Aufständen gegen das britische Mandat teilgenommen hatten, wurde nicht nur zum Ausgangspunkt eines entstehenden Nationalbewusstseins, sondern auch einer sich zeitgleich entwickelnden dezidiert palästinensischen Nationalliteratur.

In einer Zeit täglicher Verluste auf palästinensischer Seite³⁵ erwiesen sich Gedichte und Lieder als sehr wichtig, die diese tragischen Erfahrungen sinnstiftend

32 Für weitere Ausführungen vgl. Embalo /Neuwirth /Pannewick, Kulturelle Selbstbehauptung der Palästinenser, 3-55.

33 Vgl. Krämer, Geschichte Palästinas, 278ff.

34 *Diwān*, 274-285.

35 Zwischen 1936 und 1939, während der großen arabischen Aufstände gegen das Britische Mandat und das zionistische Siedlungsprojekt, wurden mehr als 3000 Palästinenser getötet. Vgl. Lebrecht, Die Palästinenser, 141-142.

ästhetisierten und den Heroismus derjenigen priesen, die sich in den Augen der palästinensischen Gemeinschaft für die Nation opferten. Die Ästhetik des Märtyrertums wurde so zu einem der wesentlichen Pfeiler der sich zeitgleich entwickelnden palästinensischen Nationalliteratur.

Im Rückblick auf mehr als 50 Jahre palästinensischer Nationalgeschichte seit der Gründung Israels erscheint diese tragische Symbiose von Dichtung und Opfer-tum, von Ästhetik und Bereitschaft zum Tode als geradezu unausweichlich: Denn die palästinensische Nationalgeschichte besteht seit mehr als einem halben Jahr-hundert aus einer nicht enden wollenden Kette von Niederlagen. Es gibt kein ein-ziges historisches Ereignis von größerer Bedeutung, das als militärischer oder poli-tischer Sieg gewertet werden könnte. Wie kann eine Nation eine derart katastrophale Geschichte bewältigen?

Im Mythos des Märtyrertums liegt in mehrfacher Hinsicht die Möglichkeit einer Umdeutung eines Verlierers in einen Sieger und Helden. Dessen Tod ist nicht mehr eine Niederlage, die sein Leben und Streben beendet, sondern ein in ein transzendentales Raum-Zeit-Gefüge gebrachter Sieg. Leiden und Tod werden nicht länger als erschreckend und negativ empfunden, sondern als Grenzerfahrungen und notwendige Elemente eines Opferaktes. Diese Umdeutung geschieht auf zwei Ebenen: Sie hebt einerseits die Bereitschaft für zukünftige Opferhandlungen hervor, um die Gemeinschaft, eine Ideologie, eine politische Partei oder eine Glau-bensrichtung zu schützen oder zu verteidigen. Andererseits dient sie aber auch der Sinnstiftung und transzendentalen Legitimierung von bereits bestehenden Leiden und Todesfällen.

Der Märtyrermythos umfasst also zwei Aspekte: Zum einen bietet er einen sinn-stiftenden Ausweg für eine sich als Opfer empfindende Gemeinschaft, die keine Aussicht auf baldige Besserung der Lage hat. Zum anderen beruht die Ästhetisie-rung von Märtyrern auf einem todesverachtenden, kämpferischen Ehrbegriff³⁶, der in der arabischen Dichtung schon seit vorislamischen Zeiten bekannt ist³⁷ und während der ersten islamischen Jahrhunderte in der Ġihād-Literatur in Gestalt eines Krieger-Märtyrers zum heroisch-religiösen Ideal erhoben wurde.³⁸ Beide As-pekte des literarisch repräsentierten (oder vielleicht auch erst durch die Literatur generierten) Märtyrertums ergeben zusammen eine Stilisierung des heldenhaften Selbstopfers für das Kollektiv, in dem altruistische Selbstaufgabe und sich selbst feiernde Mannbarkeit gleichermaßen vorhanden sind. Wirkungsmacht entfaltet

36 Zum kämpferischen Ehrbegriff in der israelisch-palästinensischen Auseinandersetzung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vgl. Katz, Adam and Adama, Arq and 'Irq.

37 Besonders berühmt wurde der Dichter al-Mutanabbī (gest. 965) für die Propagierung eines ehren-werten Todes als des einzigen Auswegs aus einem erniedrigenden Leben. Vgl. S. 15 seines *Diwāns*. (deutsche Übersetzung in Abu-Hashhash, *Tod und Trauer in der Poesie des Palästinensers Mahmūd Darwīš*. S. 33): „Lebe ehrenwert und stirb würdig durch den Stich der Lanze unter dem Wehen der Fahnen./ Suche nach Ehre in der Flamme, laß das Niedrige, selbst wenn es in den Pa-radiesgärten der Ewigkeit wäre.“ Anschauliche Beispiele für die Stilisierung todesverachtender Kriegsbegeisterung in vorislamischer Zeit gibt Khairallah, 'The Wine-cup of Death'.

38 Vgl. Jarrar, *The Martyrdom of Passionate Lovers*.

dieses heroische Märtyrerideal dadurch, dass es zum einen im Alltagsleben – z.B. bei Märtyrerbegräbnissen – durch eine rituelle Verehrung der muslimischen Helden gefestigt und zum anderen durch eine epische oder poetische Ausgestaltung der Heldenlegenden zum festen Bestandteil des kollektiven Bewusstseins gemacht wird. Beide Felder – die kultische Verehrung und die literarische Repräsentation – greifen organisch ineinander über und verleihen diesem Mythos seine unwiderstehliche Macht.

Hält man sich die aktuelle Lage in Palästina vor Augen, erscheint diese Symbiose von Literatur und Toteskultur zumindest als problematisch. Real-politisch gesehen liegt diese Verquickung gefährlich nah an einer Verherrlichung von Gewalt und vor allem einer Perpetuierung des Märtyrertums. Mit jedem neuen Opfer wächst die Gefahr, dass nur wieder neue Opfer nötig werden, dass der Opferstatus – im doppelten Sinne des zum Opfer Werdens und des sich heroisch Opfern – in der palästinensischen Gesellschaft zementiert wird und kein Ausweg daraus mehr denkbar zu sein scheint.

Dieses brisante Potential der Dichtung – das aber auch gleichzeitig von deren Aktualität und Relevanz zeugt – ist den palästinensischen Dichtern natürlich auch bewusst, zumindest den selbstkritischen und verantwortungsvollen unter ihnen, deren Werke über tagespolitische Rhetorik hinausgehen. Maḥmūd Darwīš³⁹ (geb. 1942) ist der berühmteste palästinensische Dichter, der seit den 1970er Jahren maßgeblich die Ästhetisierung von Tod und Opfertum vorangetrieben hat. Die bereits von den nationalistischen Dichtern der 1930er Jahre begonnene Märtyrer- und Heroenstilisierung wurde von Darwīš im Kontext der palästinensischen Widerstandsbewegung der späten 1960er Jahre aufgegriffen und systematisch weiterentwickelt. Tod, Leiden und Niederlagen erfuhren eine konsequente semantische Umdeutung ins Positive, Heilsbringende, ja metaphysisch Erlösende. Auch bei irakischen Dichterkollegen wie Badr Šākīr as-Sayyāb (1926-1964)⁴⁰ erschien der Tod des sich für die gemeinsame Sache Opfernenden als ein Akt, der mit dem Erlösungstod Jesu Christi gleichgesetzt und mit altorientalischen Vegetationsmythen in Verbindung gebracht wurde.⁴¹

Der freiwillige altruistische Tod bringt in diesem Zusammenhang neues Leben, eine Art Auferstehung in einem mythischen Raum-Zeit-Gefüge. Diese christliche Erlösungsvorstellung und mythische Erhöhung erhielt in zahlreichen Gedichten von Darwīš durch Zeilen wie „Die Stimme meiner Freiheit kommt aus dem Gerasel der Ketten, / und mein Kreuz kämpft!“⁴² zusätzlich eine kämpferische Nuance. Dies geschah zum einen durch Anleihen bei anderen Widerstandsdichtern wie Nazim Hikmet (1902-1963, Türkei) oder Pablo Neruda (1904-1973, Chile) und

39 Vgl. zum Autor allgemein Weidner, Maḥmūd Darwīš, 1997.

40 Vgl. Deyoung, Placing the Poet; Sayyab, Die Regenhymne.

41 Sayyāb, Dīwān, - 458 und 459 (deutsche Übersetzung in Abu-Hashhash, Tod und Trauer, 57). Vgl. as-Sayyābs Gedicht „Christus nach der Kreuzigung“ (1957), das in Kap.7 ausführlich besprochen wird.

42 Darwīš, Dīwān, 291 (deutsche Übersetzung in Abu-Hashhash, ebd. 61).

zum anderen durch eine Ansiedlung im islamischen Konzept des Ğihāds und dessen Propagierung eines selbstlosen, todesverachtenden Kämpferideals.

Die wohl symbolträchtigste Umdeutung vom Opfertod in eine Verheißung neuen Lebens liegt in der Gleichsetzung vom Tod des Märtyrers mit einer Hochzeit. Auch diese gewagte Metapher stammt bereits aus den 1930er Jahren, als Dichter wie ‘Aġġāġ Nuwaihiḍ Palästina als die Braut arabischer Männer beschrieben hatten. Ihr Brautpreis sei der höchste nur denkbare, nämlich das Blut des Bräutigams:

Wir baten um die Verlobung mit einem Mädchen
ihr Brautpreis ist sehr hoch
aber sie ist es wert
Hier ist unsere Antwort:
Wir werden ihrer Augen willen kämpfen
Tod ist unser Ziel
und wir haben viele Männer.⁴³

Eine Hochzeitsfeier unter Kanonendonner, bevölkert von sterbenden Kämpfern, die wie Bräutigame, doch mit blutbeflecktem Hochzeitsgewand gekleidet sind -, dieses Motiv der Bluthochzeit findet sich auch bei dem palästinensischen Dichter ‘Abd ar-Raḥīm Maḥmūd (1913-1948) in dem höchst populären Gedicht „Der Märtyrerheld“ (*Al-Baṭal aš-šahīd*) aus dem Jahr 1939. Auch in palästinensischen, ebenso wie in libanesischen und syrischen Prosaerzählungen wird dieses Motiv seit den 1960er Jahren immer wieder aufgegriffen und variiert.⁴⁴ Zur Höchstform aber wurde das Bluthochzeitsmotiv in der palästinensischen Dichtung der 1960er Jahre durch Maḥmūd Darwīš gebracht. Er erweiterte dieses Thema zu einem regionalen Brauchtum und politischen Diskurs vereinigenden Bildkomplex mit zugleich heroischen und erotischen Zügen.⁴⁵

Das Motiv der Bluthochzeit ist keineswegs eine Erfindung der Moderne, es hat frühislamische Vorbilder: Im Genre der paränetischen Ğihād-Bücher (*faḍā’il al-ġihād*) ist seit dem 8. Jahrhundert das Gegensatzpaar Eros-Thanatos bzw. Tod-Paradiesjungfrauen ein charakteristisches Kennzeichen, das mit starken metaphorischen Implikationen immer wieder zu finden ist:

43 Nuwaihiḍ, Kullu šabāb.

44 Vgl. Barakāt (Libanon), ‘Awdat aṭ-ṭā’ir ilā baḥr, 156; Naḥwī (Syrien), ‘Urs filāṣṭīnī; Šahīn (Palästina), Al-Arḍ al-muġtaṣaba (Das vergewaltigte Land). Vgl. Embaló, Palästinenser im arabischen Roman, 223-9; Stehli, Die Darstellung des Oktoberkriegs in der syrischen Erzählliteratur, 22-24; 86-88 u. Anmerkungen.

45 Vgl. das Gedicht „Tagebuch einer palästinensischen Wunde“ (1968; in: Dīwān, Bd. 1,348): „Verbirg die Träne für das Fest,/ denn wir werden nur vor Freude weinen./ Laßt uns den Tode auf dem Feld/ Hochzeit nennen ... und Leben!“ (deutsche Übersetzung in Abu-Hashash, Tod und Trauer, 228. Weitere Beispiele: A’rās (Hochzeitsfeiern; 1977), in: Dīwān, Bd. 1, 583-584; sowie Wa-‘āda fī kafan (Und er kam zurück im Leichengewand, 1964), in: Dīwān, Bd.1, 18-23. Vgl. ferner Neuwirth, Das Gedicht als besticktes Tuch – Mahmud Darwīšs Gedicht ‚Ein Liebender aus Palästina‘; dies., Maḥmūd Darwīš’s Re-staging of the Mystic Lover’s Relation Towards a Superhuman Beloved.

Holy war *lġihād* in the cause of „the sacred“ represents the threshold of eternal happiness and joy, through which the „cycle of the „rites of passage“, that is represented through the formula „Eros-Death-Eternal Eros“ finds its ultimate realization.⁴⁶

Eine Übertragung der Terminologie und Bildwelt von Tod und Krieg in den Bereich der Liebe hat es seit dem Frühislam immer wieder in der Dichtung gegeben, in keuscher, frivoler und ebenso in mystischer Dichtung. So argumentierte der arabische Dichter Ġamīl (gest. 701) gegen den militärischen Ġihād und bezeichnete einen Tod für keusche Liebe als wahres Märtyrertum.⁴⁷ Eine eher hedonistische Variante des Märtyrertums, in welchem das rituelle Opfer durch einen Tod aus Lust ersetzt wird, propagierte der Dichter Abū Nuwās (ca. 757-815). Ġihād, auch hier wieder als (diesmal homoerotische) Eros-Thanatos-Konstellation gedacht, bedeutete für diesen Dichter „heiliger Krieg“, der in der Gesellschaft „freigebigter junger Männer geführt wird, die aus Lust getötet zu werden als rituelles Opfer betrachten“.⁴⁸

Dieses über die Jahrhunderte und in den verschiedenen Genres vielgestaltige Motiv taucht in letzter Zeit im Kontext der sogenannten Selbstmordattentate in den islamistischen Medien wieder auf. So vermeldete am 4.10.2001 das Hausblatt des Islamischen Ġihāds, al-Istiqlāl (Die Unabhängigkeit): „Mit großem Stolz wird bekannt gegeben, dass der palästinensische Islamische Ġihād das Mitglied seines militärischen Flügels, den Märtyrer und Helden Yassir al-Adhami, verheiratet mit den „Dunkeläugigen«. Auch der Attentäter ‘Izz ad-Dīn al-Maṣrī, der am 9. August 2001 15 Gäste und Passanten in der Pizzeria Sbarro in Jerusalem mit in den Tod gerissen hatte, wurde von einem Hamas-Funktionär in diesen Bildzusammenhang gebracht: „Seine Verwandten verteilten Süßigkeiten und akzeptierten ihren Sohn als Bräutigam, verheiratet mit den „Dunkeläugigen«, nicht als jemanden, der getötet und beerdigt wurde.“⁴⁹

Auch der vielzitierte Moschusduft, der angeblich vom Körper des sich im Opferakt selbst Entleibenden ausgeht und ihn vom Schrecken des grausamen Todes befreit und in einen erotisch-heroischen Bereich überführt, findet sich sowohl in klassischen und modernen arabischen Texten als auch in Aussprüchen islamistischer Funktionäre. Der Dichter ‘Abd ar-Raḥīm Maḥmūd hatte in den 1930er Jahren den Leichnam eines Märtyrers beschrieben:

Ein Körper liegt da, hingeworfen zwischen den Bergpfaden,
um den sich die Raubtiere der Wildnis streiten. (...)
Sein Blut überzog die Erde mit Purpur und machte den Ostwind
schwer vom Duft des Moschus.

46 Jarrar, *Martyrdom*, 100.

47 Vgl. *Diwān Ġamīl Buṭaina*. Beirut 1966, 40 (die letzten beiden Verse). Vgl. Kap. 4, 73ff.

48 Khairallah, ‚The Wine-cup of Death‘, 174.

49 Vgl. al-Risāla, 18.8.2001. Beide Zitate zit. n. Reuter, *Mein Leben ist eine Waffe*, 263-4. Bei Jarrar, *The Martyrdom of Passionate Lovers*, 106-7 finden sich weitere Belege aus Märtyrerpamphleten aus dem heutigen Iran und dem Gazastreifen.

Moschus bedeckt auch seine schöne Stirn, aber auf eine Art, die ihre Schönheit noch mehr. Und ein Lächeln erscheint auf seinen Lippen, das Spott ausdrückt über dieses niedere Dasein.⁵⁰

Zurückzuverfolgen ist dieses Bild auf die vom Propheten überlieferte islamische Tradition, die besagt:

Wer verletzt wird, während er für die Sache Gottes eintritt, und Gott weiß ganz genau, wer bei dieser Gelegenheit verletzt wird, dessen Verletzung wird am Tag des Gerichts die Farbe des Blutes haben und nach Moschus duften (...). Niemand im Paradies möchte wieder auf die Erde zurückkehren, mit Ausnahme des Märtyrers, der im Kampf für die Sache Gottes gefallen ist. Er möchte auf die Erde zurückkehren, um noch zehnmal getötet zu werden, nach all den Ehrenbezeugungen, die ihm im Paradies zuteil wurden.⁵¹

Wie langlebig dieses ursprünglich religiöse Motiv ist, zeigt sich an einem Interview zu Beginn des 21. Jahrhunderts, in dem ein Hamas-Funktionär konstatierte: „Der Körper des explodierenden Märtyrers duftet nach Moschus.“⁵² Auch in mediengerecht inszenierten „Märtyrersongs“ im Stil des Liedes „Wie süß ist der Duft der Märtyrer“ (mit dem Refrain „bis wir uns treffen, o Muḥammad, bis wir uns treffen“) trifft man auf dieses Bild. In diesem Fall wurde das Lied als Untermalung für einen mit modernster Schnitttechnik montierten palästinensischen Videoclip verwendet. Darin wurde die von einem Kameramann des französischen Senders France 2 in Gaza aufgezeichnete Filmsequenz gezeigt, die den Tod des palästinensischen Jungen Muḥammad ad-Durra dokumentiert, der mit seinem Vater in israelische Schusswechsel geraten war.⁵³

Diese brisante Verquickung von poetischem und fundamentalistischem Diskurs musste den Intellektuellen zu denken geben. Bereits auf der Höhe der Ästhetisierung des Todes in den 1970er Jahren reflektierte Maḥmūd Darwīš in seinen Gedichten die zweischneidige Macht von Poesie, die fähig ist, nicht nur dazu beizutragen, leidvolle Opfer und Tod nachträglich mit Sinn zu versehen, sondern auch die Bereitschaft, sich freiwillig in den Tod zu stürzen, gefährlich zu erhöhen. 1972 heißt es in seinem Gedicht „Heimkehr nach Jaffa“⁵⁴ selbstkritisch über das Verhältnis der Dichter zum Märtyrer:

50 Maḥmūd, *Dīwān*, 122 (deutsche Übersetzung in Abu-Hashhash, *Tod und Trauer*, 32).

51 Buchari, *Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad*, 301f.

52 Zit. n. Reuter, *Mein Leben ist eine Waffe*, 135.

53 Reuter, ebd. 258-9 dazu: „[In dem Videoclip] taucht auf einmal ein Mohammed-Darsteller auf, der einen leeren Strand entlangläuft, auf einer Wiese spielt, umgeben von Wasserfontänen. Mohammed im Paradies. Als weiße Schrift auf schwarzem Grund sendet er von dort seine Botschaft: «Ich bin nicht hier, um euch Lebewohl zu winken, sondern euch zu sagen: Folgt mir.» Gezeichnet: Mohammed ad-Durra. Während der ganzen Zeit ist die Stimme einer Sängerin nebst Hintergrundchor zu hören: «Wie süß ist der Duft der Märtyrer» ...“.

54 Aus Maḥmūd Darwīš, „Uḥibbuki aw lā uḥibbuki“ (Ich liebe dich oder nicht). Beirut 1972. Deutsche Teilübersetzung in Darwīš, *Wir haben ein Land aus Worten*, 158.

Wir sind so fern von ihm
 Wir treiben ihn an, in den Tod sich zu stürzen
 und schreiben geschliffene Worte des Nachrufs auf ihn
 und moderne Gedichte.

Doch diese subtilen Zwischentöne, die zwischen langen Passagen der Mythisierung des Heldentodes versteckt auftauchen, wurden meist von Lesepublikum und Literaturkritik gleichermaßen überhört. So kam es, dass im Zuge der zweiten Intifada die einst von säkularen Linken generierte Widerstands- und Märtyrerkultur seitens fundamentalistischer Propagandisten zu einer nihilistischen und menschenverachteten Attentatsideologie weiter entwickelt wurde. Dies war der Moment, in dem sich Maḥmūd Darwīš nun unmissverständlich von der ideologischen Umdeutung des Todes distanzierte:

Der Märtyrer machte mir klar: Ich suchte nicht jenseits des Raumes
 nach Paradiesjungfrauen, denn ich liebe das Leben
 auf der Erde, zwischen Pinien und Feigenbäumen, aber
 zu ihm zu gelangen vermochte ich nicht,
 und so suchte ich nach ihm mit dem letzten, das ich besitze:
 das Blut in einem Körper aus Azur.
 Der Märtyrer lehrt mich: es gibt keine Ästhetik außerhalb meiner Freiheit.

Der Märtyrer warnt mich: Glaube ihrem Freudengezitter nicht.
 Glaube meinem Vater, wenn er weinend mein Bild betrachtet:
 Warum hast du die Reihenfolge durchbrochen, mein Sohn,
 und bist mir zuvorgekommen?
 Ich zuerst
 Ich doch zuerst!⁵⁵

55 Darwīš, Ḥālat ḥiṣār, 78-79. Eine deutsche Übersetzung des gesamten Gedichts und der arabische Text findet sich auch in Mahmud Darwish, *Belagerungszustand. Gedichte. Arabisch-Deutsch. Aus dem Arabischen von Stephan Milich*. Berlin, Verlag Hans Schiler 2005. Die offen zur Schau gestellte Dankbarkeit für das Schicksal von Familienangehörigen, die zu Märtyrern werden, lässt sich schon in mittelalterlichen sunnitischen Quellen belegen, die von Müttern berichten, die sich dankbar über den Märtyrertod ihrer Söhne äußern. Vgl. Kohlberg, *Shahīd*: „The significance of the martyr’s death transcends the individual; in the eyes of ordinary Muslims, he endows his entire community with purity and grace, and his immediate family are the object of admiration and support.“ Auch unter den Schiiten im Südlibanon sind Aussagen wie die folgende sehr häufig in den Medien zu hören. Eine 23-jährige Ehefrau und Mutter zweier Kinder, deren Mann einen Selbstmordanschlag verübt hatte, berichtet: „Although I was emotional at losing the dearest person in my life, I was filled with joy because he had died while carrying out such an operation. It is something for us to be proud of, something that makes raise our heads high with pride, especially because he succeeded in alarming and startling Israel like he did. Really I don’t feel like I have totally lost him, because I see him daily in my sleep. He comes to me then and tells me about the attack and details of his last moments and feelings before his martyrdom. You know, he always told me that if and when he died I would never feel lonely or suffer a sense of loss, because he would come to me in my dreams and, thank God, he does so nearly every night“ (zit. nach Jaber, Hezbollah. 5).

Es war nicht nur Darwīš, der seit Beginn der Welle von sogenannten Selbstmordattentaten Anfang der 1990er Jahre die Problematik des aus den sechziger Jahren stammenden Märtyrerkultes erkannte. Während der eingangs erwähnten Debatte in der arabischen Öffentlichkeit, ob es sich bei den Anschlägen um Selbstmord oder Märtyrertum handelt, schwiegen die arabischen Intellektuellen und Literaten zunächst auffällig, als ob sie durch ihr Schweigen eine Verbindung dieser Entwicklungen zum poetischen Diskurs verneinen wollten. Gleichzeitig hat weder Darwīš noch ein anderer namhafter palästinensischer Dichter in dieser Phase des terroristischen Opfertums den Propagandisten des neuen, zur mörderischen Mode gekommenen „Märtyrertums“ das Wort geredet. Durch ihre eingängigen Texte und poetischen Bilder hatten die palästinensischen Literaten aber seit den 1930er Jahren den Boden für die Ästhetik des Opfertodes bereitet. Sie haben zusammen mit den politischen und religiösen Diskursen dazu beigetragen, vielen jungen Menschen den Schrecken des Todes gering erscheinen zu lassen angesichts einer metaphorischen Umdeutung von Tod und Leid in Auferstehung und mentalen Sieg. Tödliche Selbstopferung erschien so als eine Möglichkeit, das Scheitern im realen Leben – sowohl als Individuum als auch als national-politisches Kollektiv – auszugleichen und in einen transzendentalen Sieg umzudeuten.

Paradox an dieser Situation ist aber, dass der ursprüngliche, vor allem von den Dichtern der 1960er Jahre geschaffene Mythos des Märtyrertums im Kontext der Widerstandsbewegung und der Figur des Widerstandskämpfers, des *fidā'ī* stand, der in den Kampf zieht, obwohl er darin wahrscheinlich umkommen wird. In dieser Zeit gab es das Phänomen der „Selbstmord“-Attentate noch gar nicht. Erst in den 1990er Jahren, als die palästinensische Dichtung dieses Thema kaum noch behandelte, erhielt die Figur des Märtyrers eine ganz neue Bedeutung, die vor allem im fundamentalistischen Diskurs geprägt worden war. Die Dichter, die zur Ästhetisierung dieser Figur einst wesentlich beigetragen hatten, stehen nun vor dem Dilemma, dass ihre eigene Kreation sich verselbständigt hat und mit verändertem Geicht drohend zu ihnen zurückgekehrt ist.

Seit dem Jahr 2000 hat es immer wieder Resolutionen und öffentliche Appelle arabischer Intellektueller gegeben, die gegen die Attentate und für unblutige Widerstandsstrategien argumentierten. Obwohl mit äußerster Vorsicht formuliert und ohne die grundsätzliche Legitimität von Märtyrertum in Frage zu stellen, lösten diese Texte heftige Proteste aus und drohen in der zunehmend gewaltsamen Auslöschung einer aufkeimenden palästinensischen Zivilgesellschaft unterzugehen.⁵⁶

Intellektuelle und Literaten haben – das zeigt diese erbitterte Debatte deutlich – ihre ehemalige zentrale Rolle im öffentlichen Gesellschaftsdiskurs Palästinas im 21. Jahrhundert verloren. Zu Lesungen der zugleich hoch poetischen und politischen Dichtung Maḥmūd Darwīš' waren in früheren Jahrzehnten mehrere tausend Zuhörer gekommen – eine Popularität, die keiner der Dichter der jüngeren Generation für sich beanspruchen kann. Die nachfolgende Generation scheint sich

⁵⁶ Vgl. Allen, *Palestinians Debate „Polite“ Resistance*.

in gewisser Hinsicht auch von der Politik verabschiedet zu haben.⁵⁷ So sagte der palästinensische Romanschriftsteller und Dichter Zakariyā Muḥammad (geb. 1951 bei Nablus) im Frühjahr 2003 über sich und die Position seiner Dichtung in der Gesellschaft:

Ich muss die Besetzung aus meiner Dichtung vertreiben. Wenn ich weiter über die Besetzung und die damit einhergehenden Probleme geschrieben hätte, hätte dies bedeutet, dass nicht nur mein Land, sondern auch meine Dichtung besetzt wäre. Ich war nicht fähig, sie daran zu hindern, mein Land zu besetzen. Sie können die Stadt, in der ich lebe, besetzen, aber ich werde ihnen nicht erlauben, meine Dichtung zu besetzen. Deswegen vergesse ich die Panzer und schreibe stattdessen über Blumen, ein Kaffeehaus oder über die Schönheit einer Frau.⁵⁸

Literaten wie Zakariyā Muḥammad sind aufgrund der katastrophalen Publikationsmöglichkeiten in den palästinensischen (Rest-)Gebieten weder in der arabischen Welt noch gar in Europa bekannt. Doch Muḥammads Position ist repräsentativ für einen neuen Trend der 1990er Jahre, der seit dem Scheitern der ersten Intifada und den Osloer Friedensverhandlungen eingesetzt hat, in dem leisere Töne, Politik-Abstinenz und vorsichtige Skepsis vorherrschen. Die momentane nachdenkliche Haltung arabischer Intellektueller angesichts öffentlicher Lobgesänge auf das Märtyrertum vermittelt ein wenig Hoffnung darauf, dass diejenigen, die die Ästhetisierung der tödlichen Selbstopferung vorangetrieben hatten, diese auch wieder dekonstruieren und ihrer nihilistischen Macht berauben können.

57 Vgl. zum Beispiel die poetische Anthologie: *Šu‘arā’ min filasṭīn, ḡuyūf an-nār ad-dā’imūn*.

58 Interview am 13.4.2003 mit Friederike Pannewick.

9. KRITIK UND DEKONSTRUKTION DES MÄRTYRERTUMS: TOD ALS SUBVERSION

In den vorangegangenen Abschnitten wurde nachverfolgt, welche Wirkungen und Erscheinungsformen verschiedene Figurationen des Märtyrers in literarischen Texten der arabischen Welt entwickelten. Diese literarischen Phänomene waren von der gesellschaftlichen und politischen Umbruchsituation der 1960er und 1970er Jahre deutlich beeinflusst und befanden sich in einem direkten Wechselverhältnis mit ihr. Nun ist die Frage, inwiefern sich die Figurationen des Märtyrers unter den veränderten Bedingungen der 1980er und 1990er Jahre bzw. dem beginnenden 21. Jahrhundert ebenfalls transformierten: Ließ sich das nicht selten pathetisch überhöhte, hoch emotionale und moralisch aufgeladene Bild des selbstlosen Opfers für die Gemeinschaft in dieser neuen geschichtlichen Phase des Postkolonialismus noch halten?

Anfang der 1990er Jahre, nach dem Zusammenbruch des Ostblocks und der Marginalisierung der ‚Systemalternative Sozialismus‘ in den Jahren 1989/90 verkündete Francis Fukoyama das „Ende der Geschichte“¹. Neoliberalistischer Kapitalismus scheint seitdem die dominante globale Alternative zu sein. Auch im Nahen und Mittleren Osten und Nordafrika blieben diese globalen Entwicklungen nicht ohne Folgen, sie wurden zudem unterstützt durch innere Transformationsprozesse, die die seit dem Ende des Kolonialismus vorherrschenden Massenideologien und Meistererzählungen der Unabhängigkeitsbewegungen ins Abseits brachten. Während sich in Europa wie in Nord- und Südamerika die ‚linke Bewegung‘ seit den 1990ern begonnen hat, neu zu orientieren und ihre Konzepte und Geschichte einer Revision zu unterziehen, die den modifizierten globalen Machtverhältnissen angemessen ist, ist zu fragen, auf welche Weise und unter welchen Schwerpunktsetzungen eine solche Revision im Nahen und Mittleren Osten und Nordafrika stattfindet. Als historische Zäsur ist hier vor allem der Zweite Golfkrieg von 1990/91 zu werten, durch dessen Konsequenzen die politischen und intellektuellen Eckpunkte neu gesetzt wurden. Der Zusammenbruch des kommunistischen Blocks, der Golfkrieg, zusammen mit einer verschärften Repression durch die heimische Polizei und islamistischen Terror führte so im dominanten ägyptischen literarischen Feld zu einer drastischen Neuordnung am Anfang der 1990er Jahre.² Das Beispiel Ägypten zeigt anschaulich, wie sich im Laufe der 1970er bis 1990er Jahre das Verhältnis zwischen Staat und Intelligenzia empfindlich veränderte. Die unter Nasser propagierte sozialistische Massenideologie, die ägyptische

1 Fukoyama, *The End of History*.

2 Vgl. für das Folgende: Jacquemont, *Writers, State, and Society in Modern Egypt*.

Intellektuelle zwar unter strikte Staatsüberwachung gestellt, sie aber zugleich ins staatliche Kulturvorhaben kooptiert hatte, war Anfang der 1970er Jahre durch Sadats Korrekturbewegung (Mai 1971) modifiziert worden. Seit Sommer 1967 war der ägyptische Staat aufgrund der Kriegskosten gezwungen gewesen, die finanzielle Unterstützung des Kulturbetriebs empfindlich zu reduzieren. Stück für Stück begann ein Rückzug des Staates aus dem Kultursektor. Die sogenannte Generation der 1960er, die sich nach der niederschmetternden Niederlage des Junikriegs von 1967 gebildet hatte, zog ihre Konsequenzen aus der Krise der staatlichen Kulturpolitik. Die Studentenbewegung von 1972-73 eskalierte in der Verhaftung von mehr als 400 Studenten und einem Parteiausschluss von mehr als hundert Schriftstellern und Journalisten aus der Einheitspartei, was einem Berufsverbot gleichkam. Ein weiterer Schritt auf dem Weg zur Entfremdung zwischen Intelligenzia und Staat wurde durch Sadats Reise nach Jerusalem im September 1977 und die Camp David Vereinbarungen im September 1978 gemacht. Durch die darauffolgende weitgehende Isolierung Ägyptens erfolgte ein massenhafter Exodus der Intellektuellen und Akademiker zu internationalen Netzwerken und Petrodollar gestützten Märkten, wo sie bessere Arbeitsmöglichkeiten als auf dem heimischen Markt finden konnten. In der Regierungszeit Mubaraks, nach dem Golfkrieg von 1990/91, wurde klar, dass das ägyptische Regime den ideologischen Kampf mit dem erstarkenden Islamismus nicht allein dem offiziellen Islam überlassen konnte und deshalb war man bereit, mit der linken Intelligenzia eine Allianz einzugehen. Die Linken ihrerseits waren nur allzu bereit für eine solche Allianz, da sie mit den untergegangenen Bewegungen von Sozialismus und Arabismus zugleich auch ihre Legitimationsbasis verloren hatten. An diesem Punkt benötigte die linke Intelligenzia politische Rückendeckung, um die zunehmenden Interferenzen mit religiösen Akteuren verkraften zu können. Seit dieser Zeit änderte sich die von Sadat eingeschlagene Marschrichtung, sie wurde abgelöst von einem System, das dem der Nasserzeit vergleichbar ist: die Autoritäten treten als angeblich neutrale Patrone des Kulturbereichs auf, integrieren alle verschiedenen Gruppen, Schulen und Tendenzen innerhalb des Staatsapparatus, während sie zugleich versuchen, die internen Auseinandersetzungen dieser Gruppierungen für die eigenen Zwecke nutzbar zu machen. Die Intellektuellen wurden nun staatlich unterstützt, wobei sie zugleich instrumentalisiert wurden für Staatsinteressen. Man ermunterte sie, die Schreckgespenste von Extremismus und Terrorismus zu bekämpfen. Genauso wie der Kampf gegen „Extremismus und Terrorismus“ als Vorwand dafür diente, den Ausnahmezustand aufrecht zu erhalten, erlaubte der Wettbewerb zwischen den zwei traditionell oppositionellen Gruppen der Intelligenzia der Regierung, beide zu kontrollieren. Geschickt spielten die Staatsapparate die Religiösen gegen die Säkularen aus, oder auch umgekehrt, ganz nach Interessenlage. In diesem Machtdreieck zwischen Staat, Religion und Liberalen war es die linke und säkularistische Intelligenzia – mit der sich die Mehrheit des autonomen literarischen Feldes identifizierte – die zunehmend die Verliererrolle spielte.

Diese politischen und ökonomischen Rahmenbedingungen hatten deutliche Folgen auch im kulturellen Sektor der arabischen Welt. Es lässt sich eine verstärkt

seit dem ausgehenden 20. Jahrhundert auftretende emanzipatorisch-subversive Rhetorik in der arabischen Kunst feststellen, die auf das kritische *individuelle* Bewusstsein zielt, sie richtet sich nicht mehr wie noch in der politisch engagierten Literatur der 1950er, 60er und frühen 70er Jahre, auf „das Volk“, die aufzuklärenden Volksmassen, Kollektive und soziale Klassen. Im Zentrum des Interesses steht der Einzelne in seiner individuellen Auseinandersetzung mit der ihn umgebenden Gesellschaft, es geht um Bewusstseinsprozesse und Erkenntnisse Einzelner in ihrer Begegnung mit Gesellschaft, Wirtschaft und Politik. Vermittelt werden sollen keine festen Weltbilder, Wertesysteme oder Ideologien. Angesichts postmoderner, von Globalisierung und neuen Eliten geprägter Fragmentierungen und Aufsplitterungen traditioneller Wertesysteme, Orientierungspunkte und gesellschaftlicher Strukturen herrschen eher Tendenzen zur Infragestellung, zu tiefem existentiellen Zweifel, Skepsis und Orientierungslosigkeit vor. Klare Botschaften und festgefügte Wertesysteme erscheinen mehr denn je fraglich und ohne Überzeugungskraft – oder aber sie gewinnen gerade wegen der allgemein vorherrschenden postmodernen Verunsicherung erheblich an Attraktivität.

Ein weiteres Anzeichen einer Neuorientierung dieser Mittelschichten ist das Phänomen einer weitgehenden Distanzierung von den Mythen der nationalen Revolution, der panarabischen *umma*, der Befreiungsideologie und dichotomischen Freund-Feind-Bildern. Radikale und schonungslose Selbstkritik wird in den letzten Jahren von vielen arabischen Intellektuellen und Künstlern geäußert, die die aktuelle Krise der arabischen Gesellschaften auf die postkoloniale Situation zurückführen. In einem Vortrag auf einer Konferenz in Doha (Qatar) zum Thema „Literatur und Exil“ im März 2007 sagte der syrisch-libanesischer Dichter Adūnīs, dass die politischen Autoritäten in der arabischen Welt weit aggressiver und rücksichtsloser seien als die früheren westlichen Kolonialherren. Dies sei der Grund dafür, warum viele Schriftsteller nach neuen Strategien suchten, um die Zensoren zu umgehen oder auszutricksen. Der neue Kolonialist, das sei sozusagen der einheimische politische Führer aus der arabischen Welt. Die meisten dieser Politiker, die arabischen Völker seit langem gewaltsam regierten, seien bessere Repräsentanten des westlichen Kolonialismus als ihres eigenen Volkes. Muhammad Siddiq erläuterte in einem Aufsatz mit dem Titel „The Making of a Counter-Narrative“ von 1992, wie Autoren gerade in den Jahrzehnten *nach* der Unabhängigkeit versuchten, die Literatur zur Entwicklung pluralistischer, mehrdeutiger und antihegemonialer Gegen-Narrative zu nutzen.³

Im Laufe von Jahrhunderten haben Schriftsteller mit Hilfe literarischer Aussagen eine Parallelwelt in gesellschaftlichen und religiösen Machtstrukturen geschaffen, durch die subversiv ein politischer Untergrund entstehen konnte, der oftmals einen entscheidenden Beitrag zu den Bestrebungen, gesellschaftliche Verhältnisse zu verändern, beitrug. Literatur muss nicht unbedingt vordergründig politisch sein, um politische Aussagen mit literarischen Mitteln zu treffen. Zu allen Zeiten gab es immer wieder Dichter, die mit Hilfe subversiver ästhetischer Mittel die je-

3 Siddiq, *The Making of a Counter-Narrative*, 650.

weilige Zensur unterliegen, und somit politischen Einfluss nehmen konnten. Sie bedienten sich einer Sprache, die vieles verschwieg, um noch mehr sagen zu können. Diese Art subversiver Literatur übt sich in der Kunst der Verschleierung. Sie ist politisch und kritisch, aber erst auf den zweiten Blick. Die Texte enthalten keine einfache und klare politische Botschaft oder Ideologie, die sich an „das Volk“ oder „die Massen“ richtet, sondern es richtet sich eher an Individuen, eine begrenzte Gruppe intelligenter und hellhöriger Einzelpersonen, die scharfsinnig genug sind, diese verschleierte Artikulation harscher politischer Kritik zu verstehen.

Die Rhetorik des Todes im libanesischen Bürgerkrieg: Rašīd aḍ-Ḍaʿīf

In diesem neuen, individualisierten Kontext scheint die Wirkungsmacht der Märtyrervergänger ihre Kraft verloren zu haben. Heldenhafte Selbstopferung mit anschließender dankbarer Huldigung durch die betroffene homogene Gemeinschaft ist in dieser durch Selbstkritik und Selbstzweifel geprägten Umgebung fehl am Platze. Besonders evident ist diese Charakteristik in den Romanen, die den libanesischen Bürgerkrieg von 1975 bis 1992 behandeln.

Im Folgenden werden einige Beispiele aus der libanesischen Prosaliteratur vorgestellt, in denen der in der, vor allem palästinensischen, Dichtung entwickelte Mythos des Märtyrers in Frage gestellt, kritisiert, dekonstruiert wird. Die libanesischen Literatur seit den 1980er Jahren ist maßgeblich vom Bürgerkrieg (1975-1990) geprägt, in dem jahrzehntelang eine Nation sich selbst zerfleischte. Die libanesischen Literaturwissenschaftlerin Yumnā al-ʿĪd wies auf das Paradox hin, dass die libanesischen Literatur während des Bürgerkriegs mit einer Wirklichkeit konfrontiert war, die alles, auch das Schreiben selbst zunichte machte.⁴ Einen Autor als Garanten der Wahrheit oder der einzig wahren Ideologie kann es hier nicht mehr geben, der Autor ist im Sinne Roland Barthes' und Michel Foucaults „tot“, an seine Stelle tritt der Text, das erzählte Material selbst, so al-ʿĪd:

Das Schreiben, das mit dem Krieg zeitlich zusammenfiel, erscheint (mir) wie eine textuelle Szenerie, wie eine Fläche, die der Theaterbühne ähnelt, auf der die Vorführung stattfindet. In der Vorführung ergeben sich die Zeichen und Hinweise, als wenn der Autor es nicht mehr nötig hätte, ein Sprecher zu sein oder sich selbst vorzustellen, sein lyrisches Ich oder seinen Helden als direkten Erzähler, der spricht. Denn er ist jetzt hinter dem Vorhang, nicht hinter einem Helden, der die Wahrheit besitzt ohne Verkleidung oder Verdunklung und nicht hinter einer Person, die ihren Standpunkt im Diskurs verkündet. Er ist jetzt im Saal oder auf der Straße an der Seite der anderen, er betrachtet mit ihnen und stellt sich nicht auf eine Kanzel, von der aus er ihnen Vorträge hält. So ist der Text Material, das auf sich selbst verweist.⁵

4 Al-ʿĪd, *Al-Kitāba*, 13-35.

5 *Ibid.* 44; deutsch zitiert nach Mejer, *Geschichten über Geschichten*, 46.

Klare ideologische Positionen, ein Selbstverständnis des Autors als Sprecher und Retter der Nation – all das hat keinen Platz mehr in der libanesischen Literatur zum Bürgerkrieg.

Der Roman „Lieber Herr Kawabata“ (*‘Azīzī s-Sayyid Kawābātā*) ist ein gutes Beispiel für dieses neue literarische Selbstverständnis und den weiter oben behandelten Paradigmenwandel von Massenideologien der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zum individualisierten Selbstzweifel in einer aus den Fugen geratenen Welt gegen Ende des Jahrhunderts. Dieser Roman von 1995, mit dem der Autor Rašīd aḏ-Ḍa‘īf (geb. 1945)⁶ internationale Bekanntheit erlangte, reflektiert aus der Perspektive eines ehemaligen Aktivisten für den palästinensischen Befreiungskampf auf Seiten der libanesischen Linken über die ideologischen Auseinandersetzungen während des Bürgerkriegs. Diese Reflektionen werden durch ein Schockerlebnis der Erzählerfigur ausgelöst: Kurz nach Ende des Bürgerkriegs 1991 trifft er auf der Straße in Beirut einen Mann, den er als Alter Ego erkennt:

Ich habe ihn gesehen, wie er auf dem Trottoir spazierte, einfach so. Als ob sich im Libanon, besonders in Beirut, nicht fünfzehn Jahre lang Schreckliches ereignet hätte. Als ob das alles nichts anderes gewesen wäre als eine künstliche Flut, in aller Eile aufgebaut als Kulisse für einen Film oder ein Freilichttheater. (...) *Ich verabscheue ihn, Herr Kawabata.* Er ging aufrecht, mit erhobenen, ja leicht zurückgeneigtem Haupt, mit beiden Händen hielt er am oberen Bauchansatz eine Gebetskette. (...) Trotz eines kleinen Bauchs ging er kerzengerade. Er blickte in die Ferne, dort auf dem Trottoir, das voller Menschen war – Passanten und Wartenden, Händlern, Milizionären und allen möglichen anderen. Wer hätte im Jahre 1991 auf dem Trottoir der Hamra-Strasse gehen können wie er, so unschuldig, so pedantisch? (8-9/ ar. 9-10)

Diese Begegnung löst in der Erzählerfigur eine Erinnerungswelle aus, die einen krassen Gegensatz zu der in diesem Jahr staatlich verordneten Gedächtnistilgung darstellt: Während der Regierung des Ministerpräsidenten ‘Umar Karāmī (1990-1992) wurde eine Amnestie erlassen, die die Taten aller im Krieg Beteiligten, also Kriegsherren, Milizionäre etc., einer weiteren gerichtlichen Verfolgung entthob. Durch dieses Gesetz wurden Kriegsverbrechen, wie die Beteiligung an Massakern und politisch oder konfessionell motivierte Entführungen und Ermordungen, dem staatlich verordneten Vergessen anheim gegeben. Der Roman *Lieber Herr Kawabata* ist ein Beispiel unter vielen anderen literarischen Texten der 1990er Jahre, die gegen diese Amnesie mit verheerenden gesellschaftlichen Folgen anschreiben und die Vergangenheit einer (selbst-)kritischen und schonungslosen Untersuchung unterziehen.⁷ Es ist bezeichnend, dass dieser Roman eine Art langer Brief oder Anrede an einen diesem libanesischen Kontext gänzlich Fremden gegenüber ist. Er richtet sich an den japanischen Schriftsteller Yusanari Kawabata, den der Erzähler ausgewählt hat, da er „eine Vorliebe für die Unschuld des Fremden“ habe: „Bei mir

6 Zu diesem Autor vgl. Neuwirth, Rašīd al-Ḍa‘īf, 63. Der Roman wurde von Hartmut Fähndrich ins Deutsche übersetzt: *Lieber Herr Kawabata. Roman aus dem Libanon*, Basel, Lenos Verlag 1998; die hier verwendeten Zitate stammen aus dieser Übersetzung.

7 Vgl. zur Thematik: Klemm, *The Deconstruction of Martyrdom in Modern Arabic Novel*.

bedeutete die Unvoreingenommenheit des Fremden immer Neutralität, tut es vielleicht immer noch. Darum mache ich Sie, Herr Kawabata, zum König, der zu werden ich träumte, und zum Schiedsrichter, dessen Entscheidungen man sich fügt, weil sie unparteilich sind.“ (14/ ar. 17f) Da in seiner eigenen Gesellschaft eine öffentliche Verdrängung der traumatischen Kriegserlebnisse vorherrscht, bleibt dem Erzähler kein anderer Weg, als sich mit der Aufarbeitung derselben an einen Außenstehenden zu wenden. In diesem Roman spricht also ein isoliertes Individuum zu einem weit entfernten anderen Individuum, um die Vergangenheit kritisch zu beleuchten. Dieser Roman hat keine eindeutige politische Botschaft, es ist kein vordergründig politischer Text. Die Wirkung ist gerade durch die metafiktionale Brechung der Erzählweise eine eher subversiv in Frage stellende: Dominante Diskurse werden in Einzelteile zerlegt und kritisch beleuchtet, nichts erscheint mehr selbstverständlich. Die Erzählposition hebt sich deutlich als *individuelle* ab, ein reflektierendes Einzelbewusstsein verlässt den sicheren Rahmen des Kollektivs und betrachtet von außen die Gesetzmäßigkeiten der Gesellschaft, die einer radikalen Kritik unterzogen wird. Was diesen Roman wohl einzigartig in der arabischen Literatur macht, ist die schonungslose Selbstkritik, die ein ehemaliger politischer Aktivist darin äußert.

Aufgewachsen in den 1950er und 60er Jahren in einem nordlibanesischen Dorf in maronitischer Familie, die von internationalem Modernisierungsprozeß und wissenschaftlichem Fortschritt kaum je etwas mitbekommt, schließt sich der Erzähler schon in jungen Jahren der säkularen Linken in Beirut an. Die vorherrschende Ideologie der Linken, in der es um den politischen und studentischen Kampf und den palästinensischen Widerstand ging, propagierte eine Verneinung des Individuums zugunsten der „Macht des Volkes“, so der Erzähler:

Das ist reine revolutionäre Praxis. Alles andere entspringt bürgerlichem Denken, das uns zur Vergöttlichung des Individuums führt und diesem eine historische Rolle zuweist, die ihm nicht zusteht. Die Volksmassen sind es, die die Geschichte machen, nicht die Führer, und durch jedwede Vergöttlichung des Individuums wird die Rolle der Volksmassen gelehnet. (133/ar. 174)

Doch in dieser Propagierung der Volksmassen und ihrer historischen Rolle für die Revolution spielt eine herausgehobene Einzelfigur eine zentrale Rolle als Vorbild und Ideal: Dies ist die Figur des sich selbstlos für die politische Idee und das Kollektiv opfernden Märtyrers, der aus den Massen durch seine Vorbildfunktion heraussticht. Der Märtyrer ist Einzelwesen und zugleich ganz im Dienste des Volkes und der politischen Idee, für dessen Fortkommen er sich opfert:

Aber er war allein, ich meine: er war von sich allein erfüllt, was heissen soll, dass es keinem anderen Wesen möglich war, ihn zu erreichen, ihn in irgendeiner Weise zu beeinflussen. Er suchte den Tod, den Tod als Märtyrer. Allein der Tod als Märtyrer ist in solchen zentralen Augenblicken eine gewaltige Befruchtung der Geschichte und ein entscheidender Schub auf dem Marsch zum Sozialismus. Zur Freiheit, zur Gerechtigkeit, zur Gleichheit. (133, ar. 174f)

Das Paradigma des Selbstopfers, dessen ist sich der Erzähler bewusst, ließ sich aber nur in der Zeit vor dem Ausbruch des libanesischen Bürgerkriegs 1975 aktivieren, bevor also das Sterben zum ubiquitären und alltäglichen Grauen wurde: „Zu jener Zeit war jeder Märtyrer ein besonderer Märtyrer, nicht wie heute, wo die Märtyrer Massenware sind und kaum einer besonders auffällt.“ (134/ar. 175)

Durch die erschütternde Begegnung mit seinem Alter Ego wird beim Erzähler eine selbstkritische Bestandsaufnahme ausgelöst, in welcher die Macht der Sprache, der politischen Rhetorik, als Hauptbestandteil der selbsteingestanden Schuld erkannt wird: Durch die willige Nutzbarmachung ihrer Sprachgewalt ließen sich die Schriftsteller in den politischen Prozess miteinbeziehen und trugen mit dazu bei, dass ganze Generationen dem Märtyrertod huldigten und zur Waffe griffen:

Wie viele wie mich haben die Wörter schon mitgerissen, ganze Generationen!
Es sind genau diese Wörter, mit denen wir – Sie werden später erfahren, warum ich im Plural spreche – die Welt zu erfassen glaubten. Dann wurde mir – achten Sie bitte darauf, dass ich zum Singular zurückgekehrt bin – klar, dass wir im Umgang mit ihnen, den Wörtern, nicht im Umgang mit der Welt eine gewisse Perfektion erreicht hatten. Wir schwangen uns auf diese Wörter (...) und trabten auf ihnen, wohin wir wollten. Ja, wohin wir wollten! Wir galoppierten blitzschnell vom „Mehrwert“ zur „historischen Rolle der Arbeiterklasse“, die diesen Mehrwert erarbeitet, zur „objektiven Notwendigkeit“ der Teilnahme am Krieg – ich meine den im Libanon. (11/ar.13)

Literatur soll, so beschreibt der Erzähler die damalige ideologische Position seiner Partei, etwas darstellen, „etwas, was die Moral der Genossen hebe und ihnen helfe, unerschütterlich dem Tod ins Auge zu blicken.“ (149/ ar. 195) Es sei die Pflicht der revolutionären Intellektuellen, den Genossen die Angst vor dem Tod zu nehmen, damit sie sich für das Kollektiv zu opfern bereit wären. Die Erzählerfigur hatte diese Pflicht in den 1960er Jahren sehr ernst genommen und in dieser Eigenschaft einige Professionalität erreicht. Es gelang ihm, Ausdrücke und Slogans zu prägen, die eine ganze Generation prägen sollten:

„Unsere Knospen sind eifersüchtig auf unsere Blüten.“
Mit diesem Bild, Herr Kawabata, wollte ich zum Ausdruck bringen, dass wir, alle Kommunisten ohne Ausnahme, diejenigen unter den Genossen beneideten, die uns im Heldentod vorausgegangen waren, und dass wir wie auf Kohlen drauf warteten, an die Reihe zu kommen. Knospen, die darauf warten, als Helden aufzugehen. (...) Stürmische Gefühle durchfluteten uns, vermischten sich mit einem Schleier aus Kummer und einem brodelnden Wunsch, die Genossen zu rächen, die uns im Heldentod, den wir auch Märtyrertum nannten, vorangegangen waren – manche gefoltert, manche entführt, manche bis zur Unkenntlichkeit entstellt, manche ermordet, manche verschollen, manche verstümmelt als Lektion für die anderen. (152-3/ ar. 198-200)

Diese unhinterfragte Begeisterung für die politischen Massenideologien und den Tod fürs Kollektiv fand, so der Erzähler, ein klares Ende im Laufe des Bürgerkriegs und dem Beginn des undurchschaubaren und sichtlich sinnlosen Sterbens. Denn

die literarisch überhöhte Ideologie habe dazu geführt, dass selbst Mord legitimiert wurde: „Wer von uns hätte nicht mit seiner Hand getötet, wer von uns nicht mit seiner Zunge?“ (141, ar. 184) Anstelle von rhetorischen Glanzleistungen für die Revolution ist nun tiefgreifender Zweifel an der missbrauchbaren Macht der Sprache getreten, berichtet der Erzähler, denn er habe plötzlich das Gefühl gehabt, „in meinem Mund wimmle es von Ameisen und meine Lippen seien zusammengenäht, wie eine tiefe Wunde, aber mit einem festen Faden.“ (13/ar. 15) Er fragt sich, warum er den Eindruck „eines Unschuldigen in einem Dickicht aus Blut, Ungerechtigkeit und Zerstörung“ erweckt (141/ar. 184), und ob dieser Umschwung etwas mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion und der schwindenden Bedeutung der kommunistischen Parteien zu tun habe. Die ganze Last der Erinnerung droht nun auf ihn zurückzufallen, Alpträume von den vielen Märtyrern, die er zum Opfergang aufgefordert hatte in seinen flammenden Texten, plagten ihn und er fragt erschauernd: „Was ist, wenn sie zurückkämen? Dann habe ich wieder das Gefühl, in meinem Mund wimmelt es von Ameisen und meine Lippen seien zusammengenäht wie eine tiefe Wunde. Was soll ich ihnen sagen?“ (153, ar. 200)

Es wird deutlich, dass der ideologisch klar akzentuierte Sprachduktus und die wie Glaubenssätze immer wieder wiederholten Slogans der 1960er Jahre im Kontext des sich zunehmend verschlimmernden Bürgerkriegs nicht mehr haltbar sind. Auch die Figur des Märtyrers hat seine ehemalige Wirkungsmacht verloren, sie macht inmitten eines konturlosen sinnentleerten Sterbens keinen Sinn mehr. Das Romanende weist ganz in diese Richtung des willkürlichen und anonymen Sterbens: Der Erzähler wird lebensgefährlich an Hals und rechtem Arm verwundet, er bleibt lange blutend auf der Straße liegen, da sich niemand wagt, ihm zu nähern, weil dieser Ort weiter unter Beschuss steht. Als er etwas später im Krankenhaus wieder zu sich kommt, findet er sich inmitten klagender Frauen wieder, die andere Passanten in diesem Raum beweinen, die bei dem Einschlag getötet wurden. Alle Opfer wurden gemeinsam zum Krankenhaus transportiert und in denselben Raum gelegt. Während der Fahrt erwacht der Erzähler und stellt fest, dass man ihn anscheinend ebenfalls für tot hält wie all die anderen, denn auf seinem Körper liegt ein anderer obenauf:

Im Auto legten sie einen anderen so auf mich, dass ich kaum mehr Luft bekam. Ich glaubte, er hindere mich absichtlich am Atmen, damit ich sterben sollte, glaubte, er wolle mich töten. Ich hätte ihn so gerne fortgeschoben! Sein Kopf lag auf meiner Schulter, sein Mund war auf die blutende Wunde an meinem Hals gerichtet, als ob er mich küssen oder mit seinen Lippen und seiner Zunge mein Blut stoppen wollte. Es war ein Leichnam, ein richtiger Leichnam. (...) Dann wurde mir klar, dass die Anzahl der bereitgestellten Särge die Zahl der Toten um mich herum um einen übertraf. Ich konnte mir das nicht erklären! War ihnen etwa der Fehler unterlaufen, mich als tot zu betrachten, und deshalb auch für mich einen Sarg bereitzustellen? (168/ar. 219f)

Hier ist der Tod ein Versehen, eine in Kriegswirren erfolgte Unachtsamkeit, eine absurde Sinnlosigkeit – meilenweit entfernt vom gloriosen Opfertod des heldenhaften Märtyrers der 1960er Jahre. Der Erzähler bekommt zu spüren, dass die

Verwandten der Toten in diesem Raum es ihm fast schon übel nehmen, dass er überlebt, während ihre Lieben gestorben sind. Er überlegt, ob es Sinn gemacht hätte, wenn er anstelle der anderen gestorben wäre und kommt zu dem Schluss, der zugleich auch der Schluss dieses Romans ist:

Insgeheim, Herr Kawabata, wäre ich damit einverstanden gewesen, anstelle ihres teuren Verwandten zu sterben. Aber das ist unmöglich. Und schliesslich bin ich es nicht, der die Gesetze gemacht hat. Ich bin es nicht, der das Wasser in den Flussbetten fließen oder über die Ufer treten lässt. Das, was wir Araber in unserer Sprache die „Lebensnorm“ nennen, habe ich nicht eingeführt. (171-2/ar. 224)

Der Märtyrertod, die Selbststilisierung als gottähnliche Erlöserfigur – das hat in diesem Bürgerkriegsszenario keinen Platz und keinen Sinn mehr. Ein willkürlicher Tod eines Passanten hat den inszenierten Opfertod ersetzt.

The making of a martyr: Rabīʿ Mrūwah

Die Tatsache, dass kein Märtyrer ebensowenig wie ein Held „vom Himmel fällt“, sondern dass diskursive Strategien, räumliche Inszenierungen und literarische Techniken zur Produktion und Verbreitung von Märtyrerbildern entscheidend beitragen, spielt auch in anderen künstlerischen Bereichen des Libanon des frühen 21. Jahrhunderts eine Rolle. Die international bekannt gewordene Video-Performance *Talāt lauhāt* (Three Posters)⁸ des libanesischen Schauspielers und Regisseurs Rabīʿ Mrūwah (Rabih Mroué) und des Beirut-er Schriftstellers und Journalisten Ilyās Hūrī (Elias Khoury) beruht auf einem 1985 gedrehten, authentischen Videotestament von Ġamāl aṣ-Ṣāṭiʿ, eines libanesischen Kommunisten und eines der ersten, säkularen Selbstmordattentäter, der am 6. August 1985 bei einem Selbstmordattentat gegen das israelische Hauptquartier in Hasbaya ums Leben kam. Die Videobotschaft wurde am Morgen des 6. August im libanesischen Fernsehen gesendet. Dieser Mitschnitt wird in der Performance einerseits mit Filmausschnitten kombiniert, in denen Mroué als Schauspieler den fiktiven Märtyrer Ḥālid Raḥḥāl darstellt, und andererseits mit einem Gesprächsmitschnitt vom 19. Juni 2000 mit dem libanesischen Politiker, der zu dieser Zeit für die Aufklärung von Attentaten aus Kommunistenkreisen verantwortlich war (Ilyās Aṭallāh, Mitglied des Nationalen Rats der libanesischen KP, ehemaliges Mitglied des Parteibüros und einer der Führer der Libanesischen Nationalen Befreiungsfront). Die Zuschauer werden Zeugen eines „making of a martyr“, der Produktion einer stimmigen Märtyrerfigur, deren Videotestament die ideologische korrekte Selbsterver-

8 Der Aufführungstext wurde ins Englische übersetzt und abgedruckt in: Tàpies, Tamàs. *Contemporary Arab Representations*, 100-13. Aufführungen u.a. bei den Wiener Festwochen und bei Musik der Welt Basel (beide 2001) und 2002 in Brüssel, KunstenFESTIVALdesArts, InTransit in Berlin, und beim Theater der Welt Bonn. Vgl. zu Mroué auch Albers, *Scheiternde Zeugen, machtlose Wähler*.

tion liefert. Dass dies nicht ganz einfach herzustellen ist, zeigt die Performance mit bitterer Ironie, die dem Betrachter im Halse stecken bleibt: Der zukünftige Märtyrer, der todgeweihte Held, tritt vor die Kamera, hinter ihm die üblichen Symbole und Inschriften der politischen Orientierung. Er verliest ein Manifest, das seine biographische Herkunft erläutert und seine Motivation für die politische Sache betont. Er bedankt sich bei vorangegangenen Märtyrern, der Partei, grüßt den syrischen Staatspräsidenten und drückt seine Hoffnung auf Nachfolger seiner Tat gegen die israelische Besatzung aus. Die Aufzeichnung wird insgesamt dreimal abgebrochen und wiederholt, bis anscheinend eine endgültige Fassung zur Zufriedenheit aller hergestellt wurde. Jedesmal wenn eine neue Aufnahme beginnt, blickt der ‚lebende Märtyrer‘ zunächst nach links zu anscheinend dort sitzenden Personen, dann erst direkt in die Kamera, wodurch klar wird, dass der Prozess der „Proben“ für diese Aufnahme nicht als individueller Prozess abläuft, sondern in einer Gruppe, die bei der Textgestaltung mitwirkt.

Diese faszinierende Performance weist in ihrer bewussten Fragmentierung und technischen Unzulänglichkeit auf die Frage nach dem Verhältnis von Wahrheit und Repräsentation hin, bzw. auf das Verhältnis von Repräsentation und Tod. Es wird gezeigt, dass Märtyrerfiguren diskursiv gestaltet werden und dass ihre Repräsentation nur bedingt mit ihnen selbst als Individuen zu tun hat. Sie sind Figuren politischer Selbstdarstellung in einem ideologischen Diskurs.

„Tod befreit das Gedächtnis“ –
Literatur und Ideologie bei Ilyās Ḥūrī (Elias Khoury)

Der Ausspruch „Tod befreit das Gedächtnis“ von Ilyās Ḥūrī weist auf die virulente Funktion und Verantwortung von Literatur in kriegerischen Auseinandersetzungen hin. Ḥūrī hatte sich, ähnlich wie sein Schriftstellerkollege Rašīd aḍ-Ḍaʿīf, zu Beginn des Bürgerkriegs auf der Seite der palästinensischen und libanesischen Linken an den Kämpfen beteiligt. In Interviews erklärte er, dass er bereits Anfang 1976 den Glauben an die Legitimität dieses Kampfes verlor, als die palästinensischen Widerstandskämpfer im Januar 1976 die christliche Stadt ad-Dāmūr südlich von Beirut besetzten und viele Zivilisten töteten, als Rache für die Massaker an palästinensischen Zivilisten im Flüchtlingslager Tell az-Zaʿtar:

Zu diesem Zeitpunkt dachte ich, ich könnte nicht mehr weiterkämpfen, weil wir genauso brutal waren wie die anderen. Ich kämpfte zwar weiter, aber persönlich war es eine Katastrophe. Es war der entscheidende Moment für mich zu entdecken, dass uns unsere Ideologie nicht davor bewahrte, uns auf eine brutale, faschistische Weise zu verhalten. Was ist die Bedeutung unseres ganzen Diskurses, wenn wir Kinder, Frauen und Männer töten, weil sie Christen oder Moslems oder was auch immer sind?⁹

9 ‚Tod befreit das Gedächtnis‘. Interview mit dem libanesischen Schriftsteller Elias Khoury, 33.

Ḥūrī kämpfte zunächst weiter, doch zugleich begann er über diese Kämpfe und die damit verbundenen Männlichkeitsrituale und ideologischen Machtkämpfe in literarischen Texten zu reflektieren:

Es gab einen Widerspruch zwischen der euphorischen, optimistischen Ideologie, an die ich glaubte, und der Literatur, die ich schrieb. Ich dachte, dass Literatur etwas anderes sei. Dann entdeckte ich, dass das Leben und die Literatur nicht voneinander separiert werden können und dass etwas an unserer optimistischen, ideologischen Haltung falsch sein musste. Ideologie funktioniert nicht in der Literatur, und sie kann auch im Leben nicht wirklich funktionieren, weil sie die Realität verdeckt. Sie verbirgt die Gräueltaten und Ungeheuerlichkeiten, und davon kann ich kein Teil sein.¹⁰

In Romanen wie *al-Ġabal aš-šaġīr* (1977) und *al-Wuġūh al-baydā'* (1981)¹¹ wird diese Spannung zwischen Literatur und Ideologie deutlich. „*Al-Ġabal aš-šaġīr*“ erzählt die Erlebnisse einer Einheit palästinensischer Milizionäre, die am Anfang des libanesischen Bürgerkriegs das Gebiet um die großen Hotels an der Küste Westbeiruts zu erobern versuchen. Sein berühmt gewordenes Werk spiegelt die intensive Nähe des Autors zum Kriegsgeschehen in den Straßen Beiruts wider. Die literarischen Figuren verlieren sich in der Dichte des Erzählten, drohen darin unterzugehen. Extreme Nähe zu diesem mit tödlicher Konsequenz umkämpften Raum wechselt mit Momenten deutlicher Distanz des Autors gegenüber seinen Geschichten. Der Erzähler ist einer der Kämpfer, seine verengte Perspektive wird zu der des Lesers. Kein allwissender, weise urteilender Erzähler lenkt die Aufmerksamkeit des Lesers – er wird gänzlich allein gelassen im Gewirr der Straßenkämpfe. Es fehlen nicht nur wertende Stellungnahmen, sondern größtenteils auch Informationen, warum diese Männer kämpfen, welche Ziele sie haben, wer ihr Feind, wer ihr Anführer ist. Der Blickwinkel entspricht immer genau dem, der gerade spricht und handelt, er ist genauso verengt, kurzsichtig oder verblendet wie der des handelnden Subjekts. So bleiben Brüche im Text bestehen, der Leser wartet vergeblich auf die Klärung zahlreicher Ungereimtheiten. Diese bewußt eindimensionale Sicht auf die Kriegsgeschehnisse erlaubt dem Leser keine Ausflüchte, er wird direkt mit einbezogen und kann sich nur schwer der Grausamkeit der Kämpfe entziehen. Durch diese ungewöhnliche Technik, die dem Autor wegen seiner fehlenden Parteinahme auch viel Kritik eingebracht hat, ist Ḥūrī ein ungewöhnlich eindringlicher Bericht aus dem libanesischen Bürgerkrieg gelungen, der zu Recht seinen Ruhm als junger Autor begründete.

Obwohl Ilyās Ḥūrī als engagierter Verfechter der palästinensischen Sache bekannt war, kam seitens der Palästinenser vehemente Kritik auf, da der Autor hier die Selbstherrlichkeit palästinensischer Milizionäre anprangerte, die das Machtvakuum im Bürgerkriegsstaat durch ihre Autokratie füllen wollten. „Dieser Roman war damals so provokativ“, so Ḥūrī, „weil er in der Literatur die erste wirkliche

10 Ibid.

11 Zu diesen beiden Werken vgl. Pannewick, Elias Khoury; Mejcher, *The Martyr and His Image: Ilyās Khūrī's al-Wuġūh al-baydā'*, 343-356.

Kritik an uns selber, an den Palästinensern und der nationalen Bewegung war. Das Buch wurde damals von den Palästinensern praktisch verboten. Der Verleger hatte eine solche Angst, daß er es nicht auslieferte.“¹² Erst als die PLO 1982 durch die israelische Invasion aus Beirut vertrieben worden war, kam das Werk in den Buchhandel.

Der Roman beginnt wie ein Kriminalroman: Der Erzähler entdeckt in einer Zeitungsnotiz den rätselhaften Fall eines kleinen Regierungsangestellten, dessen Leiche, die deutliche Spuren von Folter trägt, auf einem öffentlichen Platz gefunden wird. Obwohl dieser Vorfall während eines Bürgerkriegs mit Tausenden von Opfern, deren Schicksal niemals aufgeklärt wird, nichts Besonderes ist, beginnt der Erzähler eine fieberhafte und akribische Suche, um die Umstände, die zum Tod dieses Mannes geführt haben, herauszufinden. Er befragt alle möglichen Leute, die mit ihm zu tun gehabt haben, und rekonstruiert so Stück für Stück die Lebensgeschichte des Mordopfers. Auf diese Weise erfährt der Leser immer mehr über das Schicksal verschiedener Personen, die mühsam ihren Weg durch die Wirren des Bürgerkriegs suchen. Das Leben des Ermordeten, so stellt sich heraus, hatte nach dem Tod seines Sohnes eine dramatische Wendung genommen. Da der Sohn als Mitglied einer Miliz gestorben war, wird er zum „Märtyrer“ deklariert und erhält zu seinem ehrenvollen Gedenken wie alle anderen gefallenen Milizionäre ein Plakat, das an Hauswände geklebt wird. Der Vater kann sich nicht damit abfinden, dass das Papier der Poster allmählich vergilbt und fordert von den Milizen eine Neuauflage. Als ihm das drei Jahre nach dessen Tod verweigert wird, beginnt er, die Poster anderer „Märtyrer“ abzureißen und das Papier aufzuessen, um alle jetzt als verloggen angesehenen Erinnerungen zu beseitigen. Der Roman endet, ohne den Mord aufzuklären. Doch scheint die anfängliche detektivische Absicht des Erzählers auch nicht mehr wichtig angesichts der Fülle von Details und Geschichten, die dem Leser ein eindringliches Bild von der libanesischen Gesellschaft gibt, die inmitten von Bomben, Heckenschützen und Entführungen zu überleben versucht.

Beiden Romanen gemeinsam ist die Dekonstruktion gängiger Märtyrermythen in der libanesischen Gesellschaft. Einerseits wird gezeigt, dass die potentiellen Märtyrer junge Draufgänger sind, die Maskulinitätsrituale, Jugendkult und Bandenkriminalität mit ideologischen Versatzstücken verbrämen, um ihre Version des Krieges zu rechtfertigen. Andererseits wird deutlich, dass die nachträgliche Verehrung der „Märtyrer“, die oft nicht mehr als unglückliche Opfer, die zur falschen Zeit am falschen Ort waren, sind, hysterische, mitunter sogar pathologische Züge annehmen kann. Sonja Mejcher-Atassi hat aufgezeigt, dass in diesem Roman die Protagonisten mit Märtyrerpostern leben, als wären sie Lebewesen, so dass die Bilder des Toten realistischer wurden als der Tod selbst: „The image of the martyr on the poster taken before the martyr’s death – that is before he actually became a martyr – is highly deceptive as it obscures the fact of the martyr’s death. The image of the martyr has become more real than his death.“¹³

12 Die Zeit, 1.11.1996.

13 Mejcher, *The Martyr and His Image*, 350.

Ganz ähnlich wie in ad-Ḍaʿīfs Roman wird in diesem Roman von Ḥūrī die Sinnentleerung der Idee des Märtyrertums im Laufe des immer brutaler werdenden Bürgerkriegs, in dem „jeder ein Märtyrer geworden ist“ und „die Leute Geschmack am Töten entwickelt hatten, als wäre Töten etwas wie Cola-Trinken“¹⁴, deutlich gemacht.

Tod als russisches Roulette:
Rāwī Ḥāğ (Hage) und Yūsuf Bazzī

In den Jahren 2005 und 2006 erschienen zwei weitere libanesisches narrative Texte, die wieder aus der Täterperspektive heraus erzählt werden, ebenso wie in Rašīd ad-Ḍaʿīfs bereits besprochenem Roman. Beide Autoren, Yūsuf Bazzī (geb. 1969) und Rawi Hage (Rāwī Ḥāğ, geb. 1965), wuchsen im Bürgerkrieg auf und lernten in Kindheit und Jugend keine Alternative außerhalb des Krieges kennen, bis sie 1984 bzw. 1986 das Land verließen, um ihr Leben zu retten.

Beide Autoren haben ihre Kriegserfahrungen in einem Roman verarbeitet, Bazzī aus der Perspektive eines Sohns aus schiitisch-christlicher Ehe, Hage aus maronitischer Familie. Sie beschreiben Kampfhandlungen und Alltag im Bürgerkrieg jeweils aus einem gegnerischen Lager; was bezeichnend ist, ist die Tatsache, dass sich die menschenverachtende, sinnentleerte und willkürliche Gleichgültigkeit gegenüber dem Leben anderer in beiden Lagern gleicht.

Rawi Hage erlebte neun Jahre des Bürgerkriegs, bis er 1984 als Achtzehnjähriger das Land verließ, um nach New York zu ziehen, wo er einige Jahre arbeitete, bevor er sich in Montreal niederließ, wo er seitdem wohnt und als Schriftsteller, bildender Künstler und Kurator arbeitet.

Rawi Hages *De Niro's Game*¹⁵ erzählt in atemberaubender Nonchalance und mit an Filmschnitte erinnernden Brüchen von zwei jungen Männern, Bassam und George aus dem christlichen Stadtteil Ashrafiye, die im umkämpften Beirut Anfang der 1980er Jahre durch die Straßen ziehen und die vorherrschende Gesetzlosigkeit für ihre eigenen Machtspiele nutzen. Sie kämpfen nicht für irgendeine Idee oder Partei, sie leben ihre individualistischen machistischen Träume und bedienen sich dabei der leicht verfügbaren Waffen und Drogen in der Stadt, bis eines Tages George von einer Miliz angeheuert wird und sich ihre Wege trennen. Während Bassam sein Leben als hedonistischer Individualist weiterlebt, verschreibt sich George dem Machtpoker der verfeindeten Kriegsparteien und läßt sich schließlich vom israelischen Geheimdienst anheuern, wodurch er in die Situation gerät, seinen besten Freund, Bassam, auszuliefern, der in Verdacht geraten ist und verhört werden soll. Bassam, der gerade im Begriff war, illegal das Land Richtung Paris zu verlassen, spürt den drohenden Verrat, steigt aber dennoch ins Auto des Freundes, der ihn aus einer verzweifelten Gefühlslage heraus auffordert, das damals in Beirut

14 Al-Wuğūh al-bayḍā', 198 und 45.

15 New York u.a., Harper Perennial 2008 (1: 2006 House of Anansi Press Inc.).

unter jungen Männern so beliebte „Spiel“ des russischen Rouletts mit ihm zu spielen. Es ist „De Niro’s Game“ aus dem Vietnam-Kinofilm *The Deer Hunter*, auf den der Romantitel anspielt. Bassam hat Glück, doch George schießt sich in diesem tödlichen Spiel eine Kugel durch den Kopf. Sein Freund verscharrt ihn unter einer Brücke, reinigt sich von dessen Blut und verläßt den Libanon.

Dieser Roman zeichnet in wilder Poetik das Bild zweier Jugendlicher, die in den Bürgerkriegswirren großgeworden sind. Sie haben ihre Lektion gelernt – nur wer schneller und brutaler als der andere reagiert, gewinnt, überlebt. Wer am brutalsten seine eigenen Interessen durchsetzt, wird am meisten geachtet; ob es dabei um Ideologien oder Alltagsstreitigkeiten geht, scheint völlig nebensächlich zu sein, die Strategien der Machtergreifung sind dieselben. Gleich am Anfang des Romans geraten Bassam und George in Streit mit Nachbarn um einen Parkplatz, man beschimpft und droht sich gegenseitig, bis es den beiden jungen Männern zuviel wird und sie des Nachts den Wagen des Nachbarn in Schutt und Asche schießen. Dieser Racheakt befriedigt sie ungemein: „It was a lethal, entertaining act of vengeance, and I liked it“ (15). Durch Erfolge wie diese lernen sie, dass ungehemmte Gewalt sie unmittelbar zum Ziel führt und so folgen sie dieser Einsicht ohne weitere Skrupel. Ihr männliches Selbstbewusstsein läßt sie sich wie Könige fühlen:

The wind kept me awake. I drove like the wind that kept me awake. I drove faster than the wind that kept me awake. I was escaping time and space, like flying bullets. Death does not come when you face it; death is full of treachery, a coward who only notices the feeble and strikes the blind. I was flying on the curved road, sliding down rugged mountains, brushing against car lights, forgotten trees, and wildflowers that closed at night. I was a bow with a silver arrow, a god’s spear, a travelling merchant, a night thief. I was flying on a mighty machine that shattered winds and rattled the earth underneath me. I was a king. (40)

In diesem Umfeld werden Schießereien als Zeitvertreib am lauen Nachmittag geschildert („Khalil said he would pass by after we closed and we could go for a while, shoot a few bullets, empty a few magazines, see the men, and come back; it wouldn’t be long.“ 51). Selbst eine Beteiligung an einem der schlimmsten Massaker während des Bürgerkriegs in den palästinensischen Flüchtlingslagern Sabra und Shatila schildert George wie einen Kinofilm: „The whole area was lit up; it was like being in a Hollywood movie. And I am De Niro in a movie, George said. Drink, he suddenly shouted at me. Drink!“ (175) Die jungen Männer enthalten sich jeglicher Werturteile, sind nihilistisch und glauben an nichts mehr in diesem Leben:

I am fleeing and leaving this land to its devils, I said.
You believe in nothing.
Thieves and thugs like us, I said, since when have we ever believed in anything? (78)

Diese Einstellung prägt den Roman durchgehend; selbst in tragischen Momenten, z.B. als die Mutter von Bassam bei einem Angriff stirbt, bleibt sie vorherrschend. Als er beim Begräbnis nicht weint und klagt, wundern sich die Verwandten und

Nachbarn und kommen dann aber zu dem Schluss, dass er ein ganz besonders beherrschter Mann ist, der seinen Schmerz solange in Zaum hält, bis er den Tod gerächt hat. In Wahrheit aber ist er unfähig zu trauern, er ist eher erleichtert, dass er nun keinerlei Bindung mehr an familiäre Gefühle hat:

He gave me his condolences, and I thanked him. I could see he was waiting for signs of sadness or for me to shed tears like the salty waves that dropped below our feet and fractured on the concrete edges of the dock. But I had no sadness to spare or parade. If anything, the death of my mother had liberated me. Now I would leave nothing behind. Her death had made me closer to birds and farther away from humans. Birds fly, and I aspired to my own flight. I wanted to stray, with my head close to the ground, watching the passing pebbles, and smelling dust. Now I was a creature closer to dogs than to men. (86-7)

An diesem Punkt wird mehr als deutlich, dass alle Voraussetzungen, die zur Konstitution eines Märtyrerbildes hätten führen können, in diesem Umfeld fehlen. Besonders die Figur der den Märtyrersohn beklagenden Mutter ist ja in der arabischen Poesie immer wieder betont worden, sie ist diejenige, die der Gemeinschaft die Umwidmung vom Todesopfer zum Märtyrertod verkünden muss (vgl. z.B. das Gedicht „*Wa-‘āda fī kafan*“ von Maḥmūd Darwīš¹⁶). Die jungen Männer haben sich jeglicher familiärer und sozialer wie nationaler Bindung entsagt, ihre einzigen Vorbilder sind Mafiabosse und Filmschauspieler. Der Tod ist beliebig und die Opfer austauschbar, die Täter sind ihrer Umgebung gänzlich entfremdet, so Hage in einem Interview, in dem er nach der Rolle des Buchtitels gefragt wird:

The work is an exploration of war and suicide, but I also tried to get away from titles that are overtly referential to a local culture. The main characters in the novel are existentialists – they are stripped of everything, family, religious beliefs and political ideologies, etc. – and Bassam is well aware of the void around him. He is disillusioned with war; he refuses to belong to any system, he becomes remote from his surroundings.¹⁷

Die Söhne der Märtyrer

Für den zweiten Autor, der in diesem Teilkapitel vorgestellt werden soll, ist die Beziehung zum Märtyrerstatus eine etwas komplexere, denn er ist der Sohn eines als Märtyrer gefeierten Milizionärs der Syrischen Sozialen Nationalistischen Partei SSNP (*Al-Ḥizb al-qaumī as-sūrī al-ištirākī*): Yūsuf Bazzī (geb. 1969). Wie es in solchen Fällen üblich ist, sorgte die Partei für die Märtyrerfamilie und nahm sich des verwaisten Sohnes an, dem dieses Umfeld zur zweiten Heimat wurde. Bereits mit vierzehn Jahren läßt er sich als Milizionär aufstellen und pendelt von nun an

16 Vgl. dazu die detaillierte Analyse in Neuwirth, „Das nie verhaltete ‚Lied eines Sängers ohne Hoffnung‘.“

17 Interview mit Eddie Taylor, Wiederabdruck in Rawi Hage, *de Niro's Game*, 7-16; 10.

für fünf Jahre, 1981-1985, zwischen Schulbank, mütterlicher Wohnung und Straßenkampf, bis sein Leben schließlich immer mehr in akuter Gefahr ist und er außer Landes geht. Heute lebt der Autor wieder in Beirut, ist Autor von mehreren Gedichtbänden und dem hier vorgestellten autobiographischen Text, der 2005 in Beirut in einer arabisch-englischen Ausgabe unter dem Titel *Yasser Arafat looked at me and smiled. Diary of a fighter* erschien.¹⁸ Der autobiographische Text beginnt mit dem Eintritt des Vierzehnjährigen in die Miliz:

Sommer 1981. Ich bin 14 Jahre alt. Mahmud Al-Taki trägt meinen Namen in das Heft ein und bringt mich in die Ausrüstungskammer: ein Paar Rangers, Khakiuniform, das Sturmabzeichen der Partei auf der Schulter, ein Patronengürtel mit drei Magazinen Munition, zwei Granaten, eine schlanke Kalaschnikow mit abgesetztem 11er-Lauf.

So werde ich Mitglied der Milizen, die der Syrischen Sozialen Nationalistischen Partei (SSNP) in Beirut unterstellt sind. Der Sold beträgt sechshundert Libanesishe Lira und eine Packung Zigaretten pro Tag. (5)

In dem wie ein protokollarischer Bericht gehaltenen Erzähltext wird mit keinem Wort erwähnt, warum der erst Vierzehnjährige diese folgenschwere und lebensgefährliche Entscheidung trifft, welche Motivation ihn angetrieben haben mag, welche politischen Ziele er verfolgt. Es wird einzig an verschiedenen Stellen erwähnt, dass der Junge unbedingt endlich zur Welt der Erwachsenen gehören möchte und in der Nähe zu den Kämpfern eine Art Eingangstor zum Erwachsenenleben sieht. Der Palästinenserführer Arafat ist ein quasi entrückter militärischer Halb-gott, dem der Junge bewundernd nachblickt, wenn er einer seiner kurzen Auftritte in Beirut hat:

Am Nachmittag mache ich einen Spaziergang in den Straßen von Ain Al-Tine, da sehe ich ihn, wie er in einen weißen VW Käfer steigt und eilig davonfährt, mit seinem Palästinensertuch, seinem Dreitagebart und seiner dunkelgrünen Uniform: Abu Ammar. Neben ihm der unvermeidliche Leibwächter mit dem kindlichen, vollen Gesicht. Yassir Arafat sieht mich an und lächelt. (28)

Der Lebensweg des Jugendlichen scheint fest vorgezeichnet zu sein, weder er selbst noch andere überlegen lange, was mit ihm werden soll, denn die Partei, die den Jungen mehr oder weniger großzieht, entscheidet für ihn: „...I was one of the ‚children of the martyrs‘. The party was the substitute father, and thus I was the sun of this environment, so naturally I turned from a cub, as they say, to a fighter. I devoted all my time to my work as a fighter from that time until the end of 1986.“¹⁹

Der nüchterne Bericht des jugendlichen Milizionärs ist von dem Wunsch durchzogen, als vollwertiger Mann und Kämpfer anerkannt zu werden, obwohl er

18 Deutsche Ausgabe Zürich-Berlin, Diaphanes 2007 unter dem Titel *Yassir Arafat blickte mich an und lächelte*, Übersetzung aus dem Arabischen von Nermin Sharkawi.

19 Interview mit www.nowlebanon.com am 26.9.2008.

immer wieder von natürlichen kindlichen Regungen durchzuckt wird. So beginnt er mit einer Mutter und Ehefrau ein sexuelles Verhältnis, sehnt sich dabei nach einem „mütterlichen Schoß“. Das väterliche Vorbild ist der Märtyrervater, wohingegen der Stiefvater, ein Zivilist, in seinen Augen ein Versager ist, den er verachtet und der ihm aus dem Weg geht, um eine Konfrontation zu vermeiden. Der schwelende Konflikt zwischen den Generationen, deren natürliche Reihenfolge durch den Milizionärsstatus des Jugendlichen umgedreht zu sein scheint, kommt zu einem Höhepunkt, als der Vierzehnjährige bei einer Plünderung dem Vater ein Paar elegante Schuhe eines Opfers mitbringt und sie ihm vor den Augen einiger Nachbarn wie Almosen überreicht. Umso brutaler und rücksichtsloser der Sohn des Märtyrers auftritt, desto besser gelingt es ihm, das bestehende patriarchalische Machtverhältnis zwischen den Generationen zu unterlaufen. Brutalität und Waffenbesitz ersetzen althergebrachte Autoritätsquellen.

Der gesamte Bericht handelt ausschließlich von Kampfhandlungen und endet mit militärischen Höhepunkten der entfesselten Gewalt, als die Position der SSNP-Milizen stark ins Wanken geraten ist:

Auf dem Rückweg schleppen wir die aufgeblähte, verwesende Leiche von Abu Ali Fadschr mit. Der Gestank ist unerträglich. Ich lasse die Bahre los und setze mich auf den Boden, meinen Tränen nachgebend. Emile bestraft mich und lässt mich den ganzen Weg eine schwere Munitionskiste tragen.

Zurück in Beirut. Ich bereite mich auf meine Abschlussprüfungen vor. (76)

(...)

Dezember 1986. Mein Onkel kommt aus Afrika. Er will, dass mein Bruder und ich mit ihm gehen, um dort zu arbeiten. Ich bestehe die Prüfung der Oberstufe.

Ich lande am Flughafen in Monrovia. Ich bin dem Krieg entkommen.

Ich bin gerettet. (78)

Das charakteristische an diesem Roman ist seine kühle, fast trotzige Perspektive, die sich jeglicher Reflektion und fast aller Emotionalität enthält.²⁰ Der Leser fragt sich unweigerlich, ob der Jugendliche überhaupt weiß, was er tut, ob er die politische und militärische Tragweite überblicken kann. In einem Interview von 2006 erläuterte der Autor die unreflektierte Haltung gegenüber Positionen, die unter den Jugendlichen damals verbreitet war:

It's part of the nature of adolescence, I think that politics was one of the ambitions of young men cut off from the world that didn't agree with slogans like „change the world“, or expressions like „the new person“, or „the final victory“. For us, politics was sort of a religious conversion, not necessarily celestial, but we can describe it as a religious system related to arriving at salvation of spirit and the world in one blow. In front of this faith, life, our lives, were very cheap, or even valueless, compared with what was called „the issue“. We didn't understand, or I personally, the meaning of

20 Wie stark das Zulassen von Emotionalität selbst in lebensbedrohlichen Situationen in der Miliz reglementiert ist, zeigt das weiter oben angeführte Zitat, in dem der Junge für seine verzweifelten Tränen angesichts der durchstandenen Todesängste und Strapazen mit einer harten Strafe sanktioniert wird.

politics until it was too late, not until I saw the ideologies that resembled religions were thrown to the wind.²¹

Der Roman zeigt, wie die Generation der „Söhne der Märtyrer“, die im Bürgerkrieg sozialisiert wurden und keine Alternative zum Krieg in ihrem Leben kennenlernen konnten, ihre Lektion aus diesem Umfeld gelernt hatten: Sie kümmern sich nicht um Ziele oder gar das Wohl der Gemeinschaft, nicht um Ideologien, Glaubenssätze oder Visionen für den Libanon oder gar die arabische Welt als Ganzes, sie sind stattdessen ganz auf ihre begrenzte individuelle Welt bezogen, frönen ihren männlichen Idealen und geben sich der Lust des Überlegenheitsgefühls beim Waffenbesitz und –gebrauch hin. Die Idee des selbstlosen Opfers im Märtyrertum ist der Generation der „Söhne der Märtyrer“ vollkommen fremd, der Begriff *šahīd* ist nichts anderes als eine hohle Ehrbezeichnung für gefallene Krieger oder auch zivile Opfer während des Krieges. Genauso wie die Kampfhandlungen willkürlich und ziellos, und nicht selten persönlichen Rachegehlüsten geschuldet sind, ist auch die Kampfbeteiligung der Jugendlichen einzig ihrem Wunsch, der mächtigen Welt der „echten Männer“ anzugehören, geschuldet.

* * *

Alle drei hier zuletzt besprochenen Romane, *‘Azīzī s-Sayyid Kawābātā*, *De Niro’s Game* und *Yasser Arafat looked at me an smiled* sowie die Video-Performance *Three Posters* handeln aus der Perspektive männlicher Täter. Aḍ-Ḍa’if zeigt, wie ein ehemals überzeugter Propagandist der revolutionären Ideen und Opferdiskurse in den 1990ern nach Kriegsende seine Mitschuld am sinnlosen Leid des Bürgerkriegs eingesteht. Die Macht der Sprache im Dienste der Ideologie wird kritisch reflektiert, der Einzelne revidiert frühere Positionen und übernimmt Verantwortung, indem er sich aus dem Kollektivdenken entfernt und eine eigene Position entwickelt, in der er nur für sich und selbstverantwortlich spricht. In *Three Posters* wird der Produktionsprozess gezeigt, der diskursive Prozess, der aus einem jungen Mann einen „lebenden Märtyrer“ macht, dessen Worte aus dem Vokabular der Partei entlehnt sind. Bazzīs und Hages Romane geben ein verstörend unkommentiertes Bild der Welt der Milizen und ihrer machtverliebten Männlichkeitsrituale. Keines der vier Werke könnte als klares politisches Statement gewertet werden, alle Texte nähern sich der Problematik eher indirekt, hinterfragend oder einfach nur in provozierender Offenheit. Hier soll keine eindeutige Botschaft vermittelt werden, es wird keine Handlungsalternative aufgezeigt, die Schuldfrage bleibt ungelöst. Und dennoch sind diese Texte eindeutig politische Texte, sie tragen zur Hinterfragung öffentlicher Diskurse und kollektiver Werte bei, verunsichern, schockieren, machen nachdenklich, da scheinbar Selbstverständliches nun in Frage gestellt, ad absurdum geführt wird. Am Anfang dieses Kapitels wurde diese literarische Vorgehensweise als *subversiv* bezeichnet. Damit wird die unterschwellig vermittelte Kritik

21 Interview mit www.nowlebanon.com am 26.9.2008.

gemeint, die sich nicht plakativ an „die Massen“ richtet, wie es bei politisch engagierten Texten der 1960 und 1970er Jahre der Fall war, hier spricht nicht der Einzelne im Namen eines Kollektivs, sondern es ist ein Einzelner, der sich auch nur an wiederum Einzelne wendet (vgl. aḏ-Ḍaʿīf's Anrede an Kawābātā). Eine auf den Werten eines Kollektivs beruhende Konzeption wie die des Märtyrertums ist hier fehl am Platz, ein Märtyrer ohne Gemeinschaft, für die er sich opfern wollte und die sein Opfer auch willkommen heißen würde, fehlt in diesem neuen Kontext der 1990er Jahre völlig.

SCHLUSS

Tod als Willensakt hat schon immer hoch emotionale und kontroverse Debatten in der Menschheitsgeschichte ausgelöst. Die moralische Beurteilung dieser letzten Entscheidung im Leben eines Menschen hängt eng zusammen mit ihrem historischen, religiösen und politischen Kontext. Jeder Versuch, den Begriff *Martyrertum* in Abgrenzung von den Begriffen *Selbstopfer* oder *Suizid* zu bestimmen stößt auf die Schwierigkeit, dass wir es nicht mit überzeitlichen ontologischen Fakten zu tun haben, sondern mit historisch veränderbaren sozialen und moralischen Kriterien, die jede Gemeinschaft für sich selbst festlegt. Dennoch ist der historische Wert der Ereignisse, die zum Martyrertum führen, nicht der einzige Faktor bei der Festlegung der Glaubwürdigkeit und Legitimität dieses Handlungsmodells einer Gesellschaft. Zwei weitere Faktoren müssen bedacht werden: erstens, die Art, wie in einer Kultur die spezifische historische Überlieferung einer Märtyrerfigur gestaltet wird, insbesondere die rituelle oder religiöse Verehrung an Heiligtümern oder Orten der Erinnerung; und zweitens, wie die die Märtyrerfigur umgebenden Legenden erzählerisch und poetisch gestaltet werden.

Durch die imaginäre Ausformung der idealisierten Märtyrerfigur betonen Gemeinschaften zentrale Momente in ihrer gemeinsamen Geschichte und integrieren diese in ihr kollektives Gedächtnis. In diesem Prozess nehmen sich die Gemeinschaften, die diese literarischen Visionen gestalten, als Opfergemeinschaft wahr, und ihre Bereitschaft, eines ihrer Mitglieder zugunsten eines höheren Ziels anzubieten, macht sie zu einer Gemeinschaft des altruistischen Opfers (das Verständnis des Begriffs ‚Opfer‘ beinhaltet hier also beide Seiten: das sich Opfern (englisch *sacrifice*) und das zum Opfer Werden (englisch *victimization*). Die dramatische Darstellung eines gewaltsamen Todes ist zu verstehen als eine Antwort auf die kollektive Erfahrung von Leid, Angst und äußerster Verwirrung. Das Paradigma des Martyrertums hilft dabei, Erfahrungen von Verzweiflung und Machtlosigkeit mit Sinn zu versehen, verständlich und erklärbar zu machen. Dabei ist es interessant festzuhalten, dass in gewaltsamen Konflikten, in denen beide Seiten mit Fällen von Martyrertum umgehen müssen, es oft der Fall ist, dass beide Parteien sich selbst in der Opferrolle wahrnehmen.

Tod als Subversion

Der Tod des Märtyrers kann neben einer demonstrativen Appellfunktion aber auch indirekt, quasi „auf leisen Sohlen“, durch die Hintertür, Wirkung zeigen. Diesen Fall würde ich als *subversiv* bezeichnen, Subversion hier verstanden als ein

Moment des Unterwanderns, Unterlaufens bestehender Ordnungsstrukturen, Autoritäten, Gesetze, Tabus. Der Märtyrer erscheint nur scheinbar als Verlierer, als wehrloses, geschlagenes Opfer. Doch in der Selbstwahrnehmung des betroffenen Kollektivs ist er der – zumindest – moralische und transzendente Sieger. Sein Leiden und Tod sind öffentliche Anklage des Gegners, sie begründen eine Art Paradox der Macht durch Schwäche. Der Märtyrertod hat hier eine transformierende Wirkung, da ein offensichtliches Scheitern in seiner Rezeption als glanzvoller Sieg erscheint, eine komplette Umdeutung der Situation. Wer keinen militärisch aussichtsreichen Kampf zu führen im Stande ist, kann durch das Konzept des Märtyrertums subversiv tätig werden: in der Niederlage liegt der Sieg, im Tod neues Leben. Die Botschaft an die übermächtigen Gegner ist klar: Ihr könnt uns vernichten, doch wir werden neu entstehen wie die Keime aus der feuchten Erde.

Märtyrertum, so der Historiker Peter Burschel, muss zudem als Ort verstanden werden, „der den kulturellen Sinn heroischen Sterbens offenbart und damit auf die Bedeutung physischer Gewalt in sozialen Gemeinschaften und ihren mentalen Haushalten zurückweist. Wer nach dem Martyrium fragt, (...) fragt nach Selbst- und Weltentwürfen – und damit nach jenen normativen kulturellen Imaginationen, die man gemeinhin „Identitäten“ nennt.“²² Dies können sowohl soziale wie nationale, politische oder religiöse Identitäten sein. Märtyrererzählungen beinhalten aber immer auch einen imaginär gestalteten, fiktiven Bestandteil, der vom (wenn überhaupt vorhandenen) historischen Kern getrennt betrachtet werden muss.

Märtyrertum hat somit einen Sitz in individuellen und kollektiven Entwürfen des Selbst, es ist ein mehr oder minder freiwilliger Akt, der den Tod billigend in Kauf nimmt: „The martyr may avoid death by conceding to the adversary, but nevertheless accepts, affirms or even seeks death.“²³ Selbst wenn freiwilliger Tod nicht als selbstzerstörender oder nihilistischer Suizid beurteilt wird, sondern vielmehr als Märtyrertum für ein hehres Ziel, differieren die Urteile über diese Tat ganz erheblich in den jeweiligen Kontexten. So wie der Begriff in aktuellen nahöstlichen Diskursen verwendet wird, weist er deutliche Abweichungen von dessen Verständnis im modernen europäischen Kontext auf. Aufgrund von Prozessen historischer Semantik seit der europäischen Aufklärung erhielt der Begriff Märtyrertum eine spezifische Bedeutung in der westlichen Moderne. Deswegen erregten nahöstliche Verständnismodelle dieses Begriffs in sowohl islamischen als auch säkularen nationalistischen Diskursen unausweichlich Irritationen oder sogar Verärgerungen im Westen. Wir haben es hier mit einem unvermeidlichen und kaum lösbaren Problem zu tun: Wir müssen mit ein und demselben Begriff umgehen – und mit seinen recht unterschiedlichen Deutungen in verschiedenen Regionen der Welt.

* * *

²² Burschel, Leiden und Leidenschaft, 91f.

²³ Klausner, Martyrdom, 230.

Dieses Buch näherte sich in 9 Schritten bzw. Kapiteln diesem komplexen Phänomen des literarisch imaginierten Märtyrertodes. Nachdem im ersten Kapitel die Begrifflichkeit diskutiert wurde, folgten in den Kapiteln zwei bis vier Betrachtungen von historischen Stationen dieses Phänomens, im Frühislam, im Kontext der Eroberungszüge und des Ġihād und im literarischen Feld von Dichtung und Liebe. Auf Besonderheiten der erlösenden Macht des Leidens und der Erinnerung an historische Märtyrerfiguren im schiitischen Islam ging das Kapitel fünf ausführlich ein. Den Genderaspekt in der Imagination von Märtyrertum beleuchtete das sechste Kapitel, das Streifzüge von mittelalterlichen Volksepen und ihren weiblichen Helden bis hin zu aktuellen weiblichen Märtyrerfiguren im politischen Islam unternahm. Die spezifische Konstellation von Kreuzesimaginationen wurde anhand von ausgewählten irakischen und palästinensischen Gedichten im siebten Kapitel analysiert. Die religiös und mythisch inspirierte Idee von Tod und Auferstehung steht in diesen Texten im Zeichen einer weitgehenden Gesellschafts- und Kulturkritik. Die Problematik der Unterscheidung zwischen Selbstmord und Selbstopfer wurde im achten Kapitel anhand palästinensischer Dichtung der 1930er bis 1970er Jahre behandelt. Hier wird deutlich, dass das Märtyrerkonzept der Verarbeitung von unausweichlichem Leid und Tod und der Motivierung von Standfestigkeit und Durchhaltevermögen in langandauernden gewaltsamen Konflikten dient. Das letzte Kapitel behandelte im Gegensatz zu den vorhergehenden Kapiteln keine Dichtung, sondern Romane und eine Performance. Hier wurde der Frage nachgegangen, inwieweit die Transformationen der gesellschaftlichen und politischen Lage des arabischen Ostens im ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhundert auch auf die Konzeption des Märtyrertums Einfluss hatte. Ausgewählt wurde hier die libanesische Literatur, die sich mit dem Bürgerkrieg von 1975-1990 auseinandersetzt. Der in der palästinensischen Dichtung ausgeprägte, ubiquitäre Märtyrermithos wird in diesen jüngeren Texten kritisch beleuchtet, dekonstruiert oder für nichtig erklärt.

Märtyrertum, so eine wesentliche Erkenntnis dieses Buches, braucht ein spezifisches Umfeld, eine Auseinandersetzung, in der wahr und falsch, gut und böse klar voneinander getrennt sind. Es muss ein klares Ziel vorhanden sein, für das zu opfern ein Mensch bereit ist, und es muss eine Adressatengruppe vorhanden sein, die dieses Opfer auch anzunehmen oder zumindest wahrzunehmen bereit ist. In einer anonymisierten alltäglichen Schlacht unter Nachbarn, in denen Menschen einen sinnlosen und oft unbemerkten Tod sterben, greift dieses Paradigma des Selbstopfers nicht mehr, das zeigte die abschließende Analyse der libanesischen Bürgerkriegsliteratur.

Die neu aufflammende Relevanz von Märtyrerfigurationen im Zuge des Arabischen Frühlings von 2011, der durch die Selbstverbrennung eines jungen Tunesiers ausgelöst worden war, zeigt deutlich, dass auch im 21. Jahrhundert die Wirkungsmacht des Martyriums ungebrochen ist. „Märtyrer der Würde und der Freiheit“, so wurde Bouazizi in der gesamten arabischen Welt gefeiert und als Held der arabischen Moderne stilisiert, sein Tod wurde rhetorisch und bildlich umgedeutet in neues Leben, in eine Ikone des Phönix aus der Asche der arabischen Kultur.

LITERATURVERZEICHNIS

ABKÜRZUNGEN

- EI²: The *Encyclopædia of Islam*. Second Edition, Bosworth, Clifford E./ Bearman, Peri J./ Gibb, Hamilton A.R. u.a., Hg., 12 Bände, Leiden, Brill 1960–2005.
- EI¹: *Zyklus der Islams. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*. Houtsma, Martijn Theodor, Hg., 4 Bände, Leiden, Brill 1913-1939.
- Theologische Realenzyklopädie: Theologische Realenzyklopädie*, Balz, Horst/ Krause, Gerhard/ Müller, Gerhard, Hg., 26 Bände, Berlin, New York, Walter De Gruyter 1967-2000

ZITIERTE WERKE

- ‘Abbās, Iḥsān (Hg.): *Šīr al-ḥawārīg* (Die Poesie der Ḥarīgiten). Beirut, Dār at-ṭaqāfa 1974.
- Abdesselem, Mohamed: *Le thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du III^e/IX^e siècle*. Tunis, Publications de l’Université de Tunis 1977.
- Abū Dā’ūd, Sulaimān Ibn al-Aš‘aṭ: *Ṣaḥīḥ sunan*. Kairo o.J., Bd. 1.
- Aḥnaf, al-‘Abbās ibn al-: *Dīwān*. ‘Ātika al-Ḥazraḡī, Hg., Kairo, Maktabat dār al-kutub al-miṣriyya 1954.
- Ajami, Mansour F.: „Death Transformed: A Counter Reading of Crucifixion (Ibn al-Anbārī’s elegy on the vizier Ibn Baqiyya)“, in: *Journal of Arabic Literature*, 21, 1990, 1-13.
- Akhavi, Shahrugh: „‘Ali Shari’atis Gesellschaftstheorie“, in: *Religion und Politik im Iran. Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients*. Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung, Hg., Frankfurt/M., Syndikat 1981, 178-196.
- ‘Askalānī, Ibn al-Ḥaḡar al-: *Kitāb al-ḡihād wa-s-siyar min fath al-bārī* (Schrift zum heiligen Krieg und den Heldentaten durch den Sieg des Schöpfers). Aḥmad Muḥammad Ḥalīfa, Hg., Beirut 1405/ 1985.
- ‘Askarī , Abū Hilāl al-: *Al-Awā’il* (Die Anfänge). Muḥammad al-Miṣrī / Walīd al-Qaṣṣāb, Hg., Damaskus 1975.
- Al-Buchari, *Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad*. Ausgewählt, aus dem Arabischen übersetzt und hg. von Dieter Ferchl. Stuttgart, Reclam 1991.
- Ders.: *Ṣaḥīḥ al-Buḡārī*. Beirut, Dār al-fikr 1985⁴.
- Albert, Jean-Pierre: „Du martyr à la star. Les métamorphoses des héros nationaux“, in: *La fabrique des héros*. Centlivres, Pierre /Fabre, Daniel /Zonabend, Françoise, Hg., Paris, Editions de la Maison des Sciences de l’Homme 1998, 11-32.
- Allen, Lori A.: „Palestinians Debate ‚Polite‘ Resistance to Occupation“, in: *Middle East Report*, 225, Winter 2002: www.merip.org/mer/mer225 (abgerufen am 11.10.2011).
- Allen, Roger: *The Arabic Literary Heritage. The development of its genres and criticism*. Cambridge, Cambridge University Press 1998.
- Anawati, Georges C.: „Isā“, in: EI², Bd. 4, 81-86.

- Antoon, Sinan: „Adunis, the Revolutionary Poet“, in: *Aljazeera.net*, 11.7.2011: <http://english.aljazeera.net/indepth/opinion/2011/07> (abgerufen am 28.7.2011).
- Arnaldez, Roger: *Hallāġ ou la religion de la croix*. Paris, Plon 1964.
- Auerbach, Erich: „Passio als Leidenschaft“, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*. Bern u.a., Francke 1967, 161-175.
- Atran, Scott: „Genesis of Suicide Terrorism“, in: *Science*, 299, 2003, 1534-1539.
- Ayoub, Mahmoud: *Redemptive Suffering in Islām*. The Hague u.a., Mouton 1978.
- Azmeh, Aziz al-: „Rhetoric for the Senses: A consideration of Muslim paradise narratives“, in: *Journal of Arabic Literature*, 26, 3, 1995, 215-231.
- Baer, Andreas /Medick, Hans, Hg.: *Sterben von eigener Hand. Selbsttötung als kulturelle Praxis*. Köln, Weimar, Wien, Böhlau Verlag 2005.
- Barakāt, Ḥalīm: *ʿAwdat at-tāʾir ilā baḥr* (Die Rückkehr des Vogels zum Meer). Beirut, Dār an-nahār lin-našr 1969.
- Bataille, Georges: *Der heilige Eros*. Berlin, Ullstein 1982 [frz.: L'Érotisme, 1957].
- Bauer, Thomas: *Liebe und Liebesdichtung in der arabischen Welt des 9. und 10. Jahrhunderts. Eine literatur- und mentalitätsgeschichtliche Studie des arabischen Ġazal*. Wiesbaden, Harrassowitz 1998.
- Baumeister, Theofried.: *Martyr invictus. Der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens*. Münster, Regensberg 1972.
- Bayat, Mangol: „Shiʿism in Contemporary Iranian Politics“, in: *Towards a Modern Islam: Studies in Thought, Politics and Society*. London, Cass 1980, 47-73.
- Bayyātī, ʿAbd al-Wahhāb al-: *Dīwān ʿAbd al-Wahhāb al-Bayyātī* (Gedichtsammlung von ʿAbd al-Wahhāb al-Bayyātī), Beirut, Dār al-ʿauda, Bd. 1, 1990⁴.
- Beaumont, Peter: „Mohammed Bouazizi: the dutiful son whose death changed Tunisia's fate“, in: *The Guardian*, 20.01.2011: <http://www.guardian.co.uk/world/2011/jan/20/tunisian-fruit-seller-mohammed-bouazizi> (abgerufen am 5.6.2011)
- Beeman, W. O.: „Cultural Dimensions of Performance Conventions in Iranian Taʿziyeh“, in: Chelkowski, Peter J., Hg., *Taʿziyeh*, 24-31.
- Bergen, Peter L.: *The Holy War, Inc.: Inside the Secret World of Osama Bin Laden*. London, Weidenfeld & Nicholson 2001.
- Biggs, Michael: „Dying Without Killing: Self-Immolation, 1963-2002“, in: *Making Sense of Suicide Missions*, Gambetta, Diego, Hg., London u.a., Oxford University Press 2005.
- Blachère, Régis: *Histoire de la littérature arabe, des origines à la fin du XV^e s. de J.C.*, 3 Bde., Paris 1952-1964-1966.
- Bobzin, Hartmut: *Mohammed*. München, Beck 2000.
- Boullata, Issa J.: „The Beleaguered Unicorn: A study of Tawfiq Ṣāyigh“, in: *Journal of Arabic Literature*, 4, 1973, 69-93.
- Bowersock, Glenn Warren: *Martyrdom and Rome*. Cambridge, Cambridge University Press 2002².
- Boyarin, Daniel: *Dying for God. Martyrdom and the making of Christianity and Judaism*. Stanford, Stanford University Press 1999.
- Braun, Christina von: „The Symbol of the Cross“, in: *„Holy War and Gender“*, *Gotteskrieg und Geschlecht*, von Braun, Christina /Brunotte, Ulrike, Hg., Münster, Lit Verlag 2006, 55-74.
- Braune, Niklaas: „Neuanfang nach dem Sturz Mubaraks“, 16.02.2011: <http://www.fruehnachrichten.de/nachrichten-heute/neuanfang-nach-dem-sturz-mubaraks> (abgerufen am 18.08.2011).
- Bremmer, Jan N.: „Perpetua and Her Diary. Authenticity, family and visions“, in: *Märtyrer und Märtyrerakten*, Ameling, Walter, Hg., Wiesbaden, Franz Steiner 2002, 77-120.

- Brook, Peter: „Leaning on the Moment: A conversation with Peter Brook“, in: *Parabola*, 4,2, Mai 1979, 46-60.
- Ders.: *Das offene Geheimnis. Gedanken über Schauspielerei und Theater*. Frankfurt/M., Fischer 1994.
- Brown, Daniel: „Martyrdom in Sunni Revivalist Thought“, in: *Sacrificing the Self. Perspectives on martyrdom and religion*. Cormack, Margaret, Hg., London u.a., Oxford University Press 2001, 107-117.
- Brown, Peter, *The Rise of Western Christendom: triumph and diversity, A.D. 200-1000*. 2. Ausg., Malden, Mass., Blackwell 2008 (1: Toronto 2003).
- Buchari, s. Al-Buchari
- Burkert, Walter: *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin u.a., de Gruyter 1972.
- Ders.: „Sacrifice“ in *Encyclopedia of Religions and Ethics*. Hastings, James, Hg., New York, o.J., vol.11.
- Burschel, Peter: „Leiden und Leidenschaft. Zur Inszenierung christlicher Martyrien in der frühen Neuzeit“, in: *Martyrdom in Literature. Visions of death and meaningful suffering in Europe and the Middle East from antiquity to modernity*. Pannewick, Hg., Wiesbaden, Reichert (Literaturen im Kontext – arabisch, persisch, türkisch 17) 2004, 91-104.
- Ders.: „Männliche Tode – weibliche Tode. Zur Anthropologie des Martyriums in der frühen Neuzeit“, in: *Saeculum*, 50, 1, 1999, 75-97.
- Burschel, Peter /Conrad, Anne, Hg.: *Vorbild, Inbild, Abbild. Religiöse Lebensmodelle in geschlechtergeschichtlicher Perspektive*, Freiburg, Rombach 2003.
- Bürgel, Christoph J.: „The Poet and His Demon“, in: *Conscious Voices: Concepts of writing in the Middle East; proceedings of the Berner symposium, July 1997*. Guth, Stephan /Furrer, Priska /Bürgel, Christoph J., Hg., Beirut, Stuttgart, In Kommission bei Steiner (Beirut Texte und Studien 72) 1999, 13-28.
- Cahen, Claude, Hg.: *Der Islam. Von den Ursprüngen bis zu den Anfängen des Osmanenreichs*. Bd. 1, Frankfurt/ Main, Fischer Taschenbuch 1987
- Campanhausen, H. Freiherr von: *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1936.
- Canard, Marius, *Histoire de la Dynastie des Hamdanides de Jazīra et de Syrie*, Paris, Press universitaire de France 1953.
- Canetti, Elias: *Masse und Macht*. Frankfurt/Main, Büchergilde Gutenberg 1980 (1: Hamburg, Claassen 1960).
- Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen*. 4 Bde., Berlin, Cassirer 1923-31.
- Caton, Steven C.: *Peaks of Yemen I Summon: Poetry as cultural practice in a North Yemeni tribe*. Berkeley, University of California Press 1990.
- Chelkowski, Peter J./ Korom, Frank J.: „Community Process and the Performance of Muharram Observances in Trinidad“, in: *TDR. The Drama Review*, 38, 2 (T142), 1994, 150-70.
- Dies.: „Iran: Mourning becomes revolution“, in: *Asia*, Mai/Juni 1980.
- Chelkowski, Peter J., Hg.: *Tā'ziyeh. Ritual and drama in Iran*. New York University Press and Soroush 1979.
- Ders. (guest editor of): *From Karbala to New York: Tā'ziyeh on the move*, special no of *TDR. The Drama Review*, 49,4 (T188), Winter 2005.
- Ders., „From the Sun-Scorched Desert of Iran to the Beaches of Trinidad: Tā'ziyeh's journey from Asia to the Caribbean“, in: ders., *From Karbala to New York: Tā'ziyeh on the Move*, 156-169.
- Christ-Friedrich, Anna: „Suizid“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 32, 442-453.

- Clark, Gillian: „Bodies and Blood. Late antique debate on martyrdom, virginity and resurrection“, in: *Changing Bodies, Changing Meanings. Studies on the human body in antiquity*. Montserat, Dominic, Hg., London u.a., Routledge 1998, 99-115.
- Cooke, Miriam: „Zaynab al-Ghazālī: Saint or subversive?“, in: *Die Welt des Islam*, 34, 1994, 1-20.
- Croituru, Joseph: *Der Märtyrer als Waffe. Die historischen Wurzeln des Selbstmordattentats*. München u.a., Hanser 2003.
- Ders.: „Der Name der Klagemauer. Blick in israelische und palästinensische Zeitschriften: Attentäter als Vorbilder für Kinder“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23.11.2002, 36.
- Dabashi, Hamid: *Theology of Discontent. The ideological foundation of the Islamic Revolution in Iran*. New York University Press 1993.
- Ḍahabī, Šams ad-Dīn al-: *Kitāb al-kabā'ir* (Das Buch der schweren Sünden). Kairo 1965.
- Darwīš, Maḥmūd: *Dīwān*, Beirut, Dār al-‘aūda 1984¹¹.
- Ders.: *Wir haben ein Land aus Worten. Ausgewählte Gedichte 1986-2002. Arabisch und deutsch*. Aus dem Arabischen übersetzt u. hrsg. von Stefan Weidner. Zürich, Ammann 2002.
- Ders.: *Hālat ḥiṣār* (Belagerungszustand). Beirut, Riyāḍ ar-Rayyis li-l-kutub wa-n-našr 2000.
- Ders.: *Belagerungszustand. Gedichte. Arabisch – Deutsch. Aus dem Arabischen von Stephan Milich*. Berlin, Hans Schiler 2005.
- Delehayes, Hippolyte: *Les passions des martyrs et les genres littéraires*. Brussels, Société des Bollandistes 1921.
- Dermenghem, Emile: *Le culte des saints dans l’Islam maghrebin*. Paris, Gallimard 1954.
- Deyoung, Terri: *Placing the Poet. Badr Shakir al-Sayyab and postcolonial Iraq*. New York, State University of New York 1998.
- Diab, Khaled: „Criminal Injustice in Egypt“, in: *The Guardian*, 28.06.2010: <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2010/juin/28> (abgerufen am 24.06.2011).
- Dieulafoy, Jane: *La Perse, la Chaldée et la Susiane*. Paris, Librairie Hachette 1887.
- Dressel, Gert: *Historische Anthropologie. Eine Einführung*. Wien u.a., Böhlau 1996.
- Droge, Arthur J./ Tabor, James D.: *A Noble Death. Suicide and martyrdom among Jews and Christians in antiquity*. San Francisco, Harper 1992.
- Durkheim, Emile: *Der Selbstmord*. Deutsche Übersetzung von S. und H. Herkommer. Frankfurt/M., Suhrkamp 1983 (frz. 1: Paris 1897).
- Elbendary, Amina: „Passion Shared. The suffering of the Palestinians, the passion of Christ: both receive homage in Alexandria“, in: *Al-Abram Weekly Online*, Nr. 584: <http://weekly.ahram.org.eg/2002/584/cu2.htm> (abgerufen am 12.10.2011).
- Embaló, Birgit /Neuwirth, Angelika / Pannewick, Friederike: *Kulturelle Selbstbehauptung der Palästinenser. Survey der Modernen Palästinensischen Dichtung*. Beirut, Ergon Verlag Würzburg in Kommission (Beiruter Texte und Studien 71) 2001.
- Embaló, Birgit: *Palästinenser im arabischen Roman. Syrien, Libanon, Jordanien, Palästina 1948-1988*. Wiesbaden, Reichert (Literaturen im Kontext – arabisch, persisch, türkisch 5) 2000.
- Enderwitz, Susanne: *Liebe als Beruf. Al-‘Abbās ibn al-Aḥnaf und das Ġazal*. Beirut, in Kommission bei Steiner Verlag (Beiruter Texte und Studien 95) 1995.
- Fahim, Kareem: „Slap to a Man’s Pride Set Off Tumult in Tunisia“, in: *The New York Times*, 21.1.2011: http://www.nytimes.com/2011/01/22/world/africa/22sidi.html?_r=1 (abgerufen am 21.6.2011).
- Farès, Bichr: *L’Honneur chez les Arabes avant l’Islam*. Paris, Adrien-Maisonneuve 1932.
- Farrukh, Omar A.: *Das Bild des Frühislams in der arabischen Dichtung von der Hīġra bis zum Tod ‘Umars*. Diss. Leipzig 1937.

- Firestone, Reuven: *Jihād. The Origin of Holy War in Islam*. London u.a., Oxford University Press 1999.
- Fischer, Michael J.: *Iran: From religious dispute to revolution*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1980.
- Frazer, James: *The Golden Bough. A study in magic and religion*, New York, Macmillan Company 1940 (first publ. 1922), Bd. 1.
- Ġabrā, Ġabrā Ibrāhīm: „Mā ba'd al-Ġulġula (Was auf Golgatha folgt)“, in: *al-Maġmū'āt aš-šī'rīya al-kāmila*, London, Riad El-Rayyes li-l-kutub wa-n-našr 1990, 164-65.
- Ders. (Jabra): „The Rebels, the Committed and the Others“, in: *Middle East Forum*, 43, 1967, 1, 19-32; Nachdruck in *Critical Perspectives in Modern Arabic Literature 1945-1980*. Boullata, Issa J., Hg., Washington, Three Continents Press 1980, 191-205.
- Gabrieli, Francesco: „Ġamil al-'Udri. Studio critico e raccolta die frammenti“, in: *Rivista degli studi orientali*, 17, 1937, 40-71, 133-172, Fragment 27/32-33.
- Gaffary, Farokh: „Evolution of Rituals and Theatre in Iran“, in: *Iranian Studies*, 17/4, Herbst 1984, 361-389.
- Ġarrār (siehe auch Jarrar), Māhir: „Masīh ar-riwāya al-'arabiya“, in: *an-Nahār* (al-Mulḥaq aṭ-ṭaqāfi), 23.12.1999, 16-19.
- Ġazālī, Muḥammad al-: *Ihyā' 'ulūm ad-dīn* (Belebung der Religionswissenschaften). Beirut 1414/1994.
- Ġazālī, Zainab al-: *Ayyām min ḥayātī* (Tage meines Lebens). Kairo, Dār aš-šurūq 1999 (1: Kairo 1977).
- Gerlitz, Peter: „Martyrium I (Religionsgeschichte)“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 25, 253-258.
- Goethe, Johann Wolfgang: *West-Östlicher Divan*. Zürich, Manesse 1952 (1: 1814).
- Goldziher, Ignaz: *Muhammedanische Studien*. Hildesheim, Olms 1971 (1: Halle, Niemeyer 1889-90).
- Gründler, Beatrice: „Pardon Those Who Love Passionately. 'A theologian's endorsement of shahādat al-ʿiṣq, in: *Martyrdom in Literature. Visions of death and meaningful suffering in Europe and the Middle East from antiquity to modernity*. Pannewick, Hg., Wiesbaden, Reichert (Literaturen im Kontext – arabisch, persisch, türkisch 17) 2004, 189-236.
- Grunebaum, G.E. von: *Der Islam im Mittelalter*. Zürich, Stuttgart, Artemis Verlag 1963.
- Guillaume, Alfred, Hg.: *The Life of Muhammad. A translation of Ishāq's Sīrat rasūl Allāh*. (Ed. 'Abdalmalik Ibn Hišām) With introduction and notes by Alfred Guillaume. London u.a., Oxford University Press 1955.
- Günther, Sebastian: *Quellenuntersuchungen zu den „Maqātil aṭ-Ṭālibiyyīn“ des Abū 'l-Faraġ al-Isfahānī* (gest. 356/967). Hildesheim u.a., Holms 1991.
- Ders.: „Maqātil Literature in Medieval Islam“, in: *Journal of Arabic Literature*, 25, 1994, 192-212.
- Ġurġānī, 'Abd al-Qāhir al-: *Asrār al-balāġa* (Geheimnisse der Rhetorik), Ritter, Helmut, Hg., Istanbul Regierungspresse 1954.
- Guth, Stephan / Furrer, Priska / Bürgel, Christoph J., Hg., *Conscious Voices: Concepts of writing in the Middle East; proceedings of the Berner symposium, July 1997*, Beirut, Stuttgart, In Kommission bei Steiner (Beiruter Texte und Studien 72) 1999.
- Haag, Herbert, Hg.: *Bibel-Lexikon*. Zürich und Köln, Benziger 1951.
- Habermehl, P.: *Perpetua und der Ägypter*. Berlin, Akademie Verlag 1992.
- Haidari, Ibrahim al-: „Die Ta'ziya, das schiitische Passionsspiel im Libanon“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Suppl. 3/1, 19, 1977, 430-437.
- Ḥairallāh, As'ad: „Masīh aš-šī'r al-'arabī (Der Heiland der arabischen Dichtung)“, in: *an-Nahār* (al-Mulḥaq aṭ-ṭaqāfi), 23.12.1999 (s.a. Khairallah).

- Ḥallāğ, Al-: *Uqtulūnī yā ṭiqātī, inna fī qatlī ḥayātī... Le Dīwān d'al-Ḥallāğ. Edité, traduit et annoté par Louis Massignon.* Paris, Geuthner 1955.
- Halm, Heinz: *Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution.* München, Beck 1994.
- Ders.: *Die Schia.* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988.
- Hamori, Andras: *On the Art of Medieval Arabic Literature.* Princeton, Princeton University Press 1974.
- Ḥaqani, Afdaluddān: *Dīwān*, Z. Sa'adi, Hg., Teheran, o.V. 1338h/1959.
- Ḥarā'itī as-Sāmarrā'ī, Abū Bakr M. b. Ġa'far al-: *Ḥilāl al-qulūb* (Krankheit der Herzen). as-Ṣaiḥ, Ġarīd, Hg., Beirut 2001.
- Harran, Marilyn J.: „Sucide“, in: *The Encyclopedia of Religion.* Eliade, Mircea, Hg., New York, London, Collier Macmillan 1987, Bd.14., 125-131.
- Harrison, Jane Ellen: *Ancient Art and Ritual.* Oxford, Williams & Norgate u.a. 1913.
- Ḥasanayn, Muḥammad 'Abduh: „Al-Qaraḏāwī: sū' fahm li-ḥadīṭī 'an al-Bū 'azīzī“ (Al-Qaraḏāwī: Es kursiert ein Missverständnis in meiner Aussage über Bouazizi), in: *Aš-šarq al-awsaṭ*, 20.1.2011, Nr. 11741: <http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&article=604649&issueno=11741> (abgerufen am: 05.06.2011)
- Heath, Peter: „Sīra Sha'biyya“, in: EI², Bd. 9, 664a-665a.
- Heine, Peter: „Roß ohne Reiter. Überlegungen zu den Ta'ziya-Feiern der Schiiten des Iraq“, in: *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft*, 69, 1979, 25-33.
- Hennawy, Noha El-: „We are all Khaled Saeed: Redefining political demonstrations in Egypt“, in: *AlMasryalyoum*, <http://www.almasryalyoum.com/node/61266>, 4.08.2011 (abgerufen am 06.06.2011).
- Hinds, M.: „Kufan Political Alignments And Their Background in The Mid-seventh Century A.D.“, in: *International Journal of Middle East Studies*, 11, 1971, 346-367.
- Hoheise, Karl, / Suizid: I. Religionsgeschichtlich“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 32, 442-445.
- Hooglund, M. E.: „Hoseyn als Vermittler – Hoseyn als Vorbild. Anpassung und Revolution im iranischen Dorf“, in: *Religion und Politik im Iran*, Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung, Hg., (Red.: Kurt Greussing), Frankfurt/Main, Syndikat 1981, 257-276.
- Hounshell, Blake: „A New Leader for Egypt's Protesters?“, 07.02.2011: <http://www.foreignpolicy.com/articles/2011/02/07> (abgerufen am 21.06.2011).
- Ibn Abī Zamanīn, Muḥammad b. 'Abd Allāh, *K. qidwat al-ğāzī*. MS 5349 Bibliotheca Nacional (Catálogo Robles Nr. 575,5), f. 5^v.
- Ibn al-Ğauzī: *Damm al-bawā* (Verurteilung der Leidenschaften). Muṣṭafa' 'Abdalwaḥīd, Muḥammad al-Ğazālī, Hg., Kairo 1381/1962.
- Ibn Bukair, *K. as-siyar wa-l-mağāzī li-Muḥammad b. Ishāq*, Suhail Zakkār, Hg., Damaskus 1398/ 1978.
- Ibn Hishām, *Sīra*. Muḥammad Muḥyī d-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Hg., Kairo 1391-2/1971-2.
- Ibn Ishāq / Ibn Hišām, *K. sīrat rasūl Allāh*. Wüstenfeld, Franz, Hg., Göttingen 1858-1860 (ND Frankfurt/M. 1961).
- Ibn Ishāq/ Ibn Hišām, *The Life of Muhammad*. Aus dem Arab. von A. Guillaume, London u.a., Oxford Univ. Press 1955.
- Ibn Māğa, *Sunan Ibn Māğa*. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Hg., Beirut o.J.
- Ibn Qayyim al-Ğauziyya, *Tuḥfat al-maudūd bi-aḥkām al-maulūd*. Bombay 1961.
- Ibrāhīm, Muḥammad Abū Faḍl, Hg.: *Tārīḥ at-Ṭabarī (Tārīḥ ar-rusul wa-l-mulūk)*. Beirut 1967², Bd. 2.
- Ders. (Hg.): *Dīwān Imra'alqays*. Kairo, Dār al-ma'ārif 1964.

- ʿĪd, Yumna al-: *Al-kitāba: taḥawwul fi taḥawwul, murāqaba li-l-kitāba al-adabīya fi zaman al-ḥarb al-lubnāniya* (Das Schreiben: Eine Wende im Wandel. Zensur des literarischen Schreibens zur Zeit des libanesischen Krieges). Beirut, Dār al-ādāb 1993.
- Izutsu, Toshihiko: *Ethico-Religious Conceptions in the Qurʾān*. Montreal, McGill University Press 1966.
- Jaber, Hala: *Hezbollah. Born with a vengeance*. New York, Columbia University Press 1997.
- Jacobi, Renate: *Studien zur Poetik der altarabischen Qaṣīde*. Wiesbaden, Steiner 1971.
- Dies.: „The ʿUdhra: Love and death in the Umayyad period“, in: *Martyrdom in Literature. Visions of death and meaningful suffering in Europe and the Middle East from antiquity to modernity*. Pannewick, Friederike, Hg., Wiesbaden, Reichert (Literaturen im Kontext – arabisch, persisch, türkisch 17) 2004, 137-148.
- Dies.: „Die Anfänge der arabischen Ġazalpoesie: Abū Duʿaib al-Hudālī“, in: *Der Islam*, 61, 1984, 218-250.
- Dies.: „ʿUdrī“, in: *EI²*, Bd. 10, 774-776.
- Dies.: „Die arabische Qaṣīde“, in: *Orientalisches Mittelalter*, Heinrichs, Wolfart, Hg., Wiesbaden, Aula (Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 5) 1990, 216-241.
- Jacobi, Renate: „Wer mit dem Drachen zecht. Zur Gotteserfahrung des islamischen Mystikers al-Hallāġ“, in: *Jungiana. Beiträge zur Psychologie von C. G. Jung*. Reihe A, Bd. 10, Künznacht 2001, 11-38.
- Jabra s. Ġabrā
- Jaffri, Syed Husain Ali: „Muharram Ceremonies in India“, in: *Tāʿziyeh. Ritual and drama in Iran*. Chelkowski, Peter J., Hg., New York Univ. Press 1979, 222-227.
- Jāmī, Maulānā ʿAbdur Raḥmān: *Nafāḥāt al-uns* (Vertrauliche Geschichten). M. Tauḥīdīpūr, Hg., Teheran 1957.
- Jarrar (siehe auch Garrār), Maher: „The Martyrdom of Passionate Lovers. Holy War as a sacred wedding“, in: *Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature. Towards a new hermeneutic approach*. Neuwirth, Angelika /Embaló, Birgit /Günther, Sebastian /Jarrar, Maher, Hg., Beirut, In Kommission bei Franz Steiner Verlag, Stuttgart (Beiruter Texte und Studien 64) 1999, 87-108.
- Jayyusi, Salma Khadra: „Umayyad Poetry“, in: *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Beeston, A. F. L. u.a., Hg., (The Cambridge History of Arabic Literature). Cambridge, Mass., Cambridge University Press 1983, 387-432.
- Jelloun, Tahar Ben: *Arabischer Frühling. Vom Wiedererlangen der arabischen Würde*. Aus dem Französischen von Christiane Kayser, Berlin, Berlin Verlag 2011.
- Ders.: „Autor Ben Jelloun über „arabischer Frühling“. Islamistische Software hat ausgedient“, Interview mit Rudolf Balmer in *TAZ*, 21.5.2011: <http://www.taz.de/!71084> (abgerufen am 9.9.2011).
- Ders.: „Arabischer Umbruch. Revolte ohne Islamisten“, in: *Zeit Online*, 7.4.2011: <http://www.zeit.de/2011/15/Ben-Jelloun> (abgerufen am 10.08.2011).
- Juergensmeyer, Mark: *Violence and the Sacred in the Modern World*. London, Cass 1992.
- Katz, Sheila Hannah: „Adam and Adama, Arḍ and ʿIrḍ: Engendering political conflict and identity in early Jewish and Palestinian nationalisms“, in: *Gendering the Middle East. Emerging perspectives*. Kandiyoti, Deniz, Hg., London, I.B. Tauris 1996, 85-106.
- Kermani, Navid: „Katharsis und Verfremdung im schiitischen Passionsspiel“, in: *Welt des Islams*, 39, 1999, 31-63.
- Ders.: „Märtyrertum als Topos politischer Selbstdarstellung im Iran“, in: *Figurative Politik – Zur Performanz der Macht in der modernen Gesellschaft*. Soeffner, H.-G. /Tänzler, D., Hg., Opladen, Leske und Budrich 2002, 89-100.

- Ders.: *Dynamit des Geistes. Martyrium, Islam und Nihilismus*. Göttingen, Wallstein 2002.
- Khadduri, Majid: *The Law of War and Peace in Islam*. London, Luzac. & Co. 1940.
- Khairallah, As'ad „Masīḥ aš-ši'r al-'arabī (Der Heiland der arabischen Dichtung)“, in: *an-Nahār* (al-Mulḥaq at-taqāfi), 23.12.1999 (s.a. Ḥairallāh).
- Ders.: „The wine-cup of death: War as a mystical death“, in: *Quaderni di Studi Arabi*, 8, 1990, 171-190.
- Khalidi, Tarif: „The Poetry of the Khawārij: Violence and salvation“, in: *Religion Between Violence and Reconciliation*, Scheffler, Thomas, Hg., Beirut, Ergon Verlag Würzburg in Kommission (Beiruter Texte und Studien 76) 2002, 109-122.
- Khosrokhavar, Farhad: *L'islamisme et la mort. Le martyre révolutionnaire en Iran*. Paris, L'Harmattan 1995.
- Khoury, Elias: [Interview] in: *Springerin*, Bd. VII, Heft 2/01, 32-35.
- Kippenberg, Hans G.: „Jeder Tag 'Ashura, jedes Grab Kerbala. Zur Ritualisierung der Straßenkämpfe im Iran“, in: *Religion und Politik im Iran. Mardom nameh – Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients*, Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung, Hg., Frankfurt/M., Syndikat 1981, 217-256.
- Klausner, Samuel Z.: „Martyrdom“, in: *The Encyclopedia of Religion*. New York, Collier Macmillan 1987, Bd. 8, 230-238.
- Klemm, Verena: „Ideals and Reality: The adaptation of European ideas of literary commitment in the post-colonial Middle East – The case of 'Abd al-Wahhāb al-Bayyātī“, in: *Conscious Voices: Concepts of writing in the Middle East*. Guth, Stephan /Furrer, Priska / Bürgel, Christoph J., Hg., Beirut, Stuttgart, In Kommission bei Steiner (Beiruter Texte und Studien 72) 1999, 143-52.
- Dies.: „The Deconstruction of Martyrdom in Modern Arabic Novel. Rashīd al-Ḍa'īf's *'Azīzī al-Sayyid Kawābātā* and Saḥar Khalīfa's *Bāb al-Sāḥā*“, in: *Martyrdom in Literature. Visions of death and meaningful suffering in Europe and the Middle East from antiquity to modernity*. Pannewick, Friederike, Hg., Wiesbaden, Reichert (Literaturen im Kontext – arabisch, persisch, türkisch 17) 2004, 329-42.
- Kohlberg, Etan: *Medieval Muslim Views on Martyrdom*. Amsterdam, Koninklijke Nederlandse Akademie Van Wetenschappen 1997.
- Ders.: „Shahīd“, in: EI², Bd 9, 203-207.
- Krämer, Gudrun: *Geschichte Palästinas. Von der osmanischen Eroberung bis zur Gründung des Staates Israel*. München, Beck 2002.
- Lane, Edward William: *An Arabic-English Lexicon*. Beirut, Librairie du Liban 1980 (Repr. 1872).
- Laoust, Henri: *Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*. Paris, Payot 1977.
- Lassy, Ivar J.: *The Mubarram Mysteries among the Azerbaijan Turks of Caucasia*. Helsingfors 1916.
- Lebrecht, H.: *Die Palästinenser, Geschichte und Gegenwart. Die geschichtliche Entwicklung der Palästinenserfrage*. Frankfurt, Verlag Marxistische Blätter 1982.
- Leder, Stefan: Ibn al-Gauzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft. Der Traditionalist in gelehrter Überlieferung und originärer Lehre. Wiesbaden, in Kommission bei Steiner (Beiruter Texte und Studien 32) 1984.
- Lewinstein, Keith: „The Revaluation of Martyrdom in Early Islam“, in: *Sacrificing the Self. Perspectives on martyrdom and religion*. Cormack, Margaret, Hg., London u.a., Oxford University Press 2002, 78-91.
- Lewisohn, L.: „Tawakkul“, in EI², Bd. 10, 376-377.

- Lyons, Malcom C.: *The Arabian Epic. Heroic and oral storytelling*. (3 Bde.). Cambridge, Mass., Cambridge Univ. Pr. 1995.
- Ma‘mar, Ġamil ibn: *Dīwān. Ḥusayn Naṣṣār*, Hg., Kairo, Maktabat miṣr 1967.
- Maḥmūd, ‘Abd al-Raḥīm: *Dīwān ‘Abd ar-Raḥīm Maḥmūd*. Beirut, Dār al-‘auda 1987.
- Mamnoun, Parvis: *Ta’ziya, Shi‘itisch-Persisches Passionsspiel*. Wien, Verlag Notring 1967.
- Massignon/ Gardet, „Al-Ḥallāǧ“, in: EI², Bd. 3, 99-104.
- Massignon, Louis: *Al-Ḥallāǧ, Mystic and Martyr of Islam*. Mason, Herbert, Hg., (revised edition of the French edition, Paris 1922, 2 Bde.) Princeton University Press 1982.
- Ders.: *La passion de Husayn Ibn Mansūr al-Hallāǧ, martyr mystique de l’Islam*. 4 Bde. Paris, Gallimard 1975, Bd. 1.
- Ders.: „Le Christ dans les Evangiles selon Ghazālī“, in: *Revue d’Etudes Islamiques*, 1932, 6, 532-36.
- Maatouk, Frédéric, *La Représentation de la mort de l’Imam Hussein à Nabatieh (Liban-Sud)*. Beirut, Publications du Centre de recherches, Université libanaise, Institut des sciences sociales 1974.
- McCauley, Clark: „Humiliation and Martyrdom in the Jasmine Revolution“, in: *Psychology Today*, 3.4.2011: <http://www.psychologytoday.com/print/58032> (abgerufen am 21.6.2011).
- Megally, Fuad, „George, Saint“, in: *The Coptic Encyclopedia*. Atiya, Aziz S., Hg., New York u.a., Macmillan u.a. 1991, Bd. 4, 1139-40.
- Mejcher, Sonja: *Geschichten über Geschichten. Erinnerung im Romanwerk von Ilyās Ḥūrī*. Wiesbaden, Reichert (Literaturen im Kontext – arabisch, persisch, türkisch 8) 2001.
- Dies.: The Martyr and His Image: Ilyās Khūrī’s *al-Wujūh al-baydā’*, in: *Martyrdom in Literature. Visions of death and meaningful suffering in Europe and the Middle East from antiquity to modernity*. Pannewick, Friederike, Hg., Wiesbaden, Reichert (Literaturen im Kontext – arabisch, persisch, türkisch 17) 2004, 343-356.
- Meslin, Michel: „Le Sacrifice“, in: *Encyclopédie des Religions*, Paris, Bayard 1997.
- Meyer-Kalkus, Reinhart: „Schöne Ungeheuer' und 'menschliche Geschosse' – Gotthold Ephraim Lessing, Walter Benjamin und Ernst Jünger über Märtyrer und Märtyrerdramen“, in: *Martyrdom in Literature. Visions of death and meaningful suffering in Europe and the Middle East from antiquity to modernity*. Pannewick, Friederike, Hg., Wiesbaden, Reichert (Literaturen im Kontext – arabisch, persisch, türkisch 17) 2004, 301-328.
- Milwa, Markus: *Selbstmord in arabischen Gesellschaften*. Unveröffentlichte Magisterarbeit, Universität Hamburg 1999.
- Mitchell, Richard P.: *Society of the Muslim Brothers*. London u.a., Oxford University Press 1993
- Momen, Moojan: *An Introduction to Shi‘i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi‘ism*. New Haven, Yale University Press 1985.
- Montserat, Dominic (Hg.): *Changing Bodies, Changing Meanings. Studies on the human body in antiquity*. London u.a., Routledge 1998.
- Moreh, Shmuel: „The Influence of Western Poetry and Particularly T.S. Eliot on Modern Arabic Poetry (1947-1964)“, in: *Asian and African Studies* (Israel Oriental Society, Jerusalem), 5, 1969, 1-50.
- Mottahedeh, Roy: *Der Mantel des Propheten oder Das Leben eines persischen Mullah zwischen Religion und Politik*. Aus dem Englischen von Klaus Krieger. München, Beck 1987 (*The Mantle of the Prophet. Religion and Politics in Iran*. New York 1985).
- Mudhoon, Loay: „Ägyptischer Internet-Aktivist Wael Ghonim. Das neue Gesicht des Protests“, in: Qantara, 11.02.2011: <http://de.qantara.de/Das-neue-Gesicht-des-Protests/4231c4319i1p144> (abgerufen am 21.6.2011).
- Müller, Hildegard: *Studien zum persischen Passionsspiel*. (Diss.) Freiburg im Breisgau 1966.

- Mutanabbī al-: *Dīwān*. 'Abd al-Wahhāb 'Azzām, Hg., Kairo 1944 sowie Mutanabbī al-: *Dīwān* Beirut, Dār Bayrūt li-ṭ-ṭibā'a wa-n-našr 1983
- Nagel, Tilman: *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*. München, Beck 1994.
- Naḥwī, Adīb: *'Urs filastīnī* (Palästinensische Hochzeit). Beirut 1970.
- Nakash, Yitzhak: „An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Āšūrā“, in: *Die Welt des Islam*, 33, 1993, 161-168.
- Nasā'ī, Aḥmad b. Šu'aib Abū 'Abd ar-Raḥmān al-: *Sunan*. Kairo o.J., Bd.2.
- Neuwirth, Angelika: „From Sacrilege to Sacrifice. Observations on violent death in classical and modern Arabic poetry“, in: *Martyrdom in Literature. Visions of death and meaningful suffering in Europe and the Middle East from antiquity to modernity*. Pannewick, Friederike, Hg., Wiesbaden, Reichert (Literaturen im Kontext – arabisch, persisch, türkisch 17) 2004, 259-283.
- Dies.: „Das Gedicht als besticktes Tuch – Mahmud Darwischs Gedicht ‚Ein Liebender aus Palästina‘“, in: *Pracht und Geheimnis. Kleidung und Schmuck als Palästina und Jordanien*. Völger, Gisela u.a., Hg., Köln 1987, 110-117.
- Dies.: „Maḥmūd Darwīsh's Re-staging of the Mystic Lover's Relation Towards a Superhuman Beloved“, in: *Conscious Voices. Concepts of writing in the Middle East. proceedings of the Berner symposium, July 1997*. Guth, Stephan /Furrer, Priska /Bürgel, Christoph J., Hg., Beirut, Stuttgart, In Kommission bei Steiner (Beiruter Texte und Studien 72) 1999, 153-178.
- Dies.: „Rašīd al-Da'īf“ in: *Kritisches Lexikon fremdsprachlicher Gegenwartsliteratur*. Arnold, Heinz Ludwig, Hg., München, Text+Kritik, 63. Lieferung, März 2004.
- Nicholson, R.A.: *A Literary History of the Arabs*. Cambridge, Cambridge University Press 1969.
- Nol, Julia: „La révolution égyptienne ou le rôle des médias sociaux dans les soulèvements“, 09.04.2011: <http://egypterevolution.wordpress.com/category/facebook> (abgerufen am 24.06.2011).
- Noth, Albrecht: *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge*. Bonn, Röhrscheid 1966.
- Ders.: „Früher Islam“, in: *Geschichte der arabischen Welt*. 4. Auflage, Haarmann, Ulrich, Hg., München, Beck 1987, 11-100.
- Nuwaiḥīd, 'Aḡḡāḡ: „Kullu šabāb“, in: ders., *Filastīn ad-damīya* (Das blutige Palästina). Damaskus 1937.
- Pannewick, Friederike: *Wagnis Tradition. Arabische Wege der Theatralität*. Wiesbaden, Reichert (Literaturen im Kontext – arabisch, persisch, türkisch 2) 2000.
- Dies., Hg.: *Martyrdom in Literature. Visions of death and meaningful suffering in Europe and the Middle East from antiquity to modernity*. Wiesbaden, Reichert (Literaturen im Kontext – arabisch, persisch, türkisch 17) 2004.
- Dies.: „Passion and Rebellion. Shī'ite visions of redemptive martyrdom“, in: *Martyrdom in Literature*, Pannewick, Hg., 47-62.
- Dies.: „The Martyred Poet on the Cross in Arabic Poetry: Sacrifice, victimization, or the other side of heroism?, in: *Martyrdom in Literature*, Pannewick, Hg., 105-121.
- Dies.: „Kreuz, Eros und Gewalt. Zur Choreographie des Opfers in der arabischen Kunst“, in: *Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums*, Kraß, Andreas/ Frank, Thomas, Hg., Frankfurt/Main, Fischer tsb 2008, 195-218.
- Dies.: „Elias Khoury“, in: *Kritisches Lexikon fremdsprachiger Gegenwartsliteratur*, Arnold, Heinz Ludwig, Hg., München, Text + kritik, 54. Nachlieferung, März 2001.
- Dies.: „Tödliche Selbstopferung in der palästinensischen Belletristik – eine Frage von Macht und Ehre?“, in: *Ein Denken, das zum Sterben führt. Selbsttötung – das Tabu und*

- seine Brüche*. Kappert, I./ Gerisch, B./ Fiedler, G., Hg., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2004, 158-184.
- Paret, Rudi: Der Koran, Stuttgart u.a., Kohlhammer 1979.
- Ders.: „*Aṣḥāb al-uḥūd*“, in: EI², Bd. 1, 692.
- Pelly, Sir Lewis: *The Miracle Play of Hasan and Husain*. London 1879, Bd. 1.
- Peteet, Julie: „Male Gender and Rituals of Resistance in the Palestinian Intifada“, in: *Imagined Masculinities. Male identity and culture in the modern Middle East*, Ghousseub, M./ Sinclair-Webb, E., Hg., London 2000, 103-126.
- Peters, Rudolph: *Islam and Colonialism. The doctrine of jihad in modern history*. New York, The Hague 1979.
- Ders.: „Jihād“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 7, 88-91.
- Pinault, David: „Images of Christ in Arabic Literature“, in: *Journal of Arabic Literature*, 27, 1987, 103-125.
- Pistor-Hatam, Anja: „*‘Āṣūrā* in Istanbul“, in: *Welt des Islams*, 38, 1998, 95-119.
- Qastallānī, *Irṣād as-sārī li-ṣarḥ ṣaḥīḥ al-Buḥārī* (Fortwährende Anleitung zur Erklärung von al-B.s *ṣaḥīḥ*). Kairo 1323/ 1905.
- Quraṣī, Abū Zayd al-: *Ġamharat aṣ‘ār al-‘arab* (Gedichtsammlung der Araber). Kairo 1926.
- Frz. Übersetzung Blachère, Régis, *Histoire de la littérature arabe, des origines à la fin du XV^e s. de J.C.*. 3 Bd.e. Paris 1952-1964-1966.
- Razzāq, As‘ad: *al-Uṣṭūra fi ṣ-ṣīr al-‘arabī al-mu‘āṣir, aṣ-ṣu‘arā’ at-tammūziyyūn* (Der Mythos von der zeitgenössischen arabischen Dichtung, die Tammūz-Dichter). Beirut, Dār maḡallat ṣīr 1959.
- Reuter, Bärbel: *‘Āṣūrā’- Feiern im Libanon. Zum politischen Potential eines religiösen Festes*. Münster u.a., LIT 1993.
- Reuter, Christoph: *Mein Leben ist eine Waffe. Selbstmordattentäter – Psychogramm eines Phänomens*. München, Bertelsmann 2002.
- Richard, Yann: „Contemporary Shi‘i Thought“, in: *Roots of Revolution. An interpretative history of modern Iran. With a section by Yann Richard*. Keddie, Nikki, Hg., New Haven, Yale University Press 1981, 202-228.
- Riggio, Milla C.: *Ta‘ziyeh: Ritual and popular beliefs in Iran*. Hartford, Trinity College Hartford Seminary 1988.
- Dies.: „Ta‘ziyeh in Exile: Transformations in a Persian tradition“, in: *Comparative Drama* 28, 1, Frühjahr 1994, 121.
- Rosenberg, David: „Self-immolation Spreads Across Mideast Inspiring Protest“, in: *The Jerusalem Post*, 25.1.2011: <http://www.jpost.com/MiddleEast/Article.aspx?id=205180> (abgerufen am 24.06.2011).
- Rosenthal, Franz: „Intihār“, in: EI², Bd. 3, 1246-1248.
- Rosenthal, „On Suicide in Islam“, in: *Journal of the American Oriental Society*, Bd. 66, 1946, 239-259.
- Rosiny, Stephan: *Islamismus bei den Schiiten im Libanon. Religion im Übergang von Tradition zur Moderne*. Berlin, Das Arabische Buch 1996.
- Rotter, Gernot: *Ibn Ishāq. Das Leben des Propheten*. Kander, Sohr 1999.
- Sa‘ādah, Anṭūn: *al-Ātār al-kāmīla* (Gesammelte Werke). Bd. 1, Beirut 1960.
- Sachedina, Abdulaziz: „Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution“, in: *Voices of Surging Islam*. John L. Esposito, Hg., New York, Oxford University Press 1983, 191-214.
- Šāhīn, Maḥmūd: *Al-Ard al-muḡtasaba* (Die vergewaltigte Erde). Damaskus, Dār aṣ-ṣayḥ 1989.
- Saleh, Huda al-: „Controversy Over „The Slap“ that Brought Down a Government“, in: *Asharq alawsat*, 2.2.2011: <http://www.asharq-e.com/news.asp?section=1&id=24003> (abgerufen am 5.6.2011).

- Saraḥsī, *Mabsūt*. 30 Bde. Beirut 1409/ 1989.
- Šarbassī, Aḥmad al-: *al-Fidāʾ fī l-Islām* (Das Opfer im Islam). Kairo 1969.
- Sarraj, Eyad al-: „Suicide Bombers: dignity, despair, and the need for hope“, in: *Journal of Palestine Studies*, 31, Bd. 4, 2002, 72.
- Šāyig, Taufiq: „Ayḍan wa-ayḍan“ in: *Ḥiwār*, Bd. 26-7, März-April 1967, 163-4.
- Ders.: *Al-Mağmūʾāt aš-šīʿiyya*, London, Riyad el-Rayyes li-l-kutub wa-n-našr 1990
- Sayyab, Badr Shakir al-: Die Regenhymne und andere Gedichte. Übersetzung aus dem Arab. von Khalid al-Maaly und Stefan Weidner. Berlin, Das Arabische Buch 1995.
- Sayyāb, Badr Šākīr al-: *Diwān Badr Šākīr as-Sayyāb*. Beirut, Dār al-ʿauda 1971 (Bd.1), 1974 (Bd.2).
- Schaeder, Hans Heinrich: „Die persische Vorlage von Goethes ‘Seliger Sehnsucht’“, in: *Festschrift für Eduard Spranger*. Wenke, Hans, Hg., Leipzig 1942, 91-102.
- Scheffler, Thomas: „Vom Königsmord zum Attentat. Zur Kulturmorphologie des politischen Mordes“, in: *Soziologie der Gewalt*. von Trotha, Trutz, Hg., Opladen u.a., Westdeutscher Verlag 1997, 183-199.
- Ders.: „Helden, Märtyrer, Selbstmordattentäter: Zur religiösen Semantik des Heldentodes“, in: *Religion, Staat und Politik im Vorderen Orient*. Hamzawy, Amr/ Ibrahim, Ferhad, Hg., Münster, Lit 2003, 88-109.
- Ders.: „Ein Tod, der zum Leben führt. Selbstmordattentate im Spiegel islamischer Rechtfertigungstexte“, in: *Ein Denken, das zum Sterben führt. Selbsttötung – das Tabu und seine Brüche*. Kappert, I./ Gerisch, B./ Fiedler, G., Hg., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2004, 137-157.
- Schenk, Richard: *Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch*. Stuttgart u.a., Frommann-Holzboog 1995.
- Schiffauer, Werner: „Das Märtyrergrab in der Landschaft – Zur Rolle von ästhetischer Evidenz bei der Konstruktion einer nationalen Identität“, in: *Geist, Bild und Narr. Zu einer Ethnologie kultureller Konversionen*. Behrend, Heike, Hg., Berlin, Wien, Philo 2001, 192-206.
- Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*. Frankfurt/M., Leipzig, Insel 1995 (engl.: The University of North Carolina Press 1975).
- Dies.: *As Through A Veil*. New York, Columbia University Press 1982.
- Schmucker, Werner: „Iranische Märtyrertestamente“, in: *Die Welt des Islams*, 27, 1987, 185-249.
- Seidensticker, Tilman: „Die Transformation des christlichen Märtyrerbegriffs im Islam“, in: *Märtyrer und Märtyrerakten*. Ameling, Walter, Hg., Wiesbaden, Steiner 2002, 137-148.
- Ders.: „Martyrdom in Islam“, in: *Awraq*, 19, 1998, 63-77.
- Semaan, Khalil I.: „T.S. Eliot’s Influence in Arabic Poetry and Theatre“, in: *Comparative Literature Studies*, 6, 1969, 472-89.
- Sharma, Sunil: „The Sufi-Poet-Lover as Martyr: ‘Aṭṭār and Ḥāfiẓ in Persian poetic traditions“, in: *Martyrdom in Literature. Visions of death and meaningful suffering in Europe and the Middle East from antiquity to modernity*. Pannewick, Friederike, Hg., Wiesbaden, Reichert (Literaturen im Kontext – arabisch, persisch, türkisch 17) 2004, 237-244.
- Shaw, Brent D.: „Body/ Power/ Identity: passions of the martyrs“, in: *Journal of Early Christian Studies*, Bd. 4, Nr. 3, 1996, 269-312.
- Smith, Jane Idleman/ Haddad, Yvonne Yazbeck: *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*. New York, State University of New York Press 1981.
- Sourdel, Dominique: „Bābak“, in: *EP*, Bd.1, 844.
- Spiegel, Hubert: „Seien wir dieser Revolution würdigi!“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23.7.2011, Nr. 169.

- Stehli, Ulrike: *Die Darstellung des Oktoberkriegs in der syrischen Erzählliteratur*. Wiesbaden, Harrassowitz 1988.
- Steinbach, Udo: *Dāt al-Himma. Kulturgeschichtliche Untersuchungen zu einem arabischen Volksroman*. Wiesbaden, Steiner 1972.
- Šu‘arā’ min Filasṭīn, ḡuyūf an-nār ad-dā’imūn (Dichter aus Palästina, ständige Gäste des Feuers). Zaqtān, Ġassān, Hg., Beirut, Al-Mu‘assasa al-‘arabiya li-d-dirāsāt wa-n-našr 1999.
- Šubhī, Muḥī d-Dīn: „Naqd aṭfāl fī l-manfā (Eine Kritik der Kinder im Exil)“, in: *Mağallat Šīr*, 19, 1961, 107.
- Sulamī, Abū ‘Abd ar-Raḥmān al-: *Manābiḡ al-‘arīfīn* (Methodik der Fachkundigen). Kohlberg, Etan, Hg., in: JSAI, 1, 1979.
- Suyūṭī, ‘Abd ar-Raḥmān Ibn Abī Bakr al-: *Ad-Durr al-manūūr*. Kairo, 1314/ 1896-7, Bd.2.
- Szyska, Christian: „Martyrdom: a drama of foundation and transition“, in: *Martyrdom in Literature. Visions of death and meaningful suffering in Europe and the Middle East from antiquity to modernity*. Pannewick, Friederike, Hg., Wiesbaden, Reichert (Literaturen im Kontext – arabisch, persisch, türkisch 17) 2004, 29-46.
- Ṭabarī, Muḥammad Ibn Ġarīr al-: *Tārīḡ ar-rusul wa-l-mulūk* (Geschichte der Gesandten und Könige). 15 Bde., de Goeje, M.J., Hg., Leiden 1879-1901 (Nachdruck Leiden 1964).
- Taleqani, Ayatollah Sayyid Mahmud: „Jihad and Shahadat“, in: *Jihad and Shahadat: Struggle and Martyrdom in Islam*. Legenhausen, Gary/ Abedi, Mehdi, Hg., Houston, The Institute for Research and Islamic Studies 1986, 67-68.
- Taqrūrī, Nawāf al-: *Al-‘amaḡyāt al-istišbādīya fī-l-mīzān al-ḡibī* (Märtyreroperationen im Kontext des islamischen Rechts). Damaskus 1997.
- Taylor, Eddie, [Interview] in: *Nox Magazine*, Februar 2007, Wiederabdruck in Rawi Hage, *De Niro’s Game*, New York u.a., Harper Perennial 2008, 7-16.
- Tirmidī, Abū ‘Īsā Muḥammad b. ‘Īsā al-: *Sunan at-Tirmidī*. ‘Uṭmān ‘Abd ar-Raḥmān Muḥammad, Hg., Beirut, 1983², Bd. 3.
- Turki, Fawaz: „The Poet: response and responsibility“, in: *Grape Leaves. A Century of Arab-American Poetry*. Orfalea, Gregory/ Elmusa, Sharif, Hg., New York, Interlink Books 2000.
- Turner, Victor: *From Ritual to Theatre: The human seriousness of play*. New York, Performing Arts Journal Publications 1982.
- Tyan, E.: „Djihād“, in: EI², Bd.2, 538-40.
- Udhari, Abdullāh al-: *Modern Poetry of the Arab World*. Harmondsworth, Penguin Books 1986.
- Ullmann, Manfred: *Das Motiv der Kreuzigung in der arabischen Poesie des Mittelalters*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag 1995.
- Van Henten, Jan Willem/ Avemarie, Friedrich, Hg.: *Martyrdom and Noble Death. Selected texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian antiquity*. London, Routledge 2002.
- Van Hooff, Anton: „A Historical Perspective on Suicide“, in: *Comprehensive Textbook of Suicidology*. Maris, R.W./ Berman, A.L./ Silverman, M.M., Hg., New York u.a., Guilford 2000, 96-123.
- Ders.: „Female Suicide Between Fiction and Fact“, in: *Laverna*, 3, 1992, 142-172.
- Victor, Barbara: *Army of Roses. Inside the world of Palestinian women suicide bombers*. Rodale 2003.
- Vida, Levi Della: „Khāridjites“, in: EI², Bd. 4, 1074-1077.
- Wagner, Ewald: *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung*. Bd. 1: *Die altarabische Dichtung*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1987.
- Watt, W.M.: *Muhammad at Mekka*. Oxford, Clarendon Press 1953.

- Ders.: „Khārijite Thought in the Umayyad Period“, in: *Der Islam*, 36, 1961, 215-231.
- Weidner, Stefan: „Maḥmūd Darwīs“ in: *Kritisches Lexikon zur fremdsprachigen Gegenwartsliteratur*, Arnold, Hans Ludwig, Hg., München, Text + Kritik, 44. Nachlieferung, November 1997.
- Ders.: Maḥmūd Darwīs, *Wir haben ein Land aus Worten. Ausgewählte Gedichte 1986-2002. Arabisch und Deutsch*. Aus dem Arabischen übersetzt u. herausgegeben von Stefan Weidner. Zürich, Amman 2002.
- Welte, F.M.: *Der Gnāwa-Kult. Trancespiele, Geisterbeschwörung und Besessenheit in Marokko*. Frankfurt a.M. u.a., Lang 1992.
- Wensick, Arent Jan: *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*. Leiden, Brill 1960.
- Ders.: *Concordance et indices de la tradition musulmane*. 7 Bände, Leiden, Brill 1936-39, Bd. 1.
- Ders.: *The Oriental Doctrine of the Martyrs*. Amsterdam 1921.
- Ders.: „Ṣabr“, in: EI¹, Bd. 4, 26-28, EI², Bd. 8, 686-687.
- Ders.: „Al-Ṣalīb“, in: EI², Bd.8, 980-81.
- Ders.: „Aṣḥāb al-uḥdūd“, in: EI¹, Bd. 1, 498-99.
- Ders. u.a.: *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*. Leiden, Brill 1927.
- Winter, T.J. *The Remembrance of Death and the Afterlife: Kitāb dhikr al-mawt wa-mā ba'dahu, Book of the revival of the religious sciences*. Cambridge, Islamic Texts Society 1989.
- Wirth, Andrzej: „Semiological Aspects of Ta'ziyeh“, in: *Ta'ziyeh. Ritual and Drama in Iran*. Chelkowski, Peter J., Hg., New York University Press und Soroush 1979, 32-39.
- Wüstenfeld, Ferdinand: *Der Tod des Husein ben 'Ali und die Rache, ein historischer Roman aus dem Arabischen*, (Abhandlungen der königlichen Gesellschaft zu Göttingen, 30 Bde.), Göttingen 1883, Repr. Nendeln, Liechtenstein 1971.
- Ders., Hg.: Ibn Ishāq / Ibn Hišām, *K. sīrat rasūl Allāh*. Göttingen 1858-1860 (ND Frankfurt/M. 1961).
- Yarshater, Ehsan: „Ta'ziya and Pre-Islamic Mourning Rites in Iran“, in: *Ta'ziyeh. Ritual and Drama in Iran*. Chelkowski, Peter J., Hg., New York University Press u.a. 1979, 88-94.
- Yūsuf, Sa'dī: *Dīwān Sa'dī Yūsuf*. Beirut, Dār al-'āuda 1988, 2 Bde.
- Ders.: *Without an Alphabet, Without a Face. Selected poems of Saadi Youssef*, translated from the Arabic by Khaled Mattawa, Saint Paul, Minnesota, Graywolf Press 2002.
- Zeidan, Joseph: „The Poetry of Adūnīs and Yūsuf al-Khāl“, in: *Journal of Arabic Literature*, 10, 1979, 70-94.

ANHANG MIT ARABISCHEN GEDICHTEN

جبرا ابراهيم جبرا : ما بعد الجُلجلة

عشتُ مع المسيح
ومتُّ معه وبُعِثْتُ
وصوتي في الرِّحابِ يُلْعَلَعُ ،
صوتٌ كأنَّهُ ليسَ بصوتي
يُضْرِمُ ناراً لستُ أدري –
ولِمَ النَّارُ؟ ولِمَن؟
أعطني ظلاً، وماءً بارداً ،
ولأعَلِّ ذكرياتي على
جدارٍ في عُرفَةٍ مهجورة .

تفرَّق الحشْدُ ، و المدعوون راحوا ،
والصوت يلعلع عبثاً ،
كأنَّهُ صوتٌ ما قبِلَ الموتِ والجُلجلة .

على شفتي بَقِيَّةٌ من عَسَلٍ
وبَقِيَّةٌ من عَلْقَمٍ .

أبَعَدَ الموتِ جئتُ لكي أسمعَ صوتي
يُسَدُّني إلى فراغِ هجرته؟
أعطني ظلاً. ويا هذه
اجعلي في مائكِ قطعةً من ثلجٍ .
الشمسُ مُحْرِقَةٌ . والحياة بعد الموت
عناء . وصوتي يعشق النار .
لِمَن؟ لِمَن؟

أغمضتُ جفني ، وعلى الشفتين
بَقِيَّةٌ من عَسَلٍ وبَقِيَّةٌ من عَلْقَمٍ .

Ġabrā Ibrāhīm Ġabrā, „Mā ba'd al-Ġulġula“, aus dem Band:
„al-Madār al-muġlaq“, in: *al-Maġmū'āt as-šī'rīya al-kāmila*. London,
Riad El-Rayyes 199, 164-5.

بدر شاكر السياب: المسيح بعد الصلب

بعدهما أنزلوني، سمعتُ الرياحُ
 في نواحٍ طویلٍ تسفُّ النخيلُ ،
 و الخطى و هي تنأى . إذن فالجراحُ
 و الصليبُ الذي سمّروني عليه طوال الأصيلُ
 لم تُمتني . و أنصتُ : كان العويلُ
 يعبر السهلَ بيني و بين المدينة
 مثل حبلٍ يشدُّ السفينه
 و هي تهوي إلى القاع . كان النواح
 مثل خيط من النور بين الصباح
 و الدُّجى ، في سماء الشتاء الحزينه .
 ثم تغفو ، على ما تحسُّ ، المدينة .

حينما يُزهر التوتُ و البرتقالُ ،
 حين تمتدُّ "جيكور" حتى حدود الخيال ،
 حين تخضرُّ عُشباً يغني شذاها
 و الشمسَ التي أرضعتها سناها ،
 حين يخضرُّ حتى دجاها ،
 يلمس الدفءَ قلبي ، فيجري دمي في ثراها .
 قلبي الشمسُ إذ تنبضُ الشمسُ نورا ،
 قلبي الأرض ، تنبضُ قمحاً ، وزهراً ، و ماءً نميرا ،
 قلبي الماءُ ، قلبي هو السنبلُ
 موته البعثُ : يحيا بمن يأكلُ .

في العجين الذي يستدير
 ويُدحى كنهدي صغير ، كئدي الحياه ،
 متٌ بالنار : أحرقت ظلماء طيني ، فظلَّ الإله .
 كنت بدءاً و في البدء كان الفقيرُ .
 متٌ ، كي يؤكل الخبز باسمي ، لكي يزرعوني مع الموسم ،
 كم حياةٍ سألحيا : ففي كل حفره
 صرتُ مستقبلاً ، صرتُ بذره ،
 صرتُ جيلاً من الناس : في كل قلبٍ دمي
 قطرةٌ منه أو بعض قطره .

هكذا عدتُ ، فاصفرَ لما رأني يهوذا ...
فقد كنت سرّه .

كأن ظلاً ، قد اسودَّ ، مني ، و تمثال فكره
جُمِدَتْ فيه و اسلَّتْ الروحُ منها ،
خاف أن تفضح الموت في ماء عينيه ...
(عيناه صخره

راح فيها يُوراري عن الناس قَبْرَه)
خاف من دفنها ، من محال عليه ، فخبر عنها .
"أنت! أم ذاك ظلي قد أبيضَ وارفضَ نورا ؟
أنت من عالم الموت تسعي ! هو الموتُ مرّه .
هكذا قال أبأونا ، هكذا علمونا فهل كان زورا ؟"
ذاك ما ظنَّ لما رأني ، و قالتَه نظره .

قدمُ تعدو ، قدمٌ ، قدمُ
القبر يكاد بوقع خطاها ينهدمُ .
أترى جاءوا ؟ من غيرهم ؟
قدمٌ ... قدمٌ . قدمُ
ألقيتُ الصخر على صدري ،
أو ما صلبوني أمس ؟ .. فها أنا في قبري .
فليأتوا إني في قبري .
من يدري أني ...؟ من يدري ؟؟
ورفاق يهوذا؟! من سيصدق ما زعموا ؟
قدمٌ ... قدمٌ .

ها أنا الآن عريانُ في قبري المظلم :
كنتُ بالأمس ألتفُّ كالظنِّ ، كالبرعم ،
تحت أكفاني الثلج ، يخضلُ زهرُ الدم ،
كنت كالظلِّ بين الدجى و النهارُ -
ثم فجرتُ نفسي كنوزاً فعريتها كالثمار .
حين فصَّلتُ جيبِي قماطاً و كمِّي دثار ،
حين دفَّأتُ يوماً بلحمي عظامَ الصغار ،
حين عريَّتُ جرحي ، و ضمَّدتُ جرحاً سواه ،
حُطِّمَ السورُ بيني و بين الإله .

فاجأ الجنْدُ حتى جِراحي و دقات قلبي
 فاجأوا كلَّ ما ليس موتاً و إن كان في مقبره
 فاجأوني كما فاجأ النخلة المثمره
 سربُ جَوْعى من الطير في قريةٍ مقفره .

أعينُ البندقيات يأكلنَ دربي ،
 شرَّعْ تحلم النارُ فيها بصليبي ،
 إن تكن من حديدٍ و نارٍ ، فأحداقُ شعبي
 من ضياءِ السماوات ، من ذكرياتٍ و حباً
 تحمل العبءَ عني فيندى صليبي ، فما أصغره
 ذلك الموتُ ، موتي ، و ما أكبره !

بعد أن سمَّروني و ألقيتُ عينيَّ نحو المدينة
 كدتُ لا أعرف السهلَ و السور و المقبره :
 كان شيءٌ ، مدى ما ترى العينُ ،
 كالغاية المزهره ،
 كان ، في كلِّ مرمى ، صليبٌ و أمٌّ حزينه .
 قُدسُ الربِّ !
 هذا مخاضُ المدينة .

Badr Šākir as-Sayyāb, „al-Masīḥ ba‘d aṣ-ṣalb“, in: *al-A‘māl aš-ši‘riyya al-kāmila*.
 Bairūt, Dār al-‘auda 2000, Bd. 1,457-462.

محمود درويش : شهيد الأغنية

نَصَبُوا الصَّلِيبَ عَلَى الْجِدَارِ
فَكُفُوا السَّلَامِيلَ عَنْ يَدِي .
و السوطُ مروحة . و دَقَاتُ النعال
لحنٌ يَصْفَرُّ : سيدي!
و يقول للموتى : حذار !

يا أنت !
قال نباح وحش :
أعطيكَ دربك لو سجدتَ
أمام عرشي سجدتين !
و لثمتَ كفي ، في حياء ، مرتين

تعتلي خشب الصليب
شهيد أغنية .. و شمس !

ما كنتُ أولَ حاملِ إكليلِ شوك
لأقولَ للسَّمرَاءِ : إيكِي !
يا مَنْ أُحبك ، مثلَ إيماني ،
ولاسمِكَ في فمي المغموسِ
بالعطشِ المَعْفَرِ بِالغبارِ
طعمُ النَبِيذِ إِذَا تَعْتَقَ فِي الجرارِ

ما كنتُ أولَ حاملِ إكليلِ شوك
لأقولَ : إيكِي !
فحسى صليبي صَهْوَةٌ ،
و الشوكُ فوقَ جبيني المنقوشِ
بالدَّمِ و النَّدَى
إِكْلِيلُ غارِ !
و عسايَ آخِرُ مَنْ يَقولُ:
أنا تَشَهَّيْتُ الردى !

عبد الوهّاب البيّاتي : اغنية إلى شعبي

أنا هنا ، وحدي ، على الصليبُ

يأكلُ لحمي قاطعو الطريق المسوخ والضباغُ

يا صانع اللّهبُ

يا شعبي الحبيب

أنا هنا ، وحدي ، على الصليب

يسطو على بُستاني الصغارُ

ويرجم الكبار

ظلي الذي يبسط كفيه إلى النجومُ

ليمسحَ الهموم

عن وجهك الحزين

يا شعبي السجين

يا رافع الحبين

للشمسِ وهي تطرق الأبواب

مخضوبة الثياب

أنا هنا وحدي أذود النعاس

عن عينك المُتعبة

يا صانع اللهب

يا شعبي الحبيب

‘Abd al-Wahhāb al-Bayyātī, „Uḡniya ilā ša‘bī“, in: *Dīwān*. Bairūt, Dār al-‘aūda 1990⁴, Bd. 1, 219.

سعدى يوسف : نشور

الطفلُ المَيِّتُ مِنْ ظمًا
 فِي الْمُسْتَشْفَى الْمُظْلَمِ
 دَفنوهُ سَرِيعًا
 وَمَضُوا مُرْتَبِكِينَ
 وَهَا هُوَ يَفْتَحُ عَيْنَيْهِ الذَّالِبَتَيْنِ
 يَفْتَحُ عَيْنَيْهِ الْوَاسِعَتَيْنِ
 وَيَحْفَرُ
 يَحْفَرُ فِي الْأَرْضِ عَمِيقًا.

Sa'dī Yūsuf, „Nušūr“, in: *Dīwān*. Bairūt, Dār al-ʿauḍa 1988,
 Bd. 2, 281; Gedicht vom 4.8.1982.

توفيق صايغ : ٣

هَلَمْ نَتَحَاسَبَ .
 تَخَطُّ الصَّغِيرَةَ وَالْكَبِيرَةَ
 فِي الدَّفْتَرِ السَّمِيكَ ،
 وَتَصْفَعُ الْوَجْهَ بِهِ
 مَجْهَرًا كَفَتِي الْمِيزَانَ .
 كُلُّ مَا فِي السِّفْرِ صَحِيحٌ
 فَيَذُكُ الْمَرْهَقَةَ جِهَانُ تَسْجِيلِ دَقِيقِ .
 وَلَكِنْ تَمَهَّلْ سَاعَةً
 أُذُنَكَ يَا دَائِنِي ،
 بَعَثَرْنَا بَعْدَهَا
 نَفْرًا عَنِ يَمِينِ ، حَشُودًا عَنِ يَسَارِ .

كُنْتَ فِي أَرْضِنَا
 وَرَجَعْتَ فَكُنَّا بِأَرْضِكَ .

[122]

هَلَّا تَذَكُرُ
 كَيْفَ أَضْفَنَّاكَ ، كَيْفَ أَضْفَعْنَا ؟

رفعناك ، لا لتعلو؟
مرّة ، وأحص (إن استطعت) رفعاتك .
وأمهلك قبلها ففعمت حبةً ،
ورفعتنا منذ الانهيار .
نفيناك ولدياً ؟
أشهرأ وعدت :
واستعضت خلالها بدفء مصر
عن قرّ الناصرة ،
وبالإغتسال في النيل
عنه في جدول دماء اترابك ،
ووقرت على أمك فيها
احمرار خديها
والتلثم على ابك .
وتركنك خلياً من كل قيد
تلهو تمرح وتعبث وتسوح

[123]

كما تريد أين تريد
اعواماً ثلاثين ،
قطُّ لم نسألك ماذا فعلت
واين كنت وماذا ارتكبت :
وتقيم فينا الجاسوس والرقيب
يفتحان المكاتب
تدق أجراس أذانها كلما دق جرس
وتتغلغل فينا
طابوراً خامساً متمركزاً .
غنيّت فرقنا ،
و اكتأبت فسكبنا الدموع ،
واصطدنتنا فنقدست بعيوننا الشبكة .
تشوّقت إلى حفنة
وألحقنا بك الآلاف ،
ومنحنك اخوة واقرباء وتلاميذ
وأختين تتقاتلان عليك
وأباً هنا وأباً في العلاء

وأماً لم تعرف رجلاً

[124]

وسمياً لها لم تلد وعرفت كل الرجال .

وتشكو أن لم يكن لرأسك موضع ،

و وحده رفضت

الأحضان والصدور ؟

وأن خانك واحد ؟

نعماً لك : واحد من اثني عشر

واحد من بين الألوف ،

وأنت اردته أن يخون .

تبعناك إلى القبر ،

ودلينا رؤوسنا المرتاعة

بلا ترد في دياجيره .

وعاشرناك وأكلناك عندما عدت

ولم نتعود

ولم نرسم على الصدر الصليب .

وفتحنا أفواهنا

واكتوت أسننتنا باللهيب ،

وتبعناك حتى في غيابك

واغتربنا حيث شئت

[125]

وتناثرت أجسامنا أشتاتاً

وانصلبنا مشقّلين .

لأجلك .

قيل أن تضع كراس النافلات

في الكفة الاخرى

ضع بها

(فأيدينا أيضاً سجلت)

هذا الكتاب الجسيم ،

صفحات الأرباح فيه عذارى

والمخاسر جزء تلو جزء .

نفرأ عن يمين، حشوداً عن يسار .

كنتَ في أرضنا

ورجعت فكنا بأرضك .

هلاً تذكرُ

[126]

كيف أضفناك ، كيف أضفتنا ؟

رفعناك ، لا لتعلو ؟

مرّة ، وأحصِ (إن استطعت) رفعاتك .

وأمهلاك قبلها فنعمتَ حقيّةً ،

ورفعتنا منذ الانهيار .

نفيّناك وليداً ؟

Taufiq Şayığ, „3“, in: *al-A'māl- al-kāmila – al-Mağmū'āt aš-ši'rīya*,
London, Riad El-Rayyes 1990, 121-126.

