

Horsch · Tremel · Hrsg.
Grenzgänger der Religionskulturen

TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für
Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben von

Sigrid Weigel und Karlheinz Barck

Grenzgänger der Religionskulturen

Kulturwissenschaftliche Beiträge
zu Gegenwart und Geschichte
der Märtyrer

Herausgegeben von
Silvia Horsch und Martin Tremel

Wilhelm Fink

Umschlagabbildung:
Heiliger Demetrius von Saloniki, Pusckin Museum, Moskau, 12. Jh.

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.

© 2011 Wilhelm Fink Verlag, München
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

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

ISBN 978-3-7705-5076-0

SILVIA HORSCH

Kampf, Tod und Zeugnis

Sunnitische Märtyrerfigurationen im Feld der Abgrenzung und Aneignung zwischen den Religionskulturen

Bilal war aufrichtig im Glauben und rein im Herzen. Umayya [einer der führenden Männer in Mekka] brachte Bilal oft, wenn die Mittagshitze am größten war, hinaus in das breite Tal von Mekka, warf ihn auf den Rücken, ließ einen mächtigen Stein bringen und ihm auf die Brust legen. Dann sagte er zu ihm: „Dies geht so weiter, bis Du stirbst oder Muhammad verleugnest und zu den Göttinnen Lat und Uzza betest.“ Bilal aber sagte in dieser Bedrängnis: „Einer! Einer!“ [und bekannte sich damit zum einzigen Gott].¹

Dieser Ausschnitt aus dem *Leben des Propheten* von Ibn Ishaq (85/704–159/767)² handelt von Verfolgungen einiger der ersten Anhänger Muhammads in Mekka. Der Bericht über die Folterung des Sklaven Bilals enthält zentrale Elemente, die auch aus den Darstellungen der Martyrien während der Christenverfolgung der ersten nachchristlichen Jahrhunderte bekannt sind: die Forderung seitens der Verfolger, von der neuen Religion, die als eine Infragestellung der überlieferten Ordnung verstanden wird, abzufallen und das standhafte Bekenntnis des durch Folter geprüften Gläubigen. Was in diesem Fall fehlt, ist der Tod: Bilal wurde von einem der einflussreicheren Gefährten des Propheten freigekauft und dadurch gerettet. Er erlangte später Ansehen als der erste Gebetsrufer des Propheten und nahm unter dessen Nachfolgern an den Eroberungsfeldzügen in Syrien teil, wo er sich niederließ und schließlich starb.³

1. Vergessene und erinnerte Urszenen

Dieses ‚verhinderte‘ Martyrium ist in gewisser Hinsicht bezeichnend für die Entwicklung des sunnitischen Märtyrerdiskurses. Die Figur des leidenden Märtyrers, der in seinem Tod die Situation der faktischen Machtlosigkeit in einen spirituellen Sieg verwandelt, spielt in der vormodernen islamischen Tradition nur eine unterge-

1 Abu Muhammad Abd al-Malik ibn Hischam: *Al-sira al-nabawiya* (Das Leben des Propheten; Übers. arab. Buchtitel fortlaufend S. H.), Kairo 2004, Bd. 1, S. 195. Eine gekürzte dtsh. Übers. liegt vor in: Gernot Rotter: *Das Leben des Propheten. As-Sira an-nabawiya von Ibn Ishaq*, Kandern 1999.

2 Daten werden sowohl nach dem islamischen Kalender mit Hidschra-Datum (erste Angabe), als auch nach christlicher Zeitrechnung (zweite Angabe) angegeben.

3 Zu Bilal ibn Rabah, vgl. *Encyclopedia of Islam*, Leiden 1960–2004, Bd. 1, S. 1215.

ordnete Rolle.⁴ Es gab während der Verfolgungen in Mekka auch Todesopfer, bei denen es sich chronologisch gesehen um die ersten Märtyrer des Islams handelt. Doch die Erinnerung an sie tritt zurück hinter den Märtyrern auf dem Schlachtfeld (*schuhada al-ma'raka*), die später als Kämpfer in den kriegerischen Auseinandersetzungen mit den polytheistischen Mekkanern und noch später in den Eroberungsfeldzügen der Nachfolger des Propheten und der Umayyaden fallen.

Die historische Voraussetzung für diese Entwicklung ist die Hidschra, die Auswanderung der mekkanischen Muslime nach Medina (Yathreb), wo der Prophet zunächst als Oberhaupt eines Verbands aus arabischen und jüdischen Stämmen, später eines weitgehend muslimischen Gemeinwesens fungierte, das mit der einflussreichen Stadt Mekka konkurrierte. Die frühe islamische Gemeinde befand sich damit in einer Situation, in der es auf Kampf- und weniger auf Leidensbereitschaft ankam.

Die kulturelle Voraussetzung für die Ausgestaltung einer kriegerischen Märtyrerfigur ist die aus der altarabischen Kultur stammende und in islamischer Zeit weiter bestehende Wertschätzung des heroischen Kriegers sowie die Bedeutung der Genealogie: Die verfolgten Muslime in Mekka wurden Opfer von Folterungen, weil sie keinem einflussreichen Stamm angehörten, zum Teil Sklaven und deshalb schutzlos waren. Unter den Märtyrern der frühen Schlachten fanden sich hingegen angesehene Angehörige einflussreicher Stämme, darunter einige enge Verwandte des Propheten, wie sein Onkel Hamza. Durch seine Verwandtschaft mit dem Propheten und als unerschrockener Krieger doppelt ausgezeichnet, wird er in der sunnitischen Tradition zum *sayyid al-schuhada* (‚Fürst der Märtyrer‘), ein Titel, der in der schiitischen Tradition dem Prophetenenkel Husain zukommt. Die Erinnerung an den heldenhaften Kampf und Tod von Männern wie ihm konnte in der Historiographie an eine wichtige Gattung der altarabischen Literatur anschließen, die *ayyam al-arab* (‚Tage‘, bzw. ‚Schlachten der Araber‘), welche die tribalen Fehden der vorislamischen Zeit darstellte.

Als Urszene für die Figur des Märtyrers erwiesen sich daher die ersten Schlachten, die mit den Mekkanern in den Jahren nach der Hidschra geführt wurden. Im Jahr 2/624 trafen die beiden Parteien zum ersten Mal bei der Ortschaft Badr aufeinander, im darauf folgenden Jahr bei Uhud, einem Berg nördlich von Medina. Während die erste Schlacht von den Muslimen trotz der Überzahl der Gegner gewonnen wurde, ging die zweite für sie verloren. In den Überlieferungen über die Schlacht bei Uhud nimmt der Diskurs über den Märtyrer gegenüber denen zu Badr einen deutlich breiteren Raum ein, denn die Niederlage bedurfte der Deutung und Kompensation. Ibn Ishaq schreibt:

4 In der Moderne hat sich dies auch für den sunnitischen Kontext geändert und vor dem Hintergrund des Kolonialismus sowie den Repressionen in postkolonialen Staaten haben Figurationen des leidenden Märtyrers an Bedeutung gewonnen. Vgl. Christian Szyska: „Martyrdom. A Drama of Foundation and Transition“, in: Friederike Pannewick (Hg.): *Martyrdom in Literature. Visions of Death and Meaningful Suffering in Europe and the Middle East from Antiquity to Modernity*, Wiesbaden 2004, S. 29–46, insb. 38 ff. Die Verwandlung von Machtlosigkeit in Macht spielt dabei eine entscheidende Rolle.

Es war ein Tag der Heimsuchung, des Unglücks und der Prüfung, mit dem Gott die Gläubigen auf die Probe stellte und die Heuchler prüfte, wer von ihnen den Glauben auf der Zunge trägt und in seinem Herzen verachtet, und ein Tag an dem Gott von den Ihm Nahestehenden [wörtlich: von den Leuten seiner Freundschaft] mit dem Märtyrertod ehrte, wen Er wollte.⁵

Das Bedürfnis nach Kompensation lassen auch die Koranverse erkennen, die sich nach vielen Kommentatoren auf die Gefallenen der Schlacht von Uhud beziehen und als koranische Grundlage für das Konzept des Schlachtfeldmartyrers gelten:

Und haltet die auf Gottes Weg Gefallenen nicht für tot, sondern für lebend, bei ihrem Herrn, gut versorgt [und] froh über das, was Gott in Seiner Huld ihnen gab, und voller Freude darüber, dass die, die noch nach ihnen kommen, keine Furcht haben und nicht trauern werden (3:169 f.).⁶

Der *terminus technicus* ‚Märtyrer‘ (*schahid*) erscheint an dieser Stelle nicht, und ob er sich im Koran an anderer Stelle auf die „auf dem Wege Gottes“ (d. h. im Kampf) Getöteten bezieht, ist nicht eindeutig. Die Mehrheit der muslimischen Korankommentatoren geht davon aus, doch ergeben alle Stellen, an denen die Bedeutung ‚Märtyrer‘ für *schahid* angenommen wird, auch mit der wörtlichen Bedeutung ‚(Glaubens-)Zeuge‘ Sinn, so dass die Interpretation ‚Märtyrer‘ nicht zwingend ist.⁷

Diese Beobachtung bestätigt einen Befund, der sich ergibt, wenn man den Koran nicht auf den Terminus, sondern auf Märtyrernarrative hin untersucht: Dem Tod als Glaubenszeugnis kommt im Koran keine besondere Bedeutung zu. An mehreren Stellen wird von Menschen erzählt, die sich unter Lebensgefahr vom Bekenntnis zu Gott nicht abbringen lassen. Auffälligerweise spielt der Tod selbst in diesen Geschichten keine besondere Rolle oder wird nicht einmal erwähnt,⁸ entscheidend ist das Bekenntnis als solches, das nicht durch den Tod bestätigt werden muss. Darüber hinaus wird in einem Vers, der mit den Ereignissen während der Verfolgungen in Mekka in Verbindung gebracht wird, die äußerliche Verleugnung

5 Ibn Hischam: *Al-sira al-nabawiya*, Bd. 3 (Anm. 1), S. 51.

6 Ähnlich lauter Sure 2:154: „Und sprecht von denen, die auf Gottes Weg erschlagen wurden, nicht: ‚Sie sind tot.‘ Nein. Sie sind lebendig. Doch ihr nehmt es nicht wahr.“ Koranübersetzungen hier und im Folgenden nach: Wilfried Murad Hofmann: *Der Koran. Arabisch – Deutsch*, München 2001, mit wenigen eigenen Änderungen.

7 Diskutiert werden in dieser Hinsicht vier Stellen, an denen für das Wort *schuhada* (eine von mehreren Pluralform von *schahid*) die Bedeutung ‚Märtyrer‘ in Betracht gezogen wird. Drei dieser Stellen stehen in einem eschatologischen Kontext (4:69; 39:69; 57:19). Der vierte Vers bezieht sich den Kommentatoren zufolge wie 3:169 auf die Schlacht von Uhud: „[...] und solche Tage [des Sieges und der Niederlage] lassen Wir unter den Menschen abwechseln, damit Gott die Gläubigen erkennt und von euch *schuhada* nimmt“ (3:140). Da in diesem Vers vom Tod nicht explizit die Rede ist, ist sowohl die Übersetzung ‚Märtyrer‘ als auch ‚Glaubenszeuge‘ möglich.

8 An zwei Stellen legt der Verlauf der Geschichte zwar nahe, dass das Bekenntnis zum Glauben den Tod zur Folge haben wird, doch wird der Tod selbst nicht mehr berichtet (26:32–51; 36:13–29). Berichtet wird der Tod von Gläubigen in einer Sure, die sich nach Meinung zahlreicher Kommentatoren auf die Verfolgung von Christen in Nadschran (Südarabien) im 6. Jahrhundert bezieht („Getötet wurden die Leute der Feuergrube“; 85:4). In dieser Sure wird jedoch nicht den Getöteten eine besondere Belohnung im Jenseits versprochen, sondern allen Gläubigen (85:12).

des Glaubens unter Zwang erlaubt, solange der Gläubige innerlich am Glauben festhält.⁹ Im Fall der Verfolgung wird die Todesbereitschaft demnach nicht als Zeugnis des Glaubens gefordert. Demgegenüber erscheint im Fall eines Kampfes, der eine – wenn auch kleine – realistische Hoffnung auf eine Veränderung der Machtverhältnisse zulässt, die Bereitschaft, das eigene Leben aufs Spiel zu setzen, im Koran als Merkmal der ‚wahren Gläubigen‘, wie Sure 9:16 zeigt: „Oder glaubt ihr etwa, ihr würdet in Ruhe gelassen werden, solange Gott noch nicht diejenigen von euch kennt, die da kämpfen und niemand außer Gott und den Gläubigen zum Beschützer nehmen?“

2. Märtyrer in Islam und Christentum – Polemiken und Verhandlungen

Dieser Unterschied zwischen christlichen und islamischen Märtyrern ist in Verbindung mit dem Topos von der Verbreitung der Religion mit dem Schwert einer der ältesten Gegenstände antiislamischer Polemik („Artige Märtyrer, Leute, die ihre Sendung durch Stehlen und Rauben ankündigten, und ihre Lehren mit dem Schwerdt in der Hand predigten!“),¹⁰ der sich nicht erst seit den Anschlägen vom 11. September 2001 im westlichen Diskurs über den Islam neuer Beliebtheit erfreut. Der krieglerische Märtyrer, der zwar eine wirkungsmächtige, aber nur eine unter mehreren islamischen Märtyrerfiguren darstellt,¹¹ wird aus einer europäisch-christlichen Sicht, die im Islam vor allem das Andere sucht, zum einzigen oder jedenfalls zum einzig wahrhaft ‚islamischen‘ Märtyrer. Andererseits werden kämpferische Märtyrerfiguren der eigenen, christlichen Tradition ausgeblendet.¹² Auf diese Weise werden auch Austauschprozesse, die zwischen den beiden religiösen Traditionen stattgefunden haben, unsichtbar gemacht. So hat etwa Sizgorich in seiner Untersuchung von Formen militanter Frömmigkeit in der Spätantike gezeigt, dass mit der nachkonstantinischen Militarisierung des christlichen Märtyrer-

9 „Wer Gott verleugnet, nachdem er an Ihn geglaubt hatte – es sei denn, er sei dazu gezwungen und sein Herz sei weiterhin fest im Glauben – wer also seine Brust dem Unglauben öffnet: auf sie soll Gottes Zorn kommen, und ihnen steht eine schwere Strafe bevor“ (16:106). Die Parenthese, die den Gezwungenen von der Bestrafung ausnimmt, bezieht sich zahlreichen Korankommentatoren zufolge auf Ammar ibn Yasir, einen Prophetengefährten, der während der Verfolgungen in Mekka unter der Folter seinen Glauben verleugnete.

10 Dieses Zitat stammt aus einem Buch über die islamische Geschichte aus dem 18. Jh.: François Augier de Marigny: *Histoire des Arabes sous le gouvernement des califes*, Paris 1750 und wurde hier zitiert aus der dtsh. Fassung: *Des Abts von Marigny. Geschichte der Araber unter der Regierung der Califen*, Berlin u. a. 1753, S. 18, die Lessing u. a. als Quelle zum Islam heranzog.

11 Zu verschiedenen nicht-militärischen Märtyrern s. u. und zum gesamten Spektrum der Märtyrerfiguren in der islamischen Tradition (schiitische Märtyrer, Sufi-Märtyrer, Märtyrer der Liebe, etc.) vgl. Pannewick (Hg.): *Martyrdom in Literature* (Anm. 4).

12 Ein Beispiel für dieses Verfahren ist der von Torben Lohmüller zitierte Vergleich zwischen christlichen und islamischen Märtyrern des konservativen Kritikers Russel Berman, vgl. Lohmüllers Beitrag in diesem Band: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt‘ – die Assasinen und der Terror“, S. 245, Fn. 11.

konzepts ebensolche Formen der Frömmigkeit in den zeitgenössischen Dschihad-Diskurs der Muslime Eingang gefunden haben.¹³

Spuren dieser Polemik finden sich auch noch in der Islamwissenschaft, nämlich dann, wenn implizit oder explizit das christliche Märtyrerkonzept des 2.–4. Jahrhunderts als das ‚eigentliche‘ behauptet wird, vor dem das islamische nur als ‚Abweichung‘ in den Blick gerät.¹⁴ Zwar wurden bereits in der älteren Forschung neben solchen Abweichungen auch Übereinstimmungen festgestellt, diese ergeben sich jedoch zumeist aus dem theoretisch unbefriedigenden Modell von (unidirektionalem) Einfluss, nach der die vorangehende Religion der nachfolgenden ihre Ideen und Konzepte weiterreicht.¹⁵

Für diese ‚Einflussforschung‘ ist im Falle des Märtyrers der Umstand von Bedeutung, dass im Islam für den Märtyrer der gleiche Begriff wie im Christentum verwendet wird – *schahid* hat wie das griechische *martys* eine Bedeutungsentwicklung vom ‚Zeugen‘ zum ‚Märtyrer‘ durchlaufen, möglicherweise gefördert durch die lautliche Nähe zu *sahda*, der syrischen Übersetzung von *martys*.¹⁶ Die Problematik der Fokussierung auf den Begriff schlägt sich in Definitionen des Märtyrers nieder, die vom Begriff ausgehend das Element des Zeugnisablegens als zentral ansehen.¹⁷ In der Figuration des Märtyrers auf dem Schlachtfeld steht jedoch nicht das Zeugnis – sei es als Sprechakt oder als Blutzeugnis – im Vordergrund, sondern der körperliche Einsatz für die Religion, der den Einsatz des Lebens einschließt.

Die Frage, was der Märtyrer mit dem Zeugen und der Märtyrertod mit dem (Glaubens-)Zeugnis (beides *schahada*) zu tun hat, hat auch muslimische Kommentatoren vor Probleme gestellt. In Korankommentaren werden zu den erwähnten Versen verschiedene Interpretationen angeführt, die eine Verbindung zwischen Zeugnis und Tod im Kampf herstellen: *Schahid* werde der Gefallene deshalb genannt, weil er auf der Seite Gottes für das Zeugnis (*schahada*) der Wahrheit einstehe, bis er getötet werde, erläutert etwa al-Tabari (224–225/839–310/923).¹⁸ Das

13 Thomas Sizgorich: *Violence and Belief in Late Antiquity. Militant Devotion in Christianity and Islam*, Pennsylvania 2008, insb. S. 274 ff.

14 Goldziher gilt der Märtyrer als eine der „Redensarten“ die „aus den Evangelien in den Islam eingedrungen“ sind, wobei die „Erkenntnis des Ursprunges solcher entlehnter Redensarten den Muhammedanern völlig abhanden gekommen ist“; vgl. Ignaz Goldziher: *Muhammedanische Studien (1889–1890)*, Hildesheim 2004, S. 387. Noth spricht von einer Übernahme bereits „verflachter“ Vorstellungen des Martyriums von den zeitgenössischen Christen; vgl. Albrecht Noth: *Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Geschichte der Kreuzzüge*, Bonn 1966, S. 28.

15 Das einflussreichste Beispiel für diesen Ansatz ist die Arbeit von Arent Jan Wensinck: „The Oriental doctrine of the martyrs“, in: *Mededelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen. Afdeling letterkunde*, 53 (1922) A, S. 147–174.

16 Vgl. dazu Wensinck: „The Oriental doctrine of the martyrs“ (Anm. 15).

17 Noch in der neuesten Publikation zum islamischen Märtyrer wird die Definition gegeben: „Martyrdom means witness“; vgl. David Cook: *Martyrdom in Islam*, Cambridge 2007, S. 1. Eine solche Definition verstellt jedoch den Blick auf die Eigenheiten islamischer Märtyrerkonzepte.

18 Abu Dscha'far Muhammad ibn Dscharir al-Tabari: *Dschami al-bayan fi tafsir al-qur'an* (Die Gesamtheit der Erläuterungen in der Exegese des Korans), 4:69 (verfügbar unter: www.altafsir.com; abgerufen am 16.2.2010).

Zeugnis wird hier als aktiver Einsatz für Gott interpretiert, der im Kampf seine Manifestation findet. Weitere Möglichkeiten ergeben sich daraus, dass *schahid* nicht nur als Subjekt den Zeugen, sondern auch als Objekt den Bezeugten bezeichnen kann. So bezeugen Gott und seine Engel den Eingang des *schahid* ins Paradies – eine Meinung, die der spätere Kommentator al-Razi (gest. 606/1209)¹⁹ anführt. Die vormodernen Kommentatoren vermögen hier keine Eindeutigkeit zu erzielen, scheinen diese aber auch nicht anzustreben, denn nicht selten lassen sie mehrere Erklärungsmöglichkeiten nebeneinander stehen.²⁰

Diese Erörterungen, die um die Zeugenschaft kreisen, zeigen beispielhaft, dass die Figur des Märtyrers in einem gegenläufigen Prozess der Aneignung wie der Abgrenzung – mithin der Verhandlung – zwischen den Religionskulturen konturiert wird.²¹ Im Diskurs über den Märtyrer zwischen Christentum und Islam haben wir es dabei mit dem Phänomen zu tun, dass eine veränderte Figuration mit dem gleichen Begriff bezeichnet wird, gleichzeitig aber zahlreiche christliche Motive in diese eingehen. Während dem Tod des Märtyrers als Blutzugnis im Koran keine Bedeutung zukommt und darüber hinaus die christliche Urszene des Märtyrers, der Tod Jesu am Kreuz, als Täuschung zurückgewiesen wird („doch sie töteten ihn nicht und kreuzigten ihn nicht, sondern es erschien ihnen nur so“, 4:157) werden jedoch in der Tradition zahlreiche christliche Motive in den Märtyrerdiskurs aufgenommen. So listet ein bekannter Hadith sechs jenseitige Belohnungen des Märtyrers auf:

Der Märtyrer hat bei Gott sechs Auszeichnungen: Ihm wird beim ersten Blutstrom verziehen, sein Platz im Paradies wird ihm gezeigt, die Strafen im Grab bleiben ihm erspart, er ist sicher vor dem großen Schrecken, er wird in das Kleid des Glaubens gehüllt, er heiratet unter den Paradiesjungfrauen und er legt Fürsprache für 70 Menschen unter seinen Verwandten ein.²²

Dass der Märtyrer von den Strafen im Grab und „dem großen Schrecken“ (d. h. der Abrechnung am Jüngsten Tag) verschont bleibt, ergibt sich aus der Interpretation der Verse 3:169 und 2:154, die von einem unmittelbaren jenseitigen Aufenthalt des Märtyrers im (oder beim) Paradies ausgeht. Auch die Paradiesjungfrauen sind ein koranisches Motiv, allerdings werden sie im Koran nicht speziell mit den Gefallenen in Verbindung gebracht. Das Kleid des Glaubens ist hingegen in der Bibel zu finden: Eine besondere Bekleidung der Märtyrer wird in der Siegelvision der

19 Muhammad Fakhr al-Din al-Razi: *Mafatih al-ghaib* (Die Schlüssel zum Verborgenen), 3:140 (verfügbar unter: www.altafsir.com; abgerufen am 16.2.2010).

20 Das Aufzeigen der Vielfalt möglicher Bedeutungen von Versen oder einzelnen Begriffen ist ein generelles Merkmal der vormodernen Korankommentare.

21 Diese Prozesse hat für die Ausgestaltung christlicher und jüdischer Märtyrerfiguren Daniel Boyarin beschrieben. Seine Definition des Martyriums „as a ‚discourse‘, as a practice of dying for God and of talking about it, a discourse that changes and develops over time“, erweist sich dabei als sehr viel fruchtbarer als eine essentialisierende Definition des Martyriums; zitiert aus: ders.: *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity und Judaism*, Stanford 1999, S. 94.

22 Abu Abd Allah Muhammad ibn Yazid ibn Madscha: *Sunan* (Traditionen), hg. v. Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, Kairo 1975–1987, Bd. 2, Nr. 2799.

Offenbarung des Johannes 6,11 erwähnt, wo es heißt, dass den Märtyrern, die unter dem Altar auf das Jüngste Gericht warten, ein weißes Kleid gegeben wird. Ähnlich verhält es sich mit einem weiteren Signum des Sieges, der Krone, die nach einer anderen Version dieses Hadith²³ dem Märtyrer im Jenseits verliehen wird: Die vom biblischen Siegeskranz (1 Kor 9,24 f.) inspirierte Märtyrerkrone ist ein geläufiges Attribut in vielen christlichen Märtyrerdarstellungen.²⁴ Auch die Fähigkeit der Fürsprache, die im Koran negiert wird,²⁵ scheint aus einem christlichen Umfeld zu kommen, in welchem den Märtyrern für die Vermittlung zwischen Gott und den Menschen eine bedeutende Rolle zufällt. Mit der Beschränkung der Fürsprache auf Verwandte wird die altarabische (und in islamischer Zeit weiter bestehende) Bedeutung der Blutsverwandtschaft in das neue religiöse Konzept des Märtyrers eingetragen. Auffällig ist weiterhin die Vergebung der Sünden: Für die Aufnahme des Märtyrers in das Paradies ist die Vergebung der Sünden Voraussetzung und daher nahe liegend, doch wird diese hier nicht an seinen kämpferischen Einsatz für Gott gebunden, wie es im Koran (vgl. 9:20) und anderen Hadithen der Fall ist, sondern an das Vergießen des eigenen Blutes. Diese Vorstellung steht nicht nur im Kontrast zum koranischen Konzept der Vergebung, die aufgrund von Reue (vgl. 9:104, 42:25, 40:3, u. a.) und gottgefälligem Handeln (vgl. 33:35, 4:123 u. a.) erfolgt, sondern führt auch die Vorstellung von entsühnendem Opferblut ein, welcher im Koran im Zusammenhang mit Opfertieren widersprochen wird: „Weder ihr [der Opfertiere] Fleisch noch ihr Blut erreicht Gott, jedoch erreicht Ihn eure Frömmigkeit“ (22:37).²⁶ Auch hier ist ein christlicher Kontext anzunehmen, da das Blut in der christlichen Märtyrertheologie eine wichtige Rolle spielt.²⁷

Die letzten Beispiele zeigen, dass die Figur des Märtyrers auch eine Gefährdung der Orthodoxie darstellt. Theologische Grundsätze wie die Ablehnung von Vermittlerfiguren, die dem Koran zu entnehmen sind und in den Schriften von Gelehrten dargelegt werden, werden durch die dem Märtyrer zugewiesenen Attribute unterlaufen. Indem solche Vorstellungen auch in angesehene Hadith-Sammlungen

23 Abu Isa Muhammad ibn Isa al-Tirmidhi: *Sunan at-Tirmidhi* (Traditionen des Tirmidhi), hg. v. Khalil Ma'mun Schiha, Beirut 2002, Nr. 1663.

24 Vgl. Arnold Angenendt: *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994, S. 120. Zu den älteren Traditionen der jüdischen Königskrone und des hellenistisch-römischen Siegeskranzes, die in den Märtyrerkranz eingegangen sind, vgl. Antonius J. Brekelmans: *Martyrerkranz. Eine symbolgeschichtliche Untersuchung im frühchristlichen Schrifttum*, Rom 1965.

25 Vgl. 2:48: „Und fürchtet einen Tag an dem keine Seele für eine andere etwas bewirken kann: an dem von ihr weder Fürsprache, noch Lösegeld angenommen und ihnen nicht geholfen wird.“ Andere Verse ermöglichen eine Fürsprache „mit Gottes Erlaubnis“ (vgl. 2:255; 20:109), diese wird jedoch einem Prophetenwort entsprechend üblicherweise Muhammad selbst vorbehalten. Vgl. Arent Jan Wensinck/Daniel Gimaret: Art. „Shafa'a“ (Fürsprache), in *Encyclopedia of Islam* (Anm. 3), Bd. 9, 177–179.

26 Zum koranischen Opferverständnis vgl. auch Angelika Neuwirth: „Opfer, Gewalt, Genealogie und Erinnerung. Biblische und koranische Erinnerungsfiguren im vorderorientalischen Märtyrerdiskurs“, in: Christoph Wulf/Jacques Poulain/Fathi Tikri (Hg.): *Die Künste im Dialog der Kulturen. Europa und seine muslimischen Nachbarn*, Berlin 2007, S. 37–62.

27 Vgl. Angenendt: *Heilige und Reliquien* (Anm. 24), S. 62 ff.

und von dort in die Schriften zahlreicher Gelehrter eingegangen sind, sind sie jedoch selbst Teil der Orthodoxie geworden.

Die gleiche gegenläufige Bewegung von Abgrenzung und Aneignung ist am Beispiel der Märtyrerfigur im Verhältnis von altarabischer und islamischer Tradition zu finden. Sie steht im Zentrum von Transformationsprozessen, die durch das Auftreten des Islams in Gang gesetzt wurden.

3. Umwertungen und Transformationen

Der Islam und die neue Gemeinschaft der Muslime entwickelten sich in einer tribalistisch geprägten Umwelt, in der „Krieg und Kampf nicht nur als Selbstverständlichkeit, sondern als außerordentlich hohe Werte“²⁸ angesehen wurden. Kriegerische Auseinandersetzungen wurden nicht nur um die knappen Ressourcen geführt, sondern waren auch ein wichtiges Mittel der Stämme, um zu Ruhm und Ansehen zu gelangen. Die altarabische Vorstellung der ‚Ehre‘ (*ird*) ist mit dem Heroismus des Kriegers aufs Engste verbunden.

Der Kampf erfährt im Koran eine neue Begründung, die ihn auf Gott hin ausrichtet.²⁹ In einem Vers, den muslimische Kommentatoren als erste Offenbarung einer göttlichen Legitimation zur Aufnahme des Kampfes betrachten, heißt es: „Und hätte Gott nicht die einen Menschen durch die anderen abgewehrt, wären Klöster, Kirchen, Synagogen und Moscheen, in denen Gottes Name häufig gedacht wird, bestimmt zerstört worden“ (22:39 f.). Gewalt wird hier als unumgängliches, von Gott gebilligtes Mittel gesehen, das in den Dienst der Religion und der Gemeinschaft der Gläubigen gestellt werden kann oder muss. Zentral für das Verständnis dieses Kampfes ist der Begriff *Dschihad*, der allgemein das Bemühen und den Einsatz (für Gott) bezeichnet und im engeren Sinne den Einsatz mit dem Schwert (*dschihad bi l-saif*). Der Kampf, den die Muslime führen, wird in eine religiöse Tradition gestellt, er dient nicht länger dem Zugewinn von Ehre für den Stamm wie in vorislamischer Zeit.³⁰ In Sure 9:111 wird das Versprechen jenseitigen Lohns für diesseitigen Kampf als ein Erbe der vorangegangenen monotheistischen Religionen ausgewiesen: „Siehe, Gott hat von den Gläubigen ihr Leben und ihren Besitz mit dem Paradies erkaufte. Sie kämpfen auf Gottes Weg, töten und werden

28 Albrecht Noth: „Der A priori legitime Krieg im Islam. Hauptaspekte des islamischen Rechts zum Thema ‚Krieg und Frieden‘“, in: *Töten im Krieg*, hg. v. Heinrich von Stietencron/Jörg Rüpkke, Freiburg 1995, S. 279.

29 Vgl. als grundlegend zu dieser Umwertung: Reuven Firestone: *Jihad. The Origin of Holy War in Islam*, Oxford 1999.

30 Dies gilt zumindest für die Theorie, in der Praxis waren militärische Siege immer noch mit einem Zuwachs an Ansehen verbunden. So war das Interesse an den kriegerischen Leistungen der Stämme auch einer der Gründe für die Entwicklung der arabischen Geschichtsschreibung. Vgl. Abdulaziz Duri: *The Rise of Historical Writing among the Arabs*, übers. u. hg. v. Lawrence I. Conrad, Princeton 1983, S. 153.

getötet. Das ist ein Ihn bindendes Versprechen, gewährleistet in der Thora, im Evangelium und im Koran“ (9:111).³¹

Der Wandel im Verständnis des Kampfes steht damit im Zusammenhang mit der Stiftung einer auf Schrift beruhenden Genealogie im Unterschied zu der auf Abstammung beruhenden Genealogie der vorislamischen Epoche.³² Vers 9:111 wurde in der Forschung als „salvific covenant“ gedeutet, der die erlösende Funktion des Kampfes deutlich mache und damit das Schwert an die Stelle rücke, die im Christentum das Kreuz einnehme.³³ Diese Deutung ist allerdings zu weitgehend. Zunächst erscheint die Metaphorik des Handels auch an zahlreichen anderen Stellen die zum Kampf keine Verbindung haben.³⁴ Ein Bund (*mithaq*) Gottes mit den Gläubigen wird im Koran in mehreren Versen erwähnt, als aus diesem Bund resultierende Verpflichtung der Gläubigen wird jedoch der Kampf nicht eigens aufgeführt, sondern allgemein der Gehorsam gegenüber Gott (vgl. 5:7) sowie Rechtmäßigkeit und Wohltätigkeit gegenüber Verwandten und Bedürftigen, Abgabe (*zakat*) und Gebet (vgl. 2:83). Ähnliche Eigenschaften zählt auch der auf 9:111 folgende Vers auf, der die dort begonnene Beschreibung der Gläubigen zu Ende führt: „Die Bereuenden, die [Gott] Dienenden, die Lobpreisenden, die Fastenden, die sich Beugenden, die sich Niederwerfenden, die das Rechte Gebietenden und das Unrechte Verbietenden, die Gottes Gebote Beachtenden – verkünde ihnen gute Nachricht!“ (9:112).

Vers 9:111 steht demnach in Übereinstimmung mit der im Koran breit bezeugten Vorstellung, dass Gehorsam gegenüber Gott – der den Einsatz im Kampf, wenn er gefordert wird, einschließt – im Jenseits belohnt wird.

Während in dieser Hinsicht der Kampf gegenüber der altarabischen Tradition eine entscheidende Umwertung erfuhr, hatten andererseits Formen und Regelungen der Kriegsführung Bestand,³⁵ wie etwa die Durchführung von Überfällen (*ghazwat*) oder der Kriegerkodex, der es z. B. verbot, die Waffen gegen Nichtkombattanten zu richten. Eine wichtige Kontinuität besteht in der Sicht des Kampfes und

31 Vgl. auch 3:146: „Und wie viele Propheten kämpften, Tausende an ihrer Seite! Sie verzagten nicht wegen dem, was sie auf Gottes Weg traf, wurden nicht schwach und gaben nicht auf. Und Gott liebt die Standhaften.“

32 Vgl. Angelika Neuwirth: „Blut und Tinte – Opfer und Schrift. Biblische und koranische Erinnerungsfiguren im vorderorientalischen Märtyrerdiskurs“, in: Andreas Kraß/Thomas Frank (Hg.): *Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums*, Frankfurt a. M. 2008, S. 25–58, insb. S. 26 f.

33 David Cook: *Understanding Jihad*, Berkeley 2005, S. 15.

34 Wie z. B.: „Diejenigen, welche Gottes Buch vortragen und das Gebet verrichten und von dem, womit wir sie versorgen, im Verborgenen und öffentlich spenden, rechnen mit einem Handel, der bestimmt nicht misslingen wird“ (35:29 f.).

35 Die historischen und kulturellen Kontexte hatten ihre jeweiligen Auswirkungen auf die islamischen Konzeptionen des Krieges. In der Frühzeit des Islams waren das v. a. die altarabische, vorislamische Praxis der Kriegsführung, später auch byzantinische und persische Konzepte, vgl. Fred M. Donner: „The Sources of Islamic Conceptions of War“, in: *Just War and Jihad. Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*, hg. v. John Kelsay/James Turner Johnson, Westport 1991, S. 31–69. Zum byzantinisch-christlichen Kontext vgl. Sizgorich: *Violence and Belief in Late Antiquity* (Anm. 13).

Krieges als verdienst- und ehrenvoll. Dies zeigen neben zahlreichen Hadithen auch die Biographien der Prophetengefährten, die in biographischen Lexika gesammelt wurden: Die Schlachten, an denen diese jeweils teilgenommen hatten, werden zu ihren großen Verdiensten gezählt – mit dem Unterschied, dass es sich um ein Verdienst um die Religion und nicht um die Ehre des Stammes handelt.³⁶

Die koranischen Aussagen zum Krieg haben vor allem den Zweck der Werbung zur Teilnahme am Kampf, sie liefern keine kohärente Theorie des Krieges.³⁷ Für die frühen Schlachten ist bedeutsam, dass sie in eine Zeit fallen, in der sich neue Loyalitäten erst herausbildeten und noch gefährdet waren. Die Notwendigkeit des Kampfes wird im Koran an mehreren Stellen (etwa 2:191–193, 2:217, 8:39) mit der Gefahr der Versuchung (*fitna*), dem „Abwendigmachen von Gottes Weg“ (2:217) durch die polytheistische Umgebung begründet. Hatten in vorislamischer Zeit die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Stammesverbänden stattgefunden, so steht nach dem Auftreten des Islams die unterschiedliche religiöse Orientierung der Kriegsparteien im Vordergrund. Dabei trafen Mitglieder eines Stammes oder sogar einer Familie als Gegner aufeinander – ein Bruderkampf, der vor dem Hintergrund der altarabischen Stammesloyalität eine unerhörte Situation darstellte. Es gibt in den Quellen eine Reihe von Hinweisen darauf, dass die frühen Muslime durchaus Schwierigkeiten hatten, sich auf diese Situation einzustellen.³⁸ Klare Grenzziehungen waren daher vonnöten, und diese leistet die koranische Darstellung der muslimischen Kämpfer und ihrer Feinde, wie z. B. im Vers 4:76: „Wer da glaubt, kämpft auf Gottes Weg, und wer da nicht glaubt, kämpft auf dem Weg des Bösen [...]“. Die Figur des Märtyrers spielt bei diesen Grenzziehungen eine wichtige Rolle, denn derjenige, der bereit ist, im Kampf „auf dem Wege Gottes“ (3:169 u. a.) sein Leben einzusetzen – der potentielle Märtyrer – verkörpert die ideale Haltung des ungeteilten Einsatzes für die Sache des Islams und die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Muslime.

Die Figur des Schlachtfeldmartyrers zieht darüber hinaus auch eine innermuslimische Grenze: Der Einsatz im Kampf, der die Bereitschaft zum Märtyrertod einschließt, gilt als Kennzeichen des aufrichtigen Gläubigen, der Wunsch zurück zu bleiben als Merkmal der Heuchelei („Nur die werden dich um Erlaubnis bitten, [dem Kampf fern zu bleiben] die nicht an Gott und an den Jüngsten Tag glauben

36 So z. B. in einem der frühesten biographischen Lexika: *Kitab al-tabaqat al-kabir* (Das große Klassenbuch) v. Ibn Sa'd (ca. 168/784–230/845). Das Interesse an den kriegerischen Leistungen der Stämme bestand jedoch dessen ungeachtet weiter.

37 Eine solche haben erst die Rechtsgelehrten im 8./9. Jh. entwickelt. Diese Dschihad-Theorien haben vor dem Hintergrund veränderter historischer Situationen bis in die heutige Zeit vielfache Modifikationen erfahren. Vgl. z. B. Rudolph Peters: *Jihad in Classical and Modern Islam*, Princeton 1996.

38 So wird z. B. berichtet, dass nach der Schlacht von Badr einer der ausgewanderten Muslime die gefallenen Polytheisten von Mekka beweihte. Al-Waqidi: *Kitab al-maghazi* (Buch der Kriegszüge), angeführt nach Otto Procksch: *Über die Blutrache bei den vorislamischen Arabern und Mohammeds Stellung zu ihr*, Leipzig 1899, S. 82.

und deren Herzen voller Zweifel sind“; 9:45). Fahnenflucht wird scharf verurteilt.³⁹ Eine überlieferte Reaktion von Angehörigen auf die Todesnachricht war deshalb die Frage, ob der Gefallene im Tod dem Feind das Gesicht oder den Rücken zugewendet habe.⁴⁰ Im ersten Fall galt er als Märtyrer, im zweiten als Deserteur. Die Körperhaltung ist der äußere Hinweis auf die innere Einstellung, die Absicht (*niya*), des Gefallenen, die ihn zum Gläubigen oder zum Heuchler macht. Der Märtyrer erscheint hier als die eine Seite einer Kippfigur, deren andere Seite der Verräter ist.

Während die Figur des Märtyrers durch die Unterscheidung zwischen Anhängern und Feinden Gottes eine Grenze zwischen altarabischer und islamischer Tradition zieht, verbindet sie beide auf einer anderen Ebene, denn heroische Todesbereitschaft ist weiterhin ein unbestrittener Wert. In der Märtyrersfigur wird damit das gleichermaßen von Kontinuitäten wie Brüchen charakterisierte Verhältnis zwischen den beiden Epochen greifbar.

Ein besonders deutlicher Bruch besteht allerdings in der Bewertung des Todes. Die Jenseitsvorstellung ist einer der wichtigsten, wenn nicht der entscheidende Unterschied zwischen der altarabischen und der islamischen Weltanschauung. Der Islam verheißt den Verstorbenen nach einer Zwischenphase im Grab (*barzakh*) die seelische und körperliche Auferstehung am Jüngsten Tag und entsprechend dem Ergebnis der darauf folgenden Abrechnung der Taten (*hisab*) den Aufenthalt in den Gärten des Paradieses oder dem Feuer der Hölle.⁴¹ Die vorislamischen Araber kannten keine Jenseitsvorstellung. Dies schlägt sich im Koran und in den Schriften muslimischer Autoren nieder,⁴² ist aber auch in der altarabischen Dichtung erkennbar.⁴³ In letzterer spielt das Schicksal, das unausweichlich den Menschen trifft und seinen Tod bedeutet, eine zentrale Rolle. Mit dem Tod endet die Existenz, die Vorstellung einer Form des Weiterlebens scheint nicht auf. Zwar ist in der Dichtung von Ewigkeit (*khulud*, wörtlich: ‚langes Leben‘) die Rede, doch wird diese nur weltimmanent, nicht transzendent gedacht. Die Suche nach der Unsterblichkeit erweist sich daher auch in der Dichtung als aussichtslos. Die Einstellung gegenüber dem Tod in der Schlacht ist ambivalent: Einerseits ist der heroische Tod auf dem Schlachtfeld einem natürlichen Tod aus Krankheit oder Altersschwäche vorzuziehen, andererseits stellt er einen Bruch der Ordnung dar, die durch Blutrache wieder hergestellt werden muss. Auf den Tod eines Kämpfers reagieren die Angehörigen mit Gedichten und exzessiven Trauerritten, mit deren Ausführung auch gewerbsmäßige

39 „Derjenige, der ihnen [den Feinden] an solch einem Tage den Rücken kehrt, es sei denn, er schwenke zur Schlacht oder zum Anschluss an einen Trupp ab, lädt wahrlich Gottes Zorn auf sich“ (8:16).

40 Etan Kohlberg: „Medieval Muslim Views on Martyrdom“, in: *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen*, 60 (1997) 7, S. 279–307, hier S. 291.

41 Zur islamischen Vorstellung des Jenseits vgl. Jane Idleman/Yvonne Yazbeck Haddad: *The Islamic Understanding of Death and Resurrection* (1981), Oxford 2002.

42 So auch Ibn Ishaq, z. B. zur Erläuterung v. V. 2:96: „der Polytheist hofft nicht auf eine Auferstehung nach dem Tod“ (Ibn Hischam: *Al-sira al-nabawiya*, Bd. 2 [Anm. 1], S. 141).

43 Vgl. Toshihiko Izutsu: *Ethico-Religious Concepts in the Quran*, Montreal 2002, S. 47.

Klageweiber beschäftigt waren. Die in den Klagen wie in der Dichtung zum Ausdruck gebrachte Trauer ist eine Form des Nachruhms und damit eines Weiterlebens im Gedächtnis der Angehörigen und des Stammes.⁴⁴

Im Islam wird das Ende des diesseitigen Lebens nur als Übergang in ein anderes Dasein gesehen, und ausschweifende Trauer gilt entsprechend nicht mehr als angemessen. Verschiedene Prophetenaussprüche verbieten öffentliche Trauerbekundungen wie lautes Klagen, Raufen der Haare und Zerreißen der Kleidung.⁴⁵ Mit dem Märtyrerstatus wird jedoch zugleich etwas an ihre Stelle gesetzt: Während in vorislamischer Zeit das Ausmaß der Klage um den gefallenen Krieger zugleich Ausweis für seinen Ruhm und sein Ansehen war, dienen nun der Märtyrerstatus und die damit verbundenen Privilegien als Ausweis für den Verdienst des Gefallenen. In Überlieferungen, denen zufolge der Prophet verschiedenen Gefallenen den Märtyrerstatus zugesprochen hat, wird dabei erneut die kompensatorische Funktion des Märtyrerstatus deutlich: Nachdem der Prophet die Trauer eines Angehörigen bemerkt hat, versichert er ihm, dass der Gefallene als Märtyrer gestorben ist und sich nun besonderer Gunsterweisungen Gottes erfreut.⁴⁶ Der Märtyrerstatus tritt damit auch an eine Leerstelle, die durch das Verbot der Traueritten entstanden ist, denn wie die Gedichte und die Klagen verschafft er dem Gefallenen Nachruhm und ein Andenken in der Gemeinschaft.

Vor allem jedoch wird den Hinterbliebenen versichert, dass der Gefallene nicht tot im vorislamischen Sinne ist, sondern dass seine Existenz andauert. Es gibt in den Quellen Hinweise darauf, dass nicht alle neuen Muslime die Vorstellung eines Weiterlebens im Jenseits ohne Schwierigkeiten akzeptierten. So berichtet Ibn Ishaq davon, dass ein Mann unter den Muslimen die Existenz des Paradieses bestritt, nachdem sein Sohn in der Schlacht von Uhud gefallen war.⁴⁷ Insbesondere beim gewaltsamen Tod in der Schlacht war es daher notwendig, der Gemeinde eine Vorstellung vom jenseitigen Dasein zu vermitteln. Auch der bereits erwähnte ‚Märtyrervers‘ 3:169 steht in diesem Zusammenhang: Es handelt sich um die dem Propheten aufgetragene Antwort Gottes auf Äußerungen von Muslimen, die dem Kampf ferngeblieben waren und die den Tod ihrer Brüder nicht als eine Fügung Gottes, sondern als ein ihrer falschen Einschätzung der Lage geschuldetes Unglück verstehen:

Die daheim geblieben waren, sagten von ihren Brüdern: „Hätten sie uns gehorcht, wären sie nicht erschlagen worden.“ Sprich [so die Aufforderung an den Propheten]: „So wehrt doch den Tod von euch ab, wenn ihr glaubt was ihr sagt! Und haltet die

44 Zur Trauerdichtung, vgl. Gert Borg: *Mit Poesie vertreibe ich den Kummer meines Herzens. Eine Studie zur altarabischen Trauerklage der Frau*, Leiden 1997.

45 So z. B. im Prophetenwort: „Wer sich auf die Wangen schlägt, die Kleider zerreißt und die Klage aus der Zeit der *Dschabiliya* [‚Unwissenheit‘, d. h. die vorislamische Zeit] führt, gehört nicht zu uns.“ Muhammad ibn Isma‘il al-Bukhari: *Le Recueil des Traditions Mahométanes*, hg. v. Ludolf von Krehl/Theodoor Willem Juynboll, Leiden 1862–1908, Bd. 1, S. 325 f. Allerdings haben sich diese Verbote niemals durchgesetzt und zahlreiche Traueritten haben sich bis heute gehalten.

46 Vgl. z. B. Ibn Madscha: *Sunan* (Anm. 22), Bd. 1, Nr. 190.

47 Ibn Ishaq: *Sira al-nabawiya* (Anm. 1), Bd. 2, S. 38.

Gefallenen auf Gottes Weg nicht für tot, nein, sondern für lebend, bei ihrem Herrn, gut versorgt [s. o.]“ (3:168 f.).

Dieser und der ähnlich lautende Vers 2:154 sind Ausgangspunkt ausgedehnter Erörterungen zum Status der Märtyrer in den Korankommentaren. Erkennbar wird dabei die Tendenz, den Tod auf dem Schlachtfeld als Märtyrertod vom Tod gewöhnlicher Gläubiger abzuheben – eine Schlussfolgerung, die diese Verse nicht zwingend nahe legen, da auch an anderen Stellen von einem Weiterleben der Gläubigen bei Gott gesprochen wird.⁴⁸

4. Märtyrerkonkurrenzen

Der „Märtyrer auf dem Schlachtfeld“ ist nur eine, wenn auch die wirkungsmächtigste sunnitische Märtyrerfigur. Nach anderen Überlieferungen zählen auch Ertrunkene, Verbrannte, durch herabfallende Trümmer Erschlagene, an bestimmten Krankheiten Verstorbene sowie im Kindbett oder in der Schwangerschaft gestorbene Frauen zu den Märtyrern.⁴⁹ Diese werden als „Märtyrer im Jenseits“ bezeichnet, während die Schlachtfeldmärtyrer als „Märtyrer im Diesseits und im Jenseits“ gelten. Diese Begriffe, wie auch der Begriff des „Märtyrers auf dem Schlachtfeld“, wurden von den Rechtsgelehrten des 2./8.–3./9. Jahrhundert geprägt, als es um die Frage des rituell korrekten Begräbnisses ging. Der Leichnam des Märtyrers auf dem Schlachtfeld wird nach Ansicht aller vier sunnitischen Schulen vor der Beerdigung nicht gewaschen und nach Ansicht der schafi‘itischen, malikitischen sowie Teilen der hanbalitischen Schule wird auch kein Totengebet verrichtet – beides auffällige Abweichungen vom ansonsten vorgeschriebenen Begräbnisritus.⁵⁰ Der Grund dieser Ungleichbehandlung liegt in der Überlieferung: Von der Schlacht bei Uhud wird überliefert, dass die Gefallenen ohne Waschung (nach anderen Überlieferungen auch ohne Gebet) begraben wurden.⁵¹ Was möglicherweise nur der Kriegssituation geschuldet war – da eine Rückkehr der Feinde zu befürchten stand, mussten die Begräbnisse schnell erfolgen –, wird in der systematisierenden Arbeit der

48 So z. B. in Sure 39:42: „Gott nimmt zur Zeit ihres Todes die Seelen zu Sich, und [die Seelen] derer, welche nicht gestorben sind, in ihrem Schlaf. Diejenigen, über die Er den Tod verhängt hat, behält Er, die anderen sendet er zurück, bis zu einem bestimmten Termin [...].“

49 Unterschiedliche Varianten, die fünf bis sieben Todesarten aufzählen, vgl. al-Bukhari: *Traditions Mahométones* (Anm. 45), Bd. 2, S. 209; Muslim ibn al-Hadschadsch al-Nischaburi/Yahya ibn Scharaf al-Nawawi: *Sahih Muslim bi-scharh al-Nawawi* (Die gesunden Prophetenworte [ausgewählt] von Muslim mit der Erläuterung al-Nawawis), Beirut ca. 1983 (Nachdruck der Ausgabe Kairo 1930), Bd. 13, S. 62; Abu Dawud al-Sidschistani: *Sahih sunan al-mustafa* (Die gesunden Aussprüche des Auserwählten), hg. v. Kamal Yusuf al-Hut, Beirut (ca. 1980), Bd. 2, Nr. 3.111; Ibn Madscha: *Sunan* (Anm. 22), Bd. 2, Nr. 2803.

50 Vgl. zu den einzelnen Definitionen und Gelehrtenmeinungen: Etan Kohlberg: Art. „Shahid“, in: *Encyclopedia of Islam* (Anm. 3), Bd. 9, S. 204.

51 Z. B. in al-Bukhari: *Traditions Mahométones* (Anm. 45), Bd. 1, S. 337 f. Vgl. die Argumentation des Gelehrten Muhammad ibn Idris al-Schafi‘i: *Kitab al-umm* (Buch der Grundlagen), Kairo 1903–1907, Bd. 1, S. 236–238.

Rechtsgelehrten zu einer rituellen Regel. Auf diese Weise erfährt der Mangel des rituell unvollständigen Begräbnisses eine Umdeutung und wird zu einer Auszeichnung, denn die Auslassung der Waschung (bzw. des Gebetes) lässt den Märtyrerstatus der Gefallenen für die Anwesenden bereits im Diesseits erkennbar werden.

Dass der Märtyrerstatus auch denjenigen zugeschrieben wird, die durch Unfälle oder bestimmte Krankheiten ums Leben gekommen sind, wurde seit den Arbeiten von Ignaz Goldziher (1850–1921) als eine spätere Ausweitung des Märtyrerkonzepts angesehen, welches ursprünglich auf den Schlachtfeldmartyrer begrenzt gewesen sei. Diese Ausweitung wird häufig für die Zeit nach dem Ende großen Eroberungen unter den Nachfolgern des Propheten und den Umayyaden (bis 132/750) angenommen⁵² und damit begründet, dass mangels Gelegenheit zum kriegesischen Märtyrertum auch andere Personengruppen in den Kreis der Märtyrer aufgenommen wurden. Die These wirft zunächst ein methodisches Problem auf, da nicht nachvollziehbar ist, aufgrund welcher Kriterien Überlieferungen über nicht-kriegesische Märtyrer als später und solche über die kriegesische als früher angesehen werden.⁵³ Inhaltlich erklärt sie nicht, warum nur bestimmte Todesarten in diesen Märtyrerkatalog aufgenommen wurden. Mit dem Tod einer Frau im Kindbett wird zudem eine spezifisch weibliche Form des Märtyrertodes möglich, die – sollte der Kriegsmärtyrer die ursprünglich einzige Form des Märtyrertums gewesen sein – nicht erst seit dem Ende der Eroberungen, sondern von Beginn an ausgeschlossen gewesen wäre. Die Eindeutigkeit der Kategorien und die besondere Stellung des Märtyrers auf dem Schlachtfeld, die durch die systematisierenden Definitionen der Gelehrten im 8./9. Jahrhundert hergestellt wurde, werden mit dieser These im Sinne einer ‚Ursprünglichkeit‘ des Schlachtfeldmartyrers gedeutet. Dabei spielen auch essenzialisierende Annahmen über den Islam als solchen eine Rolle: So spricht Goldziher davon, dass die zivilen Märtyrer „mit der kriegesischen Tendenz des Islam kaum vereinbarlich“ seien.⁵⁴ Ein bestimmtes Islambild wird so zur Grundlage der Entscheidung darüber, was als ‚ursprünglich‘ und was als ‚spätere Aufweichung‘ zu bewerten ist.

52 So z. B. v. Kohlberg in seinem Art. in der *Encyclopedia of Islam* (Anm. 50). Seine These ist in zahlreiche Publikationen zum Märtyrer eingegangen. Er zählt dabei einige Märtyrerfigurationen auf, die nachweislich erst sehr spät entstanden sind (wie der „Märtyrer der Liebe“), schreibt diese spätere Entstehung aber allen Gruppen außer dem Schlachtfeldmartyrer zu; vgl. Kohlberg: Art. „Shahid“ (Anm. 3), S. 205.

53 Die Überlieferungen zu den zivilen wie den kriegesischen Märtyrern kommen in denselben Hadith-Sammlungen vor. Um tatsächlich Aufschluss über das Alter der in Frage stehenden Überlieferungen zu erhalten, müsste man die aufwändigen Methoden der Hadith-Kritik anwenden, die in jüngerer Zeit von Harald Motzki mit *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Stuttgart 1991 u. Gregor Schöler mit *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Muhammads*, Berlin 1996 weiterentwickelt wurden. Diese Arbeit wurde aber für die These der Ausweitung des Märtyrerbegriffs bisher nicht geleistet.

54 Goldziher: *Muhammedanische Studien* (Anm. 14), S. 387 f. Goldziher selbst interpretiert diese Ausweitung als eine Reaktion auf das Phänomen einer extremen Martyriumsehnsucht (*talab al-schahada*), wie sie bei den Kharidschiten zu Tage trat.

Dass der Figur des Märtyrers auf dem Schlachtfeld eine besondere Rolle im kulturellen Gedächtnis der muslimischen Gesellschaften zukommt, ist unbestreitbar. Diese ergibt sich schon aus der Bedeutung, welche die Kämpfe und Siege des Propheten, sowie die großen Eroberungen unter seinen Nachfolgern, die als Siegeszug der Anhänger der wahren Religion verstanden wurden, für das Selbstbild der Muslime haben.⁵⁵ Daraus lässt sich jedoch noch nicht schließen, dass diese Figur älter ist als andere Märtyrerfigurationen. Bei näherem Hinsehen wird in den Überlieferungen zu den nicht-militärischen Märtyrern deutlich, dass sie auf ein Bedürfnis reagieren, das auch im Falle des Gefallenen besteht: der sinngebenden Deutung und Kompensation eines exzeptionellen Todes. In manchen Überlieferungen werden nicht nur die verschiedenen Todesarten aufgelistet, sondern auch ein Anlass für das Prophetenwort berichtet, dabei handelt es sich um Gespräche mit Angehörigen Verstorbener oder Besuche bei unheilbar Kranken, welchen der Tod unmittelbar bevorsteht.⁵⁶ Die aufgezählten Todesarten sind vor allem solche, die unter Umständen geschehen, die mit Katastrophen in Verbindung stehen: bei Naturkatastrophen wie Erdbeben (Tod durch herabfallende Trümmer), Überschwemmungen (Ertrinken) und Brände (Verbrennen) oder seuchenartige Krankheiten (die Pest wird namentlich genannt, bei den häufig erwähnten „Bauchkrankheiten“ ist wohl an Cholera zu denken).

Eine andere exzeptionelle Todesart ist das Verbrechen – Mord oder Totschlag. Unterschiedliche Motive dafür, darunter auch die Verfolgung aufgrund der Religion, werden in einer anderen Überlieferung aufgezählt: „Wer um seines Besitzes willen getötet wird, ist ein Märtyrer; wer um seiner Religion willen getötet wird, ist ein Märtyrer, wer um seines Blutes willen getötet wird, ist ein Märtyrer und wer um seiner Angehörigen willen getötet wird, ist ein Märtyrer.“⁵⁷

Diesen Hadithen gemeinsam ist eine kompensatorische Deutung des Todes, die diesem den Schrecken nimmt. Vor allem in Verbindung mit Krankheiten, wie auch beim Tod im Kindbett, kommt in dieser Märtyrerfiguration dem Moment des Leidens, das im Konzept des Märtyrers auf dem Schlachtfeld keine Rolle spielt, eine größere Bedeutung zu.

In weiteren Überlieferungen wird einem noch größeren Kreis der Märtyrerstatus zugesprochen, so ist z. B. derjenige, „der ohne Sünden stirbt, ein Märtyrer, auch dann, wenn er in seinem Bett stirbt.“⁵⁸ Aber auch diese Märtyrerfigur hat mit dem

55 Vgl. dazu Fred Donner: *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton 1998 u. Thomas Sizgorich: „Do Prophets Come with a Sword? Conquest, Empire, and Historical Narrative in the Early Islamic World“, in: *The American Historical Review*, 112 (2007), S. 993–1015.

56 Ibn Madscha: *Sunan* (Anm. 22), Bd. 2, Nr. 2803; Abu Dawud: *Sunan* (Anm. 49), Bd. 2, Nr. 3111; vgl. Ahmad ibn Ali al-Nasa'i/Dschalal al-Din al-Suyuti: *Sunan al-Nasa'i bi-scharh Dschalal al-Din al-Suyuti* (Die Traditionen [gesammelt v. al-Nasa'i m. Erl. al-Suyutis]), Beirut 1980, Bd. 2/B, S. 13 f.

57 Al-Tirmidhi: *Sunan* (Anm. 23), Nr. 1421; Abu Dawud: *Sunan* (Anm. 49), Bd. 2, Nr. 4772, vgl. auch al-Nasa'i: *Sunan* (Anm. 56), Bd. 4/B, S. 116.

58 Abd al-Razzaq al-San'ani: *Al-Musannaf* (systematisch geordnete Traditionen; Anm. S. H.), hg. v. Aiman Nasr al-Din al-Azhari, Beirut 2000, Bd. 5, Nr. 9631. Die Sammlung von Abd al-Razzaq

Schlachtfeldmartyrer mehr Gemeinsamkeiten, als es zunächst den Anschein hat: Da der Einsatz des eigenen Lebens die höchste Form des Einsatzes für Gott ist, hat er die Vergebung der Sünden zur Folge,⁵⁹ den gleichen Status hat jemand, der keine Sünden auf sich geladen hat. Eine weiterer Hadith lautet: „Wer Gott um den Märtyrertod (*schahada*) mit Aufrichtigkeit bittet, den lässt Gott die Stufe der Märtyrer erreichen, auch wenn er in seinem Bett stirbt.“⁶⁰ Hier besteht die Verbindung zum Schlachtfeldmartyrer in der richtigen Absicht (*niya*), ohne die auch der Tod im Kampf nicht zum Märtyrertod wird. Schließlich heißt es sogar: „Jeder Gläubige ist ein Märtyrer.“ Der Überlieferer zitiert zum Beleg den Koranvers 57:19: „Und diejenigen, welche an Gott und Seinen Gesandten glauben, das sind die Wahrhaften und die *schuhada* (Märtyrer/Glaubenszeugen) vor ihrem Herrn. Sie erhalten ihren Lohn und ihr Licht.“⁶¹

Bei den zuletzt angeführten Überlieferungen scheint es, dass der Begriff des Märtyrers stärker an die wörtliche Bedeutung von *schahid* (Zeuge) angelehnt ist, da jeder Gläubige mit dem Glaubensbekenntnis (*schahada*) Gott und seinen Gesandten bezeugt. Man könnte daraus schließen, dass mit *schahid* hier gar nicht mehr der Märtyrer, sondern der Glaubenszeuge gemeint ist. Auch diese Überlieferungen werden jedoch in den Hadith-Sammlungen in den Kapiteln über Dschihad und Märtyrertum angeführt, was ein Hinweis darauf sein könnte, dass die Unterscheidung verschiedener Märtyrertypen außerhalb der Jurisprudenz nicht so streng war.

Welche dieser verschiedenen Figurationen in den einzelnen Überlieferungen zum Märtyrer jeweils angesprochen wird, lässt sich nicht immer entscheiden. Das hat zur Folge, dass Überlieferungen, aus denen der Kontext des Krieges nicht hervorgeht, wie z. B. die zahlreichen Hadithe über jenseitige Belohnungen der Märtyrer, in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen auftauchen. Viele muslimische Autoren haben große Mühe auf den Nachweis einer besonderen jenseitigen Stellung der Märtyrer auf dem Schlachtfeld aufgewendet, doch die gleichen Vorrechte werden anderen Hadithen zufolge nicht nur anderen (nicht-militärischen) Märtyrern, sondern auch anderen Gruppen von Gläubigen zugesprochen: So erhält etwa auch derjenige, der seinen Zorn beherrscht, im Jenseits eine Ehrenkrone und darf unter den Paradiesjungfrauen wählen.⁶²

Die gegenläufigen Tendenzen der Exklusivierung und Demokratisierung des Märtyrertums müssen nicht, wie in der Forschung zumeist angenommen, nacheinander aufgetreten sein, sondern können auch nebeneinander bestanden haben

ist etwa ein halbes Jahrhundert älter als die ‚kanonischen‘ Sammlungen von al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud, al-Nasa'i, al-Tirmidhi und Ibn Madscha. Zu dieser Sammlung vgl. Harald Motzki: „The *Musannaf* of Abd al-Razzaq al-San'ani as a source of authentic *ahadith* of the first Islamic century“, in: *Journal of Near Eastern Studies*, 50 (1991), S. 1–21.

59 Vgl. V. 9:20 s. o.

60 Al-Tirmidhi: *Sunan* (Anm. 23) Nr. 1653; al-Nasa'i: *Sunan* (Anm. 56) Bd. 3/b, S. 367; Ibn Madscha: *Sunan* (Anm. 22), Bd. 2, Nr. 2797, Muslim: *Sahih* (Anm. 49), Bd. 13, S. 55; Abu Dawud: *Sunan* (Anm. 49), Bd. 1, Nr. 1520, ähnlich Bd. 2, Nr. 2541.

61 Abd al-Razzaq: *Musannaf* (Anm. 58), Bd. 5, Nr. 9633.

62 Abu Dawud: *Sunan* (Anm. 49), Bd. 2, Nr. 4777.

und Ausdruck einer Spannung sein, die dem Märtyrerkonzept inhärent ist. Im Hinblick auf den sunnitischen Islam ist zu bedenken, dass es im Unterschied zum Christentum wie auch zur Schia kein paradigmatisches Märtyrerereignis gibt, wie die Kreuzigung Christi oder den Tod Husains, das als Modell zur Nachfolge und als Grundlage einer Märtyrertheologie dienen könnte. Zwar hat der Prophet gekämpft, doch wurde er nicht im Kampf getötet, sondern starb eines unspektakulären natürlichen Todes. Dies hat zur Folge, dass dem Diskurs über den Märtyrer keine eindeutige Richtung vorgegeben war.⁶³ Im Koran nur angedeutet, entwickelt der Märtyrerdiskurs in der sunnitischen Tradition in den spezifischen historischen Konstellationen sowie kulturellen und religiösen Kontexten eine Dynamik, die vor allem durch Paradoxien gekennzeichnet ist. Diese scheinen zum Teil für die Figur des Märtyrers insgesamt konstitutiv zu sein, wie der Widerspruch zwischen Grenzziehung und Grenzüberschreitung.⁶⁴ Als Figur, die in religionskulturellen Verhandlungen geformt und ausgestaltet wird, liegt eine der Paradoxien der Märtyrerfigur darin, dass die Traditionen, von denen eine Abgrenzung erfolgt, zugleich der eigenen Tradition eingeschrieben werden.⁶⁵ In der sunnitischen islamischen Tradition wird zum einen eine im Vergleich zum (frühen) Christentum andere Praxis (Ertragen von Verfolgung und Folter gegenüber Einsatz im Kampf mit Todesfolge) mit dem gleichen Begriff (*martyrs* – *schahid*) belegt und christliche Elemente sowohl abgewehrt als auch aufgenommen. Zum anderen werden die altarabischen Vorstellungen von Kampf und Tod transformiert, zugleich aber auch als Voraussetzung den neuen Konzepten Dschihad und Märtyrertum eingeschrieben.

5. Kontinuität in der Veränderung

Die Dynamik des Märtyrerdiskurses hält in der Moderne an: Der ‚islamische‘ Märtyrerdiskurs, der wie gesehen im Austausch mit Konzepten, Motiven und Narrativen unterschiedlicher religionskultureller Kontexte steht,⁶⁶ nimmt in der Moderne mit der Rezeption der politischen Heilslehren des Nationalismus und des

63 Hierin besteht eine Parallele zum jüdischen Diskurs über den Märtyrer, dessen Vielfalt „möglicherweise mit der Abwesenheit eines schlüssigen Dogmas“ verbunden ist, vgl. Vivian Liskas Beitrag in diesem Band „Martyrium als interreligiöses Skandalon in jüdischer Literatur der Moderne“.

64 Den Märtyrer als Grenzfigur behandelt für die christliche Tradition z. B. Thomas Frank: „Zur Figur des christlichen Märtyrers“, in: *Nachleben der Religionen. Kulturwissenschaftliche Untersuchungen zur Dialektik der Säkularisierung*, hg. v. Martin Tremml/Daniel Weidner, München 2007, S. 209–224, zu einer allgemeinen Charakteristik vgl. Sigrid Weigel: „Schauplätze, Figuren, Umformungen. Zu Kontinuitäten und Unterscheidungen von Märtyrerkulturen“, in: *Märtyrer-Portraits. Von Opfertod, Blutzeugen und Heiligen Kriegern*, hg. v. ders., München 2007, S. 11–38.

65 Boyarin hat dies für die christliche und jüdische Tradition gezeigt. Vgl. dazu Cornelia Wild: „Corona Aeternitas – Der Wettstreit des Märtyrers“, in: Weigel: *Märtyrer-Portraits* (Anm. 64), S. 71–73.

66 Dieses synkretistische Element prägt auch den modernen Märtyrerdiskurs im Nahen Osten, vgl. Friederike Pannewicks Beitrag in diesem Band: „Pathos und Passion. Antworten arabischer Autoren auf Krieg, Gewalt und Tod“.

Marxismus im Nahen und Mittleren Osten auch säkularisierte Elemente auf.⁶⁷ Diese werden auch von islamistischen Bewegungen und Akteuren rezipiert, deren Märtyrerdiskurs von Versatzstücken aus den unterschiedlichsten Traditionen durchsetzt ist. Die analytische Nutzlosigkeit von nicht erst seit den Anschlägen vom 11. September 2001 unternommen Versuchen, ‚die islamischen‘ Konzepte Dschihad und Märtyrertod in einer Art und Weise zu definieren, die das Wesen derselben für über 1400 Jahre der islamischen Geschichte festschreiben, wird vor diesem Hintergrund mehr als deutlich. Solche Definitionen unterliegen dem alten orientalistischen Vorurteil eines unveränderlichen und geschichtslosen Islams, denn „definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat“ (Nietzsche)⁶⁸ und folglich nicht Gegenstand eines Diskurses sein kann.

67 Vgl. den Beitrag v. Angelika Neuwirth in diesem Band: „Ambivalenz des Märtyrertums. Der libanesisch-romantische Romancier Raschid al-Da‘if zu Gottesmord und Märtyrertum“.

68 Friedrich Nietzsche: „Zur Genealogie der Moral“, in: ders.: *Sämtliche Werke*, kritische Studienausgabe, 15 Bde., hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Nördlingen 1988, Bd. 5, S. 317. Der Begriff „Märtyrer“ gehört daher zu den „Begriffe[n], in denen sich ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfasst“ (ebd.) und der sich deshalb einer Definition entzieht.