

ISLAM

CAMPANINI, M., transl. by O. LEAMAN — *The Qur'an. The basics*. Routledge, London & New York, 2007. (19,7 cm, 157). ISBN 978-0-415-41162-2 (hbk), 978-0-415-41163-9 (pbk). £ 9,99.

Anyone who is interested in current affairs will confirm that the Qur'an is an influential book which plays a prominent role in Muslim societies and politics and therefore in the contemporary world at large. This accounts for the publication of a large number of introductory works to the Holy Book of Islam in the last decade. Some recent examples are the one by Bruce Lawrence, *The Qur'an: A Biography*, 2007, which was published in a series called "Books that changed the world", and most recently the one by Abdullah Saeed, *Introduction to the Qur'an: History, Interpretation and Approaches*, which appeared in 2008 with the same publisher as the book under review here. As part of this eruption of introductory works, in 2007 Routledge published an English translation of the 2004 Italian work *Il Corano e la sua Interpretazione*, written by Prof. Massimo Campanini who teaches history of Islam and the Arab countries at the Oriental Institute in Naples. The English title given to this book, *The Qur'an: the basics*, is rather inadequate, because the book in fact gives much more than just the basics.

The aim of this very brief book is "on the one hand to offer a clear exposition of the form and content of the Qur'an, and on the other, to convey an understanding of the methods and directions that interpretation followed in the Islamic world" (p. 11). The book consists of 5 chapters. Chapter One (pp. 1-12), entitled "Islam and the Qur'an", offers an introduction to the book and deals with the nature of Islam as a religion and Qur'anic interpretation and explains how very different thinkers have commented upon these issues. Chapter Two (pp. 13-34) is entitled "Structure and composition" and deals with the authorship of the Qur'an, the composition of its text, structure of the text, literary and linguistic features of the text (pp. 21-30; one of the longest sections of the book) and the traditional dogma of the inimitability of the Qur'an. Chapter Three (pp. 35-65), "God, humanity, prophesy", not only deals with the three issues from the title but also has sections on politics (pp. 49-52), war and jihad (pp. 52-55), and legal prescriptions (pp. 55-58). After these two chapters dealing with the form and content of the Qur'an, the next two chapters discuss the reception of the Qur'an. Chapter Four (pp. 66-100), "The Qur'an and the Qur'anic sciences", deals with the study of the Qur'an, by both Muslim and non-Muslim scholars. In this chapter many different issues are touched upon briefly, like the issue of *'ilm al-nasikh wa-l-mansukh*, Mahmud Muhammad Taha and his "Second Message of Islam", and

debates on the authenticity of the Qur'an, triggered by the ideas of John Wansbrough. The final chapter (pp. 101-138) is called "Contemporary meanings of the Qur'an" and, in addition to some of these meanings already touched upon in the previous chapters, starts with the response in Qur'anic commentaries towards modernity, like the *Tafsir al-Manar* by Muhammad 'Abduh (d. 1905), and ends with discussing present day enquiries into the Qur'an by scholars like Muhammad Arkoun and Nasr Abu Zayd who conduct research on the hermeneutics of the Qur'an. After the main text, the book gives three appendices: a glossary of essential terms (pp. 139-143); a chronology of the revelation (pp. 144-146); and a completely inadequate "Websites on the Qur'an", which consists of not more than three (!) sites.¹⁾ The book finishes with a bibliography (pp. 148-152), which includes a (for the readers of this booklet) useless section on principal modern translations of the Qur'an into Italian, and an Index (pp. 153-157).

The book complies with what it formulates as its aims on page 11, but these aims are much too ambitious for such a small book. The actual size of the book is only 138 pages and from those should be deducted the summaries and the lists of references and further reading materials at the end of each chapter. Moreover, the pages of this work have the size of a small pocket book and therefore cannot contain much information. For this reason, it is quite understandable that given the ambition and the scope of the book, the very many issues which the author discusses are only touched upon superficially. As a consequence, the topics dealt with follow one another in quick succession and someone who wants to be introduced to the Qur'an and who is unknown to the field is confronted with a bewildering mixture of very dissimilar persons from very diverse backgrounds throughout the book. In the first chapter, for instance, many names are mentioned and quotations from not less than seven very different persons appear: al-Nawawi, Shepard, Qutb, al-Ghazali, Iqbal, Bausani and Averroes. Another consequence of the conciseness of the book is that at times complicated issues are not explained adequately. An example of this is the meaning of the Medinan verses of the Qur'an in the work of Mahmud Muhammad Taha and that of Sayyid Qutb, and the fundamental difference between these two thinkers, which is dealt with in only three pages (pp. 86-88). Sometimes essential issues are not explained at all. For instance, on p. 74 a lengthy quotation from the famous *Tafsir al-Jalalayn* is given. However, it is not mentioned that the English words between brackets represent the Qur'anic text itself, while the remainder of the English words constitutes the commentary proper. A final consequence of this conciseness is that the book, contrary to the claim on the back cover, is difficult to read from a stylistic point of view.

All in all, I think this book wants to do too much in too few pages and is much too brief for an introductory work. Therefore this booklet is more a tribute to the erudition of its writer than a service to its intended readership.

Leiden University, June 2008

Nico J.G. KAPTEIN

* *
*

¹⁾ For comparison: in the Dutch journal on the Middle East, North Africa and Islam *ZemZem* Vol. 3, no. 3 (2007), pp. 64-67 no less than 41 websites on the Qur'an are mentioned.

BEINHAUER-KÖHLER, B. — Fāṭima bint Muḥammad. Metamorphosen einer frühislamischen Frauengestalt. Verlag Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 2002. (24 cm, 377). ISBN 3-447-04572-8.

Fāṭima, die Tochter des Propheten Muḥammad aus der Ehe mit seiner ersten Frau Ḥadīḡa, zudem Ehefrau seines Cousins 'Alī b. Abī Ṭālib und Mutter seiner Enkel, gehört zweifellos zu den wenigen Frauengestalten im Islam, der über alle konfessionellen Grenzen hinweg großer Respekt gezollt wird. Der Grad ihrer Verehrung schwankte je nach historischem und religiösem Kontext zwischen dem einer Vorbildlichen Muslimin, einer Heiligen und einer Göttin. Einzelne Aspekte der Fāṭima-Verehrung sind bereits Gegenstand früherer Forschungsarbeiten gewesen. Mit ihrer 2002 publizierten Habilitationsschrift (Göttingen) hat Bärbel Beinhauer-Köhler, mittlerweile Professorin für Religionswissenschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, aber nun die erste umfangreiche und gut dokumentierte Untersuchung zur Rezeptionsgeschichte Fāṭimas vorgelegt. Vom Ansatz her orientiert sich die Verf. an den Studien von Denise A. Spellberg zur „Lieblingsfrau“ des Propheten Muḥammad, 'Ā'īša,¹⁾ oder von Barbara Freyer Stowasser zu den Prophetenfrauen²⁾ im Allgemeinen. Im Vordergrund steht demnach nicht die möglichst lückenlose Rekonstruktion der historischen Person. Ein solches Unterfangen, das zeigt z.B. die ältere Forschungsarbeit von Henri Lammens zu Fāṭima (1912), ist angesichts der problematischen Quellenlage für die Frühzeit des Islam von vornherein zum Scheitern verurteilt, lässt sich doch den Quellen kaum mehr als ein biographisches Gerüst entnehmen (S. 13f., 16f.). Vielmehr geht es darum, einen Eindruck vom facettenreichen Bild der Fāṭima, im gelehrten wie gelebten Islam, zu vermitteln und die groben Entwicklungslinien im Wandel der muslimischen Vorstellungen über die Prophetentochter vor dem jeweiligen historischen, gesellschaftspolitischen wie geistesgeschichtlichen, Hintergrund aufzuzeigen. Entsprechend weit wird nicht nur mit Blick auf Raum (etwa Ägypten bis Iran) und Zeit (8.-20. Jh.), sondern auch in Hinsicht auf die Vielfalt islamischer Strömungen (Sunniten, verschiedene Spielarten der Schia, Mystik, Volksglauben) und Quellengattungen (vom *Ḥadīṭ*-Werk und der Propheten-*Sīra* über Biographien und historiographische Werke bis zum modernen Essay und historischen Roman) der Bogen gespannt. Bei einer solchen Bandbreite an Themen wundert es nicht, dass nicht immer der neueste Forschungsstand (betrifft in erster Linie die Zwölferschia) berücksichtigt wird.

Im Unterschied zu Spellberg, die den *gender*-Aspekt fokussiert, oder Verena Klemms islam- und literaturwissenschaftlichem Beitrag, der sich auf den Aspekt der zunehmenden Legendarisierung konzentriert,³⁾ legt Beinhauer-Köhler ihrer Monographie zwei weitergehende religionswissenschaftliche Fragestellungen zugrunde: 1. Welche (unter Umständen religionspsychologische) Bedeutung kommt dem numinosen Weiblichen in Religionen zu, bes. in solchen mit einem

¹⁾ *Politics, Gender, and the Islamic Past. The Legacy of 'A'isha bint Abi Bakr*. Columbia University Press, New York, 1994.

²⁾ *Women in the Qur'anic, Traditions, and Interpretation*. Oxford University Press, New York/Oxford, 1994, Teil II.

³⁾ „Die frühe islamische Erzählung von Fāṭima bint Muḥammad: Vom *ḥabar* zur Legende“, in *Der Islam* 79 (2002), S. 47-86. Der Aufsatz erschien etwa zeitgleich mit der hier zur Besprechung vorliegenden Monographie und konnte wohl deshalb von der Verf. nur noch am Rande (S. 55, Anm. 77) eingearbeitet werden.

absolut transzendenten Gottesbild wie dem Islam? 2. Wie entstehen religiöse Metamorphosen einer historischen Person? Wie sind sie zu erklären? Die erste Frage ist nur im Vergleich zu weiteren Frauengestalten des Islam und anderer Religionen zu klären. Dazu entwirft die Autorin im einleitenden Kapitel (im Anschluss an kritische Bemerkungen zur Forschungsgeschichte in I.2) eine Typologie des numinosen Weiblichen in Religionen, welche den Rahmen potentieller religionshistorischer Entwicklungen absteckt (I.3). Beim positiv belegten numinosen Weiblichen⁴ unterscheidet sie „historische Frauengestalten mit Zugang zum Transzendenten“, die „Heilige“, die „Göttin in einem Pantheon“ und die „omnipotente Göttin“ (S. 25-32). Dass einem solch groben Raster nur heuristischer Wert zukommen kann, wie auch die Verf. einräumt (S. 25, 36), versteht sich von selbst. Mit Bezug auf den Islam wäre m. E. angesichts des *tauḥīd*-Dogmas insbesondere eine Ausdifferenzierung der beiden erstgenannten Typen wünschenswert.⁵ Die Beantwortung der zweiten Frage ist erst nach der Sichtung des historischen Materials und unter Einbeziehung verschiedener Faktoren zu erwarten und deshalb Gegenstand des letzten Unterkapitels (XIII.3). In I.4 referiert die Verf. kurz die wenigen systematischen religionswissenschaftlichen Überlegungen zur Metamorphosenbildung.

Aus Zielsetzung und Fragestellung ergibt sich die folgende Gliederung der Abhandlung: Eingerahmt von Einleitung und Resümee beschäftigen sich die restlichen Kapitel zunächst mit den verschiedenartigen Vorstellungen zu Fāṭima (II-IX) und anschließend mit der kultischen Verehrung ihrer Person (X-XII). Die zentralen Kapitel sind analog aufgebaut: Vorangestellt ist jeweils eine mehr oder weniger ausführliche Beschreibung des historischen und religiösen Umfelds samt Hinweisen auf die Beschaffenheit der Quellen; der Detailanalyse der ausgewählten Quellen folgt schließlich die Zusammenfassung der Ergebnisse der Unterkapitel unter Einbeziehung des eingangs formulierten Modells der Verehrung des religiösen Weiblichen. Zur Veranschaulichung des breiten Spektrums der behandelten Aspekte mag die folgende Synopse dienen.

In den historiographischen Werken muslimischer Autoren des 2./8. und frühen 3./9. Jahrhunderts finden sich nur selten Angaben zu Fāṭima. Das ist nicht zuletzt dem Genre geschuldet: In der *Sīra*- und *Maḡāzī*-Literatur steht der Prophet im Mittelpunkt des Interesses. Fāṭima spielt zwar nur eine Nebenrolle; als frommer und loyaler Frau in unmittelbarer Nähe des Religionsstifters kommt ihr aber Prestige zu. Auch wenn ein eindeutig sunnitischer oder schiitischer Tenor nicht unbedingt festzustellen ist⁶), machen sich gewisse lokale

(medinensische) schiitische Einflüsse bei ihrer religiös-moralischen Auszeichnung als *saiyidat an-nisā'* (Ibn Iṣḥāq) oder ihrer Darstellung als aktiv am politischen Geschehen Beteiligten (al-Wāqīdī) bemerkbar. Insgesamt aber bleibt das Bild der Fāṭima ambivalent und fragmentarisch, eine Glorifizierung findet nicht statt. Erst bei Ibn Hišām und noch mehr in Ibn Sa'ds zusammengefügter Biographie werden die Akzentverschiebung sowie die Konturen einer typisch sunnitischen Fāṭima-Darstellung sichtbar: Gemäß dem sich herauskristallisierenden geschlechtsspezifischen Rollenmuster werden nun ihre Tugendhaftigkeit, Frömmigkeit und Unauffälligkeit herausgestellt (Kapitel II). Mit der Ausdifferenzierung von Sunniten und Schiiten als eigenständige Gruppen und der Entstehung der großen sunnitischen *Ḥadīṭ*-Kompendien erhält das sunnitische Bild der Fāṭima seine für die nächsten Jahrhunderte geltende Prägung. Die Verf. exemplifiziert diese Entwicklung (in Kapitel III) an einer der ‚kanonischen‘ *Ḥadīṭ*-Sammlungen, dem *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, und seiner Wirkung auf spätere Autoren (bis ins 13. Jh., allerdings anhand unterschiedlicher Genres).⁷ Es zeigt sich, dass das Bild der Fāṭima weiterhin ambivalent ist: Einerseits wird sie als „Herrin der Frauen“ und „Lieblingstochter“ des Propheten gewürdigt, andererseits wird sie im Vergleich zu ʿĀʿiṣa marginalisiert.⁸ Diese Zurücksetzung erfolgt mit Hilfe der Selektion und Modifizierung älteren Überlieferungsmaterials sowie mit der Aufnahme neuer Traditionen.

Kapitel IV bis VII sind schiitischen Fāṭima-Vorstellungen („moderaten“, zwölfer-, siebener-, und extrem-schiitischen) gewidmet.⁹ Mit der Enttäuschung über den Ausgang der ‚abbāsiden Revolution‘ und der Rückbesinnung auf eine Imamreihe über Ḥusain erfährt Fāṭima in kufischen Kreisen etwa um 750 als Ahnherrin der „Hl. Familie“ eine gewisse Aufwertung. Allerdings zeichnet sich erst in der Chronik des Yaʿqūbī, u.a. im Rahmen der *Mubāhala*-Erzählung, die Hochschätzung und spätere Überhöhung der Pentade (Muḥammad, Fāṭima, ʿAlī, Ḥasan und Ḥusain) ab. In der „moderaten“ Schia (besser „Proto-Iṭnāʿašariyya“?) fehlt noch die legendenhafte Überzeichnung; die Prophetentochter wird nicht um ihrer selbst willen verehrt. Ihre Bedeutung liegt vielmehr in der Legitimation der schiitischen politischen Ansprüche auf Herrschaft (Kapitel IV). Seit dem 4./10. Jh. begegnet uns dann mit der Ausformulierung der Lehre unter den Būyiden in der imāmitischen Traditionsliteratur eine transzendierte, legendenhafte Fāṭima. Dieses Bild der großen Heiligengestalt, dessen märchenhafte und volkstümliche Züge vorislamische und extrem-schiitische Einflüsse vermuten lassen, bleibt auch in der Folgezeit nahezu konstant und ist an wiederkehrenden Motiven festzumachen. Diese werden in Kapitel V detailliert aufgelistet (S. 100-135)¹⁰: Als Mitglied der Pentade ist Fāṭima demzufolge vor dem Rest der Schöpfung aus dem

⁴) „Das negativ gedeutete numinose Weibliche“ (S. 33-36) spielt in den folgenden Kapiteln keine Rolle mehr, da Fāṭima nur positiv belegt ist und potentielle Gegenspielerinnen nicht in dieses Raster eingeordnet werden. Dennoch erscheint Rez. in diesem Zusammenhang von Interesse, dass bereits in der frühen imāmitischen Tradition ʿĀʿiṣa als „Inkarnation des Bösen“ und damit als abschreckendes Gegenmodell zur idealisierten Fāṭima aufgebaut wurde. Dazu Bar-Asher, Meir M.: *Scripture and Exegesis in Early Imāmi Shiism*. Brill, Leiden/ Boston/Köln, 1999, S. 40-43.

⁵) Ergänzend sei auf die Debatte in *al-Andalus* über die Existenz von Prophetinnen und auf die Minderheitenmeinung von Ibn Ḥazm verwiesen. Siehe dazu z.B. den Aufsatz von Maribel Fierro („Women as Prophets in Islam“, in Marín, Manuela/Randi Deguilhem (eds.): *Writing the Feminine. Women in Arab Sources*. L.B. Tauris Publishers, London/New York, 2002) mit weiteren Literaturhinweisen.

⁶) Die Einordnung der frühen Quellen scheint immer noch problematisch: Während Beinbauer-Köhler Ibn Hišām und Ibn Sa'd nicht eindeutig einer Richtung zuordnet, Yaʿqūbī aber zur „moderaten Schia“ (s.u.) zählt, behandelt Klemm (a.a.O., S. 52ff.) alle drei genannten Autoren als „sunnitische Tradition“.

⁷) Nicht nur in diesem Zusammenhang erhebt sich die Frage, ob nicht eine striktere Trennung der Genres (und ihrer u.U. ganz unterschiedlichen Adressaten) sinnvoll wäre.

⁸) Umgekehrt wird ʿĀʿiṣa in den frühen schiitischen Überlieferungen ignoriert (vgl. Bar Asher, a.a.O., S. 19); zur extrem anti-sunnitischen Haltung in der frühen prä-būyidischen Exegese vgl. ebd., S. 14f., 82-86.

⁹) Die dritte große schiitische Untergruppe, die Zaidiyya, wird mit keinem Wort erwähnt.

¹⁰) Nach Aussage der Verf. (S. 100) lässt sich an der Motivik keine innere Entwicklung mehr feststellen. Vielleicht könnte auch in dieser Frage die Einbeziehung der frühen schiitischen Koranexegesen (vgl. Bar Asher, *op. cit.*), welche auf der *Ḥadīṭ*-Methode basieren, aufschlussreich sein. – Dennoch ist es unverständlich, warum die Verf. die Motive nicht nach einem (zumindest nicht erkennbaren) Prinzip anordnet und gewichtet.

göttlichen Licht geschaffen worden; als Trägerin göttlichen Lichts gilt sie wie die anderen Mitglieder der *Ḥamsa* als unfehlbar, und ihr werden Attribute einer Himmelskönigin zugeschrieben. Ihre Kontakte zur himmlischen Sphäre illustrieren allerlei wundersame Begebenheiten (bei ihrer Geburt und Hochzeit; ihre andauernde körperliche Jungfräulichkeit; ihr Besitz verschiedener himmlischer Gegenstände); am jüngsten Tag wird von ihr Fürsprache für die Gläubigen erhofft. Abgesehen von dieser religiös-spirituellen Überhöhung repräsentiert Fāṭima nun, im Gegensatz zu manchen früheren Überlieferungen, die ideale Tochter, Ehefrau und Mutter. In Abgrenzung zu ähnlich positiv besetzten Frauengestalten (vor allem Maria, die Mutter Jesu) erhält sie ihr unverwechselbares Profil. Trotz der Bezeichnung ihrer einflussreichsten Dynastie, der Fāṭimiden¹¹), kam Fāṭima in der Siebenerschia (Kapitel VI) generell eine geringere Bedeutung zu als in der Zwölferschia. Wie in der „moderaten Schia“ galt sie zwar bei den Fāṭimiden (so auch später bei den Nizāriten) als „Urmutter“ der Imame. Wegen der Fortsetzung der Reihe der Imame und deren Verehrung geriet sie aber in den Hintergrund und diente letztlich in erster Linie der Herrschaftslegitimation. Im Unterschied zur popularisierten Form spielte Fāṭima in der intellektualisierten Ismāʿīliyya (Einfluss des Neuplatonismus) unter den Fāṭimiden keine Rolle. Allein die Untergruppe der (Mustaʿlī-) Ṭāyibiyya hat infolge der für sie erneut anbrechenden Phase der Entrückung des Imam (*ḡayba*) außer-ismāʿīlitische Material übernommen und die Prophetentochter von Anfang an transzendiert und in ihr kosmologisches System eingebunden (S. 157ff.). Eine ganz andere Qualität der Verehrung der Prophetentochter ist bei den „Übertreibern“ (*Ḡulāt*) anzutreffen (Kapitel VII). Seit den ältesten Schichten des *Umm al-Kitāb* („Urbuch“) aus der Mitte des 2./8. Jahrhunderts wird Fāṭima wie die anderen Mitglieder der Pentade als eine Manifestation Gottes beschrieben. Dieser Deifikation steht aber eine zunehmend misogyne Haltung entgegen, welche schließlich bei den Nuṣairiern dazu führt, Fāṭima über die gewöhnlichen Frauen zu stellen und zu entsexualisieren. Aus dem Rahmen fällt eine Qaṣīda aus dem 14. Jh. (S. 201ff.), in der Fāṭima zur omnipotenten Göttin wird; über den Autor ist aber kaum etwas bekannt, und entsprechende Kulte sind nicht belegt.

In der Phase politischer und auch religiöser Instabilität im Zuge des Mongoleneinfalls erhielten Sufi-Orden mit einer besonderen Affinität zur Verehrung ʿAlīs sowie der *ahl al-bait* Aufschwung. Text- und Bildmaterial aus dem 14. bis 17. Jh., u.a. aus dem Umkreis der Bekṭāṣiyya, belegen die Übernahme zwölfschiitischen Legendenguts im sunnitischen Sufitum (Kapitel VIII). Fāṭimas Hochschätzung ergibt sich dabei aus der Verehrung für ihren Mann; der Grad der Verehrung variiert zwischen dem einer „neben anderen auch ihr zugeschriebenen Göttlichkeit ... und dem einer Heilsgestalt ...“ (S. 237).

In den Geschlechterdiskursen des 19./20. Jahrhunderts wurden historische Gestalten wie Fāṭima wiederholt gerne als Rollenmodelle für die moderne Muslimin instrumentalisiert. Die Verf. stellt in Kapitel IX eine Auswahl sunnitischer und zwölfschiitischer Autoren unterschiedlicher Couleur vor,

denen sie mehrheitlich, m. E. zu Unrecht, islamistische Tendenzen unterstellt. (Der traditionalistische Geschlechterdiskurs weist zwar gewisse Ähnlichkeiten zum fundamentalistischen auf, und manche Reformer bzw. Modernisten der ersten und zweiten Generation vertraten in der Geschlechterfrage eine eher konservative Haltung. Dennoch ist es unzulässig, die Positionen pauschal als „islamistisch“ zu kategorisieren.) Den sunnitischen Entwürfen ist gemeinsam, dass sie auf die klassischen Motive der *Ḥadīth*-Literatur zurückgreifen, diese aber neu präsentieren und anders gewichten; zuweilen fließen populärwissenschaftliche Kenntnisse moderner Disziplinen, wie der Psychologie (z.B. bei al-ʿAqqād, ein.¹²) Schiitische Autoren vor und nach der islamischen Revolution in Iran rekurrieren in erster Linie auf Nachrichten über das öffentliche soziale und politische Engagement der Fāṭima, um sie als kämpferisches heldenhaftes Vorbild zu Mobilisierungszwecken zu nutzen. Es ist bezeichnend, dass nun selbst in der Schia die Affinität zur göttlichen Sphäre vernachlässigt wird. Im säkularen, feministischen „Entwurf“ von Assia Djebar wird dagegen nicht versucht, ein eindeutiges Rollenmodell vorzugeben; stattdessen zeichnet die Romanautorin ein vielschichtiges Bild des frühen Islam.

In den folgenden drei Kapiteln betrachtet die Verf. die auf Fāṭima ausgerichteten religiösen Kulte, um herauszufinden, inwieweit der Kult um die Prophetentochter dem gewöhnlichen Heiligenkult im Islam entspricht, und um nachzuweisen, dass „Hochislam“ und „Volksislam“ eher ineinander fließen als einander widersprechen. Zunächst werden in Kapitel X der Grabkult und andere lokale Kulte in Medina und Mekka auf der Basis der Reiseberichte von Muslimen und (vornehmlich, da ausführlicher) von Europäern des 19./20. Jahrhunderts beleuchtet. Im Gegensatz zu ihren weiblichen Nachkommen und deren vermuteten Gräbern konnte sich im Falle von Fāṭima kein bedeutender Grabkult entwickeln, zum einen wegen der Vielfalt der Gräber in Medina und der Priorität der Wallfahrt nach Mekka; zum anderen stand in der jüngeren Zeit die Kontrolle der Region durch die wahlhabitschen Saudis der Entwicklung eines volkstümlichen Heiligenkultes entgegen. Auch mit Blick auf die Feste (Kapitel XI) ergeben sich Abweichungen vom üblichen Heiligenkult. Das *Mawlid*-Fest zu Ehren Fāṭimas ist zwar erstmals für die Fāṭimidenzeit belegt; öffentliche Feiern anlässlich ihres Geburtstages wie auch weitere festliche Kulte zu ihren Ehren fanden aber nachweislich im Laufe der Jahrhunderte ausschließlich innerhalb der Schia statt. Darüber hinaus waren selbst in der Schia diese Feste von geringerer Bedeutung als das gemeinislamische Opferfest oder die ʿĀšūrāʾ-Feierlichkeiten zu Gedenken an den dritten Imam Ḥusain. In magisch-religiösen Alltagspraktiken hat Fāṭima dagegen ihren festen Platz (Kapitel XII). In diesem kaum institutionalisierten Bereich treten, wie bei den privaten Feiern anlässlich des „Geburstages“ von Fāṭima, vor allem Frauen in Erscheinung. Verbreitet sind Amulette, darunter als bekanntestes Objekt die „Hand Fāṭimas“, zur Banung des bösen Blicks sowie andere Möglichkeiten bzw. Riten, um an ihrer Segenskraft (*baraka*) teilzuhaben. Auch diese Facetten der Verehrung weisen auf die Verschmelzung mit älteren, vorislamischen Bräuchen Vorderasiens.

Im Schlusskapitel werden zu Beginn nochmals die Ergebnisse mit Blick auf die eingangs erwähnte Typologie resümiert. Beim anschließenden Vergleich zwischen Fāṭima und

¹¹) Erst seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts übernahmen die Fāṭimiden diese Bezeichnung für sich selbst. Dazu und ebenfalls kurz zum Stellenwert von Fāṭima für die Dynastie siehe jetzt Cortese, Delia/ Simonetta Calderini: *Women and the Fatimids in the World of Islam*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, S. 5-10. (Dementsprechend zu korrigieren ist die Angabe bei Beinbauer-Köhler, S. 137.)

¹²) Siehe dazu auch Stowasser, a.a.O., S. 119-134, bes. 121, 134.

anderen Vertreterinnen des weiblichen Numinosen (Ḥadiġa und ʿĀʾiṣa; Maria des Christentums und Maryam des Islam; Venus und Isis) überwiegen ungeachtet einiger interessanter Parallelen die Unterschiede; die Verf. arbeitet hier sehr anschaulich die Sonderstellung Fāṭimas heraus. Bei der Beantwortung der abschließenden Frage, ob sich anhand des Materials neue religionswissenschaftliche Erkenntnisse über die Metamorphosenbildung einer historischen Person gewinnen lassen, belässt es Beinbauer-Köhler dagegen bei der Bestätigung vorhandener Thesen oder bei wenig aussagekräftigen Feststellungen. Demnach hat ein „Zusammenspiel von zufälligen Faktoren – ihre verwandtschaftliche Einbindung, die Abspaltung der Schia, das Konzept des Imamats, die Attraktivität schiitischer volkstümlicher Legenden im gesamten Islam – ... dazu geführt, daß aus Fāṭima ... die große numinose Frauengestalt des Islam wurde“ (S. 343). Ob die Metamorphosenbildung einer historischen Person überhaupt systematisch zu erfassen und zu erklären ist, erscheint der Rez. fraglich, ist der Prozess doch zu sehr von einer Eigendynamik und etlichen unbekanntem bzw. schwer einzuschätzenden Variablen gekennzeichnet.

In der Frage, ob numinose Größen wie die Prophetentochter religionspsychologisch als Ersatz für den unzugänglich gedachten „Allah“¹³) fungieren, bleibt die Antwort der Autorin ähnlich vage. Sie hält fest, dass „... beide, ein transzendenter Gott und eine anthropomorphe Größe, jeweils andere religiöse Bedürfnisse erfüllen und sich in der religiösen Wirklichkeit ergänzen“ (S. 342).

Kurz gesagt: Die Publikation verschafft eher einen Überblick über die Entwicklung der Facetten des Fāṭima-Bildes im Laufe der Jahrhunderte als überzeugende Lösungsansätze für die weitergehenden Fragen anzubieten. Dennoch handelt es sich alles in allem um eine interessante und lesenswerte Studie für Religionswissenschaftler wie Islamwissenschaftler, welche zu weiteren Forschungen Anlass geben sollte, denn: Interdisziplinäre Studien sind ohne Frage nützlich und wertvoll, auch wenn der „Spagat“ zwischen den Disziplinen nie optimal gelingt und Methodik wie Ergebnisse den Erwartungen der Spezialisten nicht immer gerecht werden mögen.

Universität Freiburg i.Br., im Juli 2008 Roswitha BADRY

* *
*

WILLEY, P. — Eagle's Nest. Ismaili Castles in Iran and Syria. (Ismaili Heritage Series, 10). I.B. Tauris, London & New York, 2005. (24 cm, XXVIII, 321). ISBN 1-85043-464-56. £ 25.00.

¹³) Beinbauer-Köhler spricht meist von „Allah“. In religionswissenschaftlichen-theologischen Studien mag dies dem Usus entsprechen, in islamwissenschaftlichen Abhandlungen wird dagegen in der Regel der Ausdruck „Gott“ bevorzugt. – Es sei an dieser Stelle angemerkt, dass einige Druckfehler und ähnliche Versehen (u.a. in der Transliteration) in der publizierten Form der Habilitationsschrift stehengeblieben sind. Um nur einzelne Fehler herauszugreifen: S. 45, §4: lies „Schacht“, nicht „Sachau“; S. 260: Internetquelle und Datum der Einsichtnahme fehlen, zudem Anm. 106: Es handelt sich wohl um ein *hiġrī-yi šamsī*-Datum, deshalb nicht 1941, sondern 1972; S. 307: lies „Olearius“, nicht „Olarius“; in der Literaturliste (c): Publikationen von H. Halm finden sich unter U. Haarmann („Ders., Die Fatimiden ...“); Bandangaben sind nicht immer vorhanden (bes. unter b, „Quellentexte“, nicht „a“); Groß- und Kleinschreibung bei englischen Titeln erfolgt uneinheitlich.

The Nizari branch of Ismaili Shi'ism, known in the West as the Assassins, has long inspired a fascination among scholars and the public alike, who have been attracted by the incredible stories and legends which surrounded the Nizaris, and which were recounted by the likes of Marco Polo. From the twelfth century to the twentieth, it was, generally, believed that the Persian and Syrian castles in which the Nizaris lived contained paradisiacal gardens where they took hashish, ate pork, used women, and planned the murders of their enemies. In the last half century, however, academic research carried out both on these legends and on the Nizaris themselves, by the likes of Lewis and Daftary, has demonstrated that far from being the group of drug-crazed terrorists of popular imagination, the Nizaris were in fact a clever, resourceful, intelligent group whose use of assassination was only occasionally and carefully employed to further their cause. They were certainly not the world's first terrorists.

Peter Willey is one of, if not the, world experts on Nizari castles, and this is his second book on the subject, following 1963's *Castles of the Assassins*. It is the product of over forty years' fieldwork and research on Nizari castles in both Iran and Syria; a lifetime's work. The book details a huge range of Ismaili castles in Iran and Syria, from the very famous, such as Alamut and Masyaf, to the little-known, such as Khanlanjan and Khawabi, and even some in Pakistan and Afghanistan. The descriptions of the castles demonstrate how they formed a network of strongholds linked together through communication channels, but each completely or almost completely self-sufficient. Comparing the Nizari castles with the contemporaneous crusader castles in Syria, Willey shows that they were bigger, more refined, more self-sufficient, and had better defences than the crusaders, and he goes on to suggest that the crusaders took aspects of Nizari castle design back to Europe. He suggests that the castles were so strong that they would probably have been able to survive the Mongol onslaught for many years had the Nizari leader of the time, Rukn al-Din, not surrendered to the Mongols, having been caught by them when in one of the few vulnerable Nizari castles. Having done this, he told all the other castles to surrender, which they did without question, with a few exceptions, such as Gerdkuh. The book also goes into detail about how these castles were much more than simply military strongholds; how whole towns were supported by them, and how one of their greatest glories was their libraries, which maintained and continued the tradition of learning started by the Ismaili Fatimids in Cairo, and which were, unfortunately, destroyed after they were captured by the Mongols.

In addition to the descriptions of the castles, the book contains excellent and useful prints and artists' drawings of the castles, and the author posits how the castles were used, based on his previous experience; though some conclusions do, on occasion, seem to represent a leap into the unknown. There are also four appendices, which detail the expeditions the author has taken over the years, starting in 1959 with a visit to the Alborz Mountains, although some, such as an expedition to Iceland, seem to have little to do with the book's topic. Of much greater value is that which lists the known Nizari castles, which number around a hundred and fifty, and where they are geographically located. The last two appendices have been penned by students, and deal with Ismaili pottery and coins from the castles, and provide a useful introduction to the subject.

However, while this book does provide an excellent picture of Nizari castles, the topic itself only takes up around half of the book. For the rest of the study, it focuses on other matters, and here it falls down badly. While the breadth of the work is to be applauded, it does go too far in a number of ways in what it tries to achieve. The first eighty-eight pages are devoted to the history of the Nizari Ismailis, and it is clear that the author is not a historian, and includes some very basic factual errors. This is clear right from the beginning, when the sleeve-notes incorrectly claim that the legendary figure of 'The Old Man of the Mountain' was the founder of the Nizaris, Hassan i-Sabbah – although this is corrected later in the book when it is correctly stated that the figure in question was Rashid al-Din Sinan. The author also persists in the belief that the crusades were an early form of European colonialism, caused by 'the prospect of acquiring booty and land'. This theory has been widely discredited for over twenty years, and has possibly been caused by the narrow reading on the subject, as the main source for crusades seems to have been Runciman's tomes from the 1950s. The author also briefly discusses the assassinations carried out by the Nizaris, and suggests that they were a defensive measure, designed to safeguard the Nizari state against the threat from the Seljuks. However, this does not take into account the mass-killings inflicted on the Nizaris in revenge, meaning that a large part of the threat was caused by their assassinations, nor the fact that the Ismailis' main objective was to replace the Sunni caliphate with their own brand of Shi'ism. Willey's assessment is thus left rather hollow. The inaccuracies which are found in this large tract of history do undermine the integrity of the piece somewhat in the reader's mind.

Furthermore, the book is clearly attempting to be an academic tome in the best traditions of Ismaili research — not least as it is published under the auspices of the Institute of Ismaili Studies. However, as such there are a number of weaknesses, particularly the alarmingly small number of references made and the lack of detailed plans of many of the castles described, essential in an archaeological study, which means that it is difficult to get a good understanding of their layout. Instead, the reader has to make do with long pieces of written explanation for the castles' plans.

Finally, in places, the volume leans alarmingly towards being a travel book, with the author seeming to be following in the footsteps of Freya Stark (who he constantly refers to), or Robert Byron (who, though not mentioned, stands looming in the background). In the chapter on Qohistani castles, for example, we read that in the evening his archaeological team were treated to an evening's entertainment, which 'will always remain as one of those rare, memorable moments which gave me the greatest pleasure during my wanderings in Iran... this was a moment of complete magic, comparable only to sleeping under the star-spangled sky, while our guides sang age-old songs of love, parting and heroic deeds'. These — fairly long — interjections both disrupt the flow of the book and lessen its appeal.

This book is a very useful volume for the architecture and archaeology of the extent Ismaili castles, giving a rare insight into many different aspects of them, and, particularly usefully, into the lives of ordinary Nizaris living in the castle themselves. However, it is also disappointing. It is certainly purporting to be a scholarly tome on the Nizari's castles, yet the text has few references to other work or detailed field reports on the castles, while around half of the volume

is historical writing and what seems to be an attempt at travel writing. Neither of these is of major benefit to the study, as well as being rather uninspired in their own right; it feels that the volume of information which Willey had at his disposal was limited, and to fill the book irrelevant details were included. Yet despite this, the book is still very useful for the information it provides on the castles and the Nizaris who lived there, when it is possible to find it.

University of Edinburgh, June 2008

A. MALLETT