

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Band: 62 (2006)

Artikel: Bund und Land in muslimischer Rezeption : biblische Kategorien in Tabars Geschichtswerk
Autor: Mårtensson, Ulrika
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961619>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Bund und Land in muslimischer Rezeption

Biblische Kategorien in Ṭabarī's Geschichtswerk

von *Ulrika Mårtensson**

Im frühen 10. Jahrhundert unserer Zeit verfasste der grosse muslimische Traditionalist, Historiker und Exeget Abū Ġa'far Muḥammad b. Ġarīr at-Ṭabarī (gestorben 923) sein monumentales historiographisches Werk *Ta'riḥ ar-rusul wa-l-mulūk*, „Die Geschichte der Gesandten und Könige“ (im Folgenden: *Ta'riḥ*). Der Form nach annalistisch strukturiert nach Herrschern und Hiğra-Jahren, greift der Inhalt weit über die islamische Zeit hinaus, ja, setzt diese erst als letzten Teil einer universalen „Heilsgeschichte“ gleichsam als Ziel einer Entwicklung, die in einem religiösen Symbolismus von der Schöpfung bis zur Vollendung gespannt wird. Entspricht der Rückbezug auf die vorislamische Welt- und Offenbarungsgeschichte der koranischen Verhältnisbestimmung von dem, „was zuvor da war“ (Sure 10,94; 2,89), zu dem „entscheidenden Wort“ des Korans (Sure 86,13), das die vorangehenden Offenbarungen „bestätigt“ (Sure 5,44–48), so findet dies inhaltlich nicht zuletzt darin seinen Ausdruck, dass biblische Kategorien aus der Perspektive islamischer religiöser und sozialer Institutionen in den Blick genommen werden und in diesem Kontext eine aktualisierende Reinterpretation erfahren.

Ulrika Mårtensson greift auf der Suche nach einem fruchtbaren Ansatz zur historischen Analyse des bis heute grundlegenden muslimischen Geschichtswerkes Aspekte dieses Interpretationsprozesses auf. Sie stellt ihre Überlegungen in einen grösseren Rahmen methodologischer Reflexionen, um – insbesondere in Anlehnung an den französischen Historiker und Diskurstheoretiker Michel de Certeau – ein angemessenes Instrumentarium zur Erhebung der historischen Informationen in Ṭabarī's Geschichtswerk zu entwickeln. Nach einer kurzen Charakterisierung des *Ta'riḥ* werden einige Probleme der *ḥabar*-Geschichtsschreibung und der Frage nach den sozialen Institutionen religiöser Geschichtsschreibung erörtert, da im grösseren Kontext alle Details historischer „Verwertbarkeit“ des *Ta'riḥ* heftig umstritten sind. Mårtensson kommt zu dem Ergeb-

* Dr. *Ulrika Mårtensson*, Norwegian University of Science and Technology, Trondheim. – Auszug aus dem Artikel „Symbols, Social Order and Historical Analysis: A Religious Studies Interpretation of Ṭabarī's History“, vgl. den ausführlichen Beitrag: U. MÅRTENSSON, Discourse and Historical Analysis. The Case of al-Ṭabarī's History of the Messengers and the Kings, in: *Journal of Islamic Studies* 16/3 (2005), S. 287–331. Übersetzt und mit einer kurzen Einführung versehen von Friedmann Eißler. – Zu U. Mårtensson siehe auch ihre Dissertation *The True New Testament. Sealing the Heart's Covenant in al-Ṭabarī's Ta'riḥ al-Rusul wa'l-Mulūk*, Uppsala 2001.

nis: „we can use the *Taʿrīkh* as a source of historical information, provided we apply the method of understanding reports in relation to the *isnād*, and to other reports on the same theme“. Anhand der Frage, inwiefern Ṭabarī's Opus „religiöse“ Geschichtsschreibung darstellt, entwickelt Mårtensson im Anschluss an Marshall Hodgson und Stephen Humphreys (M. G. S. HODGSON, *Two Pre-Modern Muslim Historians. Pitfalls and Opportunities in Presenting Them to Moderns*, in: J. U. NEF (ed.), *Towards World Community*, The Hague 1968 (= World Academy of Art and Science 5), S. 53–68; R. S. HUMPHREYS, *Islamic History. A Framework for Inquiry*, Princeton ²1991) eigens für diese Studie eine eigene – materialistische – Definition von „Religion“, die geographische, biographische und vor allem soziale Komponenten berücksichtigt: „religion is the symbolic expression of a historical reflection on praxis, practised in a ‘place’“ (U. MÅRTENSSON, *Discourse and Historical Analysis*, S. 301) – wobei „place“ im Sinne von Michel de Certeau die Relevanz eben jener genannten Komponenten für die Formierung historischen Wissens ganz allgemein aufnimmt und somit die Biographie, das Umfeld, die individuelle Perspektive Ṭabarī's als geschichtliche Lage, als Ṭabarī's „Ort“, in die Interpretation mit einght.

Wir setzen ein (vgl. die Druckfassung S. 306ff.) und beschränken uns auf diesem Hintergrund auf die zentrale Analyse der Aufnahme der biblischen Kategorien „Bund“ (des Herzens, Jer 31) und „Land“ (der Verheissung) im Kontext von Ṭabarī's *Taʿrīh* als instruktives Beispiel für eine Bibelrezeption der klassischen islamischen Epoche.

Der Diskurs

Der grundlegende Diskurs, um den es im *Taʿrīh* geht, ist identisch mit dem Titel, nämlich *Die Geschichte der Gesandten und der Könige* (*taʿrīh ar-rusul wa-l-mulūk*). Die einschlägigen Bibliographien verzeichnen mehrere Versionen dieses Werks, das Ṭabarī selbst entweder *Muḥtaṣar taʿrīh ar-rusul wa-l-mulūk wa-l-ḥulafāʾ* („Auszug aus der Geschichte der Gesandten und der Könige und der Kalifen“) oder nur *Muḥtaṣar taʿrīh ar-rusul wa-l-mulūk* („Auszug aus der Geschichte der Gesandten und der Könige“) nannte. Einige Biographen geben Titel wie *Kitāb ar-rusul wa-l-anbiyāʾ wa-l-mulūk wa-l-ḥulafāʾ* („Das Buch über die Gesandten und die Propheten und die Könige und die Kalifen“) oder – so sein engster Schüler Ibn Kāmil – *Taʿrīh ar-rusul wa-l-mulūk wa-aḥbāruhum wa-man kāna fī zamān kull wāhid minhum* („Die Geschichte der Gesandten und der Könige und die Berichte über sie und jene, die zu der Zeit eines jeden von ihnen lebten“).¹ Aus den ausführlicheren Titelformen wird deutlich, dass Gesandte und Könige die zwei Hauptkategorien, die Propheten und Kalifen hingegen ihre jeweiligen Subkategorien darstellen.

¹ F. ROSENTHAL, Introduction, in: I. ABBAS et al. (ed.), *The History of al-Ṭabarī (Taʿrīkh al-rusul wa-l-mulūk), an annotated translation*, 39 Bände, Albany 1989–1998 (= Bibliotheca Persica) (im Folgenden: HT), dort Band I, S. 130–131.

Diese beiden Kategorien – Gesandte und Könige – sind es denn auch, die Ṭabarī benutzt, wenn er in der Einleitung vom Zweck seiner Geschichte handelt:

„In this book of mine, I shall mention whatever information has reached us about kings throughout the ages from when our Lord began the creation of His creation to its annihilation. There were messengers sent by God, kings placed in authority, or caliphs established in the caliphal succession. God had early on bestowed His benefits and blessings (*ni‘am*) upon some of them. They were grateful for his blessings (*fa-šakara ni‘amahū*), and He thus gave them more blessings and bounty in addition to those bestowed by Him upon them in their fleeting life, or He postponed the increase and stored it up for them with Himself. There were others who were not grateful for His blessings (*man kafara minhum ni‘amahū*), and so He deprived them of the blessings He had bestowed upon them early on and hastened for them His revenge. There were also others who were not grateful for His blessings; He let them enjoy them until the time of their death and perdition.“²

Diesem Abschnitt zufolge ist das Unterscheidungskriterium für Gesandte wie für Könige die geäußerte Dankbarkeit (*šukr*) oder Undankbarkeit (*kufr*) für Gottes Segnungen (*ni‘am*), wobei Segen, so ist aus dem Kontext zu urteilen, göttlich übertragene Autorität meint. Das Thema kehrt später in der Erzählung wieder bei der Erschaffung des Menschen, des moralisch verantwortlichen Handlungsträgers in der Geschichte.³ Hier wiederholt Ṭabarī seine Absicht: „to mention the history of kings and tyrants (*al-ğabābira*), those who disobeyed their Lord and those who were obedient to Him, as well as the times of the prophets and messengers.“⁴ Dann wendet er sich Iblīs zu,

² HT I, S. 168 und J. BARTH *et al.* (ed.), *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir at-Tabari*, 16 Bände, Leiden 1879–1901 (im Folgenden: Leiden), dort Band I, S. 5. [In Ermangelung einer deutschen Fassung zitieren wir die im Original gebotene – und jetzt leicht zugängliche – englische Übersetzung; Anmerkung des Übersetzers.]

³ Ibn Ḥazm (gestorben 1064) beschrieb Ṭabarī – zusammen mit den Asch‘ariten – als Rationalisten, vgl. C. GILLIOT, *Exégèse, langue, et théologie en Islam. L’exégèse coranique de Tabari (m. 311/923)*, Paris 1990 (= *Études musulmanes* 32), S. 36. Auf dieser Grundlage hätte Ṭabarī sich möglicherweise der später als die asch‘aritische synthetische Position in Sachen Prädestination und Freier Wille bezeichneten Auffassung angeschlossen; angewandt auf die Geschichte hiesse das auf der Ebene der Primärursachen und der Wahrheit, dass Gott die Geschichte vorherbestimmt hat, auf der menschlichen Ebene hingegen, dass jedes Individuum sowohl Kausalität als auch moralische Verantwortlichkeit erwirbt. Vgl. C. F. ROBINSON, *Islamic Historiography*, Cambridge 2003 (Themes in Islamic History), S. 129.

⁴ HT I, S. 248 und Leiden I, S. 78. Nach Geo Widengren liegt der Unterschied zwischen Propheten und Gesandten darin, dass Propheten zu einem bestimmten Volk gesandt sind, Gesandte dagegen zur gesamten Menschheit; somit ist also jeder Gesandte ein Prophet, nicht aber jeder Prophet ein Gesandter; vgl. G. WIDENGREN, *Muhammad, the Apostle of God, and His Ascension (King and Saviour V)*, Uppsala 1955 (= Uppsala Universitets Årsskrift 1955,1), S. 77–78.

„who was the first to be given royal authority (*mulk*) and be blessed by God but was ungrateful for it.^[5] Having denied God’s divine Lordship, he was proud and overbearing toward his Lord (*wa‘atā ‘alā rabbihī wa-stakbara*) and was therefore deprived by God of His divine favour and shamed and humiliated. We shall continue and mention those who adopted his ways and followed in his footsteps and were therefore subjected by God to His divine revenge. Counted among the partisans of Iblīs, they were made to share in his shame and humiliation. There were also their counterparts and successors among kings and messengers and prophets who obeyed their Lord and left praiseworthy memories. God willing, we shall mention them, too.“⁶

Dieses Zitat geht in dieselbe Richtung wie die Beobachtung Hodgsons, Tabarī lege besonderen Wert „auf die persönliche Entscheidung Einzelner, die eine besondere Verantwortung für das auf die Gemeinschaft in der Folge weiterer Entscheidungen zukommende Geschick trugen, indem er jeweils feststellte, wie gut oder wie schlecht sie ihrer Verantwortung entsprachen“.⁷ Für Tabarī bedeutet demnach Gott nachzufolgen, dankbar zu sein und die volle moralische Verantwortung für den Segen der Macht zu übernehmen, während sich die Nachfolge Iblīs’ darin äussert, Undankbarkeit durch den Missbrauch von Macht zu zeigen. Beides hat historische Konsequenzen und gilt sowohl für die Gesandten als auch für die Könige.

Symbol und soziale Ordnung

Bisher bleiben unsere Beobachtungen im Robinsonschen Rahmen [vgl. C. F. ROBINSON, *Islamic Historiography*; Anmerkung des Übersetzers], d. h. die Rede von Gesandten und Königen ist deshalb religiös, weil sie auf symbolische Glaubensinhalte wie Gott, die Engel und Iblīs Bezug nimmt und Erklärungen sich auf das ethische Moment gerechter oder ungerechter individueller Handlungen beschränken. Wenn wir nun meine Definition von Religion anwenden, reflektieren diese Symbole [*id est* Gesandte und Könige; Anmerkung des Übersetzers] eine historische soziale Ordnung. Sie sind *allgemein, auf die Gemeinschaft bezogen* auf der institutionellen Ebene sowie *subjektiv* auf der Ebene von Tabarīs spezifischem Diskurs.⁸ Damit wenden

⁵ *auwal man a‘tāhu Allāhu mulkan wa-an‘ama ‘alaihi fa-kafara ni‘matahū*; ich ersetze Rosenthals „shown favor“ durch „be blessed“; HT I, S. 249 und Leiden I, S. 78.

⁶ HT I, S. 249 und Leiden I, S. 78.

⁷ M. G. S. HODGSON, *Two Pre-Modern Muslim Historians*, S. 55–56.

⁸ Andere historiographische Werke, die mit denselben Symbolen arbeiten, sind al-Ya‘qūbīs (gestorben 897) *Tā’rīḥ* und al-Mas‘ūdīs (gestorben 956) *Murūğ ad-dahab wa-ma‘ādin al-ğauhar*; siehe R. S. HUMPHREYS, Qur’anic Myth and Narrative Structure, in: F. M. CLOVER/R. S. HUMPHREYS (ed.), *Tradition and Innovation in Late Antiquity*, Madison 1989 (= Wisconsin Studies in Classics), S. 271–290, dort S. 278ff.

wir uns jetzt der sozialen Ordnung und ihrem Verhältnis zu Ṭabarīs Diskurs zu.

Die Wirtschaft der islamischen Gesellschaften der Zeit Ṭabarīs war, um mit Hodgson zu sprechen, „agrarisch angelegt“, d. h. Landbesitz bestimmte wesentlich sowohl das Vermögen wie die politische Macht.⁹ Schon im ersten vorchristlichen Jahrtausend hatte sich ein besonderes Vasallensystem herausgebildet,¹⁰ zugleich waren geographisch ausgedehnte Reiche in der Region entstanden, die später von den Persern beherrscht werden sollten. In sassanidischer Zeit wurde die imperiale Herrschaft mit einer Theorie gekoppelt, die Landbesitz rechtlich auf den Monarchen beschränkte. Dieser wiederum übertrug Land auf Vasallen, welche ihrerseits zur Steuererhebung und zur militärischen Verteidigung des Reichsterritoriums zugunsten des Herrschers verpflichtet waren.¹¹ Die weite geographische Ausdehnung des Reiches brachte es mit sich, dass sich die Zentralmacht für die Kontrolle der entlegeneren Provinzen auf zuverlässige Vasallen stützen musste. Die einzige Zugriffsmöglichkeit der Herrschenden auf die Macht der Vasallen lag indessen eben darin, als rechtmässige Eigentümer der Ländereien im Falle des Vertragsbruches den Entzug der Vasallenrechte durchzusetzen. Religiöse Führer waren selbstverständlich in dasselbe System integriert, so dass sie als Gegenleistung für rituelle und administrative Dienste Land zugewiesen bekamen.

In diesem System, das sich während der gesamten sassanidischen und dann auch islamischen Geschichte hielt, sehe ich die historische soziale Ordnung, die sich in den Symbolen von Ṭabarīs Diskurs widerspiegelt. Die Gesandten und Könige Ṭabarīs repräsentieren mithin die religiösen bzw. politischen Führer der jeweiligen Zeit.

Ṭabarī fasst die islamischen Institutionen und ihre soziale Ordnung offenbar als Fortsetzungen der entsprechenden vorislamischen Gegebenheiten auf. Darauf verweist die Verbindung der Geschichte der drei vorislamischen

⁹ M. G. S. HODGSON, *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*, 3 Bände, Chicago 1974, dort Band I, S. 107ff.; vgl. A. VALI, *Pre-capitalist Iran. A Theoretical History*, London 1993, besonders Kap. 6.

¹⁰ Der Ausdruck [„system of vassalage“; Anmerkung des Übersetzers] stammt von A. VALI, *Pre-capitalist Iran*.

¹¹ A. VALI, *Pre-capitalist Iran*; es muss dazu gesagt werden, dass diese Theorie dazu da war, die Rückforderung und Neuverteilung von Ländereien im Falle der Untreue von Vasallen zu legitimieren. Sie hinderte freilich in der Praxis nicht grundsätzlich den Kauf und Verkauf von Ländereien.

Nationen von Israel, Iran und den Arabern mit der islamischen Geschichte in seinem Diskurs:¹²

Übersicht 1

Gesandte	Propheten	Propheten und Könige	Könige
Noah	Noah	David	Israelitisches Königtum
Lot	Lot	Salomo	Iranisches Königtum
Ismael	Abraham	Muhammad	Arabisches Königtum
Mose	Ismael	Das medinische Kalifat	(Syrien ghassanidisch, Mesopotamien lakhmidisch,
Jesus	Isaak		Jemen himyaritisch)
Hud	Jakob		Umayyaden
Salih	Josef		Abbasiden
Shu‘aib	Mose		
Muhammad	Aaron		
	David		
	Salomo		
	Idris		
	Hiob		
	Jona		
	Elia		
	Elisa		
	Sacharja		
	Johannes der Täufer		
	Jesus		
	Muhammad		

Gesandte und Propheten sind religiöse Symbole, da sie mit Gott kommunizieren. Für die islamische Geschichte beziehen sie sich auf die Institution der *‘ulamā’* [das sind die „Gelehrten“] mit dem *wazīr* an der Spitze, denen der *dīn* („Religion“) oblag, mithin die systematische Theologie und

¹² F. ROSENTHAL, *A History of Muslim Historiography*, Leiden ²1968, S. 135; vgl. Khalidi: „The *umma* was thus shown to be the prophetic heir of Biblical tradition and the temporal heir of Persian dominion“ (T. KHALIDI, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge 1994 [= Cambridge Studies in Islamic Civilization], S. 79). – Bezüglich der Reihenfolge der Gesandten und Propheten folgt Tabarī vermutlich der koranischen Anordnung, siehe R. TOTTOLI, *Biblical Prophets in the Qur’an and Muslim Literature*, Richmond 2002 (= Curzon Studies in the Qur’an), S. 72–73.

die ethische, rituelle und gesetzliche Ordnung der *Šarīʿa*.¹³ Vom Standpunkt dieses Diskurses aus stellte der *dīn* die ethischen Codes und die gesetzlichen Grundlagen für den Staat und die Administration der Kalifen (*daula*), und er legitimierte diese soziale Ordnung symbolisch als der göttlichen Schöpfungsordnung entsprechend. Dieses Legitimierungsmodell kommt in Überlieferungen zum Ausdruck, die das Kalifat als in der Schöpfung angelegt und auf eine in Offenbarung und Schrift verkörperte, periodisch auf Gesandte und Propheten herabgesandte göttliche Weisheit gegründet porträtieren.¹⁴ Gemäss Übersicht 1 verkörpern David, Salomo, der Prophet Muhammad sowie die medinischen Kalifen die Integration von Propheten- und Königtum in einzigartiger Weise. Ihre doppelte Autorität religiöser und politischer Führung stellt eine mikrokosmische und ideale Repräsentation des Staates unter unmittelbarer prophetischer Leitung dar, während jene Autorität in der makrokosmischen und historischen Ordnung der herrschenden Kalifate auf die beiden Institutionen von *dīn* und *daula* verteilt erscheint und die prophetische Leitung durch die *ʿulamāʾ* in der Institution des *dīn* vermittelt wird.

Der Bund

Nach Humphreys folgt der *Taʿrīḥ* in seiner Struktur den narrativen Zyklen von Bund, Bundesbruch/Verrat und Erlösung, wie sie in der hebräischen

¹³ Zum Verhältnis zwischen religiöser und politischer Macht im Kalifat siehe D. F. EICKELMAN/J. P. PISCATORI, *Muslim Politics*, Princeton 1996 (= Princeton Studies in Muslim Politics), S. 46ff.; S. ZUBAIDA, *Law and Power in the Islamic World*, London 2003 (= Library of Modern Middle East Studies 34). Zum Wesirat und abbasidischer Historiographie siehe T. EL-HIBRI, *Reinterpreting Islamic Historiography. Harun al-Rashid and the Narrative of the Abbasid Caliphate*, Cambridge 1999 (= Cambridge Studies in Islamic Civilization); T. EL-HIBRI, A Note on Biblical Narrative and Abbasid History, in: N. YAVARI (ed.), *Views from the Edge. Essays in Honor of Richard W. Bulliet*, 2003.

¹⁴ Siehe Tabarīs Berichte über die Schöpfung Adams als Gottes *ḫalīfa*; HT I, S. 253 *passim* und Leiden I, S. 82 *passim*. Zur Bedeutung göttlicher Aspekte des Königtums vgl. Untersuchungen zum sakralen Königtum, etwa G. WIDENGREN, *Muhammad*; neuerdings auch G. FOWDEN, *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton 1993; A. AL-AZMEH, *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Politics*, London 1997; C. GROTTANELLI, *Kings & Prophets. Monarchic Power, Inspired Leadership & Sacred Text in Biblical Narrative*, New York 1999.

Bibel zu finden sind.¹⁵ Im Folgenden möchte ich aufzeigen, dass der *Bund* das zentrale Symbol in der Rede von den Gesandten und den Königen ist. Wenn wir annehmen, dass Bund als Symbol die soziale Ordnung des Vasallentums reflektiert, wie wir sie oben beschrieben haben, so beziehen sich die von Humphreys identifizierten Zyklen auf die soziale Ordnung selbst (Bund), auf die Durchbrechungen der sozialen Ordnung (Verrat) sowie auf ihre Restitution in der Bundeserneuerung (Erlösung). Betrachten wir zunächst die biblischen Zusammenhänge.

Die grundlegende und unveränderliche Verpflichtung des Bundes ist, dass das Volk JHWH allein dienen soll, während JHWH Sein Volk erhält, indem er ihm Land gewährt: das Land der Verheissung. Im Laufe der Geschichte ist jede bedeutsame Entwicklung der sozialen Institutionen des Volkes durch eine Bundeserneuerung markiert. Es sei an die Erneuerung des Bundes mit Noah erinnert (Errettung der Menschheit), mit Abraham (Verheissung von Land und Volk), Mose (Tora), David (Königtum) sowie Esra (Rückkehr ins verheissene Land). Unter diesen ist Moses Sinai-Bund zentral, enthält er doch die Offenbarung, welche die *conditio sine qua non* für das Leben im Land der Verheissung darstellt, während der David-Bund dem Sinai-Bund das Königtum hinzufügt.¹⁶ Salomo als der Begründer des JHWH-Tempels und Josia als Reformator des Tempelkultes werden ebenso als gerechte Erneuerer des David-Bundes dargestellt¹⁷ wie auch als Kontrastbilder zu den späteren götzendienerischen Königen Israels und Judas, die JHWHs Strafe in Form von Nebukadnezars Zerstörung Jerusalems und der Exilierung aus dem Land der Verheissung heraufführten. Erlösung, so die grossen Propheten, beinhaltet somit die Erneuerung des Bundes bei der Rückkehr in das verheissene Land. Daher schaut Deuterocesaja, wie JHWH

¹⁵ R. S. HUMPHREYS, *Qur'anic Myth and Narrative Structure*, S. 278ff. Die Struktur des Bundes findet sich auch in al-Ya'qūbī und al-Mas'ūdī (ebenda); zu Ṭabarī's Sicht des israelitischen Bundes im *Tafsīr* siehe C. ADANG, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden 1996 (= *Islamic Philosophy, Theology and Science* 22), S. 151; zum Bund in der *Sīra* siehe J. E. WANSBROUGH, *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford 1978 (= *London Oriental Series* 34).

¹⁶ Zu verschiedenen Aspekten der Bedeutung des Mose-Bundes siehe z. B. C. GROTTANELLI, *Kings & Prophets*, S. 4–9.185–201; G. WIDENGREN, *King and Covenant*, in: *Journal of Semitic Studies* 2 (1957), S. 1–32; J. VAN SETERS, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven 1983, besonders S. 359ff.; R. N. WHYBRAY, *The Making of the Pentateuch. A Methodological Study*, Sheffield 1987 (= *Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series* 53).

¹⁷ G. WIDENGREN, *King and Covenant*.

den Achämeniden Kyros gebraucht, um die Exilierten nach Jerusalem zurückzubringen und den JHWH-Tempel wieder aufzubauen, was als Vorbereitung für die letztendliche Einsetzung der Tora als universale Ordnung erscheint.¹⁸ Bei Jeremia erhält die Erlösung die Konnotation eines erneuerten davidischen Königtums, das durch einen neuen Bund geschützt ist, der nicht auf Steintafeln, sondern in die Herzen des Volkes geschrieben ist (Jer 31,33).¹⁹ Diese Wandlung des Bundes von aussen nach innen, vom Objekt zum Subjekt, entzieht ihn künftigem Verrat und sichert die Macht des wiederhergestellten davidischen Königtums für immer.

Der „Bund“ im *Taʿrīḥ* stellt eine Reinterpretation des biblischen Diskurses dar. Traditionen zum Thema werden von verschiedenen Gelehrten überliefert, unter anderem von dem Vetter und Gefährten des Propheten, Ibn ʿAbbās (gestorben 690), und von dem Prophetenbiographen Muḥammad b. Ishāq (gestorben 767).

Ibn ʿAbbās ist ein Vorfahr der Abbasiden, der als Hauptautorität der Koranexegese eine zentrale Rolle im *Tafsīr* [das ist der Koranexegese] spielt. In dieser Rolle überträgt er auch Autorität auf die Abbasiden als Herrscher, die ihre Macht nicht zuletzt in einer Tradition von Wissen über die koranische Offenbarung gründeten.²⁰

Ibn Ishāq war von christlicher Herkunft.²¹ Sein Grossvater war ein Konvertit aus ʿAin at-Tamr im Südirak, unweit der alten Lakhmidenhauptstadt al-Hīra. Ibn Ishāq selbst wuchs in seiner Geburtsstadt Medina auf, wo er Berichte über die Prophetenbiographie (*Sīra*) und die vier medinischen Ka-

¹⁸ P. R. BEDFORD, *Temple Restoration in Early Achaemenid Judah*, Leiden 2001 (= Supplements to the Journal for the Study of Judaism 65), S. 77 und *passim*.

¹⁹ R. R. BEDFORD, *Temple Restoration in Early Achaemenid Judah*, S. 72.

²⁰ C. GILLIOT, Portrait ‚mythique‘ d’Ibn ʿAbbās, in: *Arabica* 32 (1985), S. 127–184; J. LASSNER, *Islamic Revolution and Historical Memory. An Inquiry into the Art of Abbasid Apologetics*, New Haven 1986 (= American Oriental Series 66); J. LASSNER, The Abbasid Dawla. An Essay on the Concept of Revolution in Early Islam, in: F. M. CLOVER/R. S. HUMPHREYS (ed.), *Tradition and Innovation in Late Antiquity*, Madison 1989 (= Wisconsin Studies in Classics), S. 247–270; T. EL-HIBRI, A Note on Biblical Narrative and ʿAbbāsīd History; siehe auch Ṭabarīs Berichte über die Schöpfungsordnung, siehe *HTI*, S. 198 und *passim* und Leiden I, S. 29 und *passim*.

²¹ Zu biographischen und bibliographischen Angaben zu Ibn Ishāq siehe A. GUILLAUME, *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishāq’s Sīrat Rasūl Allāh*, Lahore 1995 (London 1955), S. xiii.xiv; A. GUILLAUME, The Biography of the Prophet in Recent Research, in: *The Islamic Quarterly* 1/1 (1954), S. 5–11; N. ABBOTT, *Studies in Arabic Literary Papyri*. Band I: *Historical Texts*, Chicago 1957 (= The University of Chicago. Oriental Institute Publications 75), S. 87–99; G. D. NEWBY, *The Making of the Last Prophet. A Reconstruction of the Earliest Biography of Muhammad*, Columbia 1989, S. 1–32.

lifen sammelte. Nach einer Ägypten-Reise liess er sich schliesslich in Bagdad nieder, der neu errichteten Hauptstadt der Abbasiden. Hier verfasste er die *Sīra* unter dem Kalifen al-Mansūr und lehrte dessen Sohn, den Erben al-Mahdī, die *Sīra* sowie die Geschichte des medinischen Kalifats.²² In ähnlicher Weise unterrichtete Ṭabarī knapp zweihundert Jahre später einen künftigen *wazīr* und schrieb Geschichte. Ibn Ishāq jedoch lernte auch Berichte über die Schöpfung und die israelitischen Propheten (*al-mubtada'* „der Anfang“) sowie die vorislamische Geschichte im allgemeinen. Unter seinen Quellen waren auch andere Konvertiten, doch aufgrund des christlichen Hintergrundes seiner Familie war er möglicherweise auch persönlich vertraut mit der christlichen Heiligen Schrift und ihrer Exegese.²³ Wie dem auch sei, wir werden sehen, dass diese Berichte den Propheten in der Rolle zeichnen, die Christus in bezug auf die Verheissungen der hebräischen Bibel einnimmt.

Im *Ta'riḥ* ist vom Bund erstmals in Berichten über die Erschaffung Adams die Rede, und zwar in Auslegungen von Sure 7,172:

„According to Ahmad b. Muḥammad al-Tūsī → al-Husayn b. Muḥammad → Jarīr b. Hāzim → Kulthūm b. Jabr → Sa'īd b. Jubayr → Ibn 'Abbās → the Prophet: God took the covenant (*al-mītāq*) from Adam's back at Na'mān – meaning 'Arafāt. He brought forth from his loin his progeny, which He multiplied. He scattered them in front of Him like tiny ants. Then He talked to them face to face saying: 'Am I not your Lord? They said: Yes. We (so) testify' [. . .].“²⁴

Wie Joseph van Ess gezeigt hat, drückt Sure 7,172 die Prädestinationslehre aus (*qadar*).²⁵ Die Tatsache, dass Ibn 'Abbās in der Tradentenkette des Hadīṭ figuriert, bringt den Bericht mit den Abbasiden in Verbindung, so dass damit eine doppelte Prophetie zum Ausdruck kommt: einmal dass der Prophet Muhammad derjenige ist, der den urzeitlichen Bund erneuern soll, und zum

²² G. D. NEWBY, *The Making of the Last Prophet*, S. 7. Eine detaillierte Studie der *Sīra* und ihres Verhältnisses zum abbasidischen Kalifat: R. SELLHEIM, Prophet, Chalif und Geschichte. Die Muhammed-Biographie des Ibn Ishāq, in: *Oriens* 18–19 (1967), S. 3–91.

²³ Die Konvertiten waren in der Hauptsache Juden, so etwa 'Abd Allāh b. Salām und Ka'b al-Ahbār in der Generation der Prophetengefährten, ebenso Wahb b. Munabbih in der Folgegeneration. Siehe B. CHAPIRA, Légendes Bibliques Attribuées à Ka'b al-Ahbār, in: *Revue des Études Juives* 69 (1919), S. 86–107; A. GUILLAUME, *The Life of Muhammad*, Introduction; N. ABBOTT, Wahb b. Munabbih. A Review Article, in: *Journal of Near Eastern Studies* 36 (1977), S. 103–112; G. D. NEWBY, *The Making of the Last Prophet*, S. 10ff.; R. TOTTOLI, *Biblical Prophets*, S. 128–137.

²⁴ HT I, S. 304 und Leiden I, S. 134; Sure 7,172.

²⁵ J. VAN ESS, *Zwischen Hadīṭ und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinatianischer Überlieferung*, Berlin 1975 (= Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients 7), S. 32ff. Zu weiteren Berichten im *Ta'riḥ* zum selben Koranvers vgl. HT I, S. 305ff. und Leiden I, S. 122–123.

anderen, dass seine eigenen Verwandten, die Abbasiden, die Hüter dieses Bundes sein werden. Die geographische Situierung – die Pilgerstation ‘Arafa – verweist auf die Bedeutung des *Ḥaǧǧ*, der islamischen Pilgerfahrt, als des zentralen Rituals der Bundeserneuerung.²⁶ Darüber hinaus legt der Bericht als grundlegende Bundesverpflichtung fest, Gott allein zu verehren: „Bin ich nicht euer Herr?“ (Sure 7,172).

Und in einem Bericht Ibn Ishāqs über die Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar und die Exilierung des Volkes erklärt Gott dem Propheten Jeremia, was es bedeutet, Seinen Bund zu brechen:

„Ibn Humayd → Salama (b. al-Faḍl) → Ibn Ishāq → an unquestionable authority → Wāḥb b. Munabbih: [...] Their rabbis and monks took My worshipers as servants, and the people worship them, not Me, and they [the rabbis and monks] judge them not in accordance with My scripture. They made the people ignore Me, forget Me. Their princes and leaders disregard My blessing (*ni‘ma*), believe they are safe from My cunning, spurn My scripture, forget My covenant (*‘ahdī*), alter my procedure (*sunnatī*), and My creatures believe in them with the loyalty due only to Me. The people obey the leaders in disobeying Me, and follow them in heresy against My religion (*‘alā l-bid‘a allatī yabtadi‘ūna fī dīnī*) and in insolence, heedlessness, and deception toward Me and My messengers. [...] Their readers and legists practice devotion in sanctuaries, and display religiosity in erecting them for a deity other than Myself, as they seek worldly advantage in religion. They study there not for knowledge, and learn not for deed.“²⁷

Bundesbruch besteht demnach in der Verehrung religiöser Autoritäten anstatt Gottes. Es ist bedeutsam, dass gerade Jeremia diese göttliche Erklärung empfängt, da er derjenige ist, der in der hebräischen Bibel den Herzensbund als Vorbereitung für das wiedererrichtete davidische Königtum prophezeite. In ganz ähnlicher Weise prophezeite Deuterocesaja die Einsetzung der Tora auf einer universalen Ebene. Nun finden sich Schlüsselworte eben dieser beiden grossen Propheten der Erlösung, Jeremia und Cesaja, in einem von Ibn Ishāq überlieferten Bericht über die Sendung des Propheten und die erste Offenbarung:

²⁶ Die in dem Bericht gezeichnete Szene, in der Gott den Menschen persönlich anspricht, scheint ein mythisches Urbild für die Begegnung zwischen Gott und Mensch im *Ḥaǧǧ* zu sein, wie sie in der *labbaika*-Formel zum Ausdruck kommt. In einem anderen Bericht über die Schöpfung wird die Ka‘ba nicht nur gleichsam als Schnittstelle zwischen Himmel und Erde beschrieben, sondern auch als ein irdisches Abbild des Thrones Gottes im Paradies: *HT* I, S. 293–294 und *Leiden* I, S. 122–123. Daher thront Gott gleichsam an der Ka‘ba über der Wallfahrt und begegnet jedem Pilger von Angesicht zu Angesicht, was einer Wiederinkraftsetzung des urzeitlichen Bundes gleichkommt.

²⁷ *HT* IV, S. 57 und *Leiden* I, S. 659–660.

Übersicht 2

<p style="text-align: center;">Hebräische Bibel: Jesaja 40,6</p>	<p style="text-align: center;"><i>Ta'riḥ</i>: Ibn Ishāq (HT VI, S. 71 und Leiden I, S. 1150)</p>
<p>Eine Stimme spricht: Verkündige! Und er spricht: Was soll ich verkündigen? (<i>qol omer q'ra' w'amar mah egra'?</i>)</p>	<p>[Gabriel] sprach: „Rezitiere!“ und [der Gesandte Gottes] sprach: Ich sagte: Was soll ich rezitieren? (<i>qāla [Ġibrīl] iqra' qāla [Rasūl Allāh] qultu mā agra'?</i>)</p>
<p style="text-align: center;">Hebräische Bibel: Jeremia 31,26.33</p>	<p style="text-align: center;"><i>Ta'riḥ</i>: Ibn Ishāq (ebenda)</p>
<p>Darüber bin ich [Jeremia] aufgewacht und sah auf und hatte so sanft geschlafen. [. . .] Das soll der Bund sein, den ich mit dem Hause Israel schliessen will nach dieser Zeit, spricht der Herr: ich will mein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben.</p>	<p>Ich [der Gesandte Gottes] erwachte, und es war, als ob diese Worte auf mein Herz geschrieben worden wären.</p>

Diese Schlüsselworte mit ihren Parallelen machen die Sendung des Propheten zum Beginn jenes Herzensbundes. Und in der Tat, nur wenig später in derselben Überlieferung bezeichnet der Christ Waraqa b. Naufal die Offenbarung als „das Gesetz des Mose“,²⁸ was es plausibel erscheinen lässt, dass die auf das Herz des Propheten geschriebenen Worte bewusst den Bezug zu dem in Jer 31,33 erwähnten „Gesetz“ herstellen. Somit ist der Herzensbund des Propheten die letzte und endgültige Erneuerung des mosaischen Sinai-Bundes.²⁹

Diese Deutung wird offenbar durch weitere, hauptsächlich auf Ibn Ishāq zurückgehende Ḥadīte gestützt, die eine besondere Beziehung zwischen Mose und dem Propheten etablieren:

²⁸ *wa-la-qad ḡā'ahu n-nāmūs al-akbar alladī ḡā'a ilā Mūsā*: HT VI, S. 72 und Leiden I, S. 1151–1152; *nāmūs* ist arabisierte Form von griechisch νόμος und aramäisch *nāmūs* „Gesetz“; vgl. J. E. WANSBROUGH, *The Sectarian Milieu*, S. 132–133.

²⁹ Wird der Prophet als Erneuerer des Sinai-Bundes dargestellt, so bedeutet dies die Abrogation nicht nur Esras, sondern gleichermassen auch Christi in dieser Rolle (vgl. für Christus Hebr 8,1–13); vgl. G. D. NEWBY, *The Making of the Last Prophet*, Introduction.

Übersicht 3

Mose in der hebräischen Bibel	Mose im <i>Ta'riḥ</i>	der Prophet im <i>Ta'riḥ</i>
von priesterlicher levi- tischer Abstammung (Ex 2,1–2)	von priesterlicher levi- tischer Abstammung (<i>HT</i> III, S. 30 und Leiden I, S. 442–443)	von priesterlicher quraischi- tischer / haschimitischer Ab- stammung (<i>HT</i> VI, S. 16ff. und Leiden I, S. 1088ff.) ³⁰
Waise (Ex 2,2–6)	nahezu Waise (ebenda S. 44–45 und S. 448–449)	Waise (ebenda S. 44–45 und S. 1123–1124)
von einer Amme genährt (Ex 2,7–9)	nahezu von einer Amme genährt (ebenda S. 35 und S. 448–449)	von einer Amme genährt (<i>HT</i> V, S. 272ff. und Leiden I, S. 970ff.)
verfolgt durch Pharao (Ex 2,14)	verfolgt durch Pharao (ebenda S. 33ff. und S. 446ff.)	verfolgt durch Juden, Byzan- tiner und Quraischiten (<i>HT</i> VI, S. 282 und Leiden I, S. 1244ff.; 1174ff.)
Hirte (Ex 3,1)	Hirte (ebenda S. 49ff. und S. 464ff.)	Hirte (ebenda S. 47 und S. 1126; <i>HT</i> V, S. 282 und Leiden I, S. 979)
angeredet von einem Busch (Ex 3,4)	angeredet von einem Busch (ebenda S. 50–51 und S. 465)	angeredet von Bäumen und Steinen (<i>HT</i> VI, S. 63–64 und Leiden I, S. 1143)
empfängt Gesetz in der Wüste auf dem Berg Sinai (Ex 19ff.)	empfängt Gesetz in der Wüste auf dem Berg Sinai (ebenda S. 76ff. und S. 493ff.)	empfängt Gesetz in der Wüste auf dem Berg <i>Ḥirā</i> [?] (ebenda S. 67ff. und S. 1146ff.)
steigt zu Gott empor (Ex 19,20)	steigt zu Gott empor (ebenda)	steigt zu Gott empor (ebenda S. 78ff. und S. 1157ff.)
verteilt Fleisch, Getreide, Wasser, Gesetz (Exodus)	verteilt Fleisch, Getreide, Wasser, Gesetz (Exodus)	verteilt Fleisch, Getreide, Milch, Gesetz (ebenda; <i>HT</i> VI, S. 90 und Leiden I, S. 1171–1172)
wandert aus (Exodus)	wandert aus (Exodus)	wandert aus (ebenda S. 145ff. und S. 1234ff.)

³⁰ Zu den Quraiš als priesterlichem Stamm siehe M. SHARON, *Ahl al-Bayt – People of the House*, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8 (1986), S. 179–180 mit Bezugnahme auf Sure 2,125.127.158; 3,97; 5,2.97; 8,35; 22,26.29.33; 52,4 und 106,3.

gründet eine Gemeinde unter Leitung des Gesetzes (Ex 19ff.; Lev; Num; Dtn)	gründet eine Gemeinde unter Leitung des Gesetzes (ebenda S. 78ff. und S. 495ff.)	gründet eine Gemeinde unter Leitung des Gesetzes (HT VII, S. 1–5 und Leiden I, S. 1256–1261)
bekämpft Götzendienst (Ex 32)	bekämpft Götzendienst (ebenda S. 73ff. und S. 490ff.)	bekämpft Götzendienst (HT VI, S. 46–47.88–89; VIII, S. 187–188 und Leiden I, S. 1126–1127.1169–1170.1648–1649)
Bruder Aaron Helfer in rituellen Dingen und gegen Pharao (Ex 4,14–16.27–31)	Bruder Aaron Helfer in rituellen Dingen und gegen Pharao (ebenda S. 52ff. und S. 467ff.)	Vetter Ali Helfer in rituellen Dingen und gegen die Qurais (HT VI, S. 80ff.142ff.; IX, S. 51.110–111 und Leiden I, S. 1159ff.1232ff.1696.1752)
überfällt die Einwohner des verheissenen Landes (Num 21,1–3.21–35; 31)	überfällt die Einwohner des verheissenen Landes (ebenda S. 94 und S. 511–512)	überfällt die Einwohner des heiligen Landes (HT VII, S. 26–69 und Leiden I, S. 1281–1341)
ausserhalb des verheissenen Landes begraben (Dtn 34,5–6)	ausserhalb des verheissenen Landes begraben (ebenda S. 85ff. und S. 501ff.)	ausserhalb des verheissenen Landes begraben (HT IX, S. 163–209 und Leiden I, S. 1794–1837)
Nachfolger Josua erobert das verheissene Land (Jos)	Nachfolger Josua erobert das verheissene Land (ebenda S. 85–98 und S. 501–516)	Nachfolger ‘Umar erobert das verheissene Land (HT XII, S. 84.122–161 und Leiden I, S. 2289.2335–2377)

In der hebräischen Bibel beinhaltet Jeremias „Herzensbund“ die Wiederherstellung des davidischen Königtums. Al-Azmeh hat darauf hingewiesen, dass „Herz“ ein homologes Symbol für königliche Macht ist: Wie das Herz dasjenige Organ ist, von dem das Leben des Körpers abhängt, so ist das Königtum die Voraussetzung für soziales Leben.³¹ In Analogie dazu nimmt auch Ibn Ishāqs Version des Herzensbundes des Propheten Bezug auf das Königtum, in diesem Falle das Kalifat.

Im folgenden Bericht von Ibn ‘Abbās über den urzeitlichen Bund wird David die Vorrangstellung eingeräumt, was eine referentielle Relation zwischen Bund, davidischem Königtum und dem Kalifat impliziert:

³¹ A. AL-AZMEH, *Muslim Kingship*, S. 119.

„Muḥammad b. Sa‘d → his father → his paternal uncle → his father → his father → Ibn ‘Abbās, who said, commenting on ‘And your Lord took from the backs of the children of Adam their progeny’ to ‘They said: ›Yes, we [so] testify‹ (Sure 7,172): When God created Adam, He rubbed his back, and extracted all his progeny, like tiny specks. He gave them speech so that they could communicate, and ‘He had them testify against themselves’ (Sure 7,172). He made light shine forth from one of them, and then He said to Adam: ‘They are your progeny with whom the covenant (*mītāq*) has been made that I am their Lord, lest they associate any thing to Me, and I am obligated to provide for their sustenance’. Adam said: ‘Who is the one with the light?’ and God replied: ‘David’. Adam said: ‘O my Lord! How long a term have you written down for him?’ God replied: ‘Sixty years’. Adam said: ‘How long a life have you written down for me?’ and God replied: ‘One thousand years. For every one of your progeny I have written down how long he will live’. Adam said: ‘O my Lord! Give David a longer life!’ God said: ‘This writing is laid down (*hādā l-kitāb maudū‘*),^[32] but if you wish, give him some years from your own life!’ Adam agreed, and although the Pen was dried for the rest of Adam’s children, [God] wrote down for [David] forty years from Adam’s lifespan, so that David’s lifespan became one hundred years.“³³

Dass die religiösen Institutionen, die ‘*ulamā*’ als religiöse Führer in diesen Bund eingeschlossen sind, lässt sich vermutlich folgender Überlieferung im *Tafsīr* zu Sure 7,172 entnehmen, in der sie durch die Propheten repräsentiert werden:

„Al-Qāsim → al-Husayn → Hajjāj → Abū Ja‘far → al-Rabī‘a → Ubayy b. Ka‘b. He said: [. . .] And among them that day were the prophets, peace be upon them, [shining] like lamps, and He selected them for another covenant; as God said: ‘And remember We took from the prophets their covenant as We did from thee: from Noah, Abraham, Moses, and Jesus the son of Mary: We took from them a solemn covenant (*mītāq ḡalīz*);’^[34] and as He said: ‘So set thou thy face steadily and truly to the religion (*dīn*): [establish] God’s handiwork according to the pattern on which He has created mankind: [let there be] no change in the work of God;’^[35] and concerning this He said: ‘This is a warner, of the series of warners of old!’^[36] which means: I took his covenant together with the first warner; from that derives His words: ‘Most of them We found not men (true) to their covenant: but most of them We found rebellious and disobedient;’^[37] ‘Then after him We sent (many) messengers to their peoples: they brought them clear signs, but they would not

³² Vgl. F. Rosenthal: „The book here is all done“; *HT* I, S. 329 und *Leiden* I, S. 158.

³³ *qāla na‘am wa-qad ḡaffā l-qalam ‘an sār banī Ādam fa-kataba lahū min aḡli Ādam arba‘īna sanatin fa-sāra aḡluhū mi’ata sana*, vgl. Rosenthal: „Adam agreed, although the Pen was dry for all the other of Adam’s children. Thus, [God] wrote down for David [an additional] forty years for Adam’s sake, so that David’s term was a hundred years“; *HT* I, S. 329 und *Leiden* I, S. 158.

³⁴ Sure 33,7.

³⁵ Sure 30,30.

³⁶ Sure 53,56.

³⁷ Sure 7,102.

believe what they had already rejected.’^[38] On the day they established [the covenant], He already knew who would be faithful to it and who would denounce it.“³⁹

Vorausgesetzt, dass hier die Propheten als kollektive symbolische Repräsentation sowohl der jüdischen als auch der christlichen Führer sowie der ‘*ulamā*’ fungieren, schreibt diese Überlieferung den letzteren in der Tat eine grosse Verantwortung zu. Da der Bericht allerdings dem *Tafsīr* entnommen ist, ist der Duktus moralisch gefärbt, auch wenn die Botschaft dieselbe ist wie in Ibn Ishāqs Ḥadīṭ über Jeremia im *Ta’rīḥ*, in dem „Rabbis und Mönche“ vor den weltlichen Herrschern für historische Katastrophen mit dem Vorwurf verantwortlich gemacht werden, sie hätten Gottes Gesetz korrumpiert.

Wir können also sagen, dass innerhalb des *Ta’rīḥ ar-rusul wa-l-mulūk*, der „Geschichte der Gesandten und der Könige“, die Überlieferungen Ibn Ishāqs und anderer die *sīra an-nabawīya* (gleichsam den „prophetischen Handel und Wandel“) konstituieren, deren Bogen von der Schöpfung über die israelitischen Propheten und Gesandten, den Propheten selbst, seine Gefährten und seine Nachfolger bis hin zu den ‘*ulamā*’ in Ṭabarīs Tagen gespannt wird.⁴⁰ Die Sendung des Propheten wird als die Wende eines historischen Zyklus des Bundes konzipiert: In Vorbereitung eines gerechten universalen Königtums stellt der Prophet die *sīra nabawīya* [im eigentlichen Sinne der rechten „Vorgehensweise des Propheten“] wieder her, von der sowohl jüdische wie auch christliche religiöse Autoritäten abgewichen waren und welcher zu folgen die Pflicht der entsprechenden muslimischen Verant-

38 Sure 10,74.

39 ṬABARĪ, *Ġāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl al-Qur’ān*, Beirut 1995, Band VI, S. 154–155.

40 Newby argumentiert, Ibn Hišām habe die *Sīra* Ibn Ishāqs um das im Zusammenhang mit dem Propheten verarbeitete biblische Material gekürzt, da solcherlei Assoziationen im frühen neunten Jahrhundert ideologisch zweifelhaft geworden seien, als aš-Šāfi‘īs „Reform“ den Propheten an vorderste Stelle vor allen anderen Propheten als Quelle für die Gesetzgebung erhob. Demgegenüber ist allerdings auf die Tatsache hinzuweisen, dass sich diese Assoziationen in der Geschichte des Schafiiten Ṭabarī finden, die immerhin rund ein Jahrhundert *nach* Ibn Hišāms Edition abgefasst wurde. Obgleich Newby Ṭabarīs Geschichte als eine der Quellen benutzt, aus denen er Ibn Ishāqs *Sīra* rekonstruiert, spricht er diesen Sachverhalt nicht an; vgl. G. D. NEWBY, *The Making of the Last Prophet*, S. 12ff. – Zu Ibn Ishāq und seiner Geschichte als strukturelle Vorgabe für Ṭabarī vgl. auch R. TOTTOLI, *Biblical Prophets*, S. 129–130; zur Einheit der prophetischen Sendung im *Ta’rīḥ* siehe A. A. DŪRĪ, *The Rise of Historical Writing among the Arabs*, ed. L. I. CONRAD, Princeton 1983 (= Modern Classics in Near Eastern Studies), S. 69–70.

wortlichen ist, sollen die Fehler vergangener Generationen vermieden werden.⁴¹

Das Land der Verheissung

Wie oben dargelegt, reflektiert die Kategorie des Bundes eine reale soziale Ordnung, in der Land(besitz) die Stütze politischer und religiöser Macht darstellt und durch den Souverän an Vasallen und religiöse Führer delegiert wird. Daher „das verheissene Land“ als ein Symbol, welches unter das des Bundes zu fassen ist. Das verheissene Land ist zugleich das Versuchsgelände für die Entscheidungen der *‘ulamā’*, wie wir sehen werden. Um diese Zusammenhänge aufzuzeigen, werden wir wiederum mit der hebräischen Bibel zu beginnen haben.

In der hebräischen Bibel ist der Bund von Abraham an auf das Land zentriert, das Gott Seinem Volk gleichsam als Gegenleistung für die ausschliessliche Verehrung verheisst. Gerhard von Rad hat den Hexateuch⁴² als eine Einheit innerhalb des deuteronomistischen Geschichtswerks identifiziert. Er beschrieb sie als eine in nachexilischer Zeit um den Glauben an das lebendige Wort JHWHs und seine rettende Wirkung entworfene Heilsgeschichte [*salvation history*], wie sie sich in der Entfaltung der Geschichte gemäss JHWHs Plan manifestiert. Diese Heilsgeschichte konstituiert den Inbegriff der Absichten Gottes mit seinem Volk und einen Prolog zur „realen“ Geschichte.⁴³ Wenn man den zugrunde liegenden historischen Entwurf des *Ta’rīḥ* mit den von der hebräischen Bibel vorgezeichneten Linien vergleicht, entsteht folgendes Bild:

⁴¹ Vgl. Humphreys, der davon ausgeht, dass die koranischen Ermahnungen und Warnungen in bezug auf das Thema Verrat an die Gemeinschaft der Muslime als die letzten Erneuerer des Bundes vor dem Jüngsten Tag gerichtet sind; damit wäre ihre Verantwortung grösser als die aller vorhergehenden Gemeinschaften, was sich wiederum in der Dringlichkeit der koranischen Sprache niederschlägt; vgl. R. S. HUMPHREYS, *Qur’anic Myth and Narrative Structure*, S. 277ff.

⁴² Die fünf Bücher Mose Genesis – Deuteronomium und Josua.

⁴³ G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, 2 Bände, München 1960 (1987), dort Band I, insbesondere II. Hauptteil.

Übersicht 4

Hebräische Bibel	<i>Taʿrīḥ</i>
Genesis: Schöpfung und Vorfahren (die Patriarchen und Josef)	vorislamische Geschichte: Schöpfung und Vorfahren der Könige und Propheten (Israel, Iran und die Araber)
Exodus – Deuteronomium: Moses Sinai-Bund, Offenbarung, Gründung der Gemeinde	der Bund des Propheten, Offenbarung, Gründung der Gemeinde
Josua: Eroberung des verheissenen Landes Kanaan	das medinische Kalifat ʿUmars: Eroberung des verheissenen Landes/ der verheissenen Länder Palästina und Sawād (Mesopotamien)
Richter: gerechte Führerschaft im Land der Verheissung	die weiteren medinischen Kalifen: gerechte Führerschaft im Land der Verheissung
Könige, Chronik, Propheten: Gerechtigkeit und Unterdrückung durch den König, prophetische Leitung der Könige	das umayyadische Kalifat: Gerechtigkeit und Unterdrückung durch den Kalifen, Leitung durch <i>ahl al-bait</i> und die Gefährten
Esra und Nehemia: Wiederherstellung des Mose-Bundes im verheissenen Land Kanaan unter universaler persischer Königsherrschaft	das abbasidische Kalifat: Wiederherstellung des Bundes des Propheten im verheissenen Land Sawād unter islamischer universaler Königsherrschaft

In von Rads Schema bildet die Eroberung des verheissenen Landes unter Josua – die „Landnahme“ – eine Brücke, die die Heilsgeschichte mit der Realgeschichte verbindet, wodurch sie zum entscheidenden Ereignis der Geschichte überhaupt wird.⁴⁴ Als solches scheint es in einem bei Ṭabarī überlieferten Bericht über ʿUmars Eroberung von Palästina und Mesopotamien eine Parallele zu haben:⁴⁵

„In writing from al-Sarī → Shuʿayb → Sayf [b. ʿUmar] → Muḥammad, Ṭalḥa, and Ziyād by their *isnād*: On that day Saʿd [b. Abī Waqqās] addressed those who were under his command. It was on a Monday in the month of Muḥarram in the year

⁴⁴ G. VON RAD, *Theologie*. Band I, S. 309ff.

⁴⁵ Siehe die eingehende Untersuchung von Überlieferungen über ʿUmar auf dem Tempelberg von H. BUSSE, Omar b. al-Ḥattāb in Jerusalem, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5 (1984), S. 73–119, dort besonders S. 91–92, wo die Darstellung ʿUmars nach dem Bild Josuas diskutiert wird; vgl. H. BUSSE, Omar’s image as the conqueror of Jerusalem, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8 (1986), S. 149–168.

14, [. . .]. Having praised God and extolled Him, He said: ‘God is the Truth. He has no partner in His dominion and His words will never go unfulfilled. God has said: ›For We have written in the Psalms, after the Remembrance, ›The land^[46] shall be the inheritance of My righteous servants.«^[47] This land is your inheritance and the promise of your Lord (*inna hādā mīrātakum wa-mau‘ūd rabbikum*)’.⁴⁸

Der historische Kontext sind die Vorbereitungen auf die Schlacht von al-Qādisiyya, die den Muslimen den entscheidenden Sieg über die Sassaniden und damit die Kontrolle über den Sawād, wie die reichen mesopotamischen Länder genannt wurden, bringen sollte. Indem wir das koranische *al-ard* mit „das Land“ übersetzen anstelle von „die Erde“, erhalten wir dieselbe Bedeutung des „verheissenen Landes“, wie wir sie in der hebräischen Bibel haben: das Land, von dem das politische und wirtschaftliche Leben der Gemeinschaft abhängt. Wenn daher Gott zu Adam sagt: „Sie sind deine Nachkommenschaft, mit denen der Bund (*mītāq*) geschlossen wurde, damit sie Mir nichts beigesellen, und Mir obliegt ihre Versorgung“,⁴⁹ so bezieht sich die Versorgung auf dieses Land. Der Unterschied zur hebräischen Bibel liegt darin, dass das „verheissene Land“ in Ṭabarīs Diskurs den Sawād im Blick hat und nicht Palästina.⁵⁰

Die historische Bedeutung dieser Eroberung mag auch daraus ermessen werden, wie sie in Bezug zur Zeitrechnung gesetzt wird. In Ṭabarīs Geschichte stellt die Hiğra eine Zäsur dar: Davor ist die Zeit gemäss den Regierungszeiten der persischen Könige strukturiert, die er mit Israeliten und Arabern synchronisiert. Dies hatte einen praktischen Nutzen, denn es gab keine allgemeingültige Zeitrechnung für diese Periode, wie Ṭabarī in seiner Einleitung bemerkt, vielmehr hat jede Gemeinschaft ihre eigene Zeitrechnung und ihren eigenen Schöpfungsmythos. Die Hiğra markiert jedoch die Einführung

⁴⁶ Die englische Übersetzung (Arberry) hat „earth“ für arabisch *al-ard*.

⁴⁷ Sure 21,105.

⁴⁸ *HT* XII, S. 84 und Leiden I, S. 2288–2289.

⁴⁹ Vgl. Anm. 35.

⁵⁰ Nach Robert Hoyland ist „Land der Verheissung“ ein juristischer Terminus, der die muslimischen Eroberungen dadurch legitimierte, dass die Länder – einschliesslich des Sawād – muslimisches Erbe aus göttlichem Recht sei: R. HOYLAND, *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton 1997 (= *Studies in Late Antiquity and Early Islam* 13), S. 130–131. – Vgl. J.O. BLICHFELDT, *Early Mahdism. Politics and Religion in the Formative Period of Islam*, Leiden 1985 (= *Studia Orientalia Lundensia* 2), der diese Überlieferung ebenfalls als Bezugnahme auf den Sawād liest; siehe auch U. MÅRTENSSON, *The True New Testament*, Kap. 6 und 8. Uri Rubin sieht die Überlieferung und den Vers auf das biblische verheissene Land Palästina bezogen, vermerkt jedoch, der Kontext sei die persische Front; siehe U. RUBIN, *Between Bible and Qur’ān. The Children of Israel and the Islamic Self-Image*, Princeton 1999 (= *Studies in Late Antiquity and Early Islam* 17), S. 57–58.

der islamischen Zeitrechnung, welche die Geschichte nach annalistisch erfassbaren Hiğra-Jahren strukturiert. Ṭabarī konstatiert freilich ausdrücklich, dass ʿUmar die Hiğra-Zeitrechnung erst nach den Eroberungen des Sawād und Palästinas etabliert habe, nach dem Einzug seiner Truppen in *Madā'in Kisrā*, der sassanidischen Königsstadt, und der Verteilung ihrer Schätze – was darauf hinweist, dass diese Eroberung selbst eine entscheidende Rolle spielt. Der Ḥadīṭ beschreibt das Ereignis folgendermassen:

„Ibn Abī Ṣabra → ʿUṯmān b. ʿUbayd Allāh b. Abī Rāfiʿ → Ibn al-Musayyab: The first to write the date (*kataba at-taʿrīḥ*) was ʿUmar, at two and a half years of his caliphate. He wrote it to (*kataba li*) sixteen [years] from the Hiğra, on recommendation from ʿAlī b. Abī Ṭālib.^[51]

ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Ḥakam → Naʿīm b. Hammād → al-Darāwardī → ʿUṯmān b. ʿUbayd Allāh b. Abī Rāfiʿ → Saʿīd b. al-Musayyab: ʿUmar b. al-Khaṭṭāb assembled the people and asked them: ʿFrom which day shall we write (*min aiyi yaumin naktub*)? ʿAlī said: ʿFrom the day the Messenger of God migrated and left the land of idolatry (*wa-taraka ard aš-širk*).“⁵²

Kataba at-taʿrīḥ wird hier mit „das Datum schreiben“ übersetzt, nimmt jedoch, da das Schreiben des Datums gleichsam die Geschichtsschreibung in Bewegung setzt, die Bedeutung von „Geschichte schreiben“ an. Die Hiğra steht damit, so die Deutung der Tradition, für den Übergang vom Götzen-dienst zum Monotheismus und zur Institutionalisierung der von Gott erwählten Gemeinschaft, worin nachgerade die religiöse Voraussetzung für die konkrete Eroberung besteht. So setzt die Zeitrechnung die Hiğra des Propheten zwar als ihren Anfangspunkt, gleichwohl wird sie erst mit der Eroberung des Sawād, durch Besitzergreifung des verheissenen Landes durch die auserwählte Gemeinschaft als realgeschichtliche Konzeption möglich.

Die herausragende Stellung dieses Symbols als Markierung des Übergangs sowohl in der hebräischen Bibel als auch im *Taʿrīḥ* kann mithin durch seinen konkreten Bezug zum Land als der Stütze des Vasallensystems mit seinen beiden Hauptinstitutionen der religiösen und der politischen Führung erklärt werden. Der Eintritt in das Land der Verheissung bedeutet in der hebräischen Bibel die Formung des auserwählten Volkes als politische Grösse ebenso wie im *Taʿrīḥ* den Eintritt der auserwählten Gemeinschaft in die imperiale Phase ihrer Geschichte. Der Bund beinhaltete beides, die Verheissung des Landes durch Gott und die Verpflichtung der Bundespartner zu dessen Eroberung. Die Eroberung markiert somit nicht nur den Beginn eines neuen Zyklus in der Geschichte der Bundeserneuerungen – symbolisiert in der Einführung der Hiğra-Zeit –, sondern bedeutet als solche die Verwirklichung des „Bundes des Herzens“, die mit der Gemeinde des Propheten ihren Anfang nimmt.

⁵¹ Beirut *ed.*, S. 476.

⁵² Ebenda.