

Der Islam in Shaanxi: Geschichte und Gegenwart

Mit einer Untersuchung zum islamisch-christlichen Dialog
in Zeiten der Globalisierung und des Ökumenismus

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der
Philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

vorgelegt von
Hu, Fan 胡梵
aus
Xi'an 西安, VR China

Bonn, 2008

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Zusammensetzung der Prüfungskommission

Vorsitzender: Prof. Dr. Stephan Conermann

Betreuer und Gutachter: Prof. Dr. Wolfgang Kubin

Gutachter: Prof. Dr. Roman Malek

weiteres prüfungsberechtigtes Mitglied: Prof. Dr. Dr. Manfred Hutter

Diese Dissertation ist auf dem Hochschulschriftenserver der ULB Bonn
unter http://hss.ulb.uni-bonn.de/diss_online elektronisch publiziert.

Tag der mündlichen Prüfung: 27. Mai 2008

陝西伊斯蘭教歷史與現狀

—— 及對在全球化及合一運動時代
伊斯蘭教與基督教對話之探討

胡梵 著

Moderator: Prof. Dr. Wolfgang Kubin

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 1

1. Überblick 1
2. Schwerpunkt und Ziel 4
3. Arbeitsmethode und Forschungsbereich 7

TEIL I: DIE GESCHICHTE DES ISLAM IN SHAANXI

Kapitel 1: Frühgeschichte 11

Kapitel 2: Der Islam in der Kaiserzeit (651-1911) 19

2.1 Tang-Dynastie (618-907) 19

2.1.1 Die politische und wirtschaftliche Lage im goldenen Zeitalter 19

2.1.2 Islamische Gesandtschaften am Kaiserhof 21

2.1.3 Die Niederlassung ausländischer Muslime 22

2.1.3.1 Das Vordringen arabischer und persischer Muslime 22

2.1.3.2 Das Asyl der shī‘itischen Muslime 25

2.1.3.3 Die Niederschlagung der An-Shi-Revolte mit Hilfe ausländischer
Truppen 25

2.1.3.4 *Huren* der neun Familiennamen 28

2.2 Die Fünf Dynastien (907-960) 29

2.2.1 Partikularistische Politik und Verlagerung des wirtschaftlichen Zentrums 29

2.2.2 Aufschwung des Seehandels zwischen China und den islamischen Ländern 30

2.3 Song-Dynastie (960-1279) 32

2.3.1 Profitpolitik und Außenhandelsinteresse 32

2.3.2 Aufschwung des Seehandels zwischen China und dem arabisch-persischen
Raum 33

2.3.3 Alltägliches Leben der Muslime und erstarkende Präsenz islamischer Kultur 34

2.4 Yuan-Dynastie (1271-1368) 36

2.4.1 Verbesserung der politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse in der Yuan-Zeit 36

2.4.2 Frühe Form der Hui-Nationalität und weiteres Erstarken des Islam 38

2.4.3 Die konkrete Situation der Muslime in der Yuan-Zeit 41

| | |
|---|-----------|
| 2.5 Ming-Dynastie (1368-1644) | 44 |
| 2.5.1 Die Gründung der Ming-Herrschaft und ihre Religionspolitik | 44 |
| 2.5.2 Die Entwicklung der Wirtschaft und der nationalen Beziehungen | 46 |
| 2.5.3 Das Verhältnis der Muslime zum Staat und die weitere Entwicklung des Islam | 48 |
| 2.5.4 Die Formierung der zehn islamischen Minderheiten und die Entstehung der <i>jingtang jiaoyu</i> | 49 |
| 2.5.5 Die muslimischen Aufstände | 52 |
| 2.6 Qing-Dynastie (1644-1911) | 53 |
| 2.6.1 Die Gründung der Mandschu-Herrschaft und ihre Religionspolitik | 53 |
| 2.6.2 Das Verhältnis der Muslime zum Staat und zur han-chinesischen Umwelt | 56 |
| 2.6.3 Überblick über die Situation des Islam während der Qing-Zeit | 58 |
| 2.6.4 Vergleich mit der christlichen Missionierung | 61 |
| 2.6.5 Die Hui-Aufstände in Shaanxi am Ende der Qing-Zeit | 64 |
| 2.6.6 Der Islam nach der Niederschlagung der Hui-Aufstände | 68 |
| Kapitel 3: Der Islam während der Republik China (1912-1949) | 71 |
| 3.1 Die Lage des Islam nach der Gründung der Republik China | 71 |
| 3.1.1 Die Gründung der Republik China und ihre Nationalitätenpolitik | 71 |
| 3.1.2 Militärische Aktivitäten der Muslime nach dem Ausbruch der Xinhai-Revolution und die Wiederbelebung des Islam in der Zeit der Republik | 73 |
| 3.1.3 Situationsbeschreibung der Muslime | 78 |
| 3.1.4 Die Entwicklung des islamischen Bildungswesens | 80 |
| 3.1.4.1 Das Bildungswesen der Muslime um die Zeit der Republikgründung | 80 |
| 3.1.4.2 Neuerung des muslimischen Bildungswesens nach der Gründung der Republik | 84 |
| 3.2 Der Status des Islam unter der Guomindang-Regierung (1928-1949) | 89 |
| 3.2.1 Auswirkungen der japanischen Islampolitik auf die Hui-Minderheit | 89 |
| 3.2.2 Die Hui-Politik der Guomindang-Regierung vor dem Hintergrund der japanischen Muslumpolitik | 93 |
| 3.3 Die Stellung der Muslime unter der Nationalitätenpolitik der Kommunistischen Partei Chinas in der Yan'an-Periode (1935-1948) | 98 |

- 3.3.1 Die Gründung der Kommunistischen Partei Chinas und ihre Nationalitätenpolitik 98
- 3.3.2 Das Leben der Muslime im Shaanxi-Gansu-Ningxia-Grenzgebiet 103

Kapitel 4: Der Islam seit der Volksrepublik (1949) 106

- 4.1 Der Islam nach der Gründung der Volksrepublik 106
 - 4.1.1 Die Gründung der Volksrepublik China und ihre Nationalitätenpolitik 106
 - 4.1.2 Situationsbeschreibung des chinesischen Islam in China seit 1949 111
 - 4.1.3 Gegenwärtige Situation des Islam 118
 - 4.1.4 Unruhen und Aufstände der chinesischen Muslime seit den sechziger Jahren 124
- 4.2 Die gegenwärtige Situation des Islam in Shaanxi 127
 - 4.2.1 Der Islam unter der nationalen Politik 127
 - 4.2.2 Die Islamischen Vereinigungen Shaanxis seit ihrer Gründung 131
 - 4.2.3 Konkrete Zustände der muslimischen Minderheiten 137
 - 4.2.4 Bildungswesen, Kultur- und Forschungstätigkeit 143
 - 4.2.4.1 Die Entwicklung des Bildungswesens 143
 - 4.2.4.2 Forschung und Symposien 146

TEIL II: GLAUBENSPRAXIS UND KULTURELLER BEITRAG DES ISLAM IN SHAANXI

Kapitel 5: Der Glaube und seine Glaubenspraxis 153

- 5.1 Die Glaubenslehre 153
 - 5.1.1 Die sechs Artikel des Glaubens 153
 - 5.1.2 Glaubenspraxis: die „fünf Säulen“ 163
 - 5.1.3 Islamische Sekten in Shaanxi 173
- 5.2 Die Glaubenspraxis 180
 - 5.2.1 Glaubensunterweisung 180
 - 5.2.2 Sitten und Bräuche 186

Kapitel 6: Die Moscheen und die kulturellen Beiträge des Islam 197

- 6.1 Baustil der Moscheen in China 197

- 6.1.1 Entstehung, Entwicklung und Ausstattung der Moscheen 198
- 6.1.2 Die Moscheen in Shaanxi 203
- 6.2 Sonstige kulturelle Beiträge des Islam in Shaanxi 208
 - 6.2.1 Wissenschaft und Technologie 208
 - 6.2.2 Kultur und Kunst 216

TEIL III: ZUM ISLAMISCH-CHRISTLICHEN DIALOG UNTER DEM ASPEKT DER GLOBALISIERUNG UND DES ÖKUMENISMUS

Kapitel 7: Globalisierungsprozesse und Ökumenische Bewegungen als Herausforderung für den Islam 228

- 7.1 Zum Verständnis von Globalisierung und Ökumenismus 228
 - 7.1.1 Die Globalisierung und ihre Auswirkungen 228
 - 7.1.2 Der Ökumenismus im Zeitalter der Globalisierung 232
- 7.2 Islam und Globalisierung 236
 - 7.2.1 Die islamische Welt und ihre Verwicklung in globale Konflikte 236
 - 7.2.2 Islamisches Religionsgesetz und säkulare Globalisierung 240
- 7.3 Stellung der Frauen 245
 - 7.3.1 Das Geschlechterverhältnis im Spannungsfeld der Globalisierung 245
 - 7.3.2 Situation der chinesischen Musliminnen 251

Kapitel 8: Christlich-islamischer Dialog in Shaanxi 260

- 8.1 Beziehungen zwischen Islam und Christentum 260
 - 8.1.1 Islam contra Christentum – eine Geschichte gescheiterter Beziehungen? 260
 - 8.1.2 Zwischen Annäherung und Abschottung: ungelöste Problemfelder 265
- 8.2 Erste Ansätze zu einem islamisch-christlichen Dialog bei J. A. Schall (1592-1666) 267
- 8.3 Die aktuelle Situation 272
 - 8.3.1 Dialog auf politischer Ebene 272
 - 8.3.2 Dialog auf religiöser Ebene 275
- 8.4 Möglichkeiten und Chancen zum christlich-islamischen Dialog in der Zukunft 277

Zusammenfassung und Schlussfolgerung 281

Abkürzungsverzeichnis 287

Bibliographie 288

Anhang 307

1. Die dörflichen *Jiaofang*-Namen in den Gouvernements Xi'an, Tongzhou und Fengxiang während der Periode Tongzhi in Shaanxi 308
2. Die Exzerption der arabischen „Qingzhen-yue-bei“ in der Huajue-Xiang-Moschee 310
3. Die Aufzeichnung auf dem Gedenkstein zur Herstellung der Grabstätte des Großen Meisters Hu 312
4. Die Stele zum Wiederaufbau der Qingjing-Moschee 314
5. Tabelle über Aufbau und Entwicklung der Provinz Shaanxi von der Song- bis zur Qing-Zeit 315
6. Tabelle zu Angaben über Ort, Zeit, Zahl der Teilnehmer, betreffende Gebiete und Zahl der Beiträge der 12 Symposien von 1983-1999 317
7. Zitate aus dem Werk *Tong Dian* von Dou You aus dem Buch *Jing xing ji* 318
8. Erscheinen wichtiger Zeitschriften und Aufsätze in den Anfängen der Republik 320

Tabellen und Abbildungen

Tabelle 1: Baujahre und -umstände der Moscheen während der Zeit der Grenzgebietsregierung 102

Tabelle 2: Vergleich zwischen der Zuwachsquote der zehn chinesisch-muslimischen Minderheiten und der Zuwachsrate der Gesamtbevölkerung 112

Abbildung 1: Übersetzung der Eisenplatte des „Magischen Quadrats“ der Yuan-Dynastie 212

Abbildung 2: Klassifizierung des chinesisch-traditionellen *wushu* 223

Einleitung

1. Überblick

China, das nach Russland und Kanada das drittgrößte, jedoch bevölkerungsreichste Land der Erde ist, befindet sich im Osten des asiatischen Kontinents, angrenzend an die Westküste des Stillen Ozeans. Seine Gesamtfläche beläuft sich auf ca. 9,6 Millionen Quadratkilometer¹, etwas weniger als die des europäischen Kontinents². Außer der großen Fläche rühmen sich die Chinesen auch einer 5000-jährigen Zivilisation.

Die Provinz Shaanxi – das Tor zum Nordwesten Chinas – liegt am Mittellauf des Flusses Huang He 黄河³ mit einer Fläche von 205800 km² und hat heute wie in der Geschichte einen sehr starken Einfluss auf Chinas Kultur, Politik, Religion, Wissenschaft, Wirtschaft etc. Die Fläche Shaanxis bedeckt die 2,1% Chinas, und ihre Bevölkerung beträgt ca. 36,9 Millionen.⁴ Der Name *Sanqin* 三秦 oder *Qin* 秦⁵ wird auf das sogenannte „Reich des Altertums“ *Qin* zurückgeführt, das sich in der Frühlings- und Herbstperiode (770-476 v.Chr.) über einen Teil des heutigen Shaanxi erstreckte, als der erste Kaiser Shi Huangdi 始皇帝, namens Ying Zheng

¹ Laut manchen nichtchinesischen Angaben beträgt die Gesamtfläche Chinas 9,56 Mio. km², diese Zahl schließt die Fläche der Insel Taiwan (35981 km²) aus.

² Die Fläche Europas beträgt 10,5 Mio. km². Dieser Kontinent ist geographisch betrachtet ein großes, gegliedertes, westliches Endland Asiens, mit dem zusammen es den Kontinent Eurasien bildet.

³ Der Huang He 黄河 ist der zweitgrößte Fluss Chinas und wird auch „Gelber Fluss“ oder „Hwangho“ genannt. Er entspringt am Kunlun-Berg 崑崙山 (Korum-Berg) und mündet ins Gelbe Meer. Seine Gesamtlänge beträgt 5464 km, sein Einzugsgebiet mehr als 750000 km². Geschichtlich wird er als Wiege und Ursprung der chinesischen Zivilisation bezeichnet – die Angaben nach Qin Shi, 1994, S. 4.

⁴ Die Angaben von „2003-Shaanxi“ befinden sich unter der URL auf der Homepage des National Bureau of Statistics of China: <http://www.stats.gov.cn/>. Die Bevölkerungszahl bezieht sich auf Ende 2003.

⁵ *Sanqin* 三秦: wörtlich übersetzt „drei *Qin*“, ist eine andere Bezeichnung für die Provinz Shaanxi. Hier wird „*Qin*“ 秦 als eine Abkürzung der Bezeichnung *Sanqin* 三秦 verwendet. Nach der Eroberung durch Shi Huangdi erlebte die Qin-Dynastie nur eine 15-jährige Herrschaft. Am Ende dieser Epoche brach wegen der Grausamkeit und Tyrannei von ihm und seinem Sohn als zweitem Kaiser ein Bauernaufstand unter Chen Sheng 陳勝 und Wu Guang 吳廣 aus. Dieser Aufstand, der ein halbes Jahr dauerte, wurde schließlich niedergeschlagen. Danach setzte sich die von ihm ausgelöste Anti-Qin-Welle weiter fort. Nach diesem Aufstand wurden Xiang Yu 項羽 und Liu Bang 劉邦 die Führer der beiden stärksten Bauernheere. Nach dem Fall des Reiches *Qin* wurden die beiden zu Rivalen. Darauf folgte ein vierjähriger Machtkampf zwischen dem Staat Chu 楚 unter Xiang Yu und dem Staat Han 漢 unter Liu Bang. Nachdem Liu Bang (256-195 v.Chr.) das chinesische Reichsgebiet einigte und die Han-Dynastie gründete, drang Xiang Yu in Shaanxi ein und brannte die Kaiserhöfe und -paläste – *Epang Gong* 阿房宮 – nieder. Nachdem Liu Bang sich zum Kaiser Gaozu 高祖 ernannt hatte, verlieh er den Feudalherren die Titel Herzöge oder Fürsten und belehnte sie mit Ländereien. Weil er damals das Gebiet von Shaanxi in drei Teile aufteilte und drei Feudalherren belehnte, hieß Shaanxi folglich *Sanqin*. Der Name *Sanqin* als ein Synonym für Shaanxi ist bereits mehr als 2000 Jahre alt. Aber die Bedeutung dieses Namens hat sich allmählich in der Geschichte verändert, und heute trifft er lediglich für drei verschiedene Landschaften von Shaanxi – die Guanzhong-Ebene 關中平原 (Flachland), die Lößhochebene 黃土高原 und das Qin-Da-Gebirgsland 秦巴山區 – zu. Dazu vgl. das Stichwort „*Sanqin*“ 三秦: in: Yuan Mingren 袁明仁, Li Dengdi 李登弟 und Shan Gang 山崗 (u.a.), 1992, S. 37.

嬴政, vom Mittelpunkt Shaanxis aus durch seine Eroberungskriege die sechs mit dem Reich Qin koexistierenden Staaten im Jahr 221 v.Chr. zum ersten Mal in der Geschichte Chinas einte. Das Qin-Reich dehnte sich, mit der Hauptstadt Xianyang 鹹陽 (ca. 20 km nordwestlich von Xi'an) als Mittelpunkt, bis auf die Gebiete am Mittel- und Unterlauf des Huang He 黄河 und Chang Jiang 長江 und das Einzugsgebiet des Zhu Jiang 珠江 (Perlfloss) im Süden Chinas aus, und somit erwuchs in China allmählich ein zahlreiche Nationalitäten umfassendes zentralisiertes Feudalreich, das zu jener Zeit den größten und kulturell höchstentwickelten Staat der Welt darstellte.⁶

Die Hauptstadt der Provinz Shaanxi, Xi'an (in der Geschichte auch Chang'an genannt), ist eine der ältesten Siedlungen Chinas und besteht kontinuierlich seit mehr als 3000 Jahren. Bis zu ihrem ersten Niedergang im 9. Jahrhundert n.Chr. war sie die größte (ca. eine Mio. Einwohner) und reichste Metropole der damaligen Welt.⁷ Seit dem 11. Jahrhundert v.Chr. war Chang'an über 1100 Jahre lang Regierungssitz von insgesamt elf Dynastien. Unter der Westlichen Han-Dynastie (202 v.Chr.-5 n.Chr.)⁸, insbesondere seit der Zeit des Kaisers Wudi 武帝 (139-87 v.Chr.)⁹, wurde Chang'an zum Ausgangspunkt der historisch berühmten Seiden-

⁶ In der Zeit zwischen 1027 und 770 v.Chr. herrschte in China die Westliche Zhou-Dynastie mit der Hauptstadt Hao 鎬 (südwestlich von Xi'an, Provinz Shaanxi). Im Jahr 770 v.Chr. wurde die Hauptstadt von König Ping 平 nach Luoyi 洛邑 (heute Luoyang, Provinz Henan) verlegt, und so begann die in der Geschichte als Östliche Zhou-Dynastie bekannte Epoche, die in zwei Perioden eingeteilt wurde: die Frühlings- und Herbstperiode (770-476 v.Chr.) und die Periode der „Streitenden Reiche“ (475-221 v.Chr.). Die Periode von 722 v.Chr. (49 Jahre nach der Verlegung der Hauptstadt der Westlichen Zhou-Dynastie von Hao nach Luoyi) bis 481 v.Chr. wurde von Historikern als Frühlings- und Herbstperiode bezeichnet, doch allgemein setzte sich der Begriff Frühlings- und Herbstperiode für den Zeitraum von 770 bis 476 v.Chr. durch. Nach der Verlegung der Hauptstadt existierte die Östliche Zhou-Dynastie in Luoyi weitere 514 Jahre und wurde im Jahr 256 v.Chr. schließlich vom Staat Qin 秦 vernichtend geschlagen. Von dieser Zeit an begann in China die vereinigte Feudalgesellschaft, die etwa 2300 Jahre währte, bis sie mit dem Opiumkrieg im Jahr 1840 zu Ende ging. Dazu siehe *Chinesische Geschichte*, 2003, S. 14-32. Von diesem entwickelten Staat des Altertums stammen auch die große Mauer und die Terrakotta-Armee, die als zwei der berühmtesten, typischen Leistungen die Stärke der Qin-Dynastie widerspiegeln. Die Tonkrieger, -pferde und Streitwagen, die in der Schlachtordnung jener Zeit formiert sind, stellen eine Armee von vor über 2000 Jahren dar.

⁷ Vgl. Monika Schädler, 1991, S. 247.

⁸ Die Han-Dynastie wird von Historikern in die Westliche und die Östliche Han-Dynastie geteilt. Zwischen den beiden Epochen lag ein Intervall von 18 Jahren, als Wang Mang 王莽 und dann Liu Xuan 劉玄 regierten. Manche Historiker rechnen diese 18 Jahre auch der Westlichen Han-Dynastie zu. Dazu vgl. *Chinesische Geschichte*, 2003, S. 32 u. 39.

⁹ Kaiser Wudi 武帝 schickte in den Jahren 138 und 119 v.Chr. jeweils unter der Leitung von Zhang Qian 張騫 Delegationen in die westlichen Regionen. Die beiden Besuche förderten die wirtschaftlichen und kulturellen Beziehungen zwischen dem Han-Volk und den verschiedenen Nationen westlicher Regionen. Besonders im Jahr 119 v.Chr. trat Zhang Qian als Gesandter mit einem Gefolge von 300 Männern an, sie führten Rinder und Schafe sowie Seiden- und Goldwaren mit sich und erkundeten einen später als Seidenstraße bezeichneten Handelsweg entlang der Taklamakan-Wüste. Von da an bis zur Sui- und Tang-Zeit spielte dieser mehr als 10000 km lange Weg eine große und gewichtige Rolle zwischen Ost und West – dazu vgl. Helwig Schmidt-Glintzer, 1999, S. 8-9.

straße und zum Mittelpunkt des Austauschs mit dem Westen. Auf diesem Wege kamen zahlreiche bis dahin unbekannte Güter wie Arzneien und Aromastoffe sowie Informationen über Geschichte, Geografie, Politik und Wirtschaft nach Zentralchina und zu dem die ersten Muslime – arabische Händler – aus Ländern wie Parthien (Persien) und Tianzhi 天芝 (Arabien) und anderen islamischen Ländern nach Chang’an.

Nachdem sich während der Spätzeit der Westlichen Han-Dynastie die gesellschaftlichen Widersprüche und Konflikte allmählich zugespitzt hatten, ging die Dynastie im Jahr 23 n.Chr. im Zuge der Bauernaufstände unter. In der Folge begann die nächste Epoche – die Östliche Han-Dynastie (25-220 n.Chr.) –, deren Dauer 195 Jahre betrug. Während dieser Östlichen Han-Dynastie, im Jahr 67 n.Chr., kam der von Siddhārta Gautama (ca. 563-483 v.Chr.) aus Kapilawastu am Himalaja (heute Nepal) im 6. oder 5. Jahrhundert v.Chr. im nördlichen Vorderindien gestiftete Buddhismus nach Luoyang 洛陽 (Provinz Henan), der damaligen Hauptstadt Chinas.¹⁰

Auf die Westliche Han-Dynastie folgte in China ein neuer Abschnitt der Weiterentwicklung des Feudalismus in seiner Frühzeit, zu der namentlich die folgenden Epochen gehören: die Drei Reiche Wei 魏, Shu 蜀 und Wu 吳 (220-280), die Westliche Jin 西晉 (265-316) und die Östliche Jin 東晉 (317-420). Als die Sui-Dynastie 隋朝 (581-618) nach der Beendigung der politischen Spaltung Chinas gegründet worden war, wurde ganz China wieder vereinigt, wodurch eine 286 Jahre dauernde Epoche der Spaltung des Landes endete. Bis zur Tang-Dynastie erreichte Chinas Feudalismus seinen Höhepunkt, ein Goldenes Zeitalter der chinesischen Gesellschaft, die zweite Blütezeit in der Geschichte Chinas nach der Westlichen Han-Dynastie. Die Hauptstadt Chang’an war zu diesem Zeitpunkt eine Weltmetropole. Sie erweiterte ihre Handelsbeziehungen auf 44 Länder und pflegte Kontakte mit über 300 Ländern und Regionen. Doch nicht nur Angehörige der ethnischen Minderheiten, sondern auch ausländische Kaufleute und Händler sowie Botschafter, Mönche, Gelehrte, Studenten und Amtsträger strömten nach Chang’an. Manche von ihnen heirateten sogar

¹⁰ Der Buddhismus kam im Jahr 67 nach China, als zwei indische Mönche – namens Kasyapamatanga und Dharmaranyā – auf Einladung des Han-Gesandten die damalige Hauptstadt Luoyang besuchten. Der Kaiser Mingdi 明帝 (Reg. 58-76) ließ ihnen zu Ehren das sog. Kloster des Weißen Pferdes bauen und trug ihnen auf, buddhistische Sutren ins Chinesische zu übersetzen. Auf sie folgte der Parthermönch An Shigao 安士高, der nach China kam und dort 20 Jahre lebte. Er übersetzte während seines Aufenthalts weitere 95 buddhistische Werke ins Chinesische. Die ersten Anhänger des Buddhismus waren zumeist Mitglieder der kaiserlichen und fürstlichen Familien und andere Adlige. Dazu vgl. *Chinesische Geschichte*, 2003, S. 44.

Chinesinnen und siedelten sich dort an.¹¹ Genau in dieser Blütezeit trat eine Anzahl neuer Religionen wie z.B. Zoroastrismus, Manichäismus, Nestorianismus und Mazdakismus sowie der Islam in China auf. Von da an wurden in Chang'an, Luoyang, Yangzhou und Guangzhou sowie in anderen Städten Moscheen gebaut und vielerorts regelmäßig religiöse Zeremonien abgehalten.¹²

Heute beläuft sich die Zahl der chinesischen Muslime auf 20320580, die ca. 11,64% der Gesamtbevölkerung Chinas ausmachen.¹³ Die meisten von ihnen sind Sunniten und verteilen sich auf zehn nationale Minderheiten: Hui, Uiguren, Kazaken, Kirgisen, Tadjiken, Tartaren, Uzbeken, Dongxiang, Sala und Bao'an. Diese zehn Minderheiten sind in ganz China zu finden, jedoch besonders in den Provinzen Nordwestchinas wie Ningxia, Qinghai, Xinjiang und Gansu, in geringerem Maße auch in Shaanxi.¹⁴

2. Schwerpunkt und Ziel

Um die Wahl des Themas und den Schwerpunkt der Arbeit zu erklären, ist zu erwähnen, dass Shaanxi als Heimatprovinz des Verfassers eine wichtige, unersetzbare Rolle in der Geschichte des Islam in China spielte. Die in der Tang-Zeit als Metropole bezeichnete Hauptstadt Chang'an (Xi'an) war der Ausgangspunkt der auf den Karawanenstraßen durch Innerasien zum Mittelmeer führenden Seidenstraße, über die die ersten Muslime nach China kamen. Später war die Region der jetzigen Provinz Shaanxi das Zentrum der islamischen Kultur in der Tang-, Song- und Yuan-Dynastie. Danach dehnte der Islam sich von Chang'an als Zentrum aus und verbreitete sich allmählich über ganz China. Außerdem geschah es im Jahr 635, dass der nach Nestorius (um 381-451) als Patriarch von Konstantinopel (428-431)

¹¹ In diese Zeit fällt auch eines der bekanntesten historischen Ereignisse: Der berühmte chinesische Mönch Xuan Zang 玄奘 (Tripitaka, 602-664), reiste im Jahr 627 nach Indien, lebte dort 15 Jahre und studierte bei den indischen Mönchen die buddhistischen Lehren. Im Jahr 643 kehrte er nach China zurück und kam zwei Jahre später, d.h. im Jahr 645, in Chang'an an. Er brachte 657 Bände buddhistischer Schriften nach China mit, und damit begann unter seiner Leitung die Übersetzungsarbeit ins Chinesische. Innerhalb von 19 Jahren wurden 75 Bände mit 13 Millionen Schriftzeichen ins Chinesische übersetzt. Mit Hilfe der Tang-Regierung baute er in Chang'an zur Aufbewahrung der buddhistischen Schriften die sog. Große Wildgans-Pagode 大雁塔, die heute noch steht. Ebenso übersetzte er den taoistischen Klassiker *Laozi* 老子 u.a. ins Sanskrit. Auf Anregung des damaligen Kaisers Taizong 太宗 verfasste er später das Werk *Datang xiyu ji* 大唐西域记 (Aufzeichnung der Reise in die westlichen Regionen während der Großen Tang), das später in verschiedene Sprachen, darunter auch ins Deutsche, übersetzt wurde. Dieses Werk stellt ein wichtiges Dokument über Politik, Wirtschaft, Geographie, Geschichte, Sitten und Gebräuche sowie Religionen von 138 Staaten Südwest- und Zentralasiens in der Mitte des 7. Jh. dar. Vgl. *Chinesische Geschichte*, 2003, S. 74-76.

¹² Dazu vgl. ebd., S. 78.

¹³ Gemäß der Statistik des Fünften Zensus Chinas im Jahr 2000.

¹⁴ Siehe hierzu *Huizu* 回族, 1981, S. 125.

benannte Nestorianismus, der zu den altorientalischen Nationalkirchen gehört, mit Bischof Alopen aus dem Mittleren Osten nach China gelangte. Die erste Kirche wurde 638 in Chang'an errichtet. Die nestorianische Stele, die in Shaanxi gefunden wurde,¹⁵ gibt uns ein weiteres, argumentatives Zeugnis dafür, dass die Provinz Shaanxi in der Geschichte das zentrale Gebiet des Christentums in China gewesen ist.

Zum Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit erscheint es hier angebracht, den Autor des Buches *Shaanxi Huizu shi* 陝西回族史 (Die Geschichte der Hui-Nationalität in Shaanxi), Feng Fukuan 馮福寬, dessen islamischer Name Mohammad Ali 默罕默德·阿裏 war, vorzustellen, da er für die Forschung zur Geschichte des Islam in Shaanxi Bahnbrechendes leistete. Im Jahr 1939 wurde Feng Fukuan im hui-nationalen Autonomiekreis Dachang 大廠 der Provinz Hebei geboren und beendete 1963 sein Studium im Fach Chinesische Philologie an der North-West University in Xi'an mit dem Bachelor. Als Dichter und Schriftsteller verfasste er auf der Grundlage seiner eigenen Erfahrungen mehrere Werke, die meist das Leben der Muslime in Shaanxi beschreiben. Dazu zählen hauptsächlich die folgenden Werke: Gedichtsammlung: *Muslim zhi ge* 穆斯林之歌 und *Huangtu hun* 黃土魂; Erzählendes Gedicht: *Lan Huahua* 蘭花花 und *Nao hongge* 鬧紅歌; Prosa-Werk: *Huifang fengqing lu* 回坊風情錄 und *Jiannan de jiaobu* 艱難的腳步; Hörspiel-Werk: *Xiaoshi zai shengyin li de qingchun* 消失在聲音裏的青春. Er wurde vom Staatsrat als Experte mit dem Sonderzuschuss des Staatsrats ausgezeichnet, da er für China in einigen Spezialbereichen hervorragende Leistungen erbracht hat. Außerdem wurde er von der Volksregierung der Provinz Shaanxi als „Fortschrittliche Persönlichkeit für die Solidarität der nationalen Minderheiten in der Provinz Shaanxi“¹⁶ bezeichnet. Zur Zeit arbeitet er als Sonderjournalist im Rundfunk von Shaanxi.¹⁷ 1997 veröffentlichte er das Buch *Shaanxi Huizu shi*, das als grundlegendes Kompendium in Bezug auf die Geschichte des Islam in Shaanxi gilt. Es schildert auf 140 Seiten in einem großen Überblick die Geschichte des Islam in Shaanxi im Zeitraum vom Beginn seiner Verbreitung bis zur Gründung der VR China 1949. Vor ihm hatte sich noch niemand systematisch mit dieser Thematik beschäftigt.¹⁸

¹⁵ Der Fundort der nestorianischen Stele ist noch umstritten. Es gibt zwei Haupthypothesen neben vielen anderen: die Chang'an-Hypothese nimmt als Fundort Xi'an an und die Zhouzhi-Hypothese den Zhouzhi-Kreis 周至縣 in Shaanxi. Diese Stele befindet sich heute im Xi'an Stele Forest Museum („Xi'an Beilin“ 西安碑林), einem Museum für Stelen und Steinskulpturen in Xi'an.

¹⁶ Die Bezeichnung im Chinesischen lautet: Quansheng mingzu tuanjie jinbu xianjin geren 全省民族團結進步先進個人.

¹⁷ Siehe „Kurzbiographie“ des Feng Fukuan, in: Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, auf der Falzseite des Umschlags.

¹⁸ Vgl. hierzu Jia Yu 賈羽 und Hu Yubing 胡玉冰, 1998, S. 45-47.

Die drei im Folgenden dargestellten Gründe sollen die Perspektive und Sichtweise unterstützen, dass die Arbeit nicht auf die Provinz Shaanxi beschränkt, sondern auf ganz China bezogen werden kann: *Erstens* war Shaanxi das Zentralgebiet Chinas und das Zentrum der chinesischen Kultur, besonders in der Tang-Dynastie stand sie auf dem Höhepunkt von Macht und Ruhm; deshalb ist ein großer Teil des kulturellen Erbes, das von Shaanxi als Beitrag zur chinesischen Kultur hinterlassen wurde, bis heute in gutem Zustand erhalten. *Zweitens* wurde die chinesische Gesellschaft bereits über zweitausend Jahre lang von der chinesischen sozialen Ethik und von dem durch die kanonische Staatsdoktrin kontinuierlich anerkannten Konfuzianismus entscheidend geprägt; daraus bildete sich die allgemeine chinesische Kultur und Sozialstruktur mit – im Vergleich zu Europa – eher geringfügigen Unterschieden zwischen verschiedenen Regionen Chinas aus. *Drittens* ist China ein politisch zentralisierter Staat – die Staatsverfassung und Religionspolitik sollen von der chinesischen Zentralregierung für das ganze Land gestaltet und durchgesetzt werden.

Einen anderen wichtigen Schwerpunkt dieser Arbeit bildet neben der Geschichte und der gegenwärtigen Situation des Islam sowie seiner Glaubenspraxis und seinen Beiträgen zur Kultur in Shaanxi der Aspekt, inwiefern Muslime und Christen auf Grund ihrer Botschaft und ihres Glaubens initiativ sein können, um Begegnungen und Gespräche über Prozesse der Globalisierung anzuregen sowie unter dem Einfluss des Ökumenismus öffnend und aktiv mitzuwirken. Ein solcher Aspekt ist zweifellos das Tor zu Kontakten und Verbindungen im Geist der sittlichen Mitverantwortung für eine gemeinsame Welt, welche die Menschen immer mehr als ihren eigenen Schicksalsraum alltäglichen Lebens tief erfahren und wahrnehmen. Umso dringender erscheint daher die aus der Globalisierung entstehende Aufgabe, eine „Praxis des Dialogs“ zu entwickeln. Auf diese Weise könnten sich Muslime und Christen einander immer mehr annähern und damit der Zukunft einen Weg zu Versöhnung und Zusammenarbeit bereiten.

Zugleich wird der Schwerpunkt darauf gelegt, dass die Globalisierung der Menschenrechte ebenfalls eine Zukunftsaufgabe ist: vor allem das fundamentale Recht auf ein menschenwürdiges Leben ohne Armut, auf Freiheit (einschließlich Religions- und Pressefreiheit), auf freie Lebensgestaltung, auf Demokratie und Gleichberechtigung von Mann und Frau. Die Globalisierung ist ein Prozess, der nicht nur die säkularisierte Gesellschaft, sondern auch die in ihr existierenden sakralen Religionen und die ihnen untergeordneten Gemeinschaften

betrifft. Das Konzept der *verantwortlichen Gesellschaft*, das während der ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) im Jahr 1948 in Amsterdam formuliert wurde, stellt eine ideelle Grundlage für ein Modell der zusammenwachsenden Weltgesellschaft dar.¹⁹ Auf der Basis des Menschenrechtsstandards wird sich daher unmissverständlich ein ethisches Programm im Christentum ergeben, das sowohl für Christen als auch für Nichtchristen einsichtig gemacht werden soll.

Weiterhin entwickelte sich die Ökumenische Bewegung, besonders mit dem Ende des II. Vatikanums, rasch vom Verständigungs- und Erneuerungswillen geleiteten Dialog zwischen den christlichen Kirchen. Zunächst richtete sich die Suche nach Möglichkeiten bezüglich der Entwicklung eines religiösen Dialogs auf ethische Fragen. In der Geschichte dieser Bewegung als einer Entwicklungsgeschichte geht es aber nicht nur um die christlichen Kirchen, sondern auch deutlich um die „Welt“, und der ökumenische Dialog macht weiterhin die Essenz des Ökumenismus aus. Dieser Dialog, der deutlich multidimensional und multilateral ist, legt im Allgemeinen eine grundlegende Basis für Verständnis, Versöhnung und Harmonie, um Abtrennungen und Spaltungen zu heilen sowie nach der Einheit der Menschheit zu streben.

3. Arbeitsmethode und Forschungsbereich

Zur methodischen Vorgehensweise: der Forschungsgegenstand soll nach der Intention des Verfassers sowohl aus sinologischer und islamwissenschaftlicher als auch aus soziologischer und religionswissenschaftlicher Sicht betrachtet und außerdem mit einem linguistischen, theologischen und religionsanalytischen Ansatz untersucht werden. Bei der Darstellung von Geschichte, Entwicklung, Inkulturation, Glaubenslehre und -praxis des Islam sowie seines Beitrags zur Kultur in Shaanxi werden historische, ethnologische, soziologische, islam- und religionswissenschaftliche Theorien der Motivationsforschung zur Anwendung kommen. Die Untersuchung des Dialogs zwischen Islam und Christentum unter dem Gesichtspunkt der Globalisierung und des Ökumenismus wird außer den Fachgebieten wie Historie, Vergleichende Religionswissenschaft und Theologie auch mit soziologischen und religionsphilosophischen Methoden analysiert. Zu weitergehenden Erklärungsgründen bezüglich der Stellung der Frauen in der islamischen Welt und in China sowie bezüglich der Beziehungen zwischen Islam und Christentum sollen historische, ethnologische, sozialetische,

¹⁹ Vgl. Jörg Hübner, 2003, S. 16.

theologische und religionsphilosophische Theorien in die Reflexionen einbezogen werden. Außerdem wird die prognostizierte Entwicklungsorientierung des Islam in Shaanxi – auch auf ganz China bezogen – soziologisch- und philosophisch-analytisch bearbeitet.

Die vornehmliche Aufgabe der vorliegenden Arbeit mit ihrem Leitgedanken und ihrer Motivation besteht darin, die Entwicklung des Islam in Shaanxi von seinem Beginn in der Tang-Zeit bis zum heutigen Tag nachzuzeichnen sowie unter dem Aspekt der Globalisierung und des Ökumenismus den Kontext eines möglichen Dialogs zwischen Islam und Christentum darzustellen.

Neben dem obligatorischen Inhaltsverzeichnis und der abschließenden „Zusammenfassung und Schlussfolgerung“ sowie der unerlässlichen Bibliografie beschreibt die Einleitung nach dem kurzen „Überblick“ zum Thema „Schwerpunkt und Ziel“ sowie „Arbeitsmethode und Forschungsbereich“ der Arbeit. In Kapitel 1 werden die Entstehung, die Frühgeschichte und der Entwicklungsverlauf des Islam sowie die ersten militärischen Aktionen zwischen dem arabischen Reich und dem Tang-Imperium kurz dargestellt. In den folgenden zwei Kapiteln – Kapitel 2 und 3 – werden das Eindringen des Islam und sein geschichtlicher Entwicklungsverlauf in Shaanxi in der Kaiserzeit (651-1911) und während der Zeit der Republik China (1911-1949) in komprimierter Form zusammengefasst. Dazu wird zum Vergleich die Geschichte des Christentums beleuchtet. In Kapitel 4 wird die allgemeine Lage des Islam in China und seine konkrete Situation in Shaanxi seit der Gründung der VR China (1949) ausführlicher behandelt. Kapitel 5 beschäftigt sich mit der Darstellung der Glaubenspraxis der Muslime in Shaanxi. Kapitel 6 behandelt vor allem den Baustil der Moscheen sowie die kulturellen Beiträge des Islam in Shaanxi. Kapitel 7 stellt die zwei Begriffe *Globalisierung* und *Ökumenismus* kurz aus historischer, soziologischer und theologischer Perspektive dar; davon ausgehend werden die Verwicklung der islamischen Welt in globale Konflikte und das islamische Religionsgesetz (*sharī'a*²⁰) in Bezug auf neue Entwicklungen auf den Gebieten Menschenrechte, Demokratie und Freiheit untersucht; weiterhin setzt sich das Kapitel mit dem Geschlechterverhältnis in der gesamten (arabisch-)islamischen Welt und der Situation der Musliminnen in China auseinander. In Kapitel 8 wird der Versuch unternommen, die aktuelle Situation sowie Möglichkeiten und Chancen eines islamisch-christlichen Dialogs in

²⁰ Die Bezeichnung *sharī'a* ist transkribiert aus dem arab. Wort „شريعة“ (*sharī'a*) und bedeutet „Wasserstelle“, „Weg zur Tränke“ und „religiöses Gesetz“; mit dem arab. Artikel „ال“ (*al-*) bezieht sie sich auf „das offenbarte Gesetz des Islam“, „das religiöse islamische Recht“. Dazu siehe „شريعة“ (*sharī'a*), in: Hans Wehr, 1985, S. 647.

der Zukunft zu überprüfen und zu beschreiben; dies geschieht vor dem Hintergrund einer Geschichte gescheiterter Beziehungen mit ungelösten Problemfeldern im Glauben zwischen Islam und Christentum, ergänzt durch die Perspektive der chinesisch-konfuzianischen Kultur in Bezug auf Gemeinwohl, Subsidiarität, Solidarität und Frieden zwischen den Menschen sowie unter dem Einfluss der ersten Ansätze zu einem bilateralen Dialog bei Johann Adam Schall von Bell als Ziel in Shaanxi.

TEIL I:



DIE GESCHICHTE DES ISLAM IN SHAANXI

Kapitel 1: Frühgeschichte

Der Islam الإسلام (al-‘islām)²¹, der auf die Verkündigung des Propheten Muhammad (ca. 570-632) zu Anfang des 7. Jahrhunderts in Mekka zurückgeht, bildet die zweitgrößte Religionsgemeinschaft der Welt nach dem Christentum. Die Gesamtzahl seiner Anhänger beträgt heute ungefähr 1,3 Mrd., nämlich etwa ein fünftel der Weltbevölkerung.²² Nach seinem Stifter nennt man dessen Lehre auch „Mohammedanismus“ und seine Anhänger „Mohammedaner“, aber diese beiden Bezeichnungen lehnen die Muslime aufgrund sachlicher Unkorrektheit ab. Der Name „Sarazenen“, der zunächst im Altertum von Europäern als Terminus eines arabischen Stammes eingeführt worden war, wurde von den Byzantinern auf das Volk der Araber und später im christlichen Abendland auf alle Muslime, insbesondere auf die Gegner der Kreuzfahrer, ausgedehnt.²³

Als Sohn des Kaufmanns ‘Abd-Allāh und seiner Frau Āmina wurde Abūl-Kāsim ibn ‘Abd-Allāh mit dem Beinamen Muhammad am 20. April des Jahres 570 oder 571 n.Chr. in Mekka geboren, er gehörte der angesehenen Sippe der Hāshim vom Stamm Koraish an. Sein Vater ‘Abd-Allāh starb kurz vor oder nach seiner Geburt, und so kam Muhammad auf die Veranlassung seines Großvaters ‘Abd al-Muttalib zu einer Amme namens Halīma, so wie alle neugeborenen Mekkaner gewöhnlich Ammen der berberischen Hirtennomaden aus dem Stamm Bakr übergeben wurden. Bei seiner Amme verbrachte er seine ersten Lebensjahre und hütete später mit seinem Milchbruder die Herden in dem gebirgigen Hinterland Tālif. Da sich seine Mutter als verarmte Witwe bald die Pflegekosten nicht mehr leisten konnte, kehrte er wieder zu seiner Mutter zurück. Als sie im Jahr 576 den sechsjährigen Muhammad nach Jathrib zum Besuch bei ihren Eltern mitnahm, starb sie auf dem Rückweg unerwartet in Abwa. Die folgenden zwei Jahre verlebte Muhammad bei seinem achtzigjährigen Großvater

²¹ Das vom Arabischen „الإسلام“ (al-‘islām) transkribierte Wort „Islam“ leitet sich vom vierten Stamm der Wurzel „س-ل-م“ (auf Deutsch: s-l-m) ab, welche wörtlich „heil sein“, „gesichert sein“, „unversehrt sein“ bedeutet. Das grundlegende arabische Wort „الإسلام“ (al-‘islām) heißt „sich in den Willen Gottes ergeben“, „den Islam annehmen“ und „sich hingeben“ – dazu siehe die Wörter „سلم“ (salima) und „إسلام“ (‘islām), in: Hans Wehr, 1985, S. 591 u. 593. Das aus dem Arabischen übernommene Nomen „Muslim“ („مسلم“) hat dieselbe Wurzel „س-ل-م“ (s-l-m) wie „الإسلام“ (al-‘islām), das Verbale entstammt dem Verb „سلم“ (salima) und bedeutet „derjenige, der sich Gott hingibt“. Siehe „مسلم“ (muslim), in: ebd., S. 593.

²² Zu diesen Angaben siehe Ludwig Ammann, 2007, S. 12. Die Gesamtzahl der Muslime in der Welt kann nur sehr grob geschätzt werden, denn es gibt in den meisten Ländern mit muslimischer Bevölkerung keine hinreichenden Zählmechanismen; außerdem wird in vielen islamischen Ländern die Religionszugehörigkeit nicht im Melderegister vermerkt.

²³ Hierzu siehe „Islam“, in: Gerhard J. Bellinger, 1986, S. 232.

‘Abd al-Muttalib. Nach dessen Tod fand der achtjährige Muhammad Aufnahme in der Familie seines Onkels Abū Tālib.

Als sein Onkel Abū Tālib den 12-jährigen Muhammad auf eine Karawanenreise nach Syrien mitnahm, sagte ihm in Basra ein nestorianischer Mönch namens Bahīrā Muhammads eine prophetische Sendung voraus, und er riet dem Oheim, das Kind wohl zu behüten.²⁴ Unter der Anleitung seines Oheims lernte er den Karawanenhandel, Karawanen über mühsame und gefährvolle Wege sicher zum Zielort zu führen. In der damaligen Zeit war die Stadt Mekka ein Umschlagplatz für den Karawanenhandel zwischen Südarabien und Syrien sowie zwischen Indien und Ägypten. In Mekka lernte Muhammad die verschiedenen Religionen wie Judentum, Nestorianismus, Jakobitismus und Manichäismus kennen, von denen manches in den Koran einging.²⁵

Als Muhammad im Jahr 605 fünfunddreißig Jahre alt war, setzte er den aufgefundenen „schwarzen Stein“ (ein Meteorit) wieder in die Ecke der zerstörten Kaaba (*ka’ba*) ein, der dort den Ausgangspunkt für die rituellen Umgänge kennzeichnet. Danach zog er sich für längere Zeit zu einsamen Andachtsübungen auf den Berg Hira zurück und konzentrierte sich auf die Fragen des göttlichen Gerichts und der menschlichen Verfehlungen. Der islamischen Überlieferung zufolge soll er dort in der sogenannten „Nacht des Schicksals“ die ersten Offenbarungen vom Erzengel Gabriel erhalten haben. Während der ersten drei Jahre nach dieser „Nacht des Schicksals“ hatte er in Mekka mit seiner Botschaft wenig Erfolg, nur seine Frau Khadidja und sein jüngerer Vetter ‘Alī (602-661, Kalif seit 656) sowie einige Freunde vertrauten ihm. Im Jahr 612/613 sollen ihm neue Offenbarungen zuteilgeworden sein, und er trat mit seiner prophetischen Botschaft öffentlich in Mekka auf. Während seines zehnjährigen Wirkens in Mekka (612-622) fand er die ersten Anhänger unter den Armen und den Sklaven.²⁶ Die Mächtigen aber, die seinen Einfluss fürchteten und ihn ablehnten, betrachteten ihn als einen Stifter von Zwietracht.²⁷ Um 615 riet Muhammad seinen bedrängten und

²⁴ Hierin kann man auch den 12-jährigen Muhammad mit dem 12-jährigen Jesus, der nach dem Paschafest im Tempel in Jerusalem mit den Besetzern (Lehrern) diskutierte, vergleichen – dazu siehe den Text „Der zwölfjährige Jesus im Tempel“ (Lk 2, 41-52). Ergänzend ist zu erwähnen, dass ein jüdischer Junge traditionell vom 13. Lebensjahr an verpflichtet ist, die Gebote und Vorschriften des jüdischen Gesetzes zu beachten und zu den drei Hauptfesten des jüdischen Jahres, Pascha, Pfingsten und Laubhüttenfest, im Tempel zu erscheinen – dazu vgl. Lk 2, 41-52; Ex 23, 14-17; 24, 23f; Dtn 16, 16f, in: *Die Bibel*, 1980.

²⁵ Dazu siehe „Islam“, in: Gerhart J. Bellinger, 1986, S. 233.

²⁶ Vgl. ebd., S. 234.

²⁷ Siehe hierzu Dieter Fassnacht, 1976, S. 11.

verfolgten Anhängern zur Auswanderung nach Abessinien, um dort Schutz zu suchen.²⁸

Im Jahr 622, nach seiner Rückkehr aus Abessinien in Mekka, suchten die achtzehn von ihm bekehrten Männer aus der Oase Jahtrib (Medina) Muhammad in Mekka auf und baten ihn, in ihre Stadt überzusiedeln. Als sich zudem der Konflikt mit den Herrschenden seiner Vaterstadt Mekka zuspitzte – die Kuraishiten beschlossen, den ihnen unangenehmen Propheten zu töten –, entschloss er sich, nach Jahtrib auszuwandern. Der am meisten verbreiteten Ansicht zufolge kam er mit seinen Getreuen am 20. September jenes Jahres dort an. Später wurde die Stadt Jahtrib in *Medīna an-Nabī*²⁹, abgekürzt *Medīna* (Medina), umbenannt. Das Jahr seiner Auswanderung von Mekka nach Medina wurde seit dem Kalifen ‘Umar (Omar; um 638) als Beginn der islamischen Zeitrechnung angesetzt;³⁰ dies bezieht sich nicht nur auf die Ära des Islam, sondern auch auf die der politischen Macht.

Als sich Muhammad in Medina niederließ, wurde eine islamische Gemeinde und die erste Moschee des Islam errichtet. Dann erwarb er ein Stück Land, auf dem sein Wohnhaus – auch als die zweite Moschee in der Geschichte bekannt – erbaut wurde. In der medinensischen Phase zeigte er sich mehr als Staatsmann, Politiker und als religiös inspirierter Gerichtsprediger, denn er musste damals für seine Mitauswanderer sowie für die durch einen ausgehandelten Pakt hinzugewonnenen Verbündeten ein gemeinsames Leben in gutem Einvernehmen sichern. Obwohl das Ausscheiden der jungen muslimischen Gemeinde aus dem mekkanischen Stammesverband für jene Zeit kein großes Hindernis darstellte, dämmte es doch ihren Einfluss mehr und mehr ein. Daher erließ Muhammad im Jahr 623 eine Gemeindeordnung in Medina, mit der er versuchte, diese Isolation zu überwinden.³¹ Später wurde er in Medina als Emir – das religiöse und politische Haupt der Stadt – eingesetzt. Zusätzlich übernahm er von jener Zeit an auch die Rolle des Staatsmannes, Gesetzgebers und Feldherrn.³²

Zur Bestrafung der ungläubigen und ihn ablehnenden Mekkaner wurden die mekkanischen Karawanen, die in der damaligen Zeit an Medina vorbeizogen, ab dem Jahr 623 überfallen und ausgeplündert. Nachdem Muhammad im Januar 624 versucht hatte, einer großen

²⁸ Vgl. Monika Tworuschka, 1992, S. 166

²⁹ Die Stadt Medina heißt auf Arabisch „مدينة لأنبي“ (*medīna an-nabī*: Stadt des Propheten). Das erste arabische Wort „مدينة“ (*medīna*) bedeutet „Stadt“, und das im Genitiv stehende Wort „لأنبي“ (*an-nabī*) „des Propheten“. Nach dem Jahr 622 wurde die Stadt Jahtrib die „Stadt des Propheten“, kurz „Medīna“ (Medina), genannt.

³⁰ Siehe hierzu „Islam“, in: Gerhart J. Bellinger, 1986, S. 236.

³¹ Hierzu vgl. Monika Tworuschka, 1992, S. 166.

³² Dazu siehe „Islam“, in: Gerhart J. Bellinger, 1986, S. 236.

Karawane der Kuraishiten die Rückreise aus Syrien abzuschneiden, kam es zur offenen Feldschlacht bei Badr, in der er mit nur 300 Gefolgsleuten gegen mehr als 900 Mekkaner siegte. Da Allah es sei, der die Feinde erschlug und den Sieg errang (Sure 8, 17)³³, kam ihm und seinen Gefolgsleuten der Gedanke, dass Allah die Form der kriegerischen Ausbreitung der islamischen Herrschaft gefiel. Damit entstand die Idee des sogenannten „heiligen Krieges (zur Bekämpfung des Glaubens)“ („جهاد“: jihad)³⁴.

Mit dem allmählich wachsenden Erfolg nahm auch Muhammads Selbstbewusstsein zu; er fühlte sich nicht nur zu den Arabern gesandt, sondern dazu berufen, allen Völkern den islamischen Glauben zu bringen. Eines Tages soll Muhammad vom mächtigen und riesigen chinesischen Tang-Imperium erfahren haben. Daraufhin rief er seine Anhänger auf: „Obwohl die Erkenntnisse in China von uns so weit entfernt sind, sollt ihr sie dort suchen.“³⁵ Später knüpften islamische Länder immer mehr Kontakte mit China.

Da die Mekkaner weiterhin erbitterte Gegner Muhammads blieben, konnte dieser im April 628 auf seiner Wallfahrt nach Mekka nicht ans Ziel gelangen. Nach einem 10-jährigen Waffenstillstand zog er im März 629 mit seinen Anhängern friedlich in Mekka ein. Im Jahr 630 jedoch rückte er mit 10000 Mann gegen Mekka vor und konnte ohne Widerstand im Monat Ramaḍān auf einem Kamel sitzend im Triumph in seine Vaterstadt einziehen. Er umritt siebenmal die Kaaba, zerstörte dann die altarabischen Götterbilder des heiligen Bezirks und erklärte Mekka mit dem Zentralheiligtum der Kaaba zur „heiligen Stadt“ des Islam. Er erstellte eine Neuordnung der Wallfahrt zur Kaaba und kehrte nach Medina zurück. Nach seiner Wallfahrt nach Mekka erkrankte er und starb am 8. Juli 632 in Medina.

Nach dem Tod Muhammads wurde Abū Bakr (632-634), der Schwiegervater und Gefährte des Propheten, zum ersten Kalifen gewählt. In seiner Regierungszeit konsolidierte er die neue Regierung auf der arabischen Halbinsel und stellte eine mächtige Armee auf. Es gelang dem Kalifen, innerhalb von zwei Jahren die Aufständischen niederzuwerfen und auch das

³³ Sure 8, 17: „Und nicht erschlugt ihr sie, sondern Allah erschlug sie; und nicht warfst du, als du warfst, sondern Allah warf. Und prüfen wollte er die Gläubigen mit einer schönen Prüfung von ihm. Siehe, Allah ist hörend und wissend.“ Siehe *Der Koran*, 1960.

³⁴ Die arab. Bezeichnung „جهاد“ (jihad) bedeutet „Kampf“ und bezieht sich auch auf den „heiligen Krieg (gegen die Ungläubigen)“ – dazu siehe „جهاد“ (jihad), in: Hans Wehr, S. 209. Der im Koran erwähnte *jihad* kann als tatkräftiger „Einsatz des Gläubigen für die Sache Gottes“ sowohl mit Waffen geführt werden als auch ein gewaltfreies „Engagement für die Sache Gottes“ sein. Für Krieg „حرب“ (harb) aber wird ein weltliches, profanes Wort verwendet. Vgl. auch Monika Tworuschka, 1992, S. 173.

³⁵ Das chinesische Original lautet: „学问，虽远在中国，你们亦当求之。“ Siehe „Geleitwort“, in: *SXMS* 1(2003), S. 4; sowie Wan Yaobin 宛耀宾, 1988, S. 460.

Territorium von Südbabylonien seinem Territorium hinzuzufügen. ‘Umar (634-644), der zweite Kalif, wurde auf Wunsch des Abū Bakr gewählt. Als er im Jahr 634 Abū Bakr in seinem Amt nachfolgte, befand sich der Machtbereich des Islam in einem unaufhaltsamen Ausdehnungsprozess. Der folgende dritte Kalif, Utmān (644-656), dem große Teile der bis heute gültigen Koran Ausgabe zu verdanken sind, führte nach der Ermordung von ‘Umar die territoriale Ausdehnung nach Westen und Osten weiter. Durch diese militärische Expansion konnte sich die erste große Ausbreitung des Islam vollziehen, der damit von einer regionalen zu einer für das damalige Verständnis weltweiten Religion geworden war.

Das erste offizielle Erscheinen von muslimischen Gesandten in China, das in den Älteren Tang-Annalen – *Jiu Tang shu* 舊唐書 – am chinesischen Kaiserhof verzeichnet ist, ereignete sich im zweiten Jahr der Periode Yonghui 永徽 (651) in der Tang-Zeit – es handelt sich um eine Delegation des Kalifen Utmān, die an den Hof kam, um Tribut zu überbringen.³⁶ Aus diesem Grund ist – nach Meinung mehrerer chinesischer Historiker – der Islam in diesem Jahr nach China vorgedrungen.³⁷

Nach dem Mord an Utmān wurde ‘Alī (656-661), der letzte der vier sogenannten „rechtgeleiteten“ Kalifen, zum Kalifen gewählt. Später wurde ‘Alī des Mordes an Utmān verdächtigt, und Muhammads Lieblingsfrau, Aisha, stellte sich offen gegen ihn. Zudem war er offenbar auch nicht mit der politischen Weisheit gesegnet, die seine Vorgänger ausgezeichnet hatte. Er wurde gezwungen, Medina zu verlassen, und wählte das irakische Kufa als neue Hauptstadt. Er musste sich bald gegen die Anhänger Utmāns unter Muawiya und seiner ehemaligen Verbündeten Aisha zur Wehr setzen. Im Jahr 657 kam es in Siffin zur Schlacht zwischen den beiden getrennten Gruppen, dabei heftete die Partei Muawiyas aus Abscheu gegen den Bruderkampf Koranblätter an ihre Lanzen.³⁸

³⁶ Utmān wird in den alten chinesischen Annalen als Ganmi Momoni 讖密·莫末膩 (Amīr al-Mu‘minīn: Befehlshaber der Gläubigen) bezeichnet. Vgl. hierzu *Liezhuan* 列傳, in: Liu Xu 劉詢 (u.a.), 1975: *Jiu Tang shu* 舊唐書, Kap. 148.

³⁷ Diese Meinung vertritt eine große Anzahl von Historikern in China – dazu vgl. z.B. wie Wan Yaobin 宛耀賓, 1988, S. 457; Muhammad Ali Feng Fukuan 穆罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 3; sowie Ding Mingren 丁明任, 2003, S. 1. Neben dieser Datierung gibt es jedoch noch andere Meinungen über die Einführungszeit des Islam in China, die wie folgt angegeben sind: 1) am Anfang der Periode Kaihuang 開皇 (581-600) der Sui-Zeit (581-618); 2) im 9. Jahr der Periode Daye 大業 (613) der Sui-Zeit; 3) im 12. Jahr der Periode Daye (616); 4) am Anfang der Periode Wude 武德 (618-626) der Tang-Zeit (618-907); 5) im 2. Jahr der Periode Zhenguan 貞觀 (628) der Tang-Zeit; 6) im 3. Jahr der Periode Zhenguan (629); 7) im 6. Jahr der Periode Zhenguan (632); 8) im 2. Jahr der Periode Jingyun 景雲 (711) der Tang-Zeit; 9) im 2. Jahr der Periode Zhide 至德 (757) der Tang-Zeit und 10) während der Periode Minghuang 明皇 (612-755) der Tang-Zeit etc. Dazu siehe Qin Huibin 秦惠彬, 1991, S. 144; sowie Feng Jinyuan 馮今源, 1991, S. 4.

³⁸ Vgl. Monika Tworuschka, 1992, S. 179.

Angesichts der politischen und militärischen Erfolge des Umayyaden, eines Vetters Utmāns, nach dem später die Kalifendynastie der Umayyaden (661-750) mit Sitz in Damaskus benannt wurde, wurde die Macht ‘Alīs allmählich geschwächt. Bevor ‘Alī im Jahr 661 durch einen Charidjiten ermordet wurde, haben seine Anhänger ihn in Jerusalem 659 zum Kalifen ernannt. Aus diesen Auseinandersetzungen gingen später die wichtigsten islamischen Gruppierungen hervor. Diejenigen Muslime, die an der *sunna* (سنة)³⁹ festhalten, werden als „Sunniten“ bezeichnet; ihnen gehören 90% aller Muslime an. Diejenigen, die ‘Alī und dessen Nachkommen als rechtmäßige Nachfolger des Kalifen anerkennen, werden als Schī‘iten, die Anhänger der *schī‘a* (شيعة)⁴⁰ bezeichnet; ihre Anhänger machen etwa 10% aller Muslime aus.⁴¹ Die beiden Gruppierungen unterscheiden sich in ihren Forderungen bezüglich des politischen und religiösen Gemeindeoberhauptes, für Sunniten ist es der Kalif, für Schī‘iten der Imam.⁴²

Während des ersten Jahres der Umayyaden-Dynastie vertrieb Muawiya, um der Festigung und der Einheit seines Reiches willen, die sich widersetzenden schī‘itischen Muslime, von denen viele in den Norden Chinas vorgedrungen sind. Später gelangten manche Schī‘iten von Nordchina nach Shaanxi. Während dieser Zeit hat es im Kampf um die Macht zwei große und vier kleine Kriegsoperationen zwischen der Tang-Dynastie und dem *Dashi*-Imperium 大食國⁴³ gegeben: im 3. Jahr der Periode Kaiyuan 開元 (715), im 5. Jahr der Periode Kaiyuan (717) und im 7. Jahr der Periode Tianbao 天寶 (748).⁴⁴ Dadurch versuchte der Islam während der Umayyaden-Dynastie, die Tür vom Westen her nach China zu öffnen.

Während der Zeit der Abbasiden (750-1258), die als Nachkommen eines Onkels von Muhammad, Abdas ibn Abd al-Muttalib ibn Hashim, das Kalifat mit Sitz in Bagdad durch

³⁹ Das Arabische „سنة“ (*sunna*) bezieht sich auf „gewohnte Handlungsweise“, „Herkommen“, „Brauch“ und „überlieferte Norm“ – dazu siehe das Wort „سنة“ (*sunna*), in: Hans Wehr, 1985, S. 602.

⁴⁰ Das Nomen „شيعة“ (*schī‘a*) bedeutet „Anhängerschaft“, „Partei“; und das mit dem Artikel „ال“ (*al-*) (hier: die) bezeichnete Wort „الشيعية“ (*asch-schī‘a*) bezieht sich auf „die Partei ‘Alīs“, „die Schiiten [Schī‘iten]“. Dazu siehe „شيعة“ (*schī‘a*) und „الشيعية“ (*asch-schī‘a*), in: ebd., S. 689.

⁴¹ Zu diesen Angaben siehe Dieter Fassnacht, 1976, S. 39.

⁴² Vgl. hierzu Monika Tworuschka, 1992, S. 179.

⁴³ Siehe das Stichwort „Dashiguo“ 大食國, in: Qin Shusen, 邱樹森, 1992, S. 1032-1033. *Dashiguo* 大食國 oder *Dashi* 大食 ist die phonetische Transkription des arabischen Wortes *باجر* (*tājir*: Händler). Im alten China nannte man das arabische Reich *Dashiguo* oder *Dashi*. Außerdem wurde in chinesischen Geschichtswerken die Umayyaden-Dynastie (661-750) als *Baiyi Dashi* 白衣大食 (weißbröckige Araber) und die Abbasiden-Zeit (750-1258) als *Heiyi Dashi* 黑衣大食 (schwarzbröckige Araber) bezeichnet, weil die Uniformen und die Flaggen der Abbasiden schwarz waren, während ihre Farbe bei den Umayyaden weiß gewesen war – vgl. dazu Qin Shusen 邱樹森, 1996, Bd. 1, S. 1.

⁴⁴ Siehe hierzu Qin Huibin 秦惠彬, 1987, S. 97.

einen Verwandten des Propheten übernommen hatten, wurde aus dem ursprünglichen arabischen Reich ein islamisches Großreich, und seine Kultur erlebte eine Hochblüte. Unterdessen kämpfte die Tang-Armee noch dreimal mit dem arabischen Reich: Zwei große entscheidende Schlachten jeweils in den Jahren 751 und 801, und dazwischen eine kleine Operation, die sich im ersten Jahr der Periode Qianyuan 乾元 (758) ereignete. Im Folgenden werden die zwei großen Schlachten unter dem Gesichtspunkt der Verbreitung des Islam kurz erläutert:

- *Hengluosi-Schlacht* 恆羅斯戰役: Diese blutige Schlacht lieferten sich das arabische Reich und das Tang-Imperium im 10. Jahr der Periode Tianbao 天寶 (751) in Hengluosi am Talas-Fluss (heute Kasachstan). Das Tang-Reich verlor Xiyu 西域 (heute Xinjiang) und Mittelasien, einerseits weil die Tang-Armee tief in die feindlichen Stellungen eindrang und keinen Nachschub mehr bekommen konnte, andererseits weil viele ausländische Soldaten, die in früheren Kämpfen von der Tang-Armee gefangen genommen und der eigenen Truppe eingegliedert worden waren, zur feindlichen Truppe überliefen. Danach drangen die arabischen Soldaten in diese ausgedehnten Gebiete ein, und von da an beherrschte das *Dashi*-Imperium endgültig Xiyu und Mittelasien. Dort konnte sich der Islam etablieren und von da aus verbreiten.
- *Dulu-Schlacht* 渡瀾戰役: Im 17. Jahr der Periode Zhenyuan 貞元 (801) fand in Yunnan die zweite Schlacht statt, in der die Tang-Dynastie siegreich war. Doch trotz der Niederlage des *Dashi*-Reiches gab es kein Hindernis mehr für die Islamisierung Chinas.⁴⁵

Diese ersten kriegerischen Begegnungen zwischen der Tang-Dynastie und dem arabisch-islamischen Reich waren jedoch keine welthistorischen Entscheidungsschlachten, auch hatte

⁴⁵ Siehe Kap. 185 „Bianfang xu“ 邊防序 (Grenzschutz-Prolog) über diese zwei großen Operationen, in: Du You 杜佑, *Tong Dian* 通典: „Während der Perioden Kaiyuan und Tianbao herrschte in China Ruhe und Frieden, aber die an den Grenzgebieten stationierten Offiziere, die nach ihrem eigenen Wunsch mit einem bedeutenden Amt vom Kaiser betraut werden wollten, konkurrierten miteinander während der Operationen, um Verdienste zu erwerben. Im Westen wurden die auf der Insel im Qinghai-See eingesetzten Soldaten völlig überwältigt; im Osten erlitt die im Tianmen-Gebirge (heute das Song-Gebirge 嵩嶺 in Südost- Heilongjiang) stationierte Armee eine Niederlage; im Norden ereignete sich der Krieg in *Hengluosi*; im Süden in Yunnan geschah die *Dulu*-Schlacht. An den fremden Regionen waren hunderttausende von Menschen ums Leben gekommen. ... Als eine militärische Expedition unter der Führung von Gao Xianzhi zum Angriff gegen *Shiguo* (eines der kleinen Länder in Mittelasien) entsandt war, kamen alle siebzigtausend Soldaten ums Leben.“ Das chinesische Original lautet: “Wo guojia Kaiyuan、Tianbao zhi ji, yunei miru, bian jiang jiao chong, jing tu xun fa, Xichui Qinghai zhi shu, Dongbei Tianmen zhi shi, Qixi Hengluo zhi zhan, Yunnan Dulu zhi yi, mo yu yiyu shushi wan ren Gao Xianzhi fa Shiguo yu Hengluosi-Chuan, qiwan zhong jin mo.“ 我國家開元、天寶之際，宇內謐如，邊將邀寵，競圖助伐，西陲青海之戍，東北天門之師，磧西恆羅之戰，雲南渡瀾之役，沒于異域數十萬人 高仙芝伐石國于恆羅斯川，七萬衆盡沒。” Dazu siehe auch Qin Huibin 秦惠彬, 1987, S. 97.

keiner der beiden Mächte damals wirklich die Absicht, die andere zu erobern. Mit diesen kriegerischen Konflikten wurde aber das Tor an der Nordgrenze Chinas immer weiter für ausländische Völkerschaften und für Außenbeziehungen geöffnet. Die transkontinentalen Beziehungen Chinas existierten bereits seit der Han-Zeit, insbesondere seit der Regierungszeit von Wudi 武帝 (181-87 v.Chr.)⁴⁶, der aus Prestige Gründen das Reich in den *Hexi*-Korridor 河西走廊 – auch Gansu-Korridor genannt – bis zu den als Seidenstraße bezeichneten Handelswegen um die Taklamakan-Wüste ausdehnte. So bot besonders dieser *Hexi*-Korridor neue Möglichkeiten für zahlreiche Händler, Botschafter, Mönche und Einwanderer, die auf diesem Wege mit bis dahin unbekanntem Gütern und Informationen nach China kamen.

Der Verkehr mit den Muslimen auf der arabischen Halbinsel verlief damals hauptsächlich über den Landweg, nur in geringem Maße auch über den Seeweg. Der Landweg führte von der arabischen Halbinsel durch Persien und Afghanistan bis in die heutige Provinz Xinjiang und erstreckte sich auch auf die Provinzen Qinghai und Gansu – also teils an dem *Hexi*-Korridor und teils an der Seidenstraße entlang – und erreichte zuletzt Chang'an bzw. Shaanxi. Der Seeweg begann am Persischen Golf, durchquerte das Arabische Meer, führte über den Golf von Bengalen und durch die Malakkastraße zunächst zu verschiedenen südöstlichen Wüstenstädten Chinas und kam schließlich in Chang'an und anderen Städten Shaanxis an. Auf diesen Land- und Seewegen herrschte seit dem 7. Jahrhundert ein ständiges Kommen und Gehen für fremdländische Händler, unter die sich besonders die ersten arabischen und persischen Muslime mischten. Außerdem hatten sich auch die Araber inzwischen bemüht, diplomatische Kontakte mit dem Tang-Reich aufzunehmen, das nach innen wie nach außen einen Höhepunkt an Stabilität und Macht erlangte.⁴⁷

⁴⁶ Dazu siehe Anm. 9 dieser Arbeit über die wirtschaftlichen und kulturellen Beziehungen zwischen dem Han-Volk und den verschiedenen Nationen unter der Regierungszeit von Wudi, der in den Jahren 138 u. 119 v.Chr. Delegationen unter der Leitung von Zhang Qian 张骞 in die westlichen Regionen schickte.

⁴⁷ Vgl. Herbert Franke und Rolf Trauzettel, 1968, S. 155.

Kapitel 2: Der Islam in der Kaiserzeit (651-1911)

2.1 Tang-Dynastie (618-907)

2.1.1 Die politische und wirtschaftliche Lage im goldenen Zeitalter

In den Wirren, welche die letzten Jahre der Sui-Dynastie 隋 (581-618) im ganzen Land erfüllten, erhoben sich auch Aristokraten, hohe Beamte und Grundherren mit selbst organisierten Armeen gegen die Sui-Herrschaft und versuchten, ihre eigene Macht zu erhalten und auszubauen. Der nordchinesische Erbaristokrat, Li Yuan 李淵 (565-635), der zu jener Zeit als Garnisonskommandant in Taiyuan 太原 (Shanxi) stationiert war, führte im Jahr 617 die ihm treu ergebenen Truppen mit Unterstützung, zumindest aber „wohlwollender Neutralität“ der örtlichen Grundherren, an, schlug Mitbewerber um die Macht aus dem Feld und eroberte die ehemalige Sui-Hauptstadt Chang’an. Im darauffolgenden Frühjahr, d.h. im Jahr 618, ernannte er sich in Chang’an zum Kaiser Gaozu 高祖 (Reg. 618-626) und gründete eine neue Dynastie mit dem Namen Tang 唐. Nach seiner Thronbesteigung vernichtete er mit Hilfe seines Sohnes Li Shimin 李世民 (599-649) das unabhängige Regime der Grundbesitzer und vereinigte schließlich im Jahr 623 ganz China.⁴⁸ Nachdem die Herrschaft von Gaozu auf ihn übergegangen war, regierte Li Shimin das Tang-Reich unter seinem Kaisernamen Taizong 太宗 (Reg. 627-649). Er gilt als einer der weisesten Kaiser in der chinesischen Geschichte, und seine 22-jährige Regierungsperiode Zhenguan 貞觀 wird als Blütezeit angesehen. Auf seine Regierung folgte eine fast 130-jährige Zeit der Prosperität, in der das Tang-Reich – wie es Historiker formuliert und dargestellt haben – das mächtigste und stärkste Imperium der Welt gewesen sei.⁴⁹

Während dieser Blütezeit erreichten Händler, Gesandte und Mönche China, sowohl über Land auf der Seidenstraße als auch zu Wasser über den Indischen Ozean und Südostasien bis an die südöstlichen Küstenstädte Chinas wie Guangzhou 廣州, Yangzhou 揚州 und Quanzhou 泉州. Hierbei müssen die inländischen wirtschaftlichen und politischen Voraussetzungen, die in China jener Epoche einen erstmaligen Kontakt mit nichtchinesischen Religionen ermöglicht haben, berücksichtigt werden. Die wirtschaftliche Blüte, die Entwicklung der

⁴⁸ Vgl. hierzu *Chinesische Geschichte*, 2003, S. 63-64; sowie Herbert Franke und Rolf Trauzettel, 1968, S. 153-154.

⁴⁹ Dazu siehe Lü Buwei 呂不韋, 2004: *Lüshi Chunqiu* 呂氏春秋, Kap. 20, 1; und R. Wilhelm, 1928, S. 346. Vgl. *Chinesische Geschichte*, 2003, S. 65.

Kultur sowie der Aufbau der Verkehrswege hatten den wirtschaftlichen und kulturellen Austausch zwischen China und anderen Ländern nachhaltig gefördert. Chang'an war eine Weltmetropole, die Handelsbeziehungen mit 44 Ländern und Kontakte mit über 300 Ländern und Gebieten unterhielt und zu jener Zeit durchaus als internationales Zentrum zu bezeichnen war.⁵⁰

Nachdem zuerst eine der Zweige der altorientalischen Nationalkirchen, nämlich der Nestorianismus, im 9. Jahr der Periode Zhenguan 貞觀 (627-650), d.h. im Jahr 635, von Bischof Alopen aus dem Mittleren Osten nach China gebracht wurde,⁵¹ konnte ca. 16 Jahre später auch der Islam, der hauptsächlich durch den Handel nach Osten vordrang, nach einiger Zeit auf chinesischem Boden Fuß fassen. Drei Jahre später, im Jahr 638, wurde mit Erlaubnis der Regierung die erste nestorianische Kirche in Chang'an gebaut. Im Zeitraum von zweihundert Jahren verbreitete sich der Nestorianismus in zehn Provinzen Chinas; gleichzeitig sollen große Teile der Bibel ins Chinesische übersetzt worden sein. Aber leider wurde diese Kirche später im Zuge der Verfolgung durch den Buddhismus vernichtet, es blieb keine lokale Kirche übrig.⁵² Während dieser Blütezeit der Tang-Dynastie war eine große Zahl von Muslimen infolge des Handels nach China gelockt worden, und so wurde das Eindringen des Islam auch in Shaanxi, besonders in Chang'an, durch die treibende Kraft der Wirtschaft stark gefördert. In China gibt es ein Sprichwort, welches die Einführung des Buddhismus und des Islam in China bildlich darstellt: Die Heiligen Schriften des Buddhismus sind von einem großen indischen Weißelefanten hineingetragen, der Islam aber von den arabischen Handelsschiffen und Kamelen nach China hinein transportiert worden.⁵³

Obwohl der Islam in den Jahrhunderten der Tang-Periode zweifellos ein hohes Ansehen im wirtschaftlichen Bereich gewonnen hatte, gibt es über seine religiösen Aktivitäten in den chinesischen Annalen und Werken leider keine systematisch niedergeschriebenen Aufzeichnungen, sondern nur bruchstückhafte Episoden; außerdem hatte sich bis zum Ende der Tang-Dynastie infolge seiner Diasporasituation keine eigene islamische Wirtschaft und Politik ausgebildet.

⁵⁰ Dazu vgl. *Chinesische Geschichte*, 2003, S. 72-73.

⁵¹ Siehe dazu Gu Weimin 顾卫民, 2003, S. 3: 635年: 唐太宗貞觀九年 — 景教“大德”(主教)阿羅本(Olopen [Alopen])自中亞攜經籍來到唐都長安(今西安)。唐太宗特派尚書左僕房玄齡到西郊迎迓,一直請入宮內,在宮裏“問道”,在“書殿”裏“翻閱”。

⁵² Vgl. Jerome Heyndrickx, 1988, S. 19.

⁵³ Das Original im Chinesischen lautet: 佛典是印度大白象馱進來的, 伊斯蘭教則是阿拉伯商船和駱駝運進來的。 Siehe Liu Min 劉閩, 1998, S. 26.

Der Einfluss des Islam war während der Tang-Zeit sehr begrenzt, deshalb war es nicht notwendig, dass die Tang-Regierung eigene politische Richtlinien für ihn festlegte. Vielmehr wendete die Administration die innenpolitisch festgesetzten Kriterien für nationale Angelegenheiten auf den Islam an, nämlich die Politik des *enhui fuhe* 恩惠撫和. *Enhui* 恩惠 impliziert Gunst, Wohltat und Güte, d.h., die Regierung wollte den Muslimen wie allen anderen Ausländern Gnade, Gunst, Anteilnahme und Privilegien erweisen; *fu* 撫 bedeutet Trost, Pflege und Beruhigung, und *he* 和 Harmonie, Frieden, Eintracht und Einmütigkeit; mit *fuhe* 撫和 wollten die Tang-Herrscher die Muslime mit Sympathie und Barmherzigkeit behandeln, damit sie ruhig und friedlich ohne Widerspruch in China leben konnten. Mit dieser Politik wurden alle Staatsbürger, ob sie Chinesen, Minderheiten oder Ausländer waren, gesetzlich vom Staat völlig gleichgestellt. Durch diese begünstigte Politik konnten sich islamische Händler ohne Hindernisse überall dort niederlassen, wo sie geschäftlich tätig waren: Dies war das Anfangsstadium der Verbreitung des Islam in China.

2.1.2 Islamische Gesandtschaften am Kaiserhof

Zu Anfang des 7. Jahrhunderts, als die Araber unter der islamischen Fahne ein einheitliches mächtiges Kalifat begründeten, war auch China unter der Tang-Dynastie ein vereinigtes Reich. Die zwei Staaten, das arabische Reich *Dashi* 大食 und das chinesische Tang-Reich, waren damals die mächtigsten und blühendsten Staaten der Welt. Zu dieser Zeit nahmen beide Seiten lose Kontakte in politischer, kultureller und wirtschaftlicher Hinsicht auf, die für die weitere Entwicklung des Handels eine günstige und förderliche Atmosphäre schufen. Damals spielte die Stadt Mekka nicht nur eine erhebliche religiöse Rolle für die islamische Welt, sondern war auch ein immer mehr aufblühendes Handelszentrum im Nahen Osten. Zugleich hatten sich die Araber bemüht, diplomatische Beziehungen mit dem Tang-Reich herzustellen. Bereits während des 2. Jahres der Periode Yonghui 永徽, am 25. August des chinesischen Jahres Yichou 乙丑 (651), trat zum ersten Mal eine Gesandtschaft des Kalifen Utmān, die dem damaligen Kaiser Li Zhi 李治 einen Besuch abstattete, an den Kaiserhof in Chang'an heran.⁵⁴ Was dieses wichtige historische Ereignis betrifft, so vertreten mehrere chinesische Historiker

⁵⁴ Dazu siehe Liu Xu 劉昫 (u.a.), 1975: *Jiu Tang shu* 舊唐書, Kap. 148 und Gu Weimin 顧衛民, 2003, S. 3: “651年(永徽二年): 波斯被伊斯蘭教的阿拉伯人完全徵服, 伊斯蘭教在中國佔了統治地位, 聶斯脫裏(景教)傳教士進一步嚮東遷徙。” Im Vergleich zu *Biographien der Kaiser* des Kapitels 4 – „Gaozong“ 高宗, in: Liu Xu 劉昫 (u.a.), 1975. Vgl. auch Muhammad Ali Feng Fukuan 穆罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 3.

die Meinung: Der Islam habe im Jahr 651 angefangen, sich in China anzusiedeln und von da an sich zu verbreiten. Dazu beschreibt das Werk *Jiu Tang shu* 舊唐書 (Alte Annalen der Tang-Dynastie) für das Jahr 651 den Besuch dieser arabischen Gesandtschaft in Chang'an wie folgt:

Im zweiten Jahr der Yonghui-Periode (650-656) sandte der König von Dashi, Ganmi momoni [Amīr al-Mu'minīn: Utmān], erstmalig einen Gesandten mit Geschenken zum Hof. Dieser sagte, die Könige von *Dashi* besäßen das Land seit 34 Jahren, drei aufeinander folgende Generationen hindurch.⁵⁵

Nach diesen Anfängen des Islam in Chang'an hat es während der Tang-Zeit noch mehrere Gesandtschaften aus dem arabischen Reich gegeben; so wurden von allen 36 islamischen Gesandtschaften am Tang-Hof in den 148 Jahren zwischen dem 2. Jahr der Periode Yonghui 永徽 (651) bis zum 14. Jahr der Periode Zhenyuan 貞元 (798) nach den Berichten im *Jiu Tang shu* detaillierte Aufzeichnungen gemacht.⁵⁶ Manche dieser Gesandten ließen sich trotz politischer und kultureller Schwierigkeiten in Chang'an bzw. in Shaanxi nieder. Dies waren die ersten verfolgbaren Spuren, welche die Vorfahren der Hui-Muslime beim Betreten Chinas hinterließen.

2.1.3 Die Niederlassung ausländischer Muslime

2.1.3.1 Das Vordringen arabischer und persischer Muslime

Bereits zu Beginn der Tang-Zeit ergriff der Kaiser Taizong 太宗 auf der Grundlage der Sui-Institutionen eine Reihe von Maßnahmen zur Verbesserung von Politik und Wirtschaft, zur Entspannung der nationalen Widersprüche und zur Stärkung seiner Herrschaft. Damit erlebte die Wirtschaft einen stürmischen Aufschwung, auch die wirtschaftlichen und kulturellen Beziehungen zu anderen von ethnischen Minderheiten bewohnten Gebieten in China sowie zu anderen Ländern wurden verbessert und gestärkt. In dieser Zeit soll der Kaiser Taizong gesagt haben: „Seit alters her wird allgemein China erhöht und das Ausland erniedrigt, aber ich liebe sie beide gleich wie eins.“⁵⁷

⁵⁵ Das chinesische Original lautet: 永徽二年，始遣使朝貢。其王姓大食氏，名嚩密莫末膩，自雲國已三十四年，歷三主矣。Liu Xu 劉昫 (u.a.), 1975: *Jiu Tang shu* 舊唐書, Kap. 198.

⁵⁶ Vgl. Ding Mingren 丁明任, 2003, S. 1-2. Diese Zahl der islamischen Gesandtschaften findet sich auch bei Yu Zhengui 余振貴 und Yang Huaizhong 楊懷中, 1992, S. 49-52. Demgegenüber wird die Zahl der Gesandtschaften in diesen 148 Jahren von B. Stöcker-Parnian mit 39 angegeben – dazu siehe Barbara Stöcker-Parnian, 2003, Fußnote 7, S. 14.

⁵⁷ Das Original im Chinesischen lautet: “自古皆貴中華，濊夷狄，肘獨愛之如一。” Dazu siehe „Tangji shisi“ 唐紀十四 (Annalen der Tang-Dynastie: 14), in: Sima Guang 司馬光, 1956: *Zizhitongjian* 資治通鑑, Kap. 198.

Aufgrund der politischen Öffnung kamen zahlreiche Ausländer von Osten und Westen, angezogen durch wirtschaftliche und politische Prosperität nach Chang'an. Darunter waren viele arabische und persische Muslime, die damals hauptsächlich zu Handelszwecken entweder auf Kamelen auf der Seidenstraße von Westen – daher wird diese Zeit als die Blütezeit der Seidenstraße für die wirtschaftliche Entwicklung und den kulturellen Austausch zwischen Ost und West bezeichnet – oder über den Seeweg von Südasien her kamen.

Durch die wohlwollende Außenpolitik der Tang-Dynastie und das daraus folgende Aufblühen der Wirtschaft wurden Niederlassungen von Muslimen in Chang'an, die zur Verbreitung des Islam beitrugen, sehr begünstigt. Obgleich von Moscheen in chinesischen Quellen aus dieser Frühzeit nicht die Rede ist, lebten doch zahlreiche muslimische Kaufleute bereits zur Tang-Zeit in Chang'an und in den Küstenstädten. Es bestand sogar eine gute Kommunikation und ein wissenschaftlicher Austausch zwischen den Han-Chinesen und den Händlern aus *Dashi*, Persien und Mittelasien. Daraus folgt, dass die Ausbreitungsphase des Frühislam als ein kommunikatives Symbol zwischen Chinesen und Arabern und zugleich als eine fruchtbare Periode der Entwicklung des Islam in China bezeichnet werden kann.

Während der Zeit der Prosperität war Chang'an nicht nur politisches Zentrum, sondern auch internationales Handelszentrum der Wirtschaft. Die Stadt wurde damals mit der Großen Zhuque-Straße 朱雀大街 als Trennungslinie wie folgt eingeteilt: Östlich der Straße befand sich der Wannian-Kreis 萬年縣 und westlich der Chang'an-Kreis 長安縣. Der in der Wannian-Kreisstadt gelegene Ostmarkt wie auch der sich in der Chang'an-Kreisstadt befindende Westmarkt waren die wichtigen und bevorzugten Orte geschäftlicher Unternehmungen zahlreicher Minderheiten und ausländischer Händler. Die aus verschiedenen islamischen Ländern hierher gekommenen Muslime unter ihnen, die damals *fanke* 蕃客, *fanshang* 蕃商, *hushang* 胡商 und *guhu* 賈胡⁵⁸ genannt wurden, betrieben ihre *hudian* 胡店⁵⁹ in Chang'an und verkauften Edelsteine, Perlen, Gewürze, Drogen u.a.m.⁶⁰

Während der Periode Dezong 德宗 (780-805) führte der Kanzler Li Mi 李泌 eine

⁵⁸ Die Ausdrücke *fanke* 蕃客, *fanshang* 蕃商, *hushang* 胡商 und *guhu* 賈胡 sind vier gleichbedeutende Bezeichnungen. Diese Namen bezeichnen die „ausländischen Händler“, wie sie in der Tang- und Song-Zeit von den klassisch-chinesischen Werken genannt werden. Dabei deutete der Name *hushang* besonders auf die Händler aus *Dashi*, Persien und Südostasien hin, die auf dem Seeweg nach China gelangt waren. Siehe das Stichwort „fanke“ 蕃客, in: Qiu Shusen 邱樹森, 1992, S. 414.

⁵⁹ *Hudian* 胡店: der Laden oder das Geschäft der ausländischen Händler; das Wort „hu“ 胡 bezieht sich auf Fremde oder Ausländer.

⁶⁰ Vgl. Muhammad Ali Feng Fukuan 穆罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 2-3.

Überprüfung der Wohn- und Aufenthaltsberechtigung der sich in Chang'an niedergelassenen *fanke* durch, denn eine weitere Einwanderung war allmählich zu einem sozialen Problem für die Gesellschaftsordnung und die Staatsausgaben geworden. Nach den Statistiken waren es mehr als viertausend Menschen. Dem neuen Gesetz gemäß mussten sie sich entscheiden: entweder in ihr Heimatland zurückzukehren oder sich als Untertanen des Tang-Kaisers in China anzusiedeln. Niemand von ihnen aber wollte damals in sein Heimatland zurückkehren, und so trugen alle ihren Aufenthalt beim Einwohnermeldeamt in Chang'an ein. Rechtzeitig stellte die Regierung Posten in offiziellen und militärischen Dienstbereichen für sie bereit.⁶¹

Im 8. Jahrhundert war der Seehandel von Arabern und Persern mit China bereits zu einer nennenswerten Größe gediehen. Obwohl die Chinesen den Seehandel der Araber und Perser mit ihrem Land begrüßten, geschahen zwischen beiden Seiten gelegentlich unerfreuliche Zwischenfälle. Beispielsweise ereignete sich im Jahr 758, wie die chinesische Geschichtsschreibung sagt, ein Überfall von Arabern und Persern auf die Stadt Guangzhou 廣州. Dabei plünderten sie die Getreidespeicher der Chinesen, zündeten Häuser an und entkamen anschließend auf dem Seeweg. Doch trotz solcher Zwischenfälle beschränkte sich die Präsenz der Araber und Perser während dieser Zeit keineswegs nur auf Guangzhou. Um die Mitte dieses Jahrhunderts wurde z.B. die Stadt Yangzhou 揚州 einer der Haupthandelsplätze der *fanke*.⁶² Edwin O. Reischauer verweist auf einen kaiserlichen Erlass aus dem Jahr 834, der den Handel treibenden *fanke* Erleichterungen verschaffen sollte:

To the foreigners living at Ling-nan [Lingnan], Fu-chien [Fujian] and Yang-chou [Yangzhou] the viceroys of these provinces should offer consolations, and except the already fixed anchorage-duties, the court-purchase and regular presents, no additional taxes should be inflicted on them, allowing them to engage freely in their trade.⁶³

Dieser Erlass zeigt deutlich, dass die *fanke* in der Ausübung des Handels in China keinerlei Beschränkungen unterworfen waren, sondern günstige Bedingungen und sogar gesetzliche Privilegien genossen. Während des 9. Jahrhunderts überwog der Handel auf der Seidenstraße zwischen China und dem Westen im Vergleich zum Seehandel immer noch deutlich, weil der Verkehr auf dem Landweg sich auf einen engen Raum konzentrierte. Bis zum Ende des 9. Jahrhunderts war die Ansiedlung der *fanke* entlang des Seeweges wie entlang des Landweges

⁶¹ Leider gibt es keine genauen Zeitangaben der Überprüfung der Wohn- und Aufenthaltsberechtigung. Dazu vgl. Li Xinghua 李興華, Qin Huibin 秦惠彬, Feng Jinyuan 馮今源 und Sha Qiuzhen 沙秋真, 1998, S. 39.

⁶² Vgl. Imke Mees, 1984, S. 16.

⁶³ Zitat nach ebd. Siehe auch Edwin O. Reischauer, 1940, S. 144.

zu beachtlicher Größe angewachsen; die steigende Tendenz lässt sich wohl mit der zunehmenden Verbreitung des Islam erklären.⁶⁴

2.1.3.2 Das Asyl der shī‘itischen Muslime

Als ‘Alī aus den Kämpfen als siegreicher vierter Kalif hervorging, wurde 659 Muawiya von seinen Anhängern, die später Sunniten genannt wurden, zum Kalifen ernannt. Er gründete in Jerusalem die erste Dynastie der Umayyaden. Diese Herrschaft, die vom Zeitpunkt der Anerkennung Muawiyas als Kalif im Jahr 661 bis zum Sturz der Dynastie im Jahr 750 Bestand hatte, war generell von einer engagierten Expansionspolitik gekennzeichnet. Mit ihr wurde die Wahlsystem-Epoche der vier ersten Kalifen beendet und durch eine dynastische Erbfolge ersetzt. Um der Zentralisierung und Festigung der Herrschaft und auch der Einheit des Reiches willen wurden die sich widersetzenden shī‘itischen Muslime als Gegner der Sunniten aus dem Reich vertrieben. Manche von ihnen überquerten die Grenze und gingen in den Nordwesten Chinas und weiter nach Shaanxi.

Nachdem sich diese shī‘itischen Asyl-Muslime von Generation zu Generation allmählich in die chinesische Kultur eingelebt hatten, spielten sie später eine unersetzbare Rolle beim Handel; mit ihren guten Chinesischkenntnissen traten sie als Zwischen-Händler – *yahang* 牙行 oder *yake* 牙客, d.h. Handelsvermittler⁶⁵ – zwischen Chinesen und Ausländern auf, wie einige Geschichtsanthropologen die Ausübung des Handels shī‘itischer Muslime zu jener Zeit in Chang’an belegen. Neben den Aufträgen von *yahang* und *yake* gaben viele ausländische Muslime wegen ihrer Kommunikationsschwierigkeiten ihre Produkte und Waren einfach in Kommissionsläden und -geschäfte, die üblicherweise von lokalen einheimischen chinesischen Muslimen unterhalten wurden. So wurden die Besitzer der Ladenlokale als Kommittenten bezeichnet.

2.1.3.3 Die Niederschlagung der An-Shi-Revolte mit Hilfe ausländischer Truppen

Im Jahr 712 bestieg Li Longji 李隆基 nach sieben Jahren politischer Unruhen, die auf den Tod der Kaiserin Wu Zetian 武則天 folgten, den Thron als Kaiser Xuanzong 玄宗 (Reg. 712-756). In den ersten 30 Jahren seiner Regierung wurde der Höhepunkt an Macht und Wohlstand erreicht. Durch seine politischen Reformen gefördert, entwickelte sich die Wirtschaft enorm

⁶⁴ Dazu vgl. Imke Mees, 1984, S. 16.

⁶⁵ Siehe hierzu Muhammad Ali Feng Fukuan 穆罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 5.

weiter, der Handel florierte, und an den Grenzen herrschte Ruhe. Aber die Stabilität seiner Herrschaft dauerte betrüblicherweise nicht bis zum Ende seiner Lebenszeit, denn an seinem Lebensabend berauschte er sich an Luxus und Ausschweifung und vernachlässigte seinen Regierungsdienst zunehmend. Hinzu kamen noch politische und soziale Gründe wie Streitigkeiten zwischen der Zentrale und den unabhängigen lokalen Kräften, sowie die daraus entstandene Zwietracht unter den verschiedenen Völkerschaften Chinas, deren Zusammenwirken die Tang-Dynastie gefährdete und denen sie zuletzt erlag. Schließlich brach im Jahr 755 die An-Shi-Revolt 安史之亂 aus.⁶⁶

Während der Zeit der An-Shi-Revolt wurde das Tang-Reich ernstlich in seinem Fortbestand bedroht. Rebellenführer An Lushan 安祿山 (693-757), der militärische Generalgouverneur der drei Militärbezirke Pinglu 平盧 (Südwest-Liaoning/Nordost-Hebei), Fanyang 範陽 (das Gebiet um Beijing) und Hedong 河東 (das Gebiet um Taiyuan in Shanxi), gebot über Truppen in der Stärke von 150000 Soldaten. Von Fanyang aus führte er seine um weitere Kräfte verstärkte Armee von fast 200000 Soldaten südwärts durch Hebei und Shanxi und fiel in Henan ein. Im folgenden Jahr ernannte er sich in Luoyang 洛陽 zum Kaiser der Dynastie Yin 殷. Von dort aus stürmte er mit seinen Truppen nach Chang'an, Kaiser Xuanzong 玄宗 floh nach Sichuan. In dieser bedrängten Lage rief der nachfolgende Kaiser Suzong 肅宗 (756-762), der dritte Sohn Xuanzongs, die verschiedenen Länder an den Grenzen des Tang-Reiches zu Hilfe, denn aus eigener Kraft vermochte das Tang-Reich aufgrund der schlechten Militärpolitik das Unglück nicht abzuwenden. Im 2. Jahr der Periode Zhide 至德, d.h. im Jahr 757, traf eine vereinigte Hilfsarmee von 200000 Soldaten, unter ihnen auch Türken, Tibeter und Uiguren sowie Araber aus den verschiedenen Gebieten des *Dashi*, in China ein. Dazu erwähnt Imke Mees Folgendes:

In einem Bericht der Älteren Tang-Geschichte [*Jiu Tang shu* 舊唐書] ist ausdrücklich von der Hinzuziehung arabischer Soldaten die Rede. Somit scheint es gesichert, daß Araber zu den Söldnern gehörten, oder doch zumindest Soldaten zentralasiatischer Völker, deren Armeen von den Arabern befehligt wurden. Dabei wird es sich um Moslems gehandelt haben. Ebenso wird es unter den Uiguren schon Moslems gegeben haben, wenn auch deren Mehrheit zur damaligen Zeit noch dem manichäischen Glauben zuzuordnen war.⁶⁷

Mit Unterstützung dieser vereinigten Hilfsarmee wurde die An-Shi-Revolt nach einem fast

⁶⁶ Vgl. Qin Huibin 秦惠彬, 1987, S. 172-173. Zu Turbulenzen in der mittleren Periode der Tang-Dynastie und zum Ausbruch der An-Shi-Revolt siehe *Chinesische Geschichte*, 2003, S. 70-71.

⁶⁷ Zitat nach Imke Mees, 1984, S. 13-14.

achtjährigen Krieg endlich niedergeschlagen. Die Inschrift auf einem Gedenkstein, der im ersten Jahr der Periode Daoguang 道光 (1821) errichtet wurde und sich in der Yingli-Moschee 營裏寺 befindet, berichtet nicht nur von dem dem Tang-Kaiser treu ergebenen Kronprinzen der Ouigour⁶⁸ (Huihe 回紇) Ye Hu 葉護, sondern auch von dieser Hilfsarmee und der Wiedereroberung der beiden Städte Chang'an und Luoyang.⁶⁹

Nach dem Zusammenbruch der An-Shi-Revolution kehrten einige der ausländischen Soldaten der vereinigten Hilfsarmee, nach einer vorherigen Verabredungen mit dem Tang-Reich wohl mehr als tausend,⁷⁰ nicht in ihre Heimatländer zurück, sondern ließen sich in Chang'an bzw. in anderen Gebieten Chinas nieder, wo sie später mit chinesischen Frauen Familien gründeten.⁷¹ Gemäß den chinesischen Annalen wurde von den islamischen Offizieren und Soldaten im Jahr 762 in Chang'an eine Moschee errichtet. Aber es lässt sich nach der langen Zeit weder ihre genaue Lage noch ein ungefährer Ort feststellen, an dem sie gelegen haben könnte, da keine Pläne oder sonstigen Materialien darüber vorliegen.⁷²

Gleich nach der Niederschlagung hatte Ye Hu, der Kronprinz der Ouigour, dem Kaiser eine Bittschrift vorgelegt, damit sich die Ouigour-Soldaten in Shayuan 沙苑⁷³ in dem Bezirk Weinan 渭南 ansiedeln durften. Unter den Soldaten, die vom Kaiser das Recht zum Aufenthalt erhielten und sich in Shayuan niederließen, waren nach der Beschreibung chinesischer Werke viele Muslime.⁷⁴

⁶⁸ Die Ouigour ist eine nationale Minderheit im früheren China und wird in den klassisch-chinesischen Werken als Huihe 回紇 bezeichnet. Das Volk der Ouigour lebte damals im Einzugsgebiet des Orhon-Flusses (Erhun He 鄂爾渾河) und des Selenga-Flusses (Selengge He 色楞格河) in der heutigen Mongolischen Volksrepublik.

⁶⁹ Dieser Gedenkstein heißt „Tang Zhonyi-Wang Ye Hu bei“ 唐忠義王葉護碑. Seine Inschrift lautet wie folgt: „…… 天寶末, 安史叛亂, 乘輿播遷, 兩京復沒。當是時, 雖纔智兼備如郭汾陽, 勇略超群如李臨淮, 而一木不能支大廈, 蓋唐室之危者幾如髮矣! 天寶十五載九月, 肅宗遣使徵兵回紇可漢, 先遣兵入援。及至德二載九月, 復遣葉護將精騎四仟, 馳至鳳翔時, 廣平王俶將朔方等軍見。葉護大喜, 結為兄弟。並至長安, 陣于香積寺北、澧水之東, 與李嗣業合謀, 前後夾擊, 斬首六萬, 賊衆大潰, 遂復西京。翌十月, 再奉廣平王之約, 遇賊于新店。賊依山而陣, 葉護自南山襲其背于黃埃中, 髮十餘矢, 賊驚顧大潰, 遂與官軍合擊, 餘黨敗走, 東京亦復……“ Nach Muhammad Ali Feng Fukuan 穆罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 6-7.

⁷⁰ Die Zahl nach Qin Huibin 秦惠彬, 1987, S. 101; sowie Li Xinghua 李興華, Qin Huibin 秦惠彬, Feng Jinyuan 馮今源 und Sha Qiuzhen 沙秋真, 1998, S. 39.

⁷¹ Vgl. Imke Mees, 1984, S. 14.

⁷² Dazu vgl. Muhammad Ali Feng Fukuan 穆罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 14.

⁷³ Shayuan 沙苑, Ortsname, auch Shafu 沙阜 genannt, befindet sich südlich des Dali-Kreises 大荔縣 des Weinan-Bezirks in Shaanxi im Sandhügel-Gebiet zwischen dem Luo-Fluss 洛河 und dem Wei-Fluss 渭河. Die Bodenbeschaffenheit ist charakteristisch und gut für Weiden. Dazu vgl. ebd., S. 7.

⁷⁴ Siehe „Huihe“ 回紇 (Ouigour), in: Liu Xu 劉昫, 1975: *Jiu Tang shu* 舊唐書 des Kapitels 195: „回紇戰兵, 畱在沙苑“; und auch Muhammad Ali Feng Fukuan 穆罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 7.

2.1.3.4 *Huren* der neun Familiennamen

Als die Tang-Truppen Mitte des 7. Jahrhunderts das Oxus-Gebiet und Afghanistan erreichten und allmählich nach Innerasien vordrangen, waren die Araber gleichzeitig bis nach Persien vorgestoßen und hatten das Sassaniden-Reich (224-651) in Bedrängnis gebracht. Der Sassanide Jazdagird III. (gest. 651) sandte dem Tang-Reich eine Bitte um Hilfe zu. Sein Sohn schickte in den Jahren 654 und 661 noch weitere Gesandtschaften zum Tang-Reich, doch lehnte der Kaiser Gaozong 高宗 eine Einmischung in den Konflikt mit den Arabern ab. Nach dem Zusammenbruch der Sassaniden-Dynastie im Jahr 651 und anderer zentralasiatischer Kleinstaaten, die durch die Araber unter der Führung des dritten Kalifen Utmān erobert wurden, kam das Tang-Reich in direkten Kontakt mit der islamischen Welt. Während dieser Zeit wurden die *huren* 胡人 (Ausländer) der neun Familiennamen aus den neun zentralasiatischen Kleinstaaten *Kanguo* 康國, *Anguo* 安國, *Caoguo* 曹國, *Shiguo* 石國, *Miguo* 米國, *Heguo* 何國, *Shiguo* 史國, *Huoxun* 火尋 und *Wudi* 戊地 durch das arabische Reich erobert.⁷⁵ Nach der Eroberung bekehrten sich die dort lebenden *huren* unter dem *jihad* zum Islam.

Die neun Kleinstaaten der *huren* befanden sich im Einzugsgebiet der Flüsse Amur und Sir-Dar'ya (Zeja/Seja). Sie werden von den klassischen chinesischen Werken als *huren* der neun Familiennamen (jiu xing huren 九姓胡人) benannt, denn nach der Zuwanderung nach China benutzten sie die Namen ihrer Heimatländer als ihre Familiennamen. Sie verstanden sich sehr gut auf den Handel. Manche von ihnen bereisten bereits vor der Tang-Zeit die Seidenstraße nach China, da sie von Muhammad und dem Koran zum Handel ermutigt worden waren. Viele von ihnen etablierten sich später in Chang'an bzw. in Shaanxi. In späteren Jahrhunderten verschmolzen sie nach und nach zur Hui-Nation.⁷⁶

In der Tang-Zeit gab es zwar zahlreiche *huren* in Shaanxi, unter ihnen waren aber überwiegend arabische und persische Muslime. Während sich ihre Ansiedlungen im Westen Chinas weiter auf das Land ausbreiteten, bildeten sich allmählich lebensfähige Strukturen aus ihrer ausländischen Kultur und den chinesischen Sitten und Gebräuchen. Auf diese Weise war es damals möglich, eine von Chinesen geduldete Religion zu etablieren, die sich mit der Zeit als Hui-Nationalität auch in Teilen der chinesischen Bevölkerung finden lässt. Bis zur heutigen Zeit gibt es in Shaanxi die Familiennamen wie Kang 康, An 安, Cao 曹, Mi 米, He 何

⁷⁵ Vgl. Muhammad Ali Feng Fukuan 穆罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 7.

⁷⁶ Siehe das Stichwort „jiu xing huren“ 九姓胡人, in: Qin Shusen 邱树森, 1992, S. 5.

und andere Familiennamen, ebenso Ortsbezeichnungen wie Kang-Dorf 康村, He-Dorf 何村, Shijiawan 史家灣 und Caojiamiao 曹家廟, die von den neun Familiennamen der *huren* herkommen.⁷⁷

Die oben in vier Punkten zusammengefasste Darstellung der Niederlassung ausländischer Muslime in Shaanxi lässt sich zeigen, dass die Träger des Islam während der Tang-Zeit günstige Bedingungen vorfanden, als sie sich mit ihrer ausländischen Kultur in Shaanxi ansiedelten und in der Begegnung mit der chinesisch-konfuzianischen Tradition ihre Kultur und ihren Glauben inkulturieren konnten. Sie waren die Vorfahren der Hui-Nationalität in China.

Während der Tang-Zeit lebten in Chang'an sowie in den Küstenstädten Guangzhou 廣州 und Yangzhou 揚州 zahlreiche Ausländer, die besonders in bestimmten Ausländervierteln, den *fanfangs* 蕃坊, wohnten.⁷⁸ Zur besseren Kontrolle wurden fremde Verwalter *fanzhang* 蕃長 (*Fan*-Vorsteher), die von den Muslimen selber gewählt wurden und die für die staatlichen Einnahmen und die öffentliche Ordnung zuständig waren, von der Tang-Regierung in den *fanfangs* eingesetzt, sowie *sabao* 薩寶 für Zoroastrier und *gongdeshi* 公德使 für Manichäer. Während die ausländischen Gläubigen ihre religiösen Aktivitäten frei ausüben durften, war es den Chinesen aber verboten, an den Zeremonien des Manichäismus und des Mazdakismus teilzunehmen.⁷⁹ Und obgleich von Moscheen in jener Zeit nichts Genaues zu lesen ist, gab es im *fanfang* doch normalerweise eine Halle, in der die Muslime ihre Gebete abhalten konnten.

2.2 Die Fünf Dynastien (907-960)

2.2.1 Partikularistische Politik und Verlagerung des wirtschaftlichen Zentrums

Gegen Ende der Tang-Dynastie kam es wegen Unterdrückungen im Einzugsgebiet des Huang He zu Bauernaufständen, welche die Landwirtschaft Westchinas einschließlich Shaanxis ernstlich gefährdeten. In der Zeit der kurzlebigen Fünf Dynastien 五代, mit denen die fünf auf zentraler Ebene Chinas nacheinander gegründeten Dynastien – Spätere Liang 后梁 (907-923), Spätere Tang 后唐 (923-936), Spätere Jin 后晉 (936-947), Spätere Han 后漢 (947-950) und Spätere Zhou 后周 (951-960) – gemeint sind, wurde die Hauptstadt zuerst von Chang'an nach

⁷⁷ Dazu vgl. Muhammad Ali Feng Fukuan 穆罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 7.

⁷⁸ Das *fanfang* 蕃坊 war ein bestimmtes Viertel einer Stadt, wo die Ausländer wohnten – dazu vgl. Yang Huaizhong 楊懷忠 und Yu Zhengui 余振貴, 1995, S. 53.

⁷⁹ Vgl. Barbara Stöcker-Parnian, 2003, S. 20.

Kaifeng 開封 (Provinz Henan), dann in der Späteren Tang nach Luoyang 洛陽 (ebenfalls Henan), verlegt. Zu Beginn dieser Periode befand sich Zentralchina angesichts des Machtkampfes innerhalb der Herrscherfraktionen in einer verworrenen wirtschaftlichen und politischen Situation.⁸⁰

Während der Periode der Fünf Dynastien wurde der Handel mit Ausländern wie Arabern und Persern auf dem Landweg fortgesetzt, allerdings auf niedrigerem Niveau. Zugleich kam dem Seeverkehr eine steigende Bedeutung zu, denn das Wirtschaftszentrum verlagerte sich allmählich von Zentral- und Westchina nach Süden. Im Zuge dessen wurde das Zentrum der Verbreitung des Islam durch den Handel ebenfalls nach Süden und Südosten, wie z.B. in die Städte Guangzhou 揚州 und Quanzhou 泉州, verlegt.⁸¹ Auf der Suche nach günstigeren Handelsmöglichkeiten siedelten sich die Muslime während dieser politischen Wandlungszeit von Shaanxi nach Süden und in die Provinz Sichuan um.⁸²

Die partikularistischen Regime der fünf Dynastien waren gekennzeichnet durch politische Schwäche der Zentrale und wirtschaftliche Blüte in einzelnen Regionen. Die Dynastien bildeten sich in den Kriegswirren und aus dem Zerfall des Tang-Reiches heraus und übernahmen im Wesentlichen das Regierungs- und Verwaltungssystem der Tang-Dynastie. Die Religionspolitik richtete sich allerdings noch mehr in Richtung auf den wirtschaftlichen Profit und verlor an politischer Färbung.⁸³

2.2.2 Aufschwung des Seehandels zwischen China und den islamischen Ländern

Die während der Fünf Dynastien in China lebenden ausländischen Händler, die in der Tang-Dynastie nach China kamen und zu dieser Zeit als ausländische Händler bekannt waren, wurden nun *manyi shanggu* 蠻夷商賈, nämlich barbarische Händler, genannt. Sie waren die Nachkommen der in der Tang-Zeit in China etablierten *fanshang hugu* 番商胡賈, d.h. ausländischen Händler.⁸⁴ Diese beiden eng verbundenen muslimischen Gruppierungen, *fanshang hugu* und *manyi shanggu*, bildeten zwei Glieder einer Kette und gewichtige Etappen in der chinesischen Geschichte während der Ära der Fünf Dynastien. Als neue Klasse waren

⁸⁰ Vgl. *Chinesische Geschichte*, 2003, S. 83-84.

⁸¹ Dazu vgl. Yang Jianxin 楊建新, 1991, S. 10-11.

⁸² Vgl. hierzu Qin Huibin 秦惠彬, 1989, S. 129.

⁸³ Hierzu vgl. Yu Zhengui 余振貴, 1996, S. 35.

⁸⁴ Siehe hierzu die Stichwörter „fanshang hugu“ 番商胡賈 und „manyi shanggu“ 蠻夷商賈, in: Qin Shusen 邱樹森, 1992, S. 414.

die *manyi shanggu* 蠻夷商賈 ein im nationalen Wirtschaftsraum unübersehbares gesellschaftliches Faktum, da sich der Islam zu dieser Zeit mit der wachsenden Zahl der Muslime nach und nach immer weiter verbreitete. Wenn man die Tang-Dynastie als Periode der Aussaat des Islam in China betrachten will, kann man die Ära der Fünf Dynastien als Beginn seines Aufkeimens ansehen. Die Entwicklungszeit dieser Epoche bedeutet nach Meinung von Yu Zhengui einen Meilenstein im Prozess der Entwicklung des Islam in China, da die *manyi shanggu* schon eine chinesisch-muslimische Bevölkerungsgruppe in China gewesen sei.⁸⁵

Trotz des pejorativen Namens fand seit der Zeit der Fünf Dynastien eine Assimilation der *manyi shanggu* in Teilen der chinesischen Kultur und Gesellschaft statt. Dabei hatten sie die konfuzianische Kultur in erster Linie durch die sozialen Verhältnisse und durch den Besuch der privaten Einklassenschulen gelernt, und sie betrachteten diese Kultur allmählich als einen Teil ihrer eigenen.⁸⁶

Es ist wohl anzunehmen, dass die *manyi shanggu* während der Ära der Fünf Dynastien unbewusst stark durch den Konfuzianismus beeinflusst und von sinisierenden Tendenzen geprägt wurden. Eine wichtige Persönlichkeit aus jener Zeit war der von Persern abstammende und in Wanzhou 萬州 der Provinz Sichuan geborene Muslim Shi Chuwen 石處濫, der als Protokollführer (Sima 司馬) in Lizhou 利州, als Vize-Militärgouverneur in Ningjiang 寧江 sowie als Bezirksgouverneur in seiner Heimatstadt Wanzhou eingesetzt wurde.⁸⁷ Ferner bildeten die drei Geschwister Li Xun 李珣, Li Xuan 李珣 und Li Shunxuan 李舜弦, drei der fünf Kinder der aus Persien stammenden Familie Li 李, die erste in Chang'an geborene und aufgewachsene Generation der *manyi shanggu*. Einer dieser drei Geschwister, Li Xun, war ein bekannter Dichter und *Ci*-Dichter⁸⁸ und soll eine Sammlung von *Ci*-Dichtung namens *Qiongyao ji* 琼瑶集 verfasst haben, aber bedauerlicherweise ist diese Sammlung jedoch verloren gegangen. Er und seine jüngere Schwester Li Shunxuan, die auch eine berühmte Dichterin war, verfassten damals viele schöne Gedichte, von denen heute 54 von Li Xun und 3 Gedichte von Li Shunxuan im Werk *Quantangshi* 全唐诗 sowie 37 *Ci*-Dichtungen

⁸⁵ Zu dieser Meinung siehe Yu Zhengui 余振貴, 1996, S. 37.

⁸⁶ Vgl. Qin Huibin 秦惠彬, 1989, S. 129.

⁸⁷ Dazu siehe Lu Zhen 路振, 1850: *Jiu Guo zhi* 九國誌, Kap. 7.

⁸⁸ Die *Ci* 辭, als die bevorzugte literarische Gattung in der Song-Zeit, ist eine Dichtung nach vorgegebenen Melodien und mit ungleichmäßigen Verszeilen.

von Li Xun im Werk *Huajian ji* 花間集 zu finden sind.⁸⁹ Während der Tang-Zeit war die Familie Li wegen der beiden Bauernaufstände unter Wang Xianzhi 王仙芝 (?-878) und Huang Chao 黃巢 (?-884)⁹⁰ im Jahr 880 mit Kaiser Xi Zong 僖宗 nach Sichuan geflohen und ließ sich in Zizhou 梓州 nieder.⁹¹

2.3 Song-Dynastie (960-1279)

2.3.1 Profitpolitik und Außenhandelsinteresse

Im Jahr 960 führte Zhao Kuangyin 趙匡胤 (927-976), ein Befehlshaber der Armee der Späteren Zhou 后周, eine Revolte gegen das Regime an, ergriff die Macht und gründete eine neue Dynastie mit der Hauptstadt Kaifeng 開封, die dann in Dongjing 東京 (Östliche Hauptstadt) umbenannt wurde. Er nannte sich Kaiser Taizu 太祖 (Reg. 960-976) und gab seiner Dynastie den Namen Song 宋, d.h. die Nördliche Song-Dynastie 北宋 (960-1127).⁹² Als diese Dynastie im Jahr 1127 von der Jin-Dynastie (1115-1234)⁹³ vernichtet wurde, ernannte

⁸⁹ Die 54 Gedichte von Li Xun befinden sich im Kap. 760, die drei Gedichte seiner jüngeren Schwester Li Shunxian im Kap. 896 des Werks *Quantangshi* 全唐詩 von Peng Dingqiu 彭定求 (u.a.), 1960. Die 37 *Ci*-Dichtungen von Li Xun finden sich im Kap. 979 des Werks *Huajian ji* 花間集.

⁹⁰ In den letzten Jahren der Tang-Dynastie verloren immer mehr Bauern ihren Boden, der von Aristokraten, hohen Beamten und großen Grundherren an sich gerissen wurde; manche Bauern wurden Pächter, andere verließen ihre Heimat; außerdem waren die Steuern noch drückender als zuvor. Mit der Einbuße ihrer Lebensgrundlage und wegen schwerer Naturkatastrophen kam es im Jahr 874 unter Wang Xianzhi 王仙芝 zu einem großen Bauernaufstand in Changyuan 長垣 (heute Henan). Im darauffolgenden Jahr brach in Caozhou 曹州 (heute nördlich von Caizhou, Provinz Shandong) unter Huang Chao 黃巢 ebenfalls ein großer Aufstand aus. Später schlossen sich die beiden revoltierenden Truppen gegen die Tang-Dynastie zusammen. Nachdem Wang Xianzhi gefallen war, übernahm Huang Chao die Führung der Bauerntruppen und nannte sich „Himmelsstürmender Oberbefehlshaber“ (Chongtian Dajiangjun 衝天大將軍). Er führte seine über 100000 Mann über den Fluss Chang Jiang und trug den Kampf durch Anhui 安徽, Jiangxi 江西 und Fujian 福建 bis nach Guangzhou 廣州. Im Jahr 880 setzte er sich an der Spitze von mehr als 600000 Mann erneut über Chang Jiang nach Norden in Bewegung und eroberte Luoyang 洛陽 und Tongguan 潼關. Im Jahr 881 zog er mit seinen Truppen im Triumph in die Hauptstadt Chang'an 長安 ein und gründete ein neues Regime mit dem Namen Große Qi 大齊. Nachdem die kaiserliche Armee sich nach mehreren Niederlagen erholt hatte, ging sie mit gesteigerter Kampfkraft zum Gegenangriff über und zwang die Bauerntruppen im Jahr 883, sich aus Chang'an zurückzuziehen. Im Jahr 884 fiel Huang Cao in einem Kampf, danach kämpften seine restlichen Truppen jedoch noch viele Jahre hindurch weiter. Dazu siehe *Chinesische Geschichte*, S. 71-72.

⁹¹ Siehe Huang Xiufu 黃休復: *Maoting kehua* 茅亭客話, Kap. 2: “李四朗名玆、字廷儀，其先波斯國人，隨僖宗入屬，授率府率。” Und auch Qin Huibin 秦惠彬, 1989, S. 129.

⁹² Vgl. *Chinesische Geschichte*, S. 84-85; sowie Herbert Franke und Rolf Trauzettel, 1968, S. 190-191.

⁹³ Während die Nördliche Song-Dynastie die Bauernaufstände, die aufgrund der Verarmung der Bauern und der politischen Korruption ausbrachen, mit ganzer Kraft unterdrückte, entstand im Nordosten Chinas das immer mehr erstarkende Volk der Nüzhen 女真, das seit dem 5. Jahrhundert an den Flüssen Heilong Jiang 黑龍江 und Songhuang Jiang 鬆花江 sowie im Changbai-Gebirge 長白山 lebte. Im Jahr 1114 rief der Nüzhen-Führer Akutta sein Volk zum Sturz der Liao 遼 (907-1125) auf. Nach dem Sieg machte sich Akutta zum Kaiser Taizu 太祖 und gründete die Jin-Dynastie 金 (1115-1234) mit Huiningfu 會寧府 (heute Heilongjiang) als Hauptstadt. Dazu siehe *Chinesische Geschichte*, 2003, S. 90.

sich Zhao Gou 趙構 (1107-1187), ein jüngerer Bruder des Kaisers Qinzong 欽宗 (Reg. 1126-1127), zum Kaiser unter dem Namen Gaozong 高宗 (Reg. 1127-1163). Er errichtete in Lin'an 臨安 (Zhejiang) ein die Nördliche Song-Dynastie weiterführendes Regime, genannt die Südliche Song-Dynastie 南宋 (1127-1279).⁹⁴

Während der Song-Zeit stellte China noch engere Verbindungen als die vorherigen Dynastien: die Tang-Dynastie und die Fünf Dynastien, mit *Dashi* her, denn der Song-Regierung war der Handel mit den ausländischen Händlern sehr willkommen. Da sich die Regierung zu Beginn in einer Finanzkrise befand, glich der Außenhandel den Mangel an anderen Einnahmequellen aus. Die damals an die Regierung zu entrichtenden hohen Einfuhrzölle betrug etwa 10 bis 30 % des Warenwertes, wodurch der Außenhandel 20% der Staatseinnahmen einbrachte.⁹⁵ Aufgrund des sich entwickelnden Seeverkehrs kam eine große Zahl von arabischen und persischen Händlern nach China.

Ein allgemeines Interesse der Regierung bestand damals an Einkünften aus dem Handel mit Ausländern, dazu führte die Song-Herrschaft eine profitorientierte Politik des *huairou jimi* 懷柔羈縻 ein, um ausländische Händler weiterhin anzuziehen. Das chinesische Wort *huairou* 懷柔 beinhaltet die figürliche Darstellung einer versöhnlichen Geste, mit deren Hilfe die Regierung durch entsprechende politische Maßnahmen die islamische Bevölkerung sowie andere Nationen und Völker unter ihre Kontrolle bringen wollte, um sie ihrer Herrschaft zu unterwerfen. Der Ausdruck *jimi* 羈縻 bezieht sich im Grunde darauf, dass die Regierung die Ausländer durch Begünstigungen möglichst gefügig machen wollte, damit sie ihr in allem willfährig seien.⁹⁶

2.3.2 Aufschwung des Seehandels zwischen China und dem arabisch-persischen Raum

Einen erneuten Kontakt mit den Abbasiden-Herrschern nahm der Kaiser Taizu 太祖 bereits am Anfang der Song-Dynastie auf und sandte eine Delegation nach Bagdad. Danach entsandte das arabische Reich in den 200 Jahren vom ersten Jahr der Periode Kaibao 開寶 (968) bis zum vierten Jahr der Periode Qiandao 乾道 (1168) nach der Statistik von Bai Shouyi 白壽彝 49 mal Gesandte.⁹⁷ Wie oben bezüglich der Interessen der Song-Regierung erwähnt

⁹⁴ Vgl. Herbert Franke und Rolf Trauzettel, 1968, S. 213.

⁹⁵ Die Angaben nach Imke Mees, 1984, S. 18-19.

⁹⁶ Hierzu vgl. Yu Zhengui 余振貴, 1996, S. 58.

⁹⁷ Alle arabischen Gesandtschaften, die an den Kaiserhof der Nördlichen und Südlichen Song-Dynastie kamen, sind von Bai Shouyi aufgezählt. Als Quellen dienen *Dashi zhuan* 大食傳 (Bericht über *Dashi*), in: Tuo Tuo

wurde, bestand das Ziel ersichtlich darin, die alten Handelsbeziehungen zu reaktivieren; damit sollten sich erneut wesentliche Steuereinnahmen aus dem Seehandel ergeben.⁹⁸ Die üblichen Einfuhrwaren der islamischen Länder waren vor allem Parfüm, Edelsteine, Perlen, Elfenbein, Medizin, Stoffe und Pferde, während China Seide, Porzellan, Lackwaren, Tee, Silber und Gold in den Westen exportierte.

Während der Verkehr Chinas mit den islamischen Ländern bis ins 10. Jahrhundert noch überwiegend auf dem Landweg abgewickelt wurde, wuchs dem Seeverkehr seit der Song-Zeit allmählich mehr Bedeutung zu. Ein entscheidender Grund dafür war eine veränderte Grenzföhrung des Song-Reiches gegenüber der Tang-Zeit. Von Anfang an wurde das Song-Reich von einigen Nomadenstämmlern im Norden und Nordwesten sehr stark bedroht. Im Norden Chinas gründete das Volk Qidan 契丹 (Kitan) die Liao-Dynastie 辽 (916-1125), deren Territorium von Nord-Hebei im Süden bis zum Einzugsgebiet des Flusses Heilong Jiang 黑龍江 im Norden und vom Japanischen Meer im Osten bis zum Altay-Gebirge 阿爾泰山脈 im Westen reichte. Im Nordwesten Chinas herrschten unter der Westlichen Xia (Xi Xia 西夏, 1038-1227) die Tanguten über das Gebiet der Provinz Gansu sowie über Teile der Provinz Ningxia.⁹⁹ Als Ergebnis dieser Umstände konnten die Chinesen keine Kontrolle über die alten Handelswege ausüben, und der traditionelle Landweg nach Westasien wurde im Grunde genommen abgeschnitten. Dadurch gewann der Seeverkehr in der Song-Zeit allmählich größere Bedeutung. Der Handel Chinas mit den Völkern im Westen verlagerte sich notgedrungen auf den Seehandel und vom Westen Chinas nach Süden und Südosten zu den Küstenstädten.¹⁰⁰

2.3.3 Alltägliches Leben der Muslime und erstarkende Präsenz islamischer Kultur

Während der Periode der Song-Dynastie genossen die Ausländer kulturelle und religiöse Freiheit, dadurch verbreitete sich der Islam in China weiter und die Anzahl seiner Anhänger vermehrte sich rapide.

Die während der Song-Zeit lebenden Muslime werden in alten chinesischen Werken als

脫脫 (u.a.), 1977: *Songshi* 宋史; *Songhuiyao jigao* 宋會要輯稿, 1976; sowie Wang Yinglin 王應麟, 1977: *Yu Hai* 玉海.

⁹⁸ Vgl. Barbara Stöcker-Parnian, 2003, S. 19.

⁹⁹ Dazu siehe *Chinesische Geschichte*, 2003, S. 88-91.

¹⁰⁰ Vgl. Wan Yaobin 宛耀賓, 1988, S. 460.

tusheng fanke 土生蕃客, *sishi fanke* 四世蕃客 oder *wushi fanke* 五世蕃客¹⁰¹ bezeichnet. Obwohl sie sich bereits seit einigen Generationen in China etabliert hatten, wurden sie immer noch *fanke* genannt. Trotzdem durften sie in der Song-Zeit Grundstücke für Moscheen und Friedhöfe kaufen und auch Chinesinnen heiraten. Auf diese Weise war der Islam in China während der Song-Zeit fest etabliert, und die ersten Moscheen in den Handelszentren wie Quanzhou, Hangzhou, Yangzhou, Kaifeng und Peking sind dokumentiert. Auch in Chang'an soll von Arabern oder Persern eine Moschee errichtet worden sein; nach Meinung von Donald Daniel Leslie ist es höchstwahrscheinlich die Daxuexi-Xiang-Moschee in der Daxuexi-Gasse, die auch die „West-Großmoschee“ genannt wird.¹⁰²

Gleichzeitig wanderten ausländische Muslime aus den persischen Städten Hamadan, Gilan, Isfahan, Siraf, Schiraz und Tabriz, ferner aus Zentralasien wie Buchara und Chorazm sowie aus dem Yemen und anderen arabischen Ländern nach China ein.¹⁰³ Während sich einige Muslime in der Zeit der Nördlichen Song-Dynastie in den Zentralgebieten Chinas niederließen, siedelten viele andere, der kaiserlichen Sippe der Südlichen Song-Dynastie folgend, nach Südchina um. Hier ist auch zu bemerken, dass es zu jener Zeit Angehörige anderer Nationalitäten, besonders Han-Chinesen gab, die durch Ehe oder auf andere Art und Weise zum Islam bekehrt worden waren.

Die Muslime betätigten sich zu jener Zeit meist im Handelsgeschäft – hauptsächlich im Außenhandel und beim Verkauf von Produkten und Waren des Überseehandels. Sie handelten entweder selber auf eigene Rechnung oder lockten ausländische Kaufleute nach China. Die damals in Shaanxi ansässigen Muslime, die häufig eine Rolle als Repräsentanten vor Ort für ausländische Muslime spielten, zahlten dem Kaiser in deren Auftrag Tribut und verkauften für sie Waren – jeweils als Mittler für den Handel zwischen ausländischen Muslimen und inländischen Chinesen.¹⁰⁴

Während der Song-Zeit lebten die Muslime wie in der Tang-Zeit in eigenen Bezirken, die

¹⁰¹ Als *tusheng fanke* 土生蕃客 (landgeborene ausländische Gäste) bezeichnet man die in China geborenen islamischen Händler, die die späteren Generationen der früher sesshaft gewordenen islamischen Händler und Beamten darstellten. Dazu gab es noch konkretere Benennungen wie z.B. *sishi fanke* 四世蕃客 (*fanke* der vierten Generation) und *wushi fanke* 五世蕃客 (*fanke* der fünften Generation). Dazu siehe das Stichwort „tusheng fanke“ 土生蕃客, in: Qin Shusen 邱树森, 1992, S. 6.

¹⁰² Wann diese Moschee errichtet wurde, ist noch nicht ganz klar. Nach Donald Daniel Leslie, Barbara Stöcker-Parnian, Feng Jinyuan und einigen weiteren Autoren ist ihr Bau während der Song-Zeit anzusiedeln – dazu vgl. Donald Daniel Leslie, 1986, S. 56; Barbara Stöcker-Parnian, 2003, S. 19; sowie Li Xinghua 李兴华, Qin Huibin 秦惠彬, Feng Jinyuan 冯今源 und Sha Qiuzhen 沙秋真, 1998, S. 103.

¹⁰³ Vgl. Barbara Stöcker-Parnian, 2003, S. 20.

¹⁰⁴ Dazu vgl. Qin Huibin 秦惠彬, 1991, S. 145.

als *fanfang* 蕃坊 bezeichnet wurden. In solchen Bezirken wurden die *fanzhang* 蕃長 (*Fan*-Vorsteher) von der Regierung als ausländische Beamte zur Verwaltung des *fanfang* eingesetzt. Wenn man dieses *Fanfang*-System mit dem *Fanfang*-System aus der Tang-Zeit vergleicht, findet man jedoch einen ins Auge fallenden Unterschied: Das *fanzhangsi* 蕃長司, der Gerichts- und Amtssitz des *fanzhang* (*Fan*-Vorsteher), wurde ergänzend als eine Verwaltungsorganisation gegründet. Ihre Funktion war es, Amtsgeschäfte zu erledigen sowie auf die Zahlung der Steuerabgaben und das Entrichten des Tributs zu achten.¹⁰⁵

Zugleich wurden die Muslime während der Song-Zeit weiter sinisiert. Damals wurden nicht nur Öffentliche Schulen (*guanxue* 官學) auf Bezirks- oder Kreisebene, sondern auch besondere Ausländer-Schulen (*fanxue* 蕃學) errichtet. Aufgrund dessen gab es in dieser Zeit mehr hoch qualifizierte Muslime als zuvor, die als Beamte auf Zentral- oder Bezirksebene tätig waren. An diesen *fanxues*, die zu jener Zeit im 12. Jahrhundert mit Erlaubnis der Regierung initiiert wurden, unterrichtete man chinesische Muslime auf zweierlei Art: die religiöse Erziehung als *jingtang jiaoyu* 經堂教育 (Bücherhalle-Erziehung) und die traditionell-chinesische Erziehung als *shehui jiaoyu* 社會教育 (Sozialerziehung). Denn diese traditionell-chinesische Erziehung war in der Regel Voraussetzung für die Teilnahme an kaiserlichen Examina sowie für eine Beamtenkarriere. Die ausländischen Kinder lernten in der *fanxue* außerdem Fremdsprachen wie Arabisch, Persisch und Türkisch, die sie zum Teil bereits vorher zu Hause erlernt hatten.¹⁰⁶ Mit solch einer guten Kenntnis in Fremdsprachen konnten sie später – abgesehen von Bereichen religiöser Angelegenheiten – als Übersetzer oder Dolmetscher für ausländische Händler und Gesandte tätig sein.

2.4 Yuan-Dynastie (1271-1368)

2.4.1 Verbesserung der politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse in der Yuan-Zeit

Im Laufe der Zeit wurden die Mongolen, die ursprünglich am Oberlauf des Argun-Flusses lebten, allmählich zu einem mächtigen Volk. Zwischen dem späten 12. und dem frühen 13. Jahrhundert vereinigte Tiemujiu 鐵木真 (1162-1227), der im Jahr 1206 zum Oberhaupt über die mongolischen und türkischen Steppenvölker mit dem Herrschertitel Dschingis Khan

¹⁰⁵ Dazu siehe das Stichwort „fanzhangsi“ 蕃長司, in: Qin Shusen 邱树森, 1992, S. 137. Vgl. hierzu Barbara Stöcker-Parnian, 2003, S. 20; sowie Li Xinghua 李兴华, Qin Huibin 秦惠彬, Feng Jinyuan 冯今源 und Sha Qiuzhen 沙秋真, 1998, S. 72-73.

¹⁰⁶ Vgl. Barbara Stöcker-Parnian, 2003, S. 46-47.

gekürt worden war, die Steppenvölker und errichtete ein zentralisiertes Khanat. Später wurde er in der chinesischen Geschichte als Kaiser Taizu 太祖 (Reg. 1206-1227) der Yuan-Periode bezeichnet. Unter ihm dehnte sich die mongolische Herrschaft auf das Territorium Chinas aus. Im Jahr 1260 trat Kublai (1215-1294), der Sohn Dschingis Khans, die Nachfolge als Großkahn an, gründete schließlich im Jahr 1271 eine neue Dynastie und gab dem Staat den dynastischen Namen Yuan 元 („Uranfang“). Er selbst wurde als Kaiser inthronisiert, kanonisiert als Shizu 世祖 (Reg. 1260-1294) und richtete zwei Hauptstädte ein: Sommerresidenz wurde Shangdu 上都 (Obere Hauptstadt) in der Gegend von Duolun 多倫 in der inneren Mongolei und Winterresidenz Yanjing 驚京 (Beijing) als Zhongdu 中都 (Mittlere Hauptstadt).¹⁰⁷ Später jedoch wurde die Residenz aus dem mongolischen Karakorum nach Yanjing verlegt.

In der Mongolenzeit hatten die Beziehungen zwischen China und dem Westen gegen Ende des 13. Jahrhunderts zu gedeihen begonnen und erfuhren allmählich eine weitere Vertiefung, so dass der Handel zwischen China und dem Ausland wie auch die katholische China-Mission im 14. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreichen konnten. Man hat dieses Zeitalter gern als *Pax Mongolica* bezeichnet. Der Aufschwung des Asienhandels sei in erster Linie der Tatsache zu verdanken gewesen, dass das Imperium, welches ganz Asien und später sogar Osteuropa überspannte, die politischen Voraussetzungen für den Handel geschaffen habe. Der transkontinentale Handel entwickelte sich später zu einem wesentlichen Teil des wirtschaftlichen Aufschwungs in Europa, einer „Handelsrevolution“, wie das Buch des Marco Polo *Beschreibung der Welt* über die von ihm bereisten Länder einschließlich des China des 13. Jahrhunderts beschreibt. Auch das Tagebuch eines Kaufmannes Pratica della Mercatura über die Karawanenwege nach Gattaio (Kathay) in Nordchina im frühen 14. Jahrhundert berichtet darüber.¹⁰⁸

Die Religionspolitik der Yuan-Zeit war zu Beginn gleichgültig und indifferent. Nach den politischen Maßnahmen des *huairou jimi* 懷柔羈縻 während der Song-Zeit betrieb die Yuan-Regierung später eine neue Religionspolitik, die sogenannte *en wei bing ji* 恩威並濟, das meint die Gesamtmaßnahme von Güte und Macht.¹⁰⁹ Unter der Yuan-Herrschaft vermochten

¹⁰⁷ Dazu siehe *Chinesische Geschichte*, 2003, S. 93-94; sowie Herbert Franke und Rolf Trauzettel, 1968, S. 223-228.

¹⁰⁸ Siehe hierzu Herbert Franke und Rolf Trauzettel, 1996, S. 235-236.

¹⁰⁹ Vgl. Yu Zhengui 余振貴, 1996, S. 76.

sich die einheimischen Religionen wie Taoismus und Buddhismus weiter zu halten, und die Weltreligionen wie Islam und Christentum konnten von der allgemeinen Toleranz und Aufgeschlossenheit profitieren. Die China-Mission des römischen Katholizismus wurde vor allem um die Wende zum 14. Jahrhundert im Zuge der Missionstätigkeit in den Fernen Osten durch Papst Innozenz IV. gefördert. Wegen der Planungen für den siebten Kreuzzug schickte der Papst im Jahr 1245 Giovanni de Piano Carpini zusammen mit drei anderen Franziskanern als Gesandte in die Mongolei.¹¹⁰ In einer Audienz ersuchte Carpini den Khan Guyuk, den christlichen Glauben anzunehmen. Im von Guyuk an den Papst zurückgeschriebenen Brief lud er Papst Innozenz IV. und alle christlichen Monarchen nach China ein, damit sie ihm den Treueid schwören sollten. Im Jahr 1289 schickte der erste Franziskaner-Papst Nikolaus IX. den Franziskaner Giovanni de Montecorvino nach China und setzte ihn 1307 als Erzbischof von Chan-Balyp (Beijing) ein. Doch dieser Erzdiözese unterstand ab dem Jahr 1323 ein Suffraganbistum in der südchinesischen Hafenstadt Quanzhou 泉州.¹¹¹

Allmählich entstanden in China unter der Yuan-Dynastie für den Islam sowie für das Christentum und andere Religionen günstigere Bedingungen als in den vorherigen Perioden. Auch mit der Entwicklung der damaligen militärischen und wirtschaftlichen Umstände trat der Islam in eine wichtige Geschichtsphase ein, die einen Wendepunkt in seiner expansiven Verbreitung und seinem rapiden Aufblühen in ganz China bringen sollte. Die Reichseinigung der Yuan gab der alten Seidenstraße wieder ihre Lebenskraft zurück, und die ausländischen Händler wie auch die christlichen Missionare konnten wieder auf diesem Weg nach China gelangen. Später, nach der Eroberung von Gebieten Asiens mit islamischer Bevölkerung durch die Mongolen, wanderten große Massen von Muslimen nach China ein. Von da an vermischten sie sich in der neuen Umgebung mit anderen chinesischen Nationalitäten in ganz China.

2.4.2 Frühe Form der Hui-Nationalität und weiteres Erstarren des Islam

In der Yuan-Zeit lebten die Muslime als Händler nicht nur in den Städten, sondern zumeist auf dem Lande und betätigten sich in der Landwirtschaft, die zu dieser Zeit die Haupttätigkeit der meisten Muslime war. Dies war ein weiterer Schritt im Prozess der Entwicklung fremdländischer Muslime zu einer chinesisch-islamischen Bevölkerungsgruppe, der Hui-

¹¹⁰ Siehe hierzu Gu Weimin 顾卫民, 2003, S. 9.

¹¹¹ Vgl. Herbert Franke und Rolf Trauzettel, 1968, S. 236.

Nationalität. Bis zum dritten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts begann man, die aus Arabien und Persien stammenden und in den zentralen Gebieten Chinas siedelnden Muslime *Huihui* 回回, d.h. die „Hui-Muslime“, zu nennen. Insbesondere die Bezeichnung *Huihui hu* 回回戶 (Familie der Hui-Nationalität) kam für die Überprüfung der Aufenthaltsgenehmigung der Muslime während des zweiten Jahres der Periode Xianzong 憲宗 (1252) der Yuan-Zeit zur Anwendung. Daraus entwickelte sich allmählich die verkürzte Bezeichnung *Huihui* als eine nationale Benennung der Muslime, die bis heute in China verwendet wird.¹¹²

Zu jener Zeit wurden die Einwohner Chinas von den Mongolenherrschern in vier Klassen mit abgestuften Rechten eingeteilt: Mongolen, *semuren* 色目人, *hanren* 漢人 (Han-Chinesen) und *nanren* 南人 (Süd-Babaren). Gesellschaftlich standen die Muslime direkt unter den Mongolen und gehörten zur Gruppe der *semuren* 色目人, nämlich der „people of varied categories“¹¹³. Die Muslime, als zentral- und vorderasiatische Verbündete der Mongolen, waren auf eine höhere Rangstufe als die Chinesen gestellt, denn die Mongolen nutzten die Fähigkeit und das Wissen der Muslime, die ihnen treuer ergeben waren als die Chinesen. Sie hatten hohe Ämter in den zivilen und militärischen Diensten inne, und waren oft als Steuer-eintreiber, Handelskommissare, Finanzverwalter, Hofastronomen, Gouverneure und Generäle tätig. Im Gegensatz zu den Chinesen konnten die Muslime wegen ihrer Ergebenheit überdies das Amt des Provinzkommandanten, der einerseits als der militärische und andererseits auch als der zivile Verwalter auf Bezirksebene fungierte, bekleiden.¹¹⁴

Die mongolischen Truppen drangen später weiter nach Westen vor und eroberten nach einem halben Jahrhundert viele islamische Staaten in Mittel- und Westasien. Viele männliche Einwohner dieser unterworfenen Staaten wurden nach China verschleppt und in die Xiyuqin-Truppe 西域親軍, die Huihui-Truppe 回回軍, die Tanmachi-Truppe 探馬赤軍 und andere Truppen eingegliedert. Seitdem mussten sie nach Bedarf der Yuan-Dynastie als Soldaten für das Mongolenreich dienen und gegen die Jin-, die Xixia- und die Südliche Song-Dynastie sowie andere Staaten außerhalb Chinas kämpfen. Doch anders als erwartet, erwarben sie sich große Verdienste um die Einigung Chinas und weitere Eroberungen für das Reich. Sie

¹¹² Siehe das Stichwort „Huihui“ 回回, in: Qin Shusen 邱树森, 1992, S. 6.

¹¹³ Der Begriff *semuren* 色目人 wurde von vielen Autoren missverstanden und als „Leute mit farbigen Augen“ übersetzt. Die Bezeichnung *semuren* bedeutet jedoch „Personen mit Spezialstatus“. Es drückt eigentlich keine physische Beschreibung aus, sondern ist eine verwaltungstechnische Bezeichnung, die sich auf die verschiedenen Bevölkerungsgruppen bezieht. Dazu siehe Barbara Stöcker-Parnian (2003), S. 23, Fußnote 28; sowie Herbert Franke und Rolf Trauzettel, 1968, S. 230.

¹¹⁴ Vgl. Barbara Stöcker-Parnian, 2003, S. 23.

bekamen von den jeweiligen Yuan-Herrschern großzügige Belohnungen. Ferner mussten sie sich in China auf Befehl der Herrscher zum Zweck der Bodenerschließung und -bestellung ansiedeln, so dass eine Situation entstand, die im folgenden Ausspruch über den Islam in der Yuan-Dynastie dargestellt wird: „In der Yuan-Zeit verbreiteten sich die Muslime weit in ganz China.“¹¹⁵

Während des zehnten Jahres der Periode Zhiyuan 至元 (1273) erteilte der Kaiser Shizu 世祖 aufgrund des Bedürfnisses nach einer autarken Wirtschaft in den Yuan-Truppen den Befehl zur „Gründung der Genossenschaft an Ort und Stelle“ (Suidi ru she 隨地入社), der nach der Einigung Chinas als ein Auftrag weithin in ganz China durchgeführt werden sollte. Viele muslimische Soldaten, die sich als Kriegsgefangene aus West- und Mittelasien zu Yuan-Truppen formiert hatten, führten nun in China wie alle anderen Soldaten ein soldatisch-bäuerliches Leben.¹¹⁶ In einigen Gebieten von Shaanxi wurden auf Befehl des Kaisers ebenfalls soldatisch-bäuerliche Genossenschaften gebildet:

- Im elften Jahr der Periode Zhiyuan (1274) erteilte der Kaiser Shizu dem Anxi-Fürsten (Anxi Wang 安西王) folgenden Befehl: Er solle die 2000 Familien aus der Umgebung des Anxi-Fürstenhofs für die Bodenerschließung und -bestellung in Yueyang 櫟陽, Jingyang 涇陽, Zhongnan 終南 und Weinan 渭南 in Shaanxi heranziehen;
- im 18. Jahr der Periode Zhiyuan (1281) erteilte der Kaiser Shizu dem Anxi-Fürsten den folgenden Befehl: Alle *xiejihu* 協濟戶¹¹⁷, die unter die Zuständigkeit des Anxi-Fürsten fielen, sollten vom Gebirgspass des Nan-Berges 南山 aus in den Zentral- und Nordgebieten von Shaanxi Yan'an 延安, Fengxiang 風翔, Liupan 六盤 und anderen Orten zur Bodenerschließung und -bestellung herangezogen werden;
- im 25. Jahr der Periode Zhiyuan (1288) zog Husamading 忽撒馬丁 nach dem Befehl des Kaisers die 1050 unter seiner Verwaltung stehenden Handwerkerfamilien als Soldaten in Shaanxi und Gansu zur Bodenerschließung und -bestellung heran.¹¹⁸

¹¹⁵ Im Chinesischen lautet es: “元時固滿天下。” Dazu siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 穆罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 9; sowie Li Xinghua 李興華, Qin Huibin 秦惠彬, Feng Jinyuan 馮今源 und Sha Qiuzhen 沙秋真, 1998, S. 201.

¹¹⁶ Dazu siehe Song Lian 宋濂 (u.a.), 1976: *Yuanshi xin bian* 元史新編, Kap. 90: “元初用兵徵討, 遇堅城大敵和川東、襄陽等地, 則必屯田以守之。海內既一, 于是內而各衛, 外而行省, 皆立屯田, 以資軍餉。大擠芍陂、洪澤、寧夏、瓜州、沙州、關中涇白二渠, 因昔人之製, 地利不減終舊。”

¹¹⁷ Die *xiejihu* 協濟戶 waren ein in der Art einer Genossenschaft zusammengeschlossener Armenfamilienverbund, in dem sich die Mitglieder gegenseitig halfen.

¹¹⁸ Dazu siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 穆罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 9-10; sowie Li Xinghua 李興華, Qin Huibin 秦惠彬, Feng Jinyuan 馮今源 und Sha Qiuzhen 沙秋真, 1998, S. 202-203. Vgl. Qin Shusen 邱樹

Damit wird beispielhaft deutlich, dass viele muslimische Offiziere und Soldaten genau so wie chinesische und mongolische Soldaten und Bauern in Shaanxi während der Yuan-Zeit außerhalb der Kriegszeit den Boden kultivieren mussten, womit sie zur chinesischen Zivilisation beigetragen haben.

Ein bemerkenswertes Beispiel von islamisch-chinesischer Interkulturalität bietet Ananda 阿難答 (ca. 1265-1207), ein Enkelkind des Kublai Khan. Sein Vater war intensiv mit dem Kriegshandwerk beschäftigt, so dass er im Auftrag seiner Familie von einem aus Zentralasien stammenden Muslim aufgezogen wurde. Dadurch wurde er vom islamischen Glauben tief geprägt und bekehrte sich später zum Islam. Als Nachfolger seines Vaters wurde Ananda im 17. Jahr der Periode Zhiyuan 至元 (1280) zum Anxi-Fürsten ernannt. Unter seinem Einfluss bekehrten sich die meisten der unter seinem Kommando stehenden 150000 mongolischen Soldaten zum Islam. Er ist bis heute in der chinesischen Geschichte der einzige Muslim, der um den Kaiserthron gekämpft hat. Nachdem der ehemalige Kaiser Chengzong 成宗 (1295-1307) im Mai des Jahres 1307 postum kanonisiert worden war, rang Ananda mit dem Huaining-Fürsten 懷寧王 namens Haishan 海山 um das Kaisertum. Er erlitt schließlich eine Niederlage und wurde zusammen mit mehr als 30 Kameraden von seinen Gegnern getötet. Doch trotz des Misserfolges erwarb er großen Ruhm.¹¹⁹

2.4.3 Die konkrete Situation der Muslime in der Yuan-Zeit

Es liegt nahe, dass der Islam seit der Yuan-Zeit überall in China Verbreitung fand, sowohl in den Städten als auch auf dem Land. Und wo Muslime als eine Gemeinde existierten, wurde eine Moschee für die alltäglichen religiösen Aktivitäten errichtet; dazu gab es noch ein *jiaofang* 教坊¹²⁰ mit einem strengeren *Jiaofang*-System. Die verschiedenen *jiaofangs* differierten in ihrer Größe – ein kleines *jiaofang* konnte aus weniger als 20, ein großes aber aus mehr als 300 Familien bestehen. Im *Jiaofang*-System wurde die Moschee von Gläubigen als Mittelpunkt sowohl ihres religiösen als auch ihres gesellschaftlichen und kulturellen Lebens betrachtet. Die religiösen Aktivitäten wurden über das „Drei-Stufen-Führungssystem“

森, 1996, Bd. 1, S. 222.

¹¹⁹ Vgl. Ding Mingjun 丁明俊, 1991, S. 68-74.

¹²⁰ Das *jiaofang* 教坊 war ein muslimisches Gemeindenviertel, in dem die Moschee im Zentrum der Gemeinde stand, und bildete sich eigentlich aus dem *fanfang* der Tang- und der Song-Dynastie. Dazu siehe das Stichwort „jiaofang“ 教坊, in: Qin Shusen 邱树森, 1992, S. 980.

– *Muanzin*, *Hatuib* und *Akhund (Imam)*¹²¹ – ausgeübt. Für allgemeine Angelegenheiten war ein Vorstand zuständig, der sich aus den von allen Mitgliedern des *jiaofang* gewählten älteren Männern mit hohem moralischem Ansehen zusammensetzte. Dieser verwaltete das Eigentum und die Finanzen eines jeden *jiaofang* und organisierte verschiedene religiöse Aktivitäten.¹²²

Es darf nicht übersehen werden, dass sich die Situation der Muslime in manchen Bereichen zu Anfang des 14. Jahrhunderts in China stetig verschlechterte. Es wurden vielerlei Edikte erlassen, die Verbote aussprachen oder Privilegien beendeten, dazu zählten: Abschaffung des Kadi im Jahr 1311; Entzug der Steuerfreiheit für Muslime, Christen und Juden im Jahr 1320; Schließung der 1289 und 1314 eingerichteten Schulen im Jahr 1321; Abschaffung des religiösen Leiters *zhangjiao* 掌教 der Gemeinde im Jahr 1328; Verbot der Eheschließung für Muslime und Juden mit väterlichen Cousins ab 1340 und anderes mehr. Später führten solche Maßnahmen der Yuan-Regierung jedoch zu Unruhen und Rebellionen unter Muslimen wie auch unter Chinesen. Unvermeidlich entstanden in der chinesischen Bevölkerung in den Provinzen Yunnan, Guangxi und Hunan unter Beteiligung der Muslime bereits im Jahr 1341/42 die ersten Unruhen und Widerstandsbewegungen gegen die mongolische Herrschaft. Im Jahr 1343 kam es erneut zu Rebellionen in der Mandschurei, in Sichuan sowie bei den Muslimen in Shaanxi.¹²³

Während der Yuan-Dynastie widmete sich eine erstaunlich große Zahl von Muslimen dem Studium der konfuzianischen Kultur. Dass diese konfuzianischen Muslime großen Respekt vor Konfuzius hatten und tolerant gegenüber anderen Religionen waren, ist für viele Autoren erstaunlich, da die Beschäftigung mit dem chinesisch-traditionellen Konfuzianismus und die

¹²¹ Das „Drei-Stufen-Führungssystem“ 三掌教製 umfasst alle für die religiösen Angelegenheiten auf drei Stufen eingesetzten Angestellten *Muanzin* 穆安津, *Hatuib* 海推布 und *Akhund* 阿訇 (*Imam* 伊瑪目), die im Allgemeinen im *Jiaofang*-System vorkamen. Das arabische Wort „مناد“ (*muanzin*) bedeutet der „Rufer“ und „Aufklärer“. So wird in der Moschee der spezielle hauptamtliche Angestellte genannt, dessen Amtspflicht darin besteht, zu den festgesetzten Gebetszeiten von *bang* (Persisch, bedeutet wörtlich „rufen“ bzw. „verkündigen“) in der Moschee die Gebete laut vorzulesen und die Muslime in der Anbetungshalle zur Durchführung des rituellen Pflichtgebets aufzurufen. Die arabische Bezeichnung „خطيب“ (*hatuib*) bedeutet wörtlich „Verkündiger“ und „Vortragender“. Als *Hatuib* verkündet er die islamischen Religionsdoktrinen für die Gläubigen, besonders bei der *Djumah (jum'a)* an jedem Freitag und am *'id* (Fest des Fastenbrechens) in der Anbetungshalle. Der persische Begriff *Akhund* (Lehrer) wird im Allgemeinen als Name für religiöse Angestellte verwendet. In China kann *Akhund* gewöhnlich auf *Muanzin*, *Hatuib* und *Imam* hinweisen, ohne dass man dabei genau weiß, um wen es sich handelt. Der arabische Name „إمام“ (*imam*) bedeutet wörtlich „Führer“ und „Vorsteher“ und ist also ein islamischer Rangtitel; er bezeichnet den Vorbeter beim obligaten Gebet. In manchen Gebieten Chinas ist der *Imam* eigentlich der *Akhund*, der Muslime bei den Gebeten in der Moschee leitet. Er ist auch der Verwalter der Tagesgeschäfte in der Moschee – dazu siehe das Stichwort „san zhangjiao zhi“ 三掌教製, in: Qin Shusen 邱树森, 1992, S. 760-762.

¹²² Vgl. Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 14.

¹²³ Dazu siehe Barbara Stöcker-Parnian, 2003, S. 27.

Vertiefung in die konfuzianische Ethik für Muslime nicht als Widerspruch zum islamischen Glauben empfunden wurden.¹²⁴

Hierfür bietet der bekannte Sayyid Ajall Shams al-Dīn Omar (1211-1279), ein Nachkomme Muhammads in der 31. Generation, ein gutes Beispiel. Dieser aus einer vornehmen Familie von Buchara stammende Muslim mit dem chinesischen Namen Saidianchi Shansiding 賽典赤·瞻思丁 und dem postumen Titel „Xianyang-Fürst“ (Xianyang Wang 鹹陽王), wird in allen chinesischen Quellen als ehrlicher und gerechter Mann dargestellt. Zuerst diente er neun Jahre lang in der Finanzverwaltung am Yuan-Hof in Yanjing 鸞京 (Beijing). Während des ersten Jahres der Periode Zhiyuan 至元 (1264) war er als Verwalter in den Provinzen Shaanxi und Sichuan tätig. In den letzten fünf Jahren seines Lebens wurde er als Gouverneur in Yunnan eingesetzt. Er erwarb große Verdienste in wirtschaftlichen, kulturellen sowie religiösen Bereichen, wie z.B. durch die Modernisierung des Ackerbaus, den Ausbau der Wasserkanäle und die Verbreitung der chinesischen Kultur und Zivilisation in der Rand-Provinz Yunnan. D'Ollone stellt ihn und seine Verdienste in Bezug auf seinen weiteren Einfluss wie folgt vor:

[...] Seyyid Edjill Omar [Sayyid Ajall Shams al-Dīn Omar], took a brilliant part in the Mongol conquest of China and organized the new province of Yünnan. But Marco Polo, passing that way the year after the death of Seyyid Edjill, makes mentions of Moslems there, and this is the only mention of them in all his work. [...] Does it not appear that the Moslems were taken to Yünnan by Seyyid? We have already stated that the two first mosques in Yünnan were built by him, and it is to him and his son that the Moslems of the province trace their origin.¹²⁵

Daneben organisierte er nicht nur Opferzeremonien nach konfuzianischem Ritual, sondern ließ sogar konfuzianische Tempel errichten. Dies musste als grober Verstoß gegen die islamischen Doktrinen betrachtet werden. Aber nach B. Stöcker-Parnian war sein sittliches Handeln die Voraussetzung für das Streben nach Gott. Ferner war dies wohl die einzige Möglichkeit für das Überleben der Muslime in der chinesischen Gesellschaft. Auch seine Söhne und Enkel hatten hohe Ämter inne und galten als vorbildliche chinesische Muslime.¹²⁶

¹²⁴ Vgl. hierzu Barbara Stöcker-Parnian, 2003, S. 29; sowie Ch'en Yüan, 1966, S. 59.

¹²⁵ Zitat nach Imke Mees, 1984, S. 23-24; siehe auch G. G. Warren, 1920, S. 406. Vgl. auch Barbara Stöcker-Parnian, 2003, S. 28-29.

¹²⁶ Vgl. Barbara Stöcker-Parnian, 2003, S. 29.

2.5 Ming-Dynastie (1368-1644)

2.5.1 Die Gründung der Ming-Herrschaft und ihre Religionspolitik

Nachdem Zhu Yuanzhang 朱元璋 (1328-1398) im Jahr 1355 nach dem Tod von Li Futong 劉福通 die Führung des 1343 in Anhui ausgebrochenen Aufstands der Roten Turbane (Huangjin Qiyi 黃巾起義) übernommen hatte, führte er seine Streitmacht 1367 zu einem Nordfeldzug gegen die Yuan-Dynastie. Zuvor hatte er die Kontrolle über das Gebiet südlich des Chang Jiang erlangt. Nach der Eroberung von Zhongdu 中都 (Beijing) bestieg er 1368 als Kaiser Taizu 太祖 (Reg. 1368-1398) den Thron und begründete die Ming-Dynastie mit der Hauptstadt Nanjing 南京. Nach seinem Tod folgte ihm im Jahr 1398 sein erster Enkel als Kaiser Huidi 惠帝 (Reg. 1399-1424) auf den Thron. Die Söhne des Kaisers Taizu jedoch machten ihm die Herrschaft streitig. Einer von ihnen, Zhu Di 朱棣 (1359-1424), der als Fürst Yan 薊 im Gebiet um Beijing herrschte, erhob sich gegen den Kaiser Huidi, eroberte im Jahr 1402 Nanjing und bestieg den Thron unter dem Kaisertitel Chengzu 成祖 (Reg. 1403-1424).¹²⁷ Nach der Thronbesteigung verlegte er die Hauptstadt von Nanjing nach Beijing. Sodann wurde Beijing im Jahr 1421 offiziell Reichshauptstadt.

Bereits gegen Ende der Yuan-Dynastie konnte der erste Ming-Kaiser Taizu bessere militärische Maßnahmen sowohl zur Integration der Hui-Soldaten als auch zu ihrer Inanspruchnahme für die Einigung des Reichs treffen, denn er hatte aus dem Untergang der Yuan-Dynastie Erfahrungen nicht nur in Bezug auf die oben genannten Kategorien, sondern auch für seine zukünftige Politik gewonnen. Es gab damals viele muslimische Kommandeure wie z.B. Chang Yuchun 常遇春, Hu Dahai 胡大海, Hu Deji 胡德濟, Ding Dexing 丁德興, Mu Ying 沐英, Lan Yu 藍玉, Feng Guoyong 馮國用 und Feng Sheng 馮勝, die von ihm fasziniert waren und sich ihm mit ihren Soldaten anschlossen. Diese muslimischen Offiziere erlangten überragende Verdienste bei der Einigung Chinas in der Ming-Zeit, so dass ihre Namen später in die chinesische Geschichte eingegangen sind.¹²⁸

Nach einer umstrittenen These von Haji Yusuf Chang entstammte der Kaiser Taizu einer muslimischen Familie aus Anhui, die ursprünglich zur Gruppe der *Semu*-Soldaten zählte, die in der Yuan-Zeit in China aufgetaucht waren.¹²⁹ Während des ersten Jahres der Periode

¹²⁷ Dazu siehe Herbert Franke und Rolf Trauzettel, 1968, S. 242-244.

¹²⁸ Vgl. Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 28-29.

¹²⁹ Die Schriften des Haji Yusuf Chang weisen deutlich darauf hin, dass er selber ein Hui-Muslim und ein

Hongwu 洪武 (1368) schrieb Taizu 太祖 in einem kaiserlichen Edikt Folgendes über seine positive Einstellung zum Islam, nämlich den „Hundert-Zeichen-Lobpreis auf Mohammad“ (Zhisheng baizi zan 至聖百字讚):

Am Anfang von Himmel und Erde wurde vom Himmel ein Name festgelegt, und es wurde zur Verbreitung der Lehre der große Heilige herabgesandt und im Westlichen Land geboren. Er empfing die Heilige Schrift in 30 Abschnitten, und überall verwandelte er die Masse der Lebenden.

Er war Fürst und Lehrer von Billionen, und Führer von zehntausend Weisen. Er half dem himmlischen Schicksal und schützte und beschirmte Länder und Könige.

Durch das fünfmal tägliche Gebet, das stille Bitten um den großen Frieden, dem Bewahren des Wahren Herrn (*zhenzhu* [真主]) im Herzen und der vermehrten Wohltat gegenüber den Armen, errettet er aus Not und Leid, durchdringt das Dunkle, rettet die Seelen und durchtrennt die Vergeltung vergangener Sünden.

Seine Menschlichkeit bedeckt die Erde, und die Lehre geht durch Vergangenheit und Gegenwart; er besiegte das Böse und kehrte zurück zum Einigen.

Diese Lehre heißt Klar und Rein (*qingzhen* [清真]), ihr teuerster Weiser (Prophet) ist *Muhanmode* (Mohammad).¹³⁰

Der Dynastiegründer Kaiser Taizu 太祖 betrieb nach der Einigung Chinas zuerst eine Politik scheinbaren Entgegenkommens gegenüber den Minderheiten und ihren Religionen, denn er stand einerseits den Religionen tolerant und duldsam gegenüber, benutzte sie aber andererseits, um seine Macht auszubauen. Dabei beschränkte er ihren Einfluss auf ein gewisses Maß, verbot sie aber nicht. Das Geschichtsbuch *Mingshi* 明史 (Geschichte der Ming-Dynastie) beschreibt die während der Ming-Zeit angewandte Religionspolitik als *zhuanxiang huadao* 轉相化導. Der Begriff *zhuanxiang* 轉相 impliziert Überredung und Überzeugung der muslimischen Anhänger durch den großen geistlichen Einfluss der konfuzianischen Kultur, bis sie sich gegenüber der Ming-Regierung ergeben und unter-

Nachkomme von Kaiser Taizu war. Sein Vorfahre Chang Meng-teh (1408-1442), ein General unter Zheng He, wurde mit der Prinzessin Chu Neng-mei, der jüngsten Tochter des Kaisers Xuanzong 宣宗 (Reg. 1426-1435), verheiratet. Diese erhielt zur Hochzeit von ihrem Vater einen kleinen handgeschriebenen Koran. Dieser Koran ist seit Generationen im Besitz der Familie Chang und wurde dem Autor dieser Schriften 1937 von seinem Vater übergeben – dazu siehe Yusuf Haji Chang, 1988, S. 1-44. Vgl. auch Barbara Stöcker-Parnian, 2003, Fußnote 82, S. 30-31,

¹³⁰ Das Original im Chinesischen lautet: “乾坤初始，天籍註名。傳教大聖，降生西域。受授天經，三十部冊，普化衆生。億兆君師，萬聖領袖。協助天運，保庇國民。五時祈祐，默祈太平。存心真主，加志窮民。拯救患難，洞徹幽冥。超拔靈魂，脫離罪業。仁覆天下，通貫古今。降邪歸一，教民清真。默罕默德，至貴聖人。” Dazu siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 29. Die Übersetzung nach Barbara Stöcker-Parnian, S. 32-33. Die original chinesische Inschrift findet sich auch in den Werken von einigen islamischen Gelehrten wie Wang Daiyu (1580-1658) und Liu Zhi (1662-1730). Siehe hierzu Wang Daiyu 王岱輿, 1987: *Zhengjiao zhenquan* 正教真詮, in: Huizu 回族, 1987, Bd. 2, „Qingzhen tang“ 清真堂, S. 1; sowie Liu Zhi 劉智, 1987, *Tianfang Zhisheng shilu nianpu* 天方至聖實錄年譜, in: Huizu, Bd. 10, 1997, S. 1. Aber in nicht islamischen Quellen wurde diese Lobesschrift bisher noch nicht entdeckt, weshalb ihre Authentizität angezweifelt wird.

geordnet verhielten. Die Bezeichnung *huadao* 化導 war wie ein Prozess der Bekehrung, durch den die Muslime mit der Zeit die konfuzianisch-idealistische Schule als ihre „Religion“ betrachteten, so dass sie die chinesische Hochkultur nach und nach akzeptierten und sich von ihrer Religion distanzieren, bis sie sich allmählich mit der chinesischen Gesellschaft vermischten und zusammen mit den anderen Nationalitäten das kaiserliche Reich achteten.¹³¹ Der Endzweck dieser Politik bestand nach dem Willen der Ming-Herrscher darin, dass China von allen Untertanen des Reiches – ob sie fremd oder einheimisch, edel oder niedrig waren – respektiert werden sollte.¹³²

2.5.2 Die Entwicklung der Wirtschaft und der nationalen Beziehungen

Als Folge der Bauernaufstände gegen Ende der Yuan-Dynastie ergriff die Ming-Herrschaft in den ersten Jahren Maßnahmen zur Verminderung der sozialen Widersprüche, so dass sich die Wirtschaft allmählich entwickeln konnte. Bis zur Ming-Zeit vermochte das Produktionsniveau von Landwirtschaft und Handwerk bereits die vorangegangene Yuan-Dynastie zu übertreffen. Während der Außenhandel weiterhin über Land vonstatten gehen konnte, verbot die Regierung dennoch den privaten Überseehandel. Das Verbot bewirkte lediglich, dass die ausländischen Händler den Chinesen gegenüber im Vorteil waren und dass mutige Unternehmer den Handel illegal weiter betrieben. Schließlich wurde dieses Verbot im Jahr 1567 aufgehoben, und es konnte in kürzester Zeit die Ausbildung neuer Märkte und Häfen erfolgen.¹³³ Nun begann erneut die Einfuhr von Waren, wohl auch durch Muslime, die nach China reisten und Handel trieben.

Infolge der Expeditionen stieg zwangsläufig die Zahl der islamischen Gesandtschaften in China weiter an; während der Ming-Periode belief sie sich auf 129 aus islamischen Ländern, die dem Ming-Hof Tribut gezahlt haben. Vom 8. Jahr der Periode Xuande 宣德 (1433) bis zum 46. Jahr der Periode Wangli 萬曆 (1618) wurden etwa 23 Delegationen von Tianfang 天房¹³⁴ gesandt, weitere kamen aus Samarkand, Persien und Ägypten sowie aus den Fürsten-

¹³¹ Vgl. Yu Zhengui 余振貴, 1996, S. 115.

¹³² Über den Endzweck der Religionspolitik „*zhuaxiang huadao*“ 轉相化導 wurde in *Mingshi* 明史 (Geschichte der Ming-Dynastie) deutlich niedergeschrieben: “. 俾轉相化導，以共尊中國。” Dazu siehe „Xiyu“ 西域, in: Zhang Tingyu 張廷玉 (u.a.), 2004: *Mingshi* 明史, Kap. 331, Paragraph 3.

¹³³ Vgl. Herbert Franke und Rolf Trauzettel, 1968, S. 263.

¹³⁴ Die chinesische Bezeichnung „Tianfang“ 天房 ist eigentlich der Name für die Kaaba; hier aber bezieht es sich auf Arabien.

tütern Zentral- und Südostasiens.¹³⁵ Von chinesischer Seite aus waren große Expeditionen zur See zu Anfang der Ming-Zeit unter der Leitung von Zheng He 鄭和 (1371-1435), mit eigentlichem Namen Ma Sanbao 馬三寶, gestartet worden. Er war ein Nachkomme von Sayyid Ajall in der 6. Generation und stammte aus Yunnan. Von Kindesbeinen an war er Eunuch am Ming-Hof, und Kaiser Chengzu 成祖 schätzte ihn sehr. Im Sommer des dritten Jahres der Periode Yongle 永樂 (1405) trat Zheng He als Gesandter mit einer großen Flotte von 62 Schiffen und mehr als 278200 Bewaffneten, beladen mit Gold, Seide und anderen wertvollen Gegenständen, die Reise nach Übersee an. Bis zum Jahr 1433, d.h. innerhalb von 28 Jahren, führte er insgesamt sieben Seefahrten durch und besuchte mehr als 30 Länder und Regionen der Erde. Auf seiner längsten Fahrt erreichte er die Ostküste Afrikas, das Rote Meer und Mekka. Dies geschah mehr als 50 Jahre vor der Entdeckung Amerikas durch Christoph Kolumbus sowie der Umseglung des Kaps der Guten Hoffnung durch Vasco da Gama. Seine erfolgreichen Vorstöße nach Übersee förderten sowohl den wirtschaftlichen, kulturellen als auch den religiösen Austausch zwischen China und den verschiedenen Ländern Asiens und Afrikas.

Aufgrund der Erweiterung der Handelstätigkeiten zwischen Ost und West erreichten auch katholische Missionare China. Zuerst war es im 31. Jahr der Periode Jiajing 嘉靖 (1552) der Spanier Franzisco Xavier, der von Japan aus in der Bucht von Guangdong 廣東 landete, aber kurz darauf verstarb.¹³⁶ Der Portugiese Melchior Nunez Barreto traf im 34. Jahr der Periode Jiajing (1555) in Guangdong ein, konnte jedoch nicht Fuß fassen.¹³⁷ Vom siebten Jahr der Periode Wanli 萬曆 (1579) an erreichten zahlreiche Jesuiten und Franziskaner China auf Handelsschiffen. Als Begründer der China-Mission gilt der Italiener Matteo Ricci (1552-1610), mit dem chinesischen Namen Li Madou 利瑪竇. Über Macao (1582) und Guangdong (1595) gelangte er 1598 zum ersten Mal nach Beijing, wo er vom 24. Januar 1601 bis zu seinem Tod am 11. Mai 1610 lebte. Während seines Aufenthaltes in China beherrschte er nicht nur nach kurzer Zeit die chinesische Umgangssprache, sondern drang auch tief in das klassisch-chinesische Schrifttum ein. Neben ihm gab es weitere berühmte Missionare wie die Italiener Julio Aleni (1582-1649) und Francesco Sambiasi (1582-1649), den Franzosen

¹³⁵ Die Angaben nach Barbara Stöcker-Parnian, 2003, S. 36; siehe auch Donald Daniel Leslie, 1986, S. 108-109.

¹³⁶ Über die Missionsgeschichte des Franz Xavier 方濟各·沙勿略 vom 19. bis zum 33. Jahr der Periode Jiajing 嘉靖 (1540-1554) siehe Gu Weimin 顾卫民, 2003, S. 55-70.

¹³⁷ In Bezug auf den kurzen Aufenthalt des M. N. Barreto (Balaiduo 巴萊多) im Jahr 1555 in Guangzhou siehe ebd., S. 70.

Nicolas Trigault (1577-1628), den Deutschen Johann Adam Schall von Bell (1591-1666) sowie den Belgier Ferdinand Verbiest (1623-1688). In der späten Ming- und frühen Qing-Dynastie konnte sich der katholische Glaube auf 13 Provinzen ausdehnen: Bis 1610 gab es 2500 chinesische Katholiken, die Zahl stieg im Jahr 1636 auf 38200 und 1650 auf 150000 an. Dazu brachten die Missionare auch wissenschaftliche Kenntnisse nach China, vor allem auf den Gebieten der Geografie und der Kalendererstellung.¹³⁸

2.5.3 Das Verhältnis der Muslime zum Staat und die weitere Entwicklung des Islam

Die Anpassung der Muslime an die chinesische Umwelt während der Ming-Zeit war kein auf Freiwilligkeit beruhender Prozess, sondern wurde durch die Edikte der Ming-Kaiser erzwungen; alle Ausländer waren den Restriktionen dieser Edikte unterworfen: Zunächst durften sie keinen ausländischen Namen tragen, da sie ihre Herkunft mit der Zeit vergessen und sich an die chinesische Gesellschaft anpassen sollten. Ferner war der Gebrauch von Fremdsprachen und das Tragen ausländischer Kleidungsmode verboten. Außerdem war die Eheschließung von Mongolen, *Semu*-Gruppen und anderen Rassen nur mit Han-Chinesen gestattet, wie es im Gesetzbuch der Ming-Dynastie *Minglü* 明律 vorgeschrieben war. Wenn jemand gegen das Gesetz verstieß, erhielt er achtzig Hiebe mit einem Prügelstock und wurde danach einem Beamten als Sklave zugeteilt.¹³⁹ Es ist wohl anzumerken, dass solche Verfügungen nach dem Willen der Ming-Regierung dazu dienen sollten, die ausländische Kultur und den besonderen Charakter der Minderheiten in China zu vernichten.¹⁴⁰

Am Anfang der Ming-Dynastie hatte Kaiser Taizu 太祖 eine Reihe von Maßnahmen zur Wiederherstellung und Entwicklung der Landwirtschaft durchgeführt, dadurch wuchs die islamische Bevölkerung auf chinesischem Boden trotz mancherlei Restriktionen und Verbote rapide. Aufgrund der toleranten Religionspolitik und der großen Handelsgewinne übte das Reich eine große Anziehungskraft auf die Händler in Xiyu und Mittelasien aus. Darauf kam es in den 200 Jahren von der Mitte der Periode Hongwu 洪武 (1368-1398) bis zum Anfang der Periode Wanli 萬曆 (1573-1620) wiederum zu einem Höhepunkt der Einwanderung von Muslimen nach Zentralchina. Viele *guihua Huihui* 歸化回回 und *guifu Huihui* 歸附回回 zogen

¹³⁸ Siehe hierzu *Chinesische Geschichte*, 2003, S. 132-133.

¹³⁹ Hierzu siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 29. Zum originalen Text siehe das Gesetzbuch *Minglü* 明律, Kap. 6: “凡蒙古、色目人，聽與中國人為婚姻，不許本類自相嫁娶。違者杖八十，男女入官為奴。”

¹⁴⁰ Vgl. Imke Mees, 1984, S. 32.

in dieser Zeit von den Randgebieten Chinas nach Shaanxi; später trugen sie als *fuji Huihui* 附籍回回¹⁴¹ nicht nur zur Erstarkung der Hui-Nationalität, sondern auch zur Entwicklung der Kultur in Shaanxi bei. Zu diesem Zeitpunkt waren die Muslime über ganz Shaanxi verstreut und lebten nicht nur in der Hauptstadt Xi'an, sondern auch in anderen Städten wie Yan'an 延安, Qingyang 慶陽, Fengxiang 鳳翔 und Hanzhong 漢中 sowie überall auf dem Land in verschiedenen Bezirken Shaanxis. Außerdem gab es Muslime, die sich früher in den Provinzen Gansu und Ningxia angesiedelt hatten und in dieser Zeit nach Nord-Shaanxi zuwanderten. Ferner zogen auch Muslime vom südlichen Unterlauf des Chang Jiang aufwärts nach Süd-Shaanxi, um sich unter anderem in den Gebieten Hanzhong 漢中, Ankang 安康 und Shangluo 商洛 niederzulassen.¹⁴²

Während der Periode Yongle 永樂 wurden mit Zutun des Kaisers Chengzu 成祖 (Reg. 1403-1424) in Xi'an und Nanjing zwei Moscheen errichtet. Der Beweis hierfür ist ein Gedenkstein in der Huajue-Xiang-Moschee, der am 4. Februar des dritten Jahres der Periode Yongle (1405) errichtet wurde. Die Inschrift gibt ein Edikt des Kaisers Chengzu wieder, welches für die Errichtung und spätere Renovierung dieser zwei Moscheen erlassen worden war: fünfzig Goldbarren und zweihundert Ballen Baumwollstoff, die zu gleichen Teilen auf die zwei Moscheen verteilt werden sollten.¹⁴³ Ein weiterer Ming-Kaiser, Wuzong 武宗 (Reg. 1506-1522), verfasste ein schönes Gedicht, um Allah und den Islam zu rühmen.¹⁴⁴ Dies darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Ming-Herrscher von Anfang an insgeheim ein wachsames Auge auf die Muslime hatten und sie mit Argwohn und Misstrauen beobachteten.

2.5.4 Die Formierung der zehn islamischen Minderheiten und die Entstehung der *jingtang jiaoyu*

Seit Beginn der Ming-Dynastie durchlief der Islam seinen stärksten Entwicklungsprozess, der

¹⁴¹ Die *guifu Huihui* 歸附回回 waren die Muslime Xiyus und Mittelasiens, die sich meist als Händler, manche als Darbringer des Tributs am Anfang der Ming-Zeit in die zentralen Gebiete Chinas begaben. Sie lernten später auch Chinesisch, um besser Handel betreiben zu können. Durch ihre Niederlassung wurden sie allmählich sinisiert, dann wurden sie in China als *guihua Huihui* 歸化回回 angesehen. Manche *guihua Huihui* nahmen später die chinesische Staatsangehörigkeit an, und wurden dann *fuji Huihui* 附籍回回 genannt. Dazu siehe das Stichwort „*guifu Huihui*“ 歸附回回, in: Qin Shusen 邱树森, 1992, S. 18.

¹⁴² Vgl. Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 11.

¹⁴³ Der Inhalt der Inschrift lautet: “奉聖旨每戶賞鈔五十錠、綿布二百疋與回回每分作二處蓋造禮拜寺二座：南京應天府三山街銅作方一座，陝西承宣佈政司西安府長安縣子午巷一座。如有寺院倒塌許重脩，不許阻滯。與他住坐恁往來府州縣佈政司買賣，如遇關津渡口不許阻滯。” Dazu siehe ebd., S. 29.

¹⁴⁴ Das Gedicht in Chinesisch lautet: 一教元元諸教迷，其中奧妙少人知；佛是人脩人是佛，不尊真主卻尊誰！ Hierzu siehe ebd.

als eine Phase der intensiven Anpassung und der Sinisierung der chinesischen Muslime gilt. So wird diese Epoche als die Ära der Formierung der Hui-Nationalität und der anderen neun chinesisch-islamischen Minderheiten – Uiguren, Kazaken, Kirgizen, Tadjiken, Tartaren, Uzbeken, Dongxia, Sala und Bao'an – angesehen. Obwohl die Muslime während dieser Periode die Privilegien, welche die Muslime in der Yuan-Zeit in Form von bestimmten finanziellen und religiösen Vorrechten genossen hatten, verloren, wurde der Prozess zur Integration in die chinesische Gesellschaft, d.h. von „Muslims in China“ zu „Chinese Muslims“¹⁴⁵, gefördert. Dazu führt Imke Mees aber die Interpretation Israelis an, demgemäß solche Privilegien eine negative Haltung der Han-Chinesen gegenüber den Muslimen hervorgerufen hätten, weil die Muslime durch sie wie in der Yuan-Zeit von der Han-Bevölkerung abgesondert worden waren.¹⁴⁶

Während der Ming-Zeit sollte der Islam ein neues und höheres Stadium erklimmen, während sich die katholische Kirche erst neu auf dem chinesischen Boden ansiedelte. Im Vergleich zum Anfangsstadium der katholischen Mission verband sich der Islam sehr eng mit der chinesisch-konfuzianischen Gesellschaft sowie mit ihrem Gedankengut und Kulturerbe. Daraus bildeten sich allmählich einige typische, hervorstechende Merkmale, die als die Charakteristika des chinesischen Islam angesehen werden müssen, heraus: Zunächst die Initiierung und Popularisierung der klassischen *jingtang jiaoyu* 經堂教育 (Bücherhallen-Erziehung)¹⁴⁷, dann die Errichtung eines eigenen Systems von chinesisch-islamischen Doktrinen¹⁴⁸ und schließlich die Entstehung der neuen islamischen Sekten.¹⁴⁹ Darüber hinaus gab es noch ein wichtiges Signal für die Erstarkung des Islam, denn während der Ming-Zeit wurden zahlreiche Moscheen errichtet, entsprechend der zunehmenden Zahl von Muslimen. Darauf muss auch besonders erwähnt werden, dass die zahlreichen in der Ming-Zeit zirkulierenden wissenschaftlichen arabischen und persischen Schriften zu Sprachstudien, Architektur, Militärtechnik, Pharmakologie, Astronomie, Astrologie und Medizin, die bereits

¹⁴⁵ Siehe Barbara Stöcker-Parnian, 2003, S. 30.

¹⁴⁶ Vgl. Imke Mees, 1984, S. 25.

¹⁴⁷ Die *jingtang jiaoyu* 經堂教育 (Bücherhallen-Erziehung) wurde auch die *sitang jiaoyu* 寺堂教育 (Moschee-Erziehung) genannt. Es war die private Einklassenschule in der muslimischen Gemeinde, in der islamischer Religionsunterricht und Sprachkurse für Arabisch und Persisch erteilt sowie insbesondere die arabischen kanonischen Bücher gelehrt wurden. Die Geistlichen (*Akhunds*) und die Schüler wurden von der Gemeinde oder durch besondere Zuwendung reicherer Mitglieder unterhalten. Siehe das Stichwort „*jingtang jiaoyu*“ 經堂教育, in: Qin Shusen 邱树森, 1992, S. 780.

¹⁴⁸ Nach der Errichtung dieses Systems wurden zahlreiche Bücher der arabischen und persischen Literatur ins Chinesische übersetzt.

¹⁴⁹ Zu diesen drei charakteristischen Merkmalen siehe Li Xinghua 李興華, 1995, S. 111.

während der Yuan-Zeit ins Chinesische übersetzt worden waren, einen sehr großen und bleibenden Einfluss auf die Entwicklung der chinesischen Wissenschaften ausübten.

Während die klassisch-konfuzianische Erziehung in der Ming-Zeit reformiert und weiter ausgebaut wurde, entwickelten die islamischen Gelehrten und Geistlichen zur Anpassung an den Neokonfuzianismus eine eigene *Madrassa*¹⁵⁰-Erziehung, die sowohl die traditionell-islamischen und sufischen Lehren als auch traditionell- und neokonfuzianische Elemente beinhalteten. Als einer der ersten und berühmtesten Gelehrten und Reformatoren der islamischen Erziehung gilt Hu Dengzhou 胡登洲 (1522-1597), alias 明普, mit dem islamischen Namen Mohammad Abdullah Elica, der im Dorf Hujiagou 胡家溝 im Xianyang-Bezirk in Shaanxi geboren wurde. Später wurde er von seinen Schülern und Glaubensgefährten respektvoll *Hu Taishi Baba* 胡太師巴巴¹⁵¹ (Alter Großmeister Hu) genannt. Von Kindesbeinen an studierte er mit ausdauerndem Fleiß die islamischen und die chinesisch-konfuzianischen Werke. Später hat er die islamischen Werke, mit denen er sich zunächst befasste, ins Chinesische übersetzt. Nach seiner Wallfahrt nach Mekka kam er mit dem Gedanken zurück, es herrsche ein Mangel an islamischen Schriften in China und setzte sich mit ganzer Kraft für die Ausbildung der islamischen Gelehrten ein: Seine Erneuerung des Erziehungssystems brachte einen standardisierten Lehrplan, der nicht nur die islamischen und persischen Schriften, sondern auch chinesische Klassiker einschloss. Diese Ausbildung wurde später als *jingtang jiaoyu* 經堂教育 bezeichnet, die üblicherweise in drei Stufen eingeteilt wurde: Die „Hochschule“ (*daxue* 大學) als höchste Lehranstalt, in der besonders *Akhunds* und andere Geistliche ausgebildet wurden; die „Mittelschule“ (*zhongxue* 中學) als höhere Lehranstalt, in der erwachsenen Muslimen religiöse Kenntnisse vermittelt wurden; sowie die „Grundschule“ (*xiaoxue* 小學) als grundlegende Lehranstalt, in der Kindern arabische Buchstaben, einfache Gebete und religiöses Wissen beigebracht wurden.¹⁵² Angesichts dieser in der damaligen Zeit entstandenen Ausbildung *jingtang jiaoyu* entwickelte sich die Provinz Shaanxi zu einem „Entstehungsort einer islamischen Kultur und Sitz einer der höchsten islamischen

¹⁵⁰ Der Begriff „*madrassa*“ ist die Transkriptionsform des arabischen Wortes „مدرسة“ (*madrassa*), das wörtlich „Schule“, „Lehranstalt“, „muslim. Moscheehochschule“, „(künstlerische oder wissenschaftliche) Schule“ bedeutet. Siehe das Wort „مدرسة“ (*madrassa*), in: Hans Wehr, 1985, S. 386.

¹⁵¹ Die Bezeichnung *Taishi* 太師 bedeutet „großer Meister“. Der Begriff *Baba* 巴巴 als Transkription stammt aus dem persischen und türkischen Wortschatz und hat verschiedene Bedeutungen; es bezeichnet hier einerseits den „Großvater“, ist andererseits ein Titel des Respekts für ältere Männer. Siehe das Stichwort „Baba“ 巴巴, in: Jin Yijiu 金宜久 (u.a.), 1997, S. 546.

¹⁵² Dazu siehe Sha Qiuzhen 沙秋真, 1982, S. 56-57; sowie Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿里·馮福寬, 1997, S. 71-72.

Lehranstalten“, so dass zu jener Zeit viele junge fähige Muslime aus dem ganzen Land nach Shaanxi kamen, um sich islamische Theologie sowie die Exegese des Korans anzueignen.¹⁵³

2.5.5 Die muslimischen Aufstände

Ab 1435 verfiel die Ming-Dynastie innerhalb von 70 Jahren. In dieser Zeit brachen infolge von Korruption und aufgrund der Diskriminierungs- und Ausbeutungspolitik gegenüber den Minderheiten viele Aufstände in China aus, besonders im Nordwesten, wo sich die Bauern stark ausgebreitet hatten. Nach einigen chinesischen Geschichtsbüchern, wie *Mingshi* 明史, *Mingshi jishi benmo* 明史紀事本末, *Ming tongjian* 明通鑑 u.a., wurden in den etwas mehr als 200 Jahren vom Anfang der Periode Yongle 永樂 (1403-1424) bis zum Ende der Periode Wanli 萬曆 (1573-1620) mehr als 20 Aufstände von Hui-Muslimen in Shaanxi verzeichnet,¹⁵⁴ beispielsweise der Fengxiang-Aufstand 鳳翔起義 (1488), der Qishan-Aufstand 岐山起義 (1516), der Aufstand an den Grenzen der Provinzen Shaanxi, Shanxi und Henan (1521) und der Yaozhou-Aufstand 耀州起義 (1581).¹⁵⁵

Am Ende der Ming-Dynastie kam es bei einem der großen Aufstände der Hui-Nationalität in Nord-Shaanxi, in dem Ma Shouying eine führende Rolle spielte, zur Revolte. Ma Shouying 馬守應 (?-1644), mit Spitznamen „Lao Huihui“ 老回回 (alter Hui-Muslim), stammte aus Suide 綏德 in Yan'an 延安. Während des ersten Jahres der Periode Chongzhen 崇禎 (1628) leitete er von seiner Heimat Suide aus den Aufstand, als Gao Yingxiang 高迎祥 und Luo Rucai 羅汝才 mit ihren Soldaten an der Grenze Shaanxis in Ansai 安塞 gegen die Ming revoltierten. Am Anfang kämpfte Ma Shouying mit seinen Truppen im Norden Shaanxis, dann zog er nordwärts und im Osten Gansus ins Feld.

Im 3. Jahr der Periode Chongzhen (1630) zog Ma Shouying nach Shanxi und bildete mit Wang Ziyong 王自用, Zhang Xianzhong 張獻忠 (1606-1646) und anderen Führern 36 Bataillone mit über 200000 Soldaten, worunter auch viele Han-Chinesen und Mongolen waren.¹⁵⁶ Später lieferte Ma Shouying der Ming-Armee mit Allianz-Truppen mehrere

¹⁵³ Vgl. hierzu Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 72-73.

¹⁵⁴ Die Angaben nach ebd., S. 30. Als Quellen dienen Zhang Tingyu 張廷玉, 2004: *Mingshi* 明史; Gu Yingtai 谷應泰, 1977: *Mingshi jishi benmo* 明史紀事本末; sowie Xia Xie 夏燮, 1990: *Ming tongjian* 明通鑑.

¹⁵⁵ Dazu siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 30.

¹⁵⁶ Hierzu siehe *Liuzei zhuan* 流賊傳 (Biographie der streifenden Rebellen), in: *Mingshi* 明史, Kap. 309: “自用結群賊老回回 [馬守應]、曹操 [羅汝才]、八金剛、掃地王、射塌天、閻飛虎、滿天星、破天雉、邢紅孃、上天龍、蠍子塊、過天星、混世王等及迎祥、獻忠，共三十六營，衆二十餘萬，聚山西。”; sowie Qin Shusen 邱樹森, 1996, Bd. 1, S. 456.

Schlachten in Shanxi und Hebei. Im 6. Jahr der Periode Chongzhen 崇禎 (1633) begab er sich zunächst in den Westen der Provinz Henan und fiel dann von Henan aus westwärts in den Osten der Provinz Sichuan ein, wo er Kuizhou 夔州 erstürmte. Danach zog er sich wieder in den Yun-Kreis 鄖縣 in Shaanxi zurück und zog weiter in die Gebiete von Shangluo 商洛 in Süd-Shaanxi. Nach der sogenannten „Militärischen Plenarversammlung“ in Yingyang 滎陽 in der Provinz Henan im 8. Jahr der Periode Chongzhen (1635) wurde er als einer der dreizehn Führer der Allianz, die 72 Bataillone kommandierten, gekürt. Später kämpfte er mit anderen Truppen nacheinander in den Provinzen Shaanxi, Shanxi, Henan, Shandong, Sichuan, Hubei, Anhui, Hunan u.a.¹⁵⁷

In den friedlichen Zeiten ließ er sich unterdessen mit seinen Soldaten in den Gebieten von Hubei und Anhui nieder, wo seine Armee Ackerbau betrieb. Mit der Zeit verstärkten sich seine Truppen allmählich, die schließlich den Kern der gesamten Truppen der Aufständischen darstellten. Als im 16. Jahr der Periode Chongzhen (1642) unter ihnen interne Zerwürfnisse und Machtkämpfe entbrannten, verließen viele der wichtigen Rebellenführer Li Zicheng 李自成 (1606-1645)¹⁵⁸. Ma Shouying 馬守應 jedoch berücksichtigte die Interessen der Gesamtheit und konnte Li Zicheng beim Angriff gegen die Ming-Armee um Beijing im Jahr 1644 helfen, indem er die feindlichen Kräfte band.¹⁵⁹ Nachdem Li Zicheng Beijing erstürmt hatte, brach die Ming-Dynastie völlig zusammen.

2.6 Qing-Dynastie (1644-1911)

2.6.1 Die Gründung der Mandschu-Herrschaft und ihre Religionspolitik

In der Spätzeit der Ming-Dynastie vereinigten sich die verschiedenen Stämme der Nüzhen 女

¹⁵⁷ Vgl. Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 30.

¹⁵⁸ Li Zicheng 李自成 und der oben erwähnte Bauernführer Zhang Xianzhong 張獻忠 waren zwei der dreizehn Rebellenführer der Allianztruppen, beide stammten aus Shaanxi. Die Truppen unter Li Zicheng waren mehr in Shaanxi, Gansu, Sichuan, Hubei und Henan aktiv, während Zhang Xianzhong und seine Scharen in Hubei und Sichuan kämpften. Unter der Losung Li Zichengs „Gleicher Bodenbesitz und Nullsteuer“ sammelten sich immer mehr Bauern, und die Zahl der Aufständischen war sehr schnell auf mehrere hunderttausend angewachsen; wegen seiner strengen Disziplin schlossen sich ihm nach und nach sogar Beamte an. Während Zhang Xianzhong 1643 auf Sichuan zu vorrückte, fiel Li Zicheng in die Hauptstadt Peking ein, die er im folgenden Jahr eroberte. Der letzte Ming-Kaiser Zhu Youjian 朱由檢 erhängte sich auf dem „Kohlenberg“ (heute Jingshan-Hügel 景山) hinter dem Kaiserpalast, und Li Zicheng proklamierte sich zum Kaiser der Dynastie Shun 順. Dazu vgl. Herbert Franke und Rolf Trauzettel, S. 273-274; sowie *Chinesische Geschichte*, 2003, S. 115.

¹⁵⁹ Dazu vgl. Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 30-31; sowie Qin Shusen 邱樹森, 1996, Bd. 1, S. 456-462.

真 unter Führung ihres Fürsten Nurhachi (Nu'erhachi) 努爾哈赤 (1559-1626), der sich im Jahr 1616 zum Großkhan proklamierte und das Reich der Späteren Jin – Hou Jin 后金 – errichtete. Nach dem Tod von Nurhachi 1636 führte sein Sohn Huangtaiji 黃太機 seine Politik fort. Er änderte die Bezeichnung seines Regimes in „Große Qing“ 大清 mit der Hauptstadt Shenyang 瀋陽. 1636 und 1638 entsandte er Qing-Truppen zum Angriff gegen die Ming und trug den Sieg davon. Im Jahr 1641 schickte er wiederum starke Truppen gegen die Ming-Armee, die dieses Mal entscheidend geschlagen wurde. Im Jahr 1642 überschritten die Qing-Truppen erneut die Große Mauer und eroberten große Gebiete im Norden Chinas. Im Herbst 1643 starb Huangtaiji, und sein dritter Sohn Fulin 福林 bestieg im folgenden Jahr den Kaiserthron als Kaiser Shunzhi 順治 (Reg. 1644-1661). Sofort nach seiner Thronbesteigung wurde die Stadt Beijing, die damals von der Bauernarmee unter Li Zicheng 李自成 besetzt war, von den Qing-Truppen eingenommen, und der Kaiser Shunzhi verlegte die Hauptstadt von Shenyang nach Beijing. So wurde die letzte chinesische Dynastie – die Qing-Dynastie 清 – gegründet.¹⁶⁰

Zu Beginn sah sich die Qing-Regierung vor eine schwere Aufgabe gestellt, da Südchina auch nach der Dynastiegründung unter dem Regime der Südlichen Ming-Dynastie 南明 stand. Fürsten, Beamte und ein Teil des Adels der ehemaligen Ming-Dynastie führten einen Widerstandskampf gegen die mandshurische Qing-Dynastie. Die neue Regierung der Qing marschierte sofort in die inneren Gebiete Chinas ein und vereinigte bald ganz China. Bis Anfang 1662 wurde das letzte Reich der Südlichen Ming unter die direkte Kontrolle des Qing-Reiches gebracht. Danach ergriff die Qing-Regierung Maßnahmen zur Stärkung ihrer Herrschaft und begann wieder, militärische Kräfte zur Unterwerfung der lokalen Regime der nationalen Minderheiten im Nordwesten einzusetzen und ihr Territorium auszudehnen. Die Bemühungen zur Vereinigung des Landes währten drei Regierungszeiten lang – Kangxi 康熙 (1662-1722), Yongzheng 雍正 (1723-1735) und Qianlong 乾隆 (1736-1795) –, bis ihr Ziel vollständig erreicht und ein vereinigtes, großes Reich entstanden war.¹⁶¹

Zur Stärkung ihrer Herrschaft reorganisierte und vervollkommnete die Qing-Regierung im Anfangsstadium die Verwaltungsapparate, die sie von der vorangegangenen Ming-Dynastie übernommen hatte. In der Religionspolitik verfolgte die Qing-Regierung gegenüber dem Islam eine respektierende Richtung, die man im Chinesischen als *qi qi zheng bu yi qi su* 齊其

¹⁶⁰ Hierzu vgl. *Chinesische Geschichte*, 2003, S. 115-117.

¹⁶¹ Vgl. ebd., S. 117-118; sowie Herbert Franke und Rolf Trauzettel, 1968, S. 272-278 u. 289-295.

政不易其俗¹⁶² bezeichnen kann – eine Politik, die nicht nur dem Islam die Erlaubnis zur Existenz und Entwicklung gab, sondern zugleich seine religiösen und weltlichen Angelegenheiten wie die Staatspolitik in eine höhere Ebene ohne Veränderung von Gebräuchen und Traditionen aufrücken ließ. Hierbei darf man sich jedoch nicht übersehen, dass die religiösen Gruppierungen dabei die Grundsätze der Regierungspolitik befolgen mussten. Das heißt, die Regierung gewährleistete die Freiheit nur unter der Bedingung, dass die religiösen Gemeinschaften ihre Aktivitäten unbedingt mit den vorhandenen sozialen Ordnungen koordinierten und gleichzeitig die Herrschaft nicht gefährdeten.

Daraus hätte sich eine tolerante Religionspolitik gegenüber den Muslimen ergeben können, dies war jedoch in der Qing-Zeit nicht der Fall. Man darf sich die herrschende Politik nicht so vorstellen, als sei sie den Muslimen gegenüber besonders günstig gewesen, sondern man muss eher ihren hui-feindlichen Charakter hervorheben. Alles weist de facto darauf hin, dass die Qing-Regierung den Muslimen ein Leben unter recht erschwerten Bedingungen und Umständen bescherte.

Zu Beginn der Qing-Zeit wurde den Muslimen das Verbot der Eheschließung mit hanchinesischen Frauen auferlegt – für vorangegangene Dynastien hatte demgegenüber die Gewinnung neuer Mitglieder des Islam eine große Rolle gespielt. Weiterhin wurde ihnen während der Periode Qianlong 乾隆 (1736-1795) der Bau neuer Moscheen und die Pilgerfahrt nach Mekka untersagt.¹⁶³ Solche von der Qing-Regierung erlassenen Verbote riefen später unter den Betroffenen Empörung und Aufstände hervor, die in der Mehrheit der Fälle als Reaktion auf die diskriminierende Politik verstanden werden müssen. Der erste Aufstand brach unmittelbar nach der Gründung der Dynastie im Jahr 1646 in Lanzhou 兰州, der Hauptstadt der Provinz Gansu, los.¹⁶⁴

Während die Muslime bis zum Ende der Ming-Zeit im Allgemeinen unter deutlich günstigeren Bedingungen leben konnten, büßten sie seit Beginn der Qing-Dynastie einige Freiheiten ein, die ihnen bis dahin zugestanden waren. Trotz mancher Restriktionen und Verbote gelang jedoch einigen Muslimen auch während der Qing-Periode eine hervorragende

¹⁶² Zu dieser von der Qing-Regierung durchgeführten Politik „qi qi zheng bu yi qi su“ 齊其政不易其俗, die eigentlich „zum Aufrücken der Routineangelegenheiten des Islam in eine höhere Position wie der Staatspolitik ohne Veränderung seiner Gebräuche und Traditionen“ bedeutet, siehe Yu Zhengui 余振貴, 1996, S. 155-210. Vgl. auch Qin Shusen 邱树森, 1996, Bd. 2, S. 535-544.

¹⁶³ Vgl. Raphael Israeli, 1977(b), S. 122.

¹⁶⁴ Dazu vgl. ebd.; Imke Mees, 1984, S. 41; sowie Marshall Broomhall, 1910, S. 148.

Karriere zu Staatsämtern, vorzugsweise des Militärs. Außerdem gab es auch einzelne Fälle, in denen der Minderheit sogar eine gewisse Förderung durch die Mandschu-Regierung zuteil wurde.¹⁶⁵

Nach verschiedenen Unruhen und Aufständen der Hui-Muslime schuf die Qing-Herrschaft in China mit ihrer Politik den Nährboden, auf dem die von Intoleranz, Unwissenheit und Verachtung geprägten Vorurteile in der Han-Bevölkerung gegenüber dem Islam gedeihen konnten. Dadurch verwandelte sich ein bisher konfliktfreies Zusammenleben zwischen den Muslimen und den Han-Chinesen mit steigender Unterdrückung der Minderheiten durch die Mandschuren in ein Leben voller Unruhen und Konflikte. Die Integration des Islam in den Staat wurde mehr und mehr unterbunden, und die Hui-Muslime verloren von diesem Zeitpunkt an auf beiden Seiten, gegenüber den Qing-Herrschern als auch gegenüber der Han-Bevölkerung, an Befürwortern. Daraufhin erhöhten sich die Spannungen zwischen den beiden Seiten weiter, und es kam zu einzelnen Ausschreitungen unter den Volksgruppen.

Über die Situation des Islam in China während der Qing-Dynastie stellt M. Broomhall noch im Jahr 1910 dar:

Up to the time when the Manchus conquered China, nearly three hundred years ago, as has already been stated, there is no record of any Mohammedan rebellion, and everything points to the Moslems having enjoyed equal liberty with their Chinese fellow-subjects. In view of the rebellions [...], it is only natural to conclude that the Mohammedan population has been greatly reduced during the last fifty years. In regard to the several millions of Moslems who still remain, it is hardly strange that they are more hated and more restricted in their liberty than they have ever been before.¹⁶⁶

2.6.2 Das Verhältnis der Muslime zum Staat und zur han-chinesischen Umwelt

Nach der konfuzianischen Tradition mussten die chinesischen Muslime wie die Han-Chinesen dem Kaiser, als Sohn des Himmels, ihre Ergebenheit bezeugen – dazu führte auch die repressive Politik der Qing-Regierung. So wurde am Eingang oder im Inneren vieler Moscheen oftmals eine Kaisertafel, *wansui paizi* 萬歲牌子, aufgestellt, die einen häufig gleich lautenden Segensspruch zum Wohl des Kaisers beinhaltete. Es ist jedoch ein Verstoß gegen die islamische Doktrin, einen lebenden Mensch, und dazu einen Ungläubigen, auf diese Weise

¹⁶⁵ Beispielsweise ließ der Qing-Kaiser Qianlong 乾隆 im Jahr 1764 am Rande der Hauptstadt Beijing für eine muslimische Konkubine eine Moschee errichten. Zu dieser gehörte ein Heerlager für die aus Kashgar stammenden Soldaten, die zu jener Zeit zusammen mit der Muslimin von Qianlongs Truppen gefangen genommen worden waren. Dieses Areal ist bis heute unter den Namen *Huiziying* 圍子營 (Heerlager der Hui-Muslime) in Beijing bekannt. Dazu vgl. Imke Mees, 1984, S. 41, Fußnote 1.

¹⁶⁶ Zitat nach Imke Mees, 1984, S. 43; zum originalen Text siehe Marshall Broomhall, 1910, S. 163.

zu verehren.¹⁶⁷ Dem gegenüber stand das Verhalten der Kaiser bezüglich der Muslime, wie z.B. das des Kaisers Yongzheng 雍正, dem nach seinen eigenen Worten ständig geheime Eingaben von Beamten gemacht wurden, in denen die Hui-Muslime als fremdartig, wild und gesetzlos dargestellt wurden, weshalb sie strenger bestraft werden sollten. In einem anderen Edikt des Jahres 1729 verbot der Kaiser das Schlachten von Ochsen, weil sie für den Einsatz in der Landwirtschaft notwendig seien. Obwohl die Muslime auf Grund ihrer Speisevorschriften stärker betroffen waren, mussten sie sich an das Verbot halten.¹⁶⁸ Von da an bis zum Jahre 1781, als es zu Konflikten zwischen Anhängern der Neuen und der Alten Lehre im Islam kam, wollten einige chinesische Beamte alle islamischen Bücher verbieten und zahlreiche Werke konfiszieren. Nachdem jedoch der Kaiser Qianlong 乾隆 das Werk *Tianfang Dianli* 天方典禮 (Regeln und Riten des Islam) des berühmten islamischen Gelehrten Liu Zhi 劉智 (1662-1730)¹⁶⁹ gelesen hatte, wurden die Werke für ungefährlich erklärt und der Konflikt beigelegt.

Der Einfluss des Konfuzianismus auf das alltägliche Leben der Muslime wurde in der Qing-Zeit immer stärker, wodurch sie in einen dauerhaften tiefen Konflikt gerieten, den Anforderungen der Umwelt gemäß der chinesisch-konfuzianischen Kultur zu entsprechen oder den im Koran festgelegten Doktrinen nachzukommen. Für diejenigen, die eine Karriere im Staatsdienst anstrebten, kam erschwerend hinzu, dass der einzige Weg dorthin über das staatliche Prüfungssystem führte, dessen Gegenstand allein konfuzianische Schriften waren. Mit dem allmählich fortschreitenden Verlust der eigenen Identität stieg zugleich die Zahl muslimischer Beamter. Dabei stellte der Islam als Religion noch immer ein Hindernis dar, da der Kandidat sowohl seiner Verantwortung als auch seiner Herkunft gegenüber dem Staat gerecht werden musste. So berichtete Matteo Ricci am Anfang des 17. Jahrhunderts:

Er gab auch zu verstehen, er sei, weil er der Sache der chinesischen Literatur sich angeschlossen habe, von dem Oberrabbiner, [...], aus der Synagoge ausgeschlossen worden und hätte leichtes Herzens seine Religion aufgegeben, wenn er den Grad eines Doktors hätte erlangen können; so machten es auch die Mohammedaner, die, soweit sie den Doktorgrad erlangen konnten, keine Angst vor ihrem Mollah mehr hätten und ihren Glauben aufgäben.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Vgl. Imke Mees, 1984, S. 37.

¹⁶⁸ Dazu vgl. Barbara Stöcker-Parnian, 2003, S. 40; sowie Donald Daniel Leslie, 1986, S. 124.

¹⁶⁹ Liu Zhi 劉智, der im Westen bekannteste islamische Gelehrter, übersetzte und schrieb zahlreiche Werke zum Islam, von denen nur ein Teil erhalten ist. Eine seiner wichtigsten Übersetzungen war das Werk *Biographie von Mohammad*, das später von Isaac Mason ins Englische übersetzt wurde. Sein bekanntestes Werk ist das *Tianfang Dianli* 天方典禮, welches im Jahr 1782 in den kaiserlichen Katalog von Qianlong 乾隆 aufgenommen wurde. Dazu siehe Barbara Stöcker-Parnian, 2003, S. 114.

¹⁷⁰ Zitat nach Imke Mees, 1984, S. 38; siehe auch F. Jäger, 1934, S. 163.

Wie in der Ming-Periode, waren die Muslime während der Qing-Ära an die chinesische Gesellschaft durch Sprache, Namen, Kleidung und Eheverbindung angepasst, behielten aber ihre islamische Lebensweise – das Verbot von Schweinefleisch und Alkohol, die Hochzeitszeremonie, die Verwendung eines arabischsprachigen oder zweisprachigen Kalenders sowie die gesamte Religionsausübung wie das Fasten im Monat Ramaḍān – bei. Die traditionell-islamische Beschneidung männlicher Kinder wurde von den Muslimen der überwiegend von Han-Chinesen besiedelten Provinzen während des größten Teiles der Qing-Zeit aber wohl nicht mehr praktiziert.¹⁷¹ Es gab dagegen eine große Zahl von chinesischen Sitten und Gebräuchen, die in die Hui-Bevölkerung Eingang gefunden haben, wie Hartmann über die Ahnenverehrung beschreibt:

Die Muslime sind so durchdrungen mit diesen unvordenklichen Traditionen, daß die meisten von ihnen in dem Verstecke ihrer Wohnungen fortfahren, vor den Tafeln ihrer Vorfahren Weihrauch zu verbrennen.¹⁷²

Weiterhin sagt dazu Wassiljew, der sich auf Beobachtungen in China während der Mitte des 19. Jahrhunderts beruft:

Dank dem Umstande, daß im Mohammedanismus die Opfer zugelassen sind, kann ein Mohammedaner ruhig Beamter werden. Ein chinesischer Mandarin, einerlei welcher Religion er angehört, ist gleichzeitig konfuzianischer Priester; denn die Lehre des Konfuzianismus kennt keine anderen Priester als die Staatsbeamten. Der Mohammedaner bringt alle Opfer in den Konfuzianischen Tempeln, er ist bei allen Volksfesten anwesend, er vollzieht alle diese Riten, indem er sie als gewöhnliche Bräuche ansieht. Das Kniebeugen macht ihm gar nichts aus, [...].¹⁷³

Im Gegensatz dazu beschreibt Israeli Folgendes, was sich auf die Verknüpfung von Staat und konfuzianischer Lehre bezieht:

Muslims were out of place in this setting, since their social and religious norms were so different and could not displace the already well entrenched Chinese philosophies and traditions. [...] So, no matter how much the Muslims wished to put on an appearance of being Chinese they were and remained Hui people, that is non-Chinese, in the eyes of the Chinese.¹⁷⁴

2.6.3 Überblick über die Situation des Islam während der Qing-Zeit

Es wird von zahlreichen chinesischen Quellen eindeutig festgestellt, dass die Qing-Dynastie

¹⁷¹ Die Beschneidung in China, außer in den Provinzen Gansu und Xinjiang, soll nur noch in Yunnan praktiziert worden sein – dazu vgl. Imke Mees, S. 36-37. Zur Praktizierung der Beschneidung unter den chinesischen Muslimen vgl. auch Marshall Broomhall, 1910, S. 248-249.

¹⁷² Zitat nach Imke Mees, 1984, S. 37; siehe auch Martin Hartman, 1921, Bd. 10, S. 8.

¹⁷³ Nach Imke Mees, 1984, S. 38-39; siehe auch W. P. Wassiljew, 1909, S. 101.

¹⁷⁴ Zitiert nach Imke Mees, 1984, S. 38; siehe auch Raphael Israeli, 1977(a), S. 307.

in der Geschichte eine den Muslimen feindlich gesinnte Dynastie gewesen sei. Eine Äußerung, die im Wesentlichen für zahlreiche ähnliche stellvertretend ist, gibt zutreffend das wahre Verhältnis des Islam zum Staat wieder:

Der Hauptgrund für die Absonderung der Moslems aber ist die Mandschuverfolgung. Seit Beginn der Ausbreitung der Moslems in China bestand kein Konflikt, bis die Mandschus das Land eroberten.¹⁷⁵

Doch trotz vielfältiger äußerer kultureller Konflikte und politischer Verbote erstarkte der Islam mit seiner zähen Lebenskraft allmählich auf chinesischem Boden, wie der Vertreter des Gouverneurs der Provinz Shaanxi, Bi Yuan 畢沅, während des 46. Jahres der Periode Qianlong 乾隆 (1781) in einem Thronbericht an den Kaiser formulierte:

Eine Untersuchung der Bevölkerung der uns unterstehenden Gebiete Shaanxis hat ergeben, dass sich in Shaanxi mehr Huihui angesiedelt haben als in anderen Provinzen. Im Xi'an-Gouvernement sowie in seinen zugehörigen Städten Chang'an, Weinan, Lintong, Gaoliang, Xianyang; im Tongzhou-Gouvernement sowie in seinen zugehörigen Städten Dali, Huazhou; im Hanzhong-Gouvernement und in seiner zugehörigen Stadt Nanzheng sowie anderen Bezirken und Kreisen mit einer dichterem Hui-Bevölkerung, leben die Huihui normalerweise innerhalb der Stadtmauer zusammen. Allein in der Stadt Xi'an gibt es mehr als tausend Hui-Familien, und insgesamt sieben Moscheen.¹⁷⁶

Gemäß der Statistik vergrößerte sich die Bevölkerung Shaanxis in ungefähr 80 Jahren, nämlich vom 46. Jahr der Periode Qianlong (1781) bis zum ersten Jahr der Periode Tongzhi 同治 (1862), auf insgesamt 11973000 Einwohner, von denen 30% der Hui-Bevölkerung angehörten. Sie verteilten sich damals auf sieben Gouvernements und fünf Bezirke von Shaanxi, und allein auf der Zentral-Shaanxi-Ebene waren bereits mehr als 800 *jiaofangs* zu zählen. Die Zahl der in den mehr als 20 Regionalbezirken und Kreisen des Gouvernements Xi'an 西安, Tongzhou 同州 und Fengxiang 凤翔 sowie den Bezirken Qianzhou 乾州, Binzhou 邠州 und Fuzhou 鄜州 niedergelassenen Muslime summierte sich auf eine Gesamtzahl von 700000 bis 1000000.¹⁷⁷

Es ist hier als ein merkwürdiges Phänomen festzustellen, dass zur Qing-Zeit einige neue islamische Sekten zum Vorschein kamen. Zunächst waren vom Ende der Ming- bis zum

¹⁷⁵ Siehe Imke Mees, 1984, S. 31. Dazu vgl. Chan Wing-tsit, 1955, S. 173.

¹⁷⁶ Die Übersetzung in Chin. lautet: 乾隆四十六年 (公元 1781 年), 署理陝西巡撫畢沅在奏折中說: “查陝西各屬地方, 回回居住較他省為多。而西安府城及本屬之長安、渭南、臨潼、高陵、咸陽及同州府屬之大荔、華州, 漢中所屬之南鄭等州縣, 回民多聚堡而居, 人口更為稠密。西安城內不下數仟傢, 城中禮拜寺共有七座。” Dazu siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 11-12; sowie Qin Shusen 邱樹森, 1996, Bd. 2, S. 594.

¹⁷⁷ Die Angaben nach Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 12.

Anfang der Qing-Dynastie viele süfistische Doktrinen und Ideen in China aufgetaucht, danach bildeten sich einige neue Süfi-Sekten, d.h. *menhuans* 門宦¹⁷⁸, heraus. Infolgedessen hatte sich der Islam in China in zwei Zweige gespalten: die *xinjiao* 新教 (neue Religion) – diese Gruppierung, die sich im *Menhuan*-System formierte, lehnt sich an die alte Lehre an; die *laojiao* 老教 (alte Religion), d.h. *qadīm* (قديم, „alt“), aus der die alte islamische Tradition als das Gegenstück zur *xinjiao* besteht, fordert, dass der Islam in seiner bisherigen Form bestehen bleiben solle. Ähnlich gab es während der gesamten Qing-Zeit zahlreiche berühmte islamische Führer und Reformisten, die in China ihre Erneuerungsbewegungen umzusetzen begannen.

Als ein charakteristisches Zeichen entstand zu dieser Zeit ein besonderes Erziehungssystem, d.h. *yixue* 義學¹⁷⁹, das sich als Bildungsanstalt nachhaltig auf die weitere Verbreitung und Entwicklung des Islam in China auswirkte. Die Entstehung solcher *yixue* – als eine Eigenart des Islam während jener Zeit – hatte einerseits verschiedene Vorteile für die Ausbreitung des Islam und auch für die Religiosität der Muslime; andererseits konnten die Gläubigen sie für schlecht und gefährlich halten, denn die Ausbildung dieser Bildungsanstalt bezog sich auf eine Sinisierung des Islam, was mit großem, fortschreitendem Verlust der eigenen Identität verbunden sein sollte. Dies zeigt sich besonders auf der Ebene ihrer Muttersprache: Seit der Mitte der Ming-Dynastie wurden Arabisch und Persisch immer weniger benutzt, bis zur Qing-Dynastie verwendeten die Muslime fast nur Chinesisch als ihr Kommunikationsmittel, auch beim Beten sowie bei der Predigt in der Moschee.¹⁸⁰ Zugleich wurden die Koransuren oft in die chinesische Schrift transkribiert. So ist es klar, dass die

¹⁷⁸ Der Terminus *menhuan* 門宦 ist eine allgemeine Bezeichnung des Süfismus in China. Der Begriff *menhuan* scheint sich etymologisch aus zwei Wörtern zusammzusetzen: *menfa* 門闕 (mächtige und einflussreiche Familie) und *huanmen* 宦門 (Hochbeamtenstand). Der Sinn des *menhuan* sowie seine Entstehungszeit als Süfi-Sekte in China sind bis heute umstritten. Als chinesisch-islamische Sekten könnten die verschiedenen *menhuans* entweder von den süfistischen Missionaren aus Mittel- oder Westasien verbreitet worden sein, oder von den chinesischen *Akhunds* oder Muslimen, die in Mittel- oder Westasien studiert hatten, später nach China gebracht und durch Mischung mit der chinesischen Kultur hervorgebracht worden sein. Nachdem sich solche Doktrinen und Ideen in China angesiedelt hatten, wurden sie von der traditionell-chinesischen Kultur sehr stark beeinflusst. Die Interpretation solcher Doktrinen bediente sich häufig des chinesisch-philosophischen Denksystems des Laozi 老子 und des Zhuangzi 莊子. Siehe hierzu das Stichwort „menhuan“ 門宦, in: Qin Shusen 邱树森, 1992, S. 18.

¹⁷⁹ Die *yixue* 義學 war eine Art der islamischen Schulen, die von den Muslimen eines *jiaofang* gegründet wurde. Diese *Yixue*-Schule wurde entweder in einer privaten Studienstube als eine Einklassenschule eingerichtet oder als eine mit mehreren Stufen eingerichtete öffentliche Schule gegründet. In der *yixue* erhielten die Muslime nicht nur das alltägliche islamische Wissen, sondern auch chinesisch-kulturelle Kenntnisse, damit sie eine gute Erziehung sowohl in den islamischen Lehren als auch in den chinesisch-klassischen Werken erlangen konnten – dazu vgl. Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 107.

¹⁸⁰ Vgl. Luo Wanshou 羅萬壽, 1984, S. 127.

chinesischen Muslime normalerweise den Sinn nicht verstanden, wenn sie im Gebet die Suren in Transkriptionsform rezitierten.

2.6.4 Vergleich mit der christlichen Missionierung

Verglichen mit der Situation des Islam befand sich das Christentum während der Qing-Periode kaum in einer besseren Lage. So wurden missionarische Tätigkeiten ab der Regierungszeit Kangxi 康熙 in China zunächst behindert und später nach dem Ritenstreit offiziell verboten. Unterdessen mussten die Christen wie die Muslime zu jener Zeit um ihren Lebensraum und ihre Freiheit kämpfen.

In der Qing-Zeit ging die katholische Missionstätigkeit in China wie zuvor weiter, und die Zahl der Katholiken stieg im Laufe der Zeit im Gegensatz zur Periode der Ming-Dynastie beträchtlich an. Unter den verschiedenen Missionsorden wie Franziskaner, Augustiner und Dominikaner besaß der Jesuitenorden praktisch die Vorherrschaft. Seit der Zeit des Matteo Ricci brachte der Kaiser Kangxi wie seine Vorgänger den Jesuiten persönlich viel Interesse entgegen. Er folgte hiermit dem Vorbild seines Vaters Shunzhi 順治, der zwischen 1651 und 1657 einen so engen Kontakt mit dem Jesuitenpater Adam Schall hergestellt hatte, dass Schall sogar versucht hatte, den Kaiser Shunzhi zum Christentum zu bekehren.¹⁸¹

Der aus Köln stammende Jesuit Johann Adam Schall von Bell (1591-1666), der nach dem Zusammenbruch der Ming-Dynastie weiter in Beijing geblieben war, leitete als Direktor seit 1645, d.h. im zweiten Jahr nach der Begründung der Qing-Dynastie, das Kaiserliche Astronomische Institut (Qintianjian 欽天監). Im Jahr 1651 wurde von ihm die Südkirche (Nantang 南堂) in Beijing errichtet. Doch aufgrund einiger Erfolge, die Schall durch die Genauigkeit der wissenschaftlichen Methoden der Jesuiten im Bereich der Astronomie hatte und die sich mehrfach in der exakten Vorausberechnung von Sonnenfinsternissen zeigte, intrigierten andere astronomische Beamte, vornehmlich muslimische Gelehrte, gegen ihn. Im Jahr 1661 wurde er angeklagt, zum Tode verurteilt, schließlich aber begnadigt – dabei sollen ihm sein guter Ruf sowie seine Berühmtheit sehr geholfen haben. Sein Nachfolger, der Flame Ferdinand Verbiest (1623-1688), war ebenfalls erfolgreich. Noch einige andere westliche Gelehrte, die am Kaiserlichen Astronomischen Institut tätig waren und hervorragende Arbeit leisteten, haben sich verdient gemacht, dazu zählen: Philippe-Marie Grimaldi (1639-1712),

¹⁸¹ Hierzu vgl. Herbert Franke und Rolf Trauzettel, 1968, S. 286.

Augustin von Hallerstein (1703-1774) und André Rodriguez (1729-1796). Aufgrund der Technik, der Großzügigkeit und des harmonischen Verhältnisses der Jesuiten zu Natur und Menschenwelt, welche die Qing-Kaiser unmittelbar berührten, konnte das Astronomische Institut bis etwa 1827 unter Leitung der Jesuiten bleiben.¹⁸²

Trotz solch großer Verdienste beschränkte der Kaiser Kangxi 康熙 den Aktionsradius der Missionare und ihren Einfluss auf die Hauptstadt Beijing, so dass er sie besser kontrollieren konnte, und ließ ihnen auch nur auf solchen Feldern freie Hand, auf denen möglichst keine ideologischen Probleme durch ihre Tätigkeiten entstehen konnten, nämlich auf den Gebieten des Kalenderwesens, der Mathematik und der Astronomie.¹⁸³ Doch ab dem Jahr 1705 änderte sich sein Verhalten negativ gegenüber der Missionstätigkeit aufgrund des „Ritenstreites“ (Liyi zhi zheng 禮儀之爭), der sich auf die Verehrung der Ahnen und des Konfuzius bezog. Es lag jedoch weniger an ihm, als vielmehr am Vatikan, der zu dieser Zeit den Legaten C. M. de Tournon nach Beijing schickte, um den Jesuiten das päpstliche Verdikt über den Ritenstreit zu übermitteln.¹⁸⁴ Nachdem der Papst das Verbot ausgesprochen hatte, die Lehre des Christentums den chinesisch-konfuzianischen Riten anzupassen, war die Tätigkeit der Missionare entscheidend eingeengt. Nach mehrmaliger Betonung dieses Verbots durch den Vatikan gab der Kaiser Kangxi 康熙 wegen Einmischung in die inneren chinesischen Angelegenheiten während des 45. Jahres der Periode Kangxi (1706) den Befehl zur Untersagung der Missionstätigkeit. Diese Untersagung, in China bekannt als das sogenannte „100-jährige Verbot der Missionstätigkeit“ (Bainian jinjiao 百年禁教), welches über 100 Jahren lang galt, wurde erst im 24. Jahr der Periode Daoguang 道光 (1844) aufgehoben. Durch das Verbot erlitt die Verbreitung des Katholizismus in China einen starken Rückschlag.

Daneben waren die Umstände jener Epoche allgemein sehr ungünstig für die Mission. Gebräuche der chinesischen Gesellschaft in Bezug auf Voraussetzungen für die Taufe, die Polygamie sowie weitere Sitten und Riten stellten schwer zu überwindende Hindernisse dar. Mit dem Kampf gegen den Jesuitenorden in Europa wurde der endgültige Niedergang der Mission in China besiegelt. Danach war die Qing-Regierung ganz allgemein feindlich der christlichen Mission gegenüber eingestellt, so dass der Kaiser Yongzheng 雍正 in seiner

¹⁸² Dazu siehe Herbert Franke und Rolf Trauzettel, 1968, S. 295-296.

¹⁸³ Vgl. ebd., S. 283-286.

¹⁸⁴ Hierzu vgl. ebd., S. 286.

Regierungszeit (1723-1735) manche Kirchen niederreißen und Missionare vertreiben ließ.¹⁸⁵

Während des 17. und 18. Jahrhunderts dehnten einige westliche Länder wie die USA, Frankreich und Großbritannien ihren Überseehandel energisch aus. Bereits im Jahr 1600 gründete Großbritannien – als ein hoch entwickeltes Land – in Indien eine britisch-indische Handelsgesellschaft, nämlich die „Ostindische Kompanie“. Bis 1699 eröffneten die Briten in Guangzhou ein Handelskontor, in dem der britische Missionar Robert Morisson, mit dem chinesischen Namen Ma Lixun 馬禮遜, ab dem 12. Jahr der Periode Jiaqing 嘉慶 (1807) 25 Jahre lang tätig war und dies als ein Mittel für seine zukünftige chinesische Mission ansah. Auf der Suche nach Möglichkeiten zur Missionierung konnte er sich später als erster evangelischer Missionar mit dem Gewinn des Handelsprivilegs in China frei bewegen.¹⁸⁶ Von da an trafen immer mehr evangelische Missionare in China ein, von denen die meisten amerikanischer oder englischer Abstammung waren. Gleichzeitig kam auch eine große Zahl von katholischen Missionaren nach China, die in der Zeit der durch die westlichen Länder erzwungenen außenpolitischen Öffnung Chinas dorthin gelangten, um die christliche Mission voranzutreiben. So lässt sich die öffentliche Meinung in China auf eine kurze Formel bringen: Die westlichen Missionare seien mit den westlich-imperialistischen Aggressoren für Plünderungen nach China gekommen, deshalb sei das Christentum ein Werkzeug des westlichen Imperialismus.

Bis zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sah sich der Islam in China mit dem Christentum konfrontiert. Andererseits hatten die christlichen Missionare starkes Interesse am chinesischen Islam. Ihre Absicht war es, festzustellen, wie es einer anderen monotheistischen Religion wie dem Islam unter der chinesischen Kultur möglich gewesen war, seit ihrem Eindringen über Jahrhunderte hinweg auf chinesischem Boden zu überleben und sich weiter zu entwickeln. Man dachte darüber nach und erhoffte sich auch, das Beispiel des Islam könne der christlichen Missionsstrategie nützlich sein. Nach einigen Jahrzehnten der Beschäftigung mit dem Islam zog man die Schlussfolgerung, dass die spezifisch ethnische Bindung und der Nationalitätenstatus als Modell für Mission und Christianisierung Chinas dienen könne. Durch die unter den Muslimen eingesetzten Missionstätigkeiten in den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts hatten die Missionare richtig erkannt, dass die religiöse Identität der

¹⁸⁵ Zur Aktion des Kaisers Yongzheng gegen die katholische Mission siehe Herbert Franke und Rolf Trauzettel, 1968, S. 287.

¹⁸⁶ Siehe hierzu Wang Zuo'an 王作安, 2002, S. 28.

chinesischen Muslime bereits weitgehend ausgehöhlt sei und neuer Inhalte bedürfe. Sie verkannten jedoch, dass die chinesisch-muslimischen Völkerschaften als Minderheiten über die Jahrhunderte hinweg wirksame Maßnahmen zur Abwehr jeglicher Gefahr des Zerfalls der eigenen Gemeinschaft und des Fortbestandes des Islam aufgebaut hatten.¹⁸⁷ In der folgenden Zeit ließ die Attraktivität des missionarischen Werbens um die Muslime nach.

2.6.5 Die Hui-Aufstände in Shaanxi am Ende der Qing-Zeit

Wie viele chinesische Quellen bis heute darstellen, gab es während der Qing-Zeit zahlreiche Aufstände, die zumeist entweder als Gegenaktion gegen hohe Steuerlasten oder als Selbstverteidigung gegen eine diskriminierende Politik gelten. Bereits am Ende des 16. bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts brachen mehrere kleine Rebellionen durch Muslime los, deren Ursachen oftmals auf Missernten und darauf folgende Hungersnöte zurückzuführen sind. Bis zum 19. Jahrhundert erhoben sich zahlreiche Aufstände verschiedener religiöser und ethnischer Gruppen, vor allem im Nordwesten Chinas und in Yunnan. Es ist nicht verwunderlich, dass Chen Yuan 陳垣 Folgendes sagte: „Die Qing-Regierung verhielt sich besonders grausam gegenüber den Hui-Muslimen!“¹⁸⁸

Nachdem der letztlich infolge der Unterdrückung ausgelöste Taiping-Aufstand¹⁸⁹ durch die Qing-Armee in Zusammenarbeit mit ausländischen Kräften niedergeschlagen worden war, setzten sich zahlreiche Kämpfe innerhalb des chinesischen Volkes noch über mehrere Jahre fort, darunter der Aufstand der Nian-Armee 擯軍 sowie der ethnischen Minderheit Miao 苗族 im Südwesten Chinas. Beeinflusst durch den Enthusiasmus der Aufständischen riefen auch die Hui-Muslime in Shaanxi während des ersten Jahres der Periode Tongzhi 同治 (1862) in der Zentral-Shaanxi-Ebene zur Revolte auf, welche sich sehr schnell in ganz Nordwestchina ausbreitete. Die Hui-Rebellentruppen verschmolzen freiwillig mit anderen aufständischen

¹⁸⁷ Vgl. Imke Mees, 1984, S. 120.

¹⁸⁸ Chinesisch: “清人待回教徒至虐。” Siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 32.

¹⁸⁹ Die große Taiping-Revolution, die auch das Himmlische Reich des Allgemeinen Friedens (Taiping Tianguo 太平天國) genannt wird, wurde mit der Losung „Gründung des Taiping Tianguo“ von Hong Xiuquan 洪秀全 (1814-1864) als Führer des Taiping-Aufstandes im Dorf Jintian 金田 des Guiping-Kreises 桂平縣 der Provinz Guangxi ausgerufen. Der Aufstand konnte durch die Errichtung einer politischen Staatsmacht über 14 Jahre hinweg den Kampf auf den Großteil Chinas ausdehnen, weil die Taiping-Armee gegen die Qing-Truppen mehr als 600 Städte eingenommen und ihren Einfluss bis auf 18 Provinzen ausgedehnt hatte. Diese Armee versetzte der Qing-Dynastie und auch den ausländischen Aggressoren schwere Schläge. Endlich im Jahr 1864, nach dem Tod Hong Xiuquans, wurde dieser Aufstand von Qing-Truppen nach vielen Jahren mühsam zerschlagen; die restlichen Truppen der Taiping-Armee setzten nördlich und südlich des Chang Jiang den Kampf bis 1868 fort. Dazu vgl. *Chinesische Geschichte*, 2003, S. 141-147.

Truppen verschiedener Minderheiten sowie der Han-Nationalität vor allem von Shaanxi, Gansu sowie Xinjiang, einschließlich Ningxia und Qinghai, zu einem einheitlichen Ganzen gegen die Qing-Dynastie zusammen. Somit konnten die Hui-Truppen gleichzeitig die Taiping- und Nian-Armee hilfreich unterstützen. Dieser Hui-Aufstand währte schließlich bis zum dritten Jahr der Periode Guangxu 光緒 (1877), und sein Ausmaß scheint ohne Parallele im Vergleich zu anderen Hui-Aufständen in China zu sein.¹⁹⁰

Nachdem dieser Hui-Aufstand am 23. Mai 1862 von Ren Wu 任武, He Mingtang 赫明棠 u.a. in den Bezirken Huazhou 花州, Weinan 渭南 und Dali 大荔 in Ost-Shaanxi zu Ende ging, konnten schnell die drei Stützpunkte im Wangge-Dorf 王閣村, im Qiangbai-Marktflecken 羌白鎮 und im Cangtou-Marktflecken 蒼頭鎮, im Tongzhou-Gouvernement 同州府, östlich der Hauptstadt Xi'an, gebildet werden. Das lodernde Feuer der Empörung trieb den Aufstand sehr rasch nach Westen, so dass bald auch die Bezirke Lintong 臨潼, Sanyuan 三原, Gaoling 高陵, Xianning 咸寧, Chang'an 長安, Jingyang 涇陽 und Xiangyang 咸陽 im Zeichen lokaler Aufstände standen.

Im Zuge dieser aufständischen Strömung rief Cui Wei 崔偉 im August 1862 die Hui-Muslime der 28 *jiaofangs* im Fengxiang-Gouvernement 鳳翔府 zum Aufstand auf. Die Muslime von Qishan 岐山 und Baoji 寶鷄 folgten diesem Beispiel des Widerstandes sogleich nach. In der Tat wuchsen die Hui-Truppen nach fünf Monaten rapide auf mehr als 300000 Soldaten an. Mit ihrer rasch entstandenen Streitmacht kämpften sie in der zentralen Ebene Shaanxis, die vom Osten in Tongguan 潼關 bis zum Westen in Baoji reicht, gegen die Qing-Regierung, wobei sie viele Großtaten der chinesischen Geschichte vollbringen konnten. Bis zum September des Jahres 1877 eroberten die Hui-Rebellentruppen außer den drei Städten Xi'an 西安, Tongzhou 同州 und Fengxiang 鳳翔 fast die ganze Zentralebene Shaanxis.¹⁹¹

Infolge dieses Aufstandes in Shaanxi kam es nachfolgend in der Provinz Gansu zu mehreren Aufständen der Hui-Bevölkerung, mit deren Streitmacht sich die Hui-Truppen Shaanxis aufgrund der günstigen geographischen Lage zu einer großen Allianz vereint hatten. Um dieser Situation Herr zu werden, entsandte die Qing-Regierung in rascher Aufeinanderfolge die Befehlshaber Chengming 成明, Shengbao 勝寶, Duolong'a 多隆阿, Duxing'a 都興阿, Zuo Zongtang 左宗棠 und weitere nach Shaanxi, die den Aufstand niederschlagen sollten. Im

¹⁹⁰ Dazu siehe Ma Shouqian 馬壽千, 1986, S. 48.

¹⁹¹ Vgl. Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 36.

Ganzen verschlechterte sich die Entwicklung zu Ungunsten der Hui-Truppen, denn sie waren der Qing-Armee zahlenmäßig stark unterlegen. In einer Niederlage nach der anderen verloren sie endgültig ihre Einflussgebiete, die sie mit zahlreichen Verlusten erkämpft hatten. Nach dem plötzlichen Umschwung des Krieges standen die Hui-Truppen Shaanxis einer radikal veränderten Lage gegenüber, zuletzt wurden sie gezwungen, sich nach Gansu zurückzuziehen.¹⁹²

Die Hui-Rebellentruppen zogen von Shaanxi auf zwei Routen nach Norden in Richtung Gansu ab: Eine Gruppe trat den Rückzug durch Qianzhou 乾州, Binzhou 玠州 und Changwu 長武 in Pingliang 平涼, Guyuan 固原, Huating 華廳 an und sammelte sich in deren Umgebung; die andere zog durch Fengxiang 鳳翔, Qianyang 千陽 und Longzhou 隴州 nach Qingshui 青水, Zhangjiachuan 張家川 und hielt sich in dieser Gegend auf.¹⁹³ Aufgrund der dortigen ungünstigen Lebensbedingungen und wegen des Heimwehs versuchten sie sich während des fünften Jahres der Periode Tongzhi 同治 (1866) wie folgt zurück nach Shaanxi durchzuschlagen: Ma Yong 馬永 und seine Kavallerie von über 1000 Soldaten im Januar; Cui Wei 崔偉 mit einer Anzahl von 4000 bis 5000 Soldaten und Mu San 穆三 mit ca. 1000 Soldaten im Mai; Ma Shengyan 馬生彥 und Sun Yizhang 孫義章 mit 40000 bis 50000 Soldaten im Juli.¹⁹⁴ Durch die verschiedenen Operationen sammelten die Führer der Hui-Aufständischen Erfahrungen im Kampf; später erkannten sie klar, dass die dezentralisierten Kämpfe hohe Verluste und beträchtliche Nachteile verursachten. Daher sammelten sich alle Rebellentruppen Shaanxis kurz darauf im Winter 1866 in Dongzhiyuan 董誌塬¹⁹⁵, wo die „18 Dongzhi-Großbataillone“ (Dingzhi shiba daying 董誌十八大營) gegründet wurden.¹⁹⁶

Die 18 großen Bataillone, die nach den Herkunftsorten in Shaanxi aufgeteilt waren, führten

¹⁹² Hierzu Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 36.

¹⁹³ Dazu siehe *Pingding Huifei fanglüe* 平定回匪方略, 1897, Kap. 25; sowie Ma Shouqian 馬壽千, 1986, S. 49; und Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 38.

¹⁹⁴ Siehe hierzu Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 38.

¹⁹⁵ Der Begriff *yuan* 塬 bezeichnet eine besondere Beschaffenheit der Erdoberfläche auf der Lößhochebene im Nordwesten Chinas, die mit der Zeit durch Wasser gebildet wurde: Oberhalb des *yuan* befindet sich flaches Land, dessen Umgebung aber jäh abfallend ist. Der Begriff *yuan* bezieht sich hier nicht nur auf den Ort, sondern auch auf seine Beschaffenheit. Solch eine Topographie war zu jener Zeit besser zu verteidigen.

¹⁹⁶ Vgl. Qin Shusen 邱树森, 1996, Bd. 2, S. 596. Als Führer der „18 Dongzhi-Großbataillone“ wurden 18 Personen ausgewählt: Sun Yubao 孫玉寶, Bai Yanhu 白彥虎, Cui Wei 崔偉, Yu Deyan 禹得彥, Lan Mingtai 蘭明泰, Yang Wenzhi 楊文治, Chen Lin 陳林, Ma Zhenghe 馬正和, Ma Zhengang 馬振剛, Zou Yulong 鄒玉龍, *Akhung* Guan 關阿訶, *Akhung* Guo'er 郭二阿訶, Feng Junfu 馮均福, Ma Shengyan 馬生彥, Ma Deyou 馬得有, Jin Yuanlu 金元錄, Yu Zhenkui 余振魁 und He Mingtang 赫明堂. Dazu siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 38.

damals den Erfordernissen entsprechend in Dongzhiyuan 董誌塬 ein soldatisch-bäuerliches Leben: Die Soldaten sowie die Offiziere bebauten einerseits in kriegsfreien Zeiten als Bauern die Felder, andererseits bereiteten sie sich als Kämpfer auf jede mögliche Operation vor. Aufgrund der Grausamkeit vieler damaliger Kriege und auch wegen der unsicheren Lebenssituationen blieben die 18 Bataillone nicht dauerhaft bestehen, auch ihre Führer mussten oft gewechselt werden.¹⁹⁷ So mussten jene später nach vielen schweren Verlusten zu vier Bataillonen im Xiaojin-Marktflecken 肖金鎮 umgebildet werden; dazu wurden Cui Wei 崔偉, Bai Yanhu 白彥虎, Yu Deyan 禹得彥 und Ma Zhenghe 馬正和 als ihre Kommandeure eingesetzt.¹⁹⁸

Im Frühling des Jahres 1869 griffen die Qing-Truppen die übriggebliebenen Hui-Truppen Shaanxis an, diese zogen sich dann in die Gebiete um Jinjibao 金積堡 zurück; dabei schützte eine Hälfte der Truppen ihre Familienangehörigen beim Abzug, die andere Hälfte deckte den Rückzug. Nachdem das Qing-Heer Dongzhiyuan und dessen Umgebung zurückerobert hatte, verloren die Hui-Truppen in Shaanxi ihren festen Stützpunkt.¹⁹⁹

Am Ende erlitt der Hui-Aufstand Shaanxis eine sehr schwere Niederlage: Viele Hui-Aufständische wurden Opfer des Krieges, manche wurden nach ihrer Kapitulation als Verräter getötet. Zuletzt war nur noch ein einziges Bataillon unter der Führung von Bai Yanhu übriggeblieben. Als er mit diesem Bataillon in Jinjibao den Kampf verlor, zog er zunächst nach Hezhou 河州, östlich der Provinz Qinghai, ab, bildete dort eine Allianz mit den aufständischen Hui-Truppen im Untergrund und kämpfte nacheinander an verschiedenen Orten in Ost-Qinghai. Nach einigen Fehlschlägen zog er westwärts nach Xining 西寧, der Hauptstadt der Provinz Qinghai, und später weiter westwärts nach Suzhou 肅州. Dann floh er mit seinen Truppen, die von der Qing-Armee immer sehr dicht verfolgt wurden, in die Provinz Xinjiang. Dort war er gezwungen, mehrere lokale Feldzüge gegen Liu Jintang 劉錦棠, der von Zou Zongtang 左宗棠 als Befehlshaber der Qing-Armee eingesetzt worden war, zu führen.²⁰⁰ Schließlich flüchtete er im Jahr 1877 mit den übriggebliebenen Hui-Truppen von Xinjiang aus nach Russland.²⁰¹

¹⁹⁷ Vgl. Qin Shusen 邱树森, 1996, Bd. 2, S. 596.

¹⁹⁸ Dazu siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 38; sowie Qin Shusen 邱树森, 1996, Bd. 2, S. 596; und Ma Shouqian 馬壽千, 1986, S. 51.

¹⁹⁹ Vgl. hierzu Qin Shusen 邱树森, 1996, Bd. 2, S. 596.

²⁰⁰ Zum Verlauf des Kampfes des Bataillons unter Bai Yanhu mit der Qing-Armee siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 39; sowie Ma Shouqian 馬壽千, 1986, S. 52-59.

²⁰¹ Dazu vgl. Qin Shusen 邱树森, 1996, Bd. 2, S. 629; sowie Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮

2.6.6 Der Islam nach der Niederschlagung der Hui-Aufstände

Nach der Niederschlagung wurden die übriggebliebenen Hui-Muslime Shaanxis von Zou Zongtang 左宗棠 in die öden und unwirtlichen Gegenden in Gansu verbannt, wo sehr schlechte Lebensbedingungen herrschten: Die mehr als 3000 in Jinjibao 金積堡 ansässigen Hui-Händler, von denen die meisten Hui-Muslime Shaanxis waren, gelangten nach Dachagou 大岔溝²⁰² in Pingliang 平涼; über 10000 Hui-Rebellen Shaanxis mit ihren Familienangehörigen aus Jinjibao gingen nach Huaping 化平; über 20000 Hui-Rebellen Shaanxis mit ihren Familienangehörigen aus Hezhou 河州 begaben sich in verschiedene Dörfer in Pingliang, Jingning 靜寧 und Anding 安定; über 20000 Hui-Rebellen Shaanxis erreichten mit ihren Familienangehörigen aus Xining 西寧 Pingliang, Qin'an 秦安 und Qingshui 清水.²⁰³

Zur besseren Kontrolle und einheitlichen Führung richtete die Qing-Regierung in den von der Hui-Bevölkerung bewohnten Orten und Gebieten im Nordwesten Chinas das *Xiangyue*-System (*xiangyue zhi* 鄉約製)²⁰⁴ als Administrationssystem ein. Die Hui-Muslime wurden durch die Vereinbarung zwischen der Regierung und den Gemeindevorstehern verpflichtet, einen Eid auf ihre Gemeinde abzulegen, womit erreicht werden sollte, dass keine Verstöße gegen das Staatsgesetz und die vereinbarten Vorschriften vorkommen sollten.

Das *Xiangyue*-System wurde formal in zwei Kategorien, d.h. *siyue* 寺約, Moscheenvereinbarung, und *huiyue* 回約, Vereinbarung mit den Hui-Gläubigen, eingeteilt. Das *siyue* sollte an einem Ort, an dem sich eine Moschee befand, durchgeführt werden. Als *Siyue*-Leiter wurde offiziell ein rechtschaffener Mensch von lokalen Mandarinen vor Ort ausgesucht, der sich für die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung eines *jiaofang* verbürgen musste; normalerweise hatte der *Akhund* einer Moschee gleichzeitig das Amt der *Siyue*-Leitung inne. Im Gegensatz zum *siyue* wurde das *huiyue* an Orten, an denen es keine Moschee gab, durchgeführt. Gewöhnlich sollten erfahrene und umsichtige Personen der Lokalgemeinde als

福寬, 1997, S. 39. Über den detaillierten Verlauf der Hui-Aufstände in Shaanxi am Ende der Qing-Zeit siehe Qin Shusen 邱樹森, 1996, Bd. 2, S. 593-596.

²⁰² Das chin. Wort *gou* 溝 bedeutet „Graben“, „Felsenschlucht“. Hier bezieht es sich auf den Ort *Dachagou* 大岔溝, der allerdings zwischen den Bergen gelegen und auch mit ungünstigen Lebensbedingungen verbunden war.

²⁰³ Vgl. Muhammad Ali Feng Fukuan 馮福寬, 1997, S. 41; sowie Ma Zhirong 馬志榮, 1991, S. 12.

²⁰⁴ Das *Xiangyue*-System, in Chin. *xiangyue zhi* 鄉約製, ist das Administrationssystem eines von muslimischen Gemeinden mit der Regierung vereinbarten Vertrages für die öffentliche Ordnung. Dieses System regelte das Zusammenleben in einer Gemeinde, die die Qing-Regierung mit den Gemeindevorstehern vereinbart hatte. In diesem *Xiangyue*-System waren die Vorsteher entweder *Akhund* oder *Huiyue*-Leiter.

Huiyue-Leiter ausgewählt werden, die die Verantwortung für die öffentliche Sicherheit in der Gemeinde übernehmen und zugleich die Überwachung der Ausführung offizieller Befehle gewährleisten mussten. Die Anzahl der *Huiyue*-Leiter hing von der Größe eines *jiaofang* ab – es konnten einer oder auch mehrere sein. Jeder *Siyue*- oder *Huiyue*-Leiter erhielt von der Regierung ein Siegel als Zeichen seiner Befugnis, somit konnte er seinen Verwaltungsdienst vor Ort ohne Schwierigkeiten ausüben. Die Amtszeit der Leiter, sowohl der *Siyue*- als auch *Huiyue*-Leiter, dauerte in der Regel drei Jahre; nach seiner Amtszeit wurde er durch einen Anderen ersetzt.²⁰⁵

Durch das *Xiangyue*-System hatten die verbannten Hui-Muslime ihre persönliche Freiheit und das Recht auf Freizügigkeit völlig verloren. Um sich im Nahbereich bewegen zu können, mussten sie sich von der lokalen Verwaltungsbehörde ein Holzschild ausstellen lassen, auf dem eine bestimmte Nummer vermerkt war. Um sich über größere Entfernung bewegen zu können, mussten sie unbedingt eine Wegekarte (*lupiao* 路票) als Passierschein haben, die vom Verwaltungsbüro der lokalen Behörden ausgestellt wurde. Für den Besuch von Verwandten oder Freunden musste die muslimische Familie beurkundet werden, da anderenfalls die Familienmitglieder streng bestraft wurden. Hinzu kam, dass zur Vorbeugung gegen neuen Aufruhr das Züchten von kastrierenden Pferden, der Bau von Pontonbrücken, das Übersetzen mit Fähren, der Bau von Häusern usw. für die verbannten Muslime nicht erlaubt war. Zugleich wurde die Errichtung von Moscheen auf den notwendigen Bedarf beschränkt. Die nach der Verbannung von den Muslimen hinterlassenen Ackerflächen, die diese kultiviert hatten, wurden schließlich ohne Ausnahme als „Rebellenvermögen“ konfisziert.²⁰⁶

Das *Xiangyue*-System entwickelte sich im Laufe der Zeit weiter zum *Xuedong*-System (*xuedong zhi* 學東製)²⁰⁷. Als Verwaltungskommission dienten die von den Muslimen innerhalb jedes *jiaofang* gewählten *xuedongs* 學東, die allmählich als wirkliche Machthaber eines *jiaofang* agierten und für die Organisation der religiösen und alltäglichen Angelegenheiten – Bewirtschaftung von Fonds und Eigentum, Renovierung der Moschee und des anderen Hausbesitzes, Anstellung und Entlassung der *Akhunds* und anderer religiöser

²⁰⁵ Vgl. Qin Huibin 秦惠彬, 1991, S. 151.

²⁰⁶ Dazu vgl. Muhammad Ali Feng Fukuan 馮福寬, 1997, S. 41-42.

²⁰⁷ Das *Xuedong*-System, Chin. *xuedong zhi* 學東製, ist ein aus dem *Xiangyue*-System 鄉約製 entwickeltes Administrationssystem nach der Niederschlagung der Hui-Aufstände im Nordwesten Chinas. *Xuedong* 學東 wurde zugleich auch *xuedong* 學董, *guanshi* 管事 oder *guanshi* 管士 genannt. Dazu siehe das Stichwort „*xuedong*“ 學東, in: Jin Yijiu 金宜久 (u.a.), 2001, S. 290.

Angestellte – verantwortlich waren. Die Zahl der *xuedongs* eines *jiaofang* hing von seiner Größe ab und lag zwischen 4 und 6 Personen. Später setzte sich das *Xuedong*-System in China als ein echtes Erbsystem durch, das bis heute seine Funktion weiterhin ausübt.²⁰⁸

Infolge der brutalen Niederschlagung der Aufstände der Hui-Bevölkerung im Nordwesten Chinas durch die Feldzüge der Qing-Truppen von Zuo Zongtang 左宗棠 und anderen, der Verbannung der Hui-Muslime Shaanxis nach Gansu sowie aufgrund verschiedener anderer Ursachen wie z.B. Seuchen und Hunger waren zum Ende der Qing-Zeit in Shaanxi zuletzt nur knapp 10% der früheren Bevölkerung, d.h. ca. 200000 Muslime, übriggeblieben, und in der Hauptstadt der Provinz Shaanxi, Xi'an, lebten damals nur noch einige tausend Hui-Muslime.²⁰⁹

²⁰⁸ Siehe das Stichwort „xuedong“ 學東, in: Jin Yijiu 金宜久 (u.a.), 2001, S. 290.

²⁰⁹ Die Angaben nach Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 12.

Kapitel 3: Der Islam während der Republik China (1912-1949)

3.1 Die Lage des Islam nach der Gründung der Republik China

3.1.1 Die Gründung der Republik China und ihre Nationalitätenpolitik

Ein Jahr nach der Niederlage der Reformbewegung²¹⁰ von 1898 brach der Boxer-Aufstand²¹¹ in Shandong aus, nach dem China nicht mehr zur Ruhe kam. Die antiimperialistischen und antifeudalen Kämpfe des Volkes trieben allmählich auf eine demokratische Revolution zu. So kam es zur bürgerlichen Revolution von Sun Zhongshan 孫中山 (1866-1925)²¹², dem Bedeutendsten der Revolutionäre jener Zeit gegen das Qing-Regime. Er zollte Hong Xiuquan 洪秀全 Bewunderung für die Taiping-Revolution und nannte sich „Hong Xiuquan der Zweite“, nachdem die ersten Jünger Hong die „Gesellschaft zur Verehrung Gottes“ (Bei Shangdi Hui 拜上帝會) zu organisieren begonnen hatten.

²¹⁰ Nach dem Zweiten Opiumkrieg wandelte sich China durch die Einfälle westlicher Staaten im Bereich der Wirtschaft sowie der Politik in eine halbkoloniale Gesellschaft. So entstand eine „Auslandsfraktion“, in welcher einige Beamte der Qing-Regierung zwischen den 60er und 90er Jahren des 19. Jahrhunderts die Einführung von Technologien aus westlichen entwickelten kapitalistischen Ländern und den Aufbau moderner Fabriken für Maschinenbau, Rüstung, Munition, Schiffe usw. guthießen und die „Bewegung zur Verwestlichung“ initiierten, um das Land nach westlicher Art reich und stark zu machen. Diesbezüglich leiteten im Jahr 1898 die fortschrittlichen Reformisten wie Kang Youwei 康有為 (1858-1927), Liang Qichao 梁啟超 (1873-1929), Yan Fu 嚴復 (1853-1921) und Tang Sitong 譚嗣同 (1865-1898) eine Reformbewegung – Wuxu Bianfa 戊戌變法 – zur Wiederbelebung der chinesischen Nation ein. Die Reformisten meinten, dass China nur durch Reformen gerettet werden könne und von den westlich-entwickelten Ländern lernen müsse, wenn die Reformen wirksam und erfolgreich sein sollten. „Vom Westen lernen“ hieß für sie nicht nur Aneignung von Wirtschaft und Technik, sondern auch Übernahme politischer Institutionen des Westens. Am 21. September 1898 inszenierte die Kaiserinwitwe Cixi 慈禧太后, die die Leiterin der Gegenfraktion war und über die wirkliche Macht verfügte, mit Unterstützung von Ronglu 榮祿 (1836-1903) und Yuan Shikai 袁世凱 (1858-1916) einen Palastputsch, ließ den Kaiser Guangxu 光緒 (1871-1908) arrestieren und befahl die Verhaftung der Reformisten. Kang Youwei und Liang Qichao waren ins Ausland geflohen; fünf andere führende Reformisten wurden hingerichtet. Die ganze Reform dauerte 103 Tage und wird daher auch die „Reform der Hundert Tage“ (Bairi Weixin 百日維新) genannt. Dazu vgl. *Chinesische Geschichte*, 2003, S. 166-169.

²¹¹ Dieser Aufstand, der in China als Yihequan-Aufstand (Yihequan Qiyi 義和拳起義) bezeichnet wird, ist im Westen unter dem Namen „Boxer-Aufstand“ bekannt. Im Jahr 1899 benannte sich die Bewegung Yihequan 義和拳 in Yihetuan 義和團 (Verband der Gerechtigkeit und Harmonie) um. Es handelt sich um eine anti-imperialistische und antifeudale Volkserhebung, an der sich hauptsächlich Bauern beteiligten. Schließlich erlitt der Yihetuan-Aufstand unter dem gemeinsamen Angriff der alliierten Streitkräfte der acht westlichen Mächte Großbritannien, Russland, Japan, USA, Deutschland, Frankreich, Italien und Österreich-Ungarn sowie der Qing-Regierung ein blutiges Ende. Vgl. ebd., S. 170-172.

²¹² Dr. Sun Zhongshan 孫中山, anderer Name Sun Wen 孫文, ist bekannter unter seinem Beinamen Sun Yixian 孫逸仙, in der Aussprache des kantonesischen Dialekts Sun Yat-sen. Er wurde im Jahr 1866 geboren und entstammte einer armen Bauernfamilie aus dem Cuiheng-Dorf 翠亨村 des Xianshan-Kreises 香山縣 in der Provinz Guangdong. Der einige Jahre in Honolulu aufgewachsene Sun hatte dort eine Missionsschule besucht und Englisch gelernt. Nach seinem Medizinstudium in Hongkong betätigte er sich in Macao. In seiner Zeit in Hongkong begann er bereits, sich politisch zu engagieren. Über die Biographie des Sun Zhongshan siehe Herbert Franke und Rolf Trauzettel, 1968, S. 336.

Nachdem der Aufstand mit der von ihm gegründeten Organisation „Gesellschaft zur Wiedererstehung Chinas“ (Xing Zhong Hui 興中會) im Oktober 1855 in Guangzhou – sein Plan wurde verraten – scheiterte, fuhr Sun, für den ein Haftbefehl bestand, im Juli 1905 nach Tokio, wo er das Zentrum der revolutionären Bewegungen errichtete. Am 20. August 1905 schloss sich diese Geheimorganisation dann mit drei anderen von ihm gegründeten Organisationen – der Gesellschaft für den Wiederaufbau Chinas (Hua Xing Hui 華興會), der Gesellschaft für die Wiedergeburt Chinas (Guangfu Hui 光復會) und der Gesellschaft für Tägliches Lernen (Ri Zhi Hui 日知會) – zur Chinesischen Revolutionären Liga (Zhongguo Geming Tongmeng Hui 中國革命同盟會) zusammen, die Sun zum Generalsekretär wählte. Nach dem Scheitern mehrerer Aufstände ereignete sich am Abend des 10. Oktober 1911 in Wuchang 武昌 in der Provinz Hubei der Wuchang-Aufstand 武昌起義, auch Xinhai-Revolution 辛亥革命 genannt, der mit einem großen Sieg der bürgerlichen Revolution endete. Am 1. Januar 1912 leistete Sun als der von den Vertretern der 16 Provinzen am 12. Dezember 1911 gewählte Provisorische Präsident in Nanjing den Präsidenteneid und rief die Republik China aus. Somit war die letzte feudale monarchische Dynastie in China beendet, als die Qing-Regierung am 12. Februar 1912 das Abdankungsedikt des letzten Kaisers Pu Yi 溥儀 verkündete, wie es das Vorwort des Buches *The 1911 Revolution* beschreibt:

The 1911 Revolution led by Dr. Sun-Yat-sen is a significant event in the history of China. It marked an end to the more than 2000-year-old feudal monarchy and planted for the first time on Chinese soil the banner of the democratic republic.²¹³

Bei der Gründung der Republik wurde China als Vaterland der folgenden fünf gleichberechtigten Nationalitäten dargestellt: Han, Mandschuren, Mongolen, Tibeter und Hui. Die anderen Völkerschaften hat man nicht genannt, weil das Ziel der Republik war, eine Verschmelzung der Völkerschaften Chinas zu erreichen.²¹⁴

Obwohl in der Verfassung der Republik die Solidarität unter allen nationalen Völkern Chinas zum Ziel gesetzt war, hat die provisorische Regierung neben der Han-Bevölkerung den anderen Völkerschaften keine Beachtung geschenkt, denn Suns Interesse lag vorrangig darin, den Han die Führungsrolle durch eine allmähliche Han-Sinisierung der Minderheiten-völker Chinas zukommen zu lassen.²¹⁵

²¹³ Siehe das „Vorwort“, in: Hu Sheng, Liu Dalian u.a., 1983, S. 5.

²¹⁴ Vgl. Imke Mees, 1984, S. 57.

²¹⁵ Dazu vgl. ebd., S. 56-57.

Mit dem Sturz der Qing-Regierung und der Ausrufung der Republik änderten sich aber die politische Lage sowie der Status *quo ante* der Minderheitenvölker nicht sehr, China blieb weiterhin eine halbkoloniale und halbfeudale Gesellschaft.

Später wurde in der Provisorischen Verfassung vom 11. März 1912 im Artikel 5 die Gleichheit der Bürger verankert, womit auch die Nationalitätenfrage verknüpft war:

Die Bürger der Republik China sind vor dem Gesetz gleich, ohne Ansehen der Nationalität, des Standes oder der Religion.²¹⁶

Außerdem wurde durch Paragraf 7 des Artikels 6 die Freiheit des Religionsbekenntnisses garantiert.

Die Verfassung von 1914, die unter Mitwirkung von Yuan Shikai 袁世凱 erstellt worden war, übernahm die Formulierung fast wörtlich, nachdem Yuan Shikai mit Hilfe unlauterer Mittel am 15. Februar 1912 zum Präsidenten gewählt worden war. Dadurch wurde Sun zum Rücktritt gezwungen.

Im Dezember 1915 erklärte sich Yuan Shikai mit Unterstützung Japans, der USA und anderer ausländischer Mächte auf eigenen Wunsch zum „Kaiser des Chinesischen Reiches“. Die Wiederherstellung der Monarchie verursachte in ganz China spontan viele Protestdemonstrationen und Erhebungen, so dass er am 22. März 1916 gezwungen war, sein Kaisertum aufzugeben. Kurz nach seinem Tod am 6. Juli desselben Jahres kam es zu einer rapiden Verschlechterung der Lage, als die von den verschiedenen ausländischen Mächten unterstützten Nördliche Militärmachthaber wie Duan Qirui 段祺瑞 und Feng Guozhang 馮國璋, die ihre eigenen Regime errichteten und miteinander im Streit lagen, um die Macht kämpften.²¹⁷

3.1.2 Militärische Aktivitäten der Muslime nach dem Ausbruch der Xinhai-Revolution und die Wiederbelebung des Islam in der Zeit der Republik

Nach Niederlagen mehrerer bewaffneter Aufstände zum Sturz der Qing-Regierung schlossen sich die Mitglieder der Chinesischen Revolutionären Liga und der Gesellschaft der Älteren Brüder und Alten (Gelao Hui 哥老會) am 10. Oktober 1911 in Wuchang 武昌 (Hubei) zusammen und entfesselten einen Aufstand, der auch die Xinhai-Revolution (Xinhai Geming 辛亥革命) genannt wird. Durch ihren Einfluss brach am 22. Oktober 1911 ein Aufstand in

²¹⁶ Zitat nach Imke Mees, 1984, S. 57; siehe auch Sun Yat-sen, 1974, S. 111.

²¹⁷ Vgl. *Chinesische Geschichte*, 2003, S. 182-183.

Xi'an – der Xi'an-Aufstand 西安起義 – aus, an dem sich viele Hui-Muslime und Han-Chinesen beteiligten, um die von der Qing-Armee besetzten Stadtteile Xi'ans einzunehmen. Außerdem gab es noch an anderen Orten Shaanxis, wie z.B. in den Kreisen Chang'an 長安, Changwu 長武 und Liquan 禮泉, viele kriegerische Aktionen, bei denen die Hui-Muslime mit den Han-Chinesen gemeinsam für die Eroberung kämpften.²¹⁸

Die Triebkraft der Xinhai-Revolution war unter anderem ein Streben nach Nationalgefühl, das China als politische Größe in der Welt ausweisen sollte. Doch dieses neue Gefühl bedeutete noch mehr für China – es wurde als Bereitschaft gedeutet, nach außen zu blicken und auf auswärtige Impulse zu reagieren. Dennoch ist hier besonders zu betonen, dass China während der Qing-Zeit eine autarkere Naturwirtschaft betrieb; der Handelsverkehr mit dem Ausland wurde durch eine Politik der Selbstisolation in dieser Zeit wie nie zuvor blockiert. Doch der Zufluss ausländischer Produkte und Waren führte seit der Gründung der Republik allmählich dazu, Chinas Feudalwirtschaft schrittweise zu zersetzen. Später wurde das Tor Chinas durch die Unterzeichnung verschiedener Verträge mit den westlich-kapitalistischen Ländern für den Zustrom westlicher Ideen und Gebräuche nach und nach gezwungenermaßen geöffnet.

Nach der Öffnung des Tores nach China begann seit 1901 die dritte und einflussreichste Phase der katholischen und protestantischen Mission, wobei die protestantische Missionstätigkeit während jener Zeit eine bedeutendere Rolle als in den vorherigen Perioden spielte.²¹⁹ Dank des Handels mit China kamen auch viele Muslime in das Land. Über die Situation der christlichen Missionstätigkeit in der damaligen Zeit schreibt John K. Fairbank Folgendes:

Die Missionare, die den Boxeraufstand überlebt hatten, gehörten nun sozusagen zur Landschaft. Sie arbeiteten in jeder Provinz, verbreiteten die abendländische Medizin und Chirurgie, nahmen Mädchen in ihre Volks- und Mittelschulen auf, förderten die Bewegung gegen Opium und Fußeinbinden, zeigten jungen Leuten, wie man Versammlungen und Diskussionen abhält, und erweiterten durch ihre bloße Anwesenheit den Horizont der Chinesen. Die beste Zeit hatten die Missionen von 1900 bis 1930. Obwohl sie eine recht lebendige chinesische Kirche gründeten, glaube ich doch, daß ihr sozialer und institutioneller Einfluss sich schließlich als wichtiger erweisen wird als ihre christliche Lehre.²²⁰

Zur Zeit der Republik erfolgte mit Beginn der vierten Islamisierungswelle in China²²¹ eine

²¹⁸ Dazu vgl. Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 43.

²¹⁹ Vgl. John K. Fairbank, 1986, S. 150-151.

²²⁰ Zitat nach ebd., S. 151.

²²¹ Dru C. Gladney hat die Entwicklung des Islam in vier aufeinander folgenden Wellen dargestellt: Die erste Islamisierungswelle ging auf das Eindringen des Islam mit seinen eingewanderten Gläubigen zurück und führte zum „traditionellen Islam“ (*laojiao* 老教). Die zweite Islamisierungswelle wurde vom Proselytismus

Phase weiterer Entwicklung des Islam in Shaanxi – eine Phase, die man allerdings als die Periode des zu beschleunigenden Austausches zwischen China und der Außenwelt betrachten kann. Während dieser Zeit kehrten zunächst die Nachkommen der alten Hui-Muslime Shaanxis, die nach der Niederschlagung des Aufstandes durch Zuo Zongtang 左宗棠 während der Periode Tongzhi 同治 (1862-1874) unter der mandschurischen Herrschaft aus Shaanxi nach Gansu und in andere Provinzen verbannt worden waren, wieder in ihre Heimat zurück. Auch in der Zeit des Widerstandskrieges gegen die japanische Aggression (1937-1945) trafen große Gruppen von Flüchtlingen, darunter viele Hui-Muslime, die aus den Kriegsgebieten der Provinzen Henan, Shandong, Hebei u.a. geflüchtet waren, kontinuierlich in Shaanxi ein. Vornehmlich im Jahr 1942, als die Provinz Henan von einer katastrophalen Dürre heimgesucht wurde, verließen viele Flüchtlinge, unter ihnen nicht wenige Muslime, ihre Heimat und suchten Zuflucht, wobei sich viele dieser Muslime in Shaanxi niederließen.²²² Daraufhin gelang dem Islam in Shaanxi nach seinem Verfall am Ende der Qing-Dynastie eine Wiederbelebung, die sich auf zweierlei Art bemerkbar machte: Vermehrung der Anzahl von Muslimen sowie Renovierung und Aufbau der Moscheen.

Während der Periode der Republik erlebte die Wirtschaft einen rapiden Aufschwung; daher konnten die alten Moscheen, darunter einige der acht Moscheen in Xi'an und drei Moscheen in Ankang, von den alten muslimischen Familien nach und nach renoviert werden. Außerdem wurden später zahlreiche Moscheen in verschiedenen Orten Shaanxis gebaut, wie Zhang Laiyi 張來儀 in dem Aufsatz „Der Islam während der Periode der Republik in Shaanxi“ (Minguo shiqi Shaanxi Yisilanjiao 民國時期陝西伊斯蘭教) erwähnt.²²³ die Moschee im Pu-Marktflecken – Puzhen-Moschee 鋪鎮清真寺 – in Hanzhong 漢中 in der Anfangszeit der Republik,²²⁴ die erste von einigen muslimischen Händlern aus Schilfmatten errichtete Hütten-Moschee, genannt Xipeng-Moschee 蓆棚清真寺, in Baoji 寶鷄 im Jahr 1937; die Caijiapo-Moschee 蔡家坡清真寺 im Qishan-Kreis 岐山縣 im Jahr 1938; die von den aus der

der *Sūfi*-Bruderschaften getragen, die sich während der Periode der Yuan-Dynastie in China entwickelte. Die Gründung der Jahriya-Menhuan (*zheherenye menhua* 哲閣忍耶門宦) durch Ma Mingxin 馬明心 (1719-1781) stellte die dritte Islamisierungswelle am Ende des 18. Jahrhunderts dar. Nach der Reform- und Öffnungspolitik im Jahr 1978 führt die Verbreitung der fundamentalistischen *wahhabitischen* und *ikhwān* genannten Bewegung, die auch als „neue Lehre“ (*xinjiao* 新教) bezeichnet wird, zur vierten Islamisierungswelle – dazu siehe Dru C. Gladney, 1991/1996, S. 36-63; sowie Elisabeth Allès, 2005, S. 300. Vgl. hierzu Salman Rushdie, 1988; und James Piscatori, 1986, S. 17-27.

²²² Vgl. Zhang Laiyi 張來儀, 1995, S. 46.

²²³ Siehe ebd., S. 47-48.

²²⁴ Die genaue Bauzeit der Puzhen-Moschee 鋪鎮清真寺 ist von Zhang Laiyi 張來儀 nicht angegeben.

Provinz Henan geflohenen Muslimen gebaute Moschee in Weinan 渭南 im Jahr 1942²²⁵ u.a. Allein in Xi'an war die Zahl der Moscheen bis zum Jahr 1929 von 8 auf 14 gestiegen.²²⁶

Neben der Renovierung und dem Neubau der Moscheen engagierten sich die Hui-Muslime auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen und Erwerbszweigen in Xi'an und anderen Orten Shaanxis. Nach der Zeit der Vierte-Mai-Bewegung (Wu-Si Yundong 五四運動) im Jahr 1919 wurde beispielsweise in den fünf Moscheen in Xi'an eine Grundschule errichtet, die den muslimischen Kindern die Möglichkeit einer modernen Erziehung mit traditionell-religiösen Kursen bieten konnte. Im Oktober 1928 wurde die Islamische Liga (Huijiao Gonghui 回教工會) gegründet, die einige Hui-Muslime wie Feng Ruisheng 馮瑞生, Sun Jinyun 孫錦雲 und Su Fangshan 蘇房山 in Xi'an initiiert hatten. Als die zentrale Ebene Shaanxis im Jahr 1929 von einer verheerenden Dürre heimgesucht wurde, entstand in Xi'an die Islamische Gesellschaft zur Rettung der Armen (Huijiao Jiuping Hui 回教救貧會) als ein Hilfswerk. Im selben Jahr errichtete Feng Ruisheng auf der Xiyangshi-Straße 西羊市街 eine islamische Mädchenschule mit dem Namen „Shude Nüzi Xuexiao“ 淑德女子學校, die als erste Mädchenschule in der Geschichte Shaanxis dem Schulbesuch der Musliminnen einen Weg bahnte.²²⁷

Zur gleichen Zeit organisierte Ma Zhengqing 馬正卿 mit seinem Sohn einen islamischen Lesesaal in der Daxuexi-Gasse 大學習巷; Sun Mingchu 孫明初 eröffnete in dieser Straße einen weiteren Lesesaal im Namen eines islamisch-sektiererischen Zeitungsverlags.²²⁸ Weiterhin errichtete Ma Zongqi 馬宗祺 ein Kommissionsgeschäft für islamische Bücher, Zeitungen und Magazine auf der Dapiyuan-Straße 大皮院街 u.a.m.²²⁹ Solche Aktivitäten vermochten nicht nur die Muslime in Shaanxi mit der neuen Kultur sowie der politischen Veränderung seit Gründung der Republik in Berührung zu bringen, sondern vertieften und erweiterten zugleich auch ihre religiösen Kenntnisse.

Erst im Jahr 1932 wurde der Öffentlichkeit in China eine Koranübersetzung übergeben, die durch die Allgemeine Islamische Fortschrittsvereinigung Chinas anerkannt war. Ihr Übersetzer, der berühmte islamische Gelehrte Wang Jingzhai 王靜齋 (1879-1949), arbeitete

²²⁵ Diese Moschee wurde damals äußerlich als eine „Schule Islamischer Kinder“ (Qingzhen Zidi Xuexiao 清真子弟學校) bezeichnet, weil sie als Flüchtlinge vor Ort in einer neuen Umwelt zuerst Angst davor hatten, sich offiziell als Moschee zu offenbaren. Die religiösen Tätigkeiten haben normalerweise innerhalb der Familie stattgefunden – dazu vgl. Zhang Laiyi 張來儀, 1995, S. 47.

²²⁶ Die Zahl der Moscheen in Xi'an siehe ebd., S. 48.

²²⁷ Dazu siehe ebd., S. 47-48.

²²⁸ Der Name dieses Verlags wurde von Zhang Laiyi nicht angegeben.

²²⁹ Vgl. Zhang Laiyi 張來儀, 1995, S. 48.

17 Jahre lang an dieser ersten vollständigen, von einem chinesischen Muslim erarbeiteten Ausgabe. Die Übersetzung wurde zunächst in Beijing herausgegeben und soll bei den Muslimen auf fast keinen Widerstand gestoßen sein. Dieser Ausgabe folgten weitere Übersetzungen, wobei diejenigen von Yang Zhongming 楊仲明 (1870-1952) und Ma Jian 馬堅 (1906-1978)²³⁰ am meisten bekannt waren. Die Koranübersetzung von Ma Jian, die im August 1996 in Beijing herausgebracht wurde, ist die bekannteste Fassung in China – so die Meinung von Bai Shouyi 白壽彝.²³¹

Im Winter 1937 wurde in Zhengzhou 鄭州 die Initiative zur Gründung der „Vereinigung der Hui-Bevölkerung Chinas zur Rettung der Nation“²³² ausgerufen; bis zum Januar des darauf folgenden Jahres konnte sich die ausgerufene Vereinigung konstituieren. Unter Mitwirkung zahlreicher Hui-Muslime wurde in der Daxuexi-Xiang-Moschee 大學巷清真寺 in Xi’an im Januar 1939 die „Shaanxi-Provinz-Zweiggesellschaft der Vereinigung der Hui-Bevölkerung Chinas zur Rettung der Nation“²³³ offiziell gegründet. Bald darauf organisierte die Zweiggesellschaft in Xi’an eine Demonstration gegen die japanische Aggression, an der sich aus den dreizehn *jiaofangs* zusammengekommene Muslime beteiligten. Die Gesellschaft wandelte sich im Laufe der Zeit und benannte sich im Jahr 1943 um in „Shaanxi-Provinz-Zweiggesellschaft der Vereinigung des Islam Chinas zur Rettung der Nation“²³⁴. Später trat diese Vereinigung als eine einheitliche Organisation der Hui-Bevölkerung in ganz China in Erscheinung.²³⁵

²³⁰ Nach der Meinung Chan Wing-tsi verdienst erst die letzte zur Republikzeit angefertigte Übertragung von Ma Jian 馬堅 die Bezeichnung „gelehrte Übersetzung“. Der in Yunnan gebürtige Ma Jian gehörte zur ersten Generation der Hui, die von den in der Republik geschaffenen Bildungseinrichtungen profitieren konnten. Er besuchte das im Jahr 1925 gegründete Seminar für Lehrer- und Klerusausbildung in Shanghai (Yisilan Huiwen Shifan Xuexiao 伊斯蘭回文師範學校). Er gehörte zu den ersten vier Studenten, denen im Jahr 1931 durch Stipendien für die Al-Azhar-Universität in Kairo die Weiterbildung auf dem Gebiet der Islamwissenschaften und der muslimischen Kultur ermöglicht wurde. Später hat er der Koranübersetzung aus dem Arabischen mehr als zehn Jahre gewidmet, ebenso wie er chinesische Werke dem arabischen Sprachraum zugänglich machte – dazu vgl. Imke Mees, S. 85-86. Nach seiner Rückkehr aus Ägypten 1939 wurde Ma Jian von der Regierung eine Stelle als Hochschullehrer für Islamwissenschaften angeboten. Dieses Angebot galt ebenfalls seinen Kameraden. Die Absolventen lehnten dies jedoch mit dem Hinweis auf die geringe Studentenzahl in diesem Fach ab. 1942 stand er einer islamischen Schule in Yunnan vor. 1946 wurde er als Professor für Orientalische Philologie an der Beijing-Universität engagiert und war dort bis zum Ende seines Lebens tätig. Siehe „Ma Jian“ 馬堅, in: Jiu Yijiu 金宜久 (u.a.), 2001, S. 499-500.

²³¹ Siehe „Nachwort I“ von Bei Shouyi 白壽彝, in: „Gulanjing“ 古蘭經 (Der Koran), 1996, übersetzt von Ma Jian, S. 471-474.

²³² In Chin.: Zhongguo Huimin Jiuguo Xiehui 中國回民救國協會.

²³³ Zhongguo Huimin Jiuguo Xiehui Shaanxi Sheng Fenhui 中國回民救國協會陝西省分會.

²³⁴ Zhongguo Huijiao Jiuguo Xiehui Shaanxi Sheng Fenhui 中國回教救國協會陝西省分會.

²³⁵ Dazu vgl. Zhang Laiyi 張來儀, 1995, S. 48.

3.1.3 Situationsbeschreibung der Muslime

Zur Zeit der Republik waren es wohl die Isolation des chinesischen Islam und das geringe Prestige der Muslime in der Gesellschaft, welche die Integration dieser Bevölkerungsgruppe beeinträchtigten. Dies zog schlimmere Folgen nach sich als nur weitgehendes Unwissen über das Leben der Muslime auf Seiten der Han-Chinesen. Die chinesischen Muslime lebten weiterhin getrennt von der Han-Bevölkerung in eigenen Wohnbezirken mit einer spezifisch auf ihre Lebensweise zugeschnittenen Infrastruktur.

Ein weiterer Faktor für das geringe Prestige in der Öffentlichkeit lag darin begründet, dass die Muslime zu den ärmeren Schichten zählten. Die Pilgerfahrt nach Mekka war für normale Gläubige fast unmöglich, weil schlicht die Mittel dazu fehlten. Wenn aber zu jener Zeit einmal einem *Akhund* eine solche Reise möglich war, konnte die dafür erforderliche Geldsumme häufig nur mit Unterstützung durch Spenden der Muslime aufgebracht werden.²³⁶ Aus diesen Gründen war auch an eine Ausbildung der Geistlichen im Ausland gar nicht zu denken. Die Anzahl gebildeter Leute war unter den Muslimen besonders gering; statistisch gesehen wiesen sie einen überdurchschnittlich hohen Anteil an Analphabeten auf.²³⁷

Zugleich war die Isolation des chinesischen Islam von den sich weiterentwickelnden islamischen Ländern während der Zeit der Republik eine Behinderung, was sicher zu einer Stagnation in religiösen und materiellen Bereichen führte. Es fehlte einfach an Impulsen von außen zur Erneuerung und Modernisierung. Darüber hinaus bildete jedes *jiaofang* eine völlig unabhängige, selbständige Verwaltungseinheit, die keine religiöse Instanz sein sollte. Darüber berichtet Martin Hartmann:

Nach den übereinstimmenden Berichten der Reisenden [...] ist der vollständige Mangel der Organisation einer der Hauptzüge der Islamwelt Chinas. Die Gemeinden sind voneinander völlig unabhängig, sie erkennen keine Autorität an, weder in ihrer Provinz, noch im Reiche, noch auch sonstwo; [...] Kurz, es gibt keine geistliche Hierarchie und von den Imamen (Ahongs) Chinas hat keiner einen Vorrang vor den anderen außer durch Wissen und durch Berühmtheit. Die in den Gemeinden Amtierenden sind von den Gläubigen abhängig, die sie wählen, unterhalten und entlassen, ohne daß sich jemand da hinein zu mischen hat.²³⁸

Die als Gebetsstätten von Muslimen eingerichteten Moscheen unterschieden sich sehr von buddhistischen und taoistischen Tempeln, da die Einrichtung der Moscheen von äußerster Schlichtheit, ja Kargheit war, während chinesische Tempel in der Regel sehr reich dekoriert

²³⁶ Vgl. Imke Mees, 1984, S. 69.

²³⁷ Dazu vgl. ebd., S. 63; sowie Rudolf Löwenthal, 1940, S. 217.

²³⁸ Zitat nach Imke Mees, 1984, 1984, S. 71. Zum Original siehe Martin Hartmann, 1921, S.103.

waren. Außerdem standen alle Moscheen – so ein Charakteristikum des chinesischen Islam – gleichberechtigt nebeneinander, ohne eine übergeordnete islamische Institution. Die Muslime haben wohl eine Unterscheidung zwischen den kleineren, weniger bedeutenden und den bedeutenderen Moscheen gemacht: Die kleineren, weniger bedeutenden trugen den Namen *jami* 加米 („جامع“: *jāmi*), was wörtlich im Arabischen „Sammler“, „Moschee“ bedeutet; die bedeutenderen wurden als *maisijide* 麥斯吉德 („مسجد“: *masjid*) bezeichnet, was sich im Arabischen auf „große Moschee“ und „Freitagsmoschee“ bezieht. Jeder *Akhund* war in seiner Moschee nur den Vorschriften des Islam und den Bedürfnissen seiner Gemeinde verpflichtet.

Gebete, an denen an den gewöhnlichen Wochentagen nur wenige Gläubige teilnehmen konnten, wurden traditionell fünfmal am Tag öffentlich in der Moschee verrichtet. Jede Moschee verfügte über einen Waschraum, denn der Islam schreibt vor, dass sich der Gläubige vor dem Gebet reinigen muss. Diese rituelle Waschung vor dem Gebet nannte man „kleine Reinigung“ (*xiaojing* 小淨), dazu mussten Kopf, Hände und Füße gewaschen werden. Am Freitag um 14 Uhr fand der Hauptgottesdienst statt, an dem die Teilnahme die „große Reinigung“ (*dajing* 大淨) vorschrieb, wozu auch der Wechsel der Kleidung gehörte. Der Zutritt zur Moschee wurde den Frauen in der Regel verwehrt, aber in China gab es besonders für Frauen eingerichtete Moscheen, für deren Gottesdienste eine weibliche *Akhund* zuständig war.²³⁹

Die Hui-Muslime erfüllten einerseits gewöhnlich ihre religiösen Pflichten im alltäglichen Leben, andererseits beschäftigten sie sich mit ihren bevorzugten Erwerbszweigen wie Gastronomie, Schmuck- und Antiquitätenhandel. Obwohl die Muslime häufig in von den Han-Chinesen getrennten Bezirken wohnten, waren sie dennoch in jedem Viertel einer Stadt anzutreffen, wo immer sie ihrem Beruf nachgingen. Als einer ihrer bevorzugten Erwerbszweige galt die Gastronomie, mit der sie sich bereits seit der Kaiserzeit befassten, teilweise in Form von fest eingerichteten Restaurants und teilweise als Imbisse. Solche Restaurants und Imbisse wurden ebenso häufig in Form von kleinen Ständen betrieben, die leicht von einem Ort zum anderen verlegt werden konnten und an denen den Passanten eine schnelle Mahlzeit angeboten wurde,²⁴⁰ wie Imke Mees dazu schreibt:

Unabhängig von der Größe hatten die Unternehmen eines gemeinsam, die Zugehörigkeit zum

²³⁹ Vgl. Imke Mees, 1984, S. 67; F. H. Rhodes, 1921, S. 60; Marshall Broomhall, 1910, S. 231; sowie Olive Botham, 1938, S. 363.

²⁴⁰ Hierzu vgl. Imke Mees, 1984, S. 63.

islamischen Glauben des Besitzers war in jedem Fall deutlich wahrnehmbar angezeigt. Auf einem Schild deuteten die Schriftzeichen „Qing Zhen“ [清真] (rein und wahr, d.h. islamisch) oder direkter „Hui Hui“ [回回] (Moslem) darauf hin, meist in Verbindung mit der Abbildung eines Wasserkessels.²⁴¹

Der Grund dafür liegt wohl in den islamischen Ernährungsvorschriften, die den Muslimen den Verzehr von Schweinefleisch und auch den Genuss von Alkohol untersagen. Die vorherrschende fleischliche Nahrung der Han-Chinesen dagegen war offenbar das Schweinefleisch. So war es erforderlich, den muslimischen Bürgern die Möglichkeit zu geben, auch außer Haus eine Mahlzeit einzunehmen, die nicht gegen die Vorschriften ihrer Religion verstieß. Alle Quellen weisen darauf hin, dass der Kundenkreis solcher Garküchen damals wie heute keineswegs nur auf Muslime beschränkt blieb, sondern im Gegenteil die islamischen Imbisse oder Restaurants einen so festen Platz im öffentlichen Leben Nord- und Nordwestchinas einnehmen, dass sogar die Mehrzahl der Kunden Han-Chinesen waren.

Im Allgemeinen kann man sagen, dass der Handel seit Beginn der Einwanderung des Islam in China ein traditionell bevorzugter Bereich der Muslime war. Dagegen gab es während der Zeit der Republik nur vereinzelt Muslime, die, als ein ausgesprochen geringer Anteil der chinesisch-muslimischen Völkerschaften, den gebildeten Schichten angehörten und gleichzeitig öffentliche Ämter bekleideten. Auf diesen Umstand soll im nächsten Abschnitt dieses Kapitels, der sich mit dem Bildungswesen der chinesischen Muslime in Shaanxi (bzw. in China) befasst, noch eingegangen werden.

3.1.4 Die Entwicklung des islamischen Bildungswesens

3.1.4.1 Das Bildungswesen der Muslime um die Zeit der Republikgründung

Das Bildungswesen des chinesischen Islam war bis zum Ende der Qing-Zeit ein gänzlich vernachlässigter Bereich. Der chinesische Islam war jahrhundertlang völlig von den Zentren des islamischen Geisteslebens und anderen islamischen Ländern getrennt, so dass die Möglichkeit an sich notwendiger Kontakte mit ausländischen Islamkundigen und Geistlichen im Allgemeinen fehlte. In dieser isolierten Lage liegt der Grund für die fortschreitende Verarmung geistlichen Lebens unter den chinesischen Muslimen, und vornehmlich unter deren Geistlichen, bis zum Ende des 19. Jahrhunderts.²⁴²

²⁴¹ Zitiert nach Imke Mees, 1984, S. 63. Hierzu vgl. Lyman Hoover, 1938(b), S. 723; sowie Photos in: Marshall Broomhall, 1910, S. 244.

²⁴² Vgl. Imke Mees, 1984, S. 68.

Bis in das 20. Jahrhundert hinein war der Hauptgrund für den Unterhalt eines eigenen Bildungswesens der muslimischen Völkerschaften die Notwendigkeit, zuerst einfach den geistlichen Nachwuchs zu sichern. Schon zu Beginn des letzten Jahrhunderts, im Jahr 1906, hatten sich die ersten Initiativen zu einer Reform manifestiert. Doch erst mit der Gründung der Republik und besonders seit der Errichtung der Zentralregierung in Nanjing 1928 wurde die Selbstbestimmung der Hui-Muslime im Bildungssektor, im Bereich der politischen und kulturellen Angelegenheiten beschlossen. Gleichwohl gründete bereits vor 1911 die große Mehrheit der muslimischen Gemeinden in ganz China Schulen an den Moscheen, deren Schülerzahl freilich sehr gering war – in Relation zur Bevölkerungszahl der Hui-Muslime eine ganz verschwindende Minderheit.²⁴³ Dazu schreibt Broomhall Folgendes:

Schools are connected with most of the mosques throughout China, [...]. In those provinces where the Moslems are few, the schools are purely 'church schools' and limited to those who are trained for the priesthood.²⁴⁴

Es ist hier noch festzustellen, dass der Unterricht der Schule eines *jiaofang* in vielen Fällen den Zweck verfolgte, außer der Garantie des geistlichen Nachwuchses das Fortbestehen des Islam zu gewährleisten. Abgesehen davon bestand bei einem Teil der Schüler ein eigenes Ziel; ihre Eltern hatten z.B. ein allgemeines Interesse daran, dem Sohn neben der chinesisch-traditionellen Bildung gewisse Grundkenntnisse in den Schriften des Islam zu vermitteln.²⁴⁵

Der alleinige Lehrinhalt dieser Schulen bestand meist in der Vermittlung der Fähigkeit, den Koran und die ihn kommentierenden Schriften in der arabischen Originalsprache zu lesen und zu verstehen. In seltenen Fällen war auch das Erlernen des Persischen und Türkischen inbegriffen, wobei besonders das Persische im chinesischen Islam neben dem Arabischen eine wichtige Rolle in der gebräuchlichen religiösen Literatur spielte.

Im 20. Jahrhundert war das Bildungswesen der Hui-Bevölkerung ein rein theologisches, wobei bis dahin noch keine festen Richtlinien für die Ausbildung der islamischen Geistlichen in Shaanxi wie in ganz China existierten. Über Jahrhunderte hatte das Bildungswesen in jeder Gemeinde fast unverändert seinen Charakter beibehalten. Zum einen war dies im Fehlen einer übergeordneten Institution auf nationaler Ebene begründet; zum anderen lag die Ursache auch in der bereits erwähnten Isolation des chinesischen Islam vom sich weiter entwickelnden

²⁴³ Hierzu vgl. Imke Mees, 1984, S. 68-69.

²⁴⁴ Zitat nach ebd., S. 69-70. Zum Original siehe Marshall Broomhall, 1910, S. 240.

²⁴⁵ In Shaanxi sowie in Peking wurden in solchen Schulen nur Jungen unterrichtet. Aus Guangdong liegen jedoch Berichte vor, dass dort auch Mädchen Kenntnisse des Koran besaßen. Dazu vgl. Imke Mees, 1984, S. 70; sowie Marshall Broomhall, 1910, S. 243.

Geistesleben in den anderen islamischen Ländern. Ein weiterer wichtiger Faktor für die fehlende Standardisierung des islamischen Bildungswesens bestand darin, dass jedes *jiaofang* – wie oben bereits erwähnt – völlig unabhängig von allen anderen eine Einheit bildete, die keiner religiösen Organisation untergeordnet war.²⁴⁶

Aus den oben dargestellten Gründen konnte die Ausbildung der Geistlichen während der Zeit der Republik nicht koordiniert werden. Jeder *Akhund* eines *jiaofang* konnte prinzipiell Schüler aufnehmen, um sie zu Geistlichen auszubilden. Die Basis dieser Ausbildung bildeten hauptsächlich die Koranschulen in den Moscheen, welche die Schüler im Kindesalter besuchten. In solchen Schulen war chinesische Bildung üblicherweise nicht mit eingeschlossen. Zur weiteren Ausbildung als Geistlicher begab sich der Schüler in die Obhut eines Geistlichen, oftmals weit entfernt von seinem Heimatort. Die Kosten für die mehrjährige auswärtige Unterbringung trug häufig die Heimatgemeinde des Schülers.

Der ausbildende *Akhund* hatte meist nur wenige Schüler. Daneben gab es jedoch für die Ausbildung der Geistlichen auch größere Zentren, die einen größeren Einzugsbereich hatten. Beispielsweise existierte im Jahr 1910 in Nanjing 南京 eine solche Schule mit einem Dutzend Schüler. Zum gleichen Zeitpunkt bestand in Yangzhou 揚州 (Jiangsu), wo es seit der Zeit des arabisch-chinesischen Seehandels eine muslimische Bevölkerungsgruppe gab, eine große Moschee-Schule mit etwa 50 Schülern.²⁴⁷

Die Lehrpläne solcher Schulen umfassten im Idealfall 14 Fächer, von denen acht in Arabisch und sechs in Persisch unterrichtet wurden. Die qualifizierte Ausbildung setzte sich zum Ziel, den Absolventen in die Lage zu versetzen, originalsprachliche Texte selbstständig zu erschließen. Doch dieses Ziel wurde in den seltensten Fällen erreicht. Die Dauer der Ausbildung war nicht festgelegt, jedoch betrug sie bei den meisten Schülern mehr als zehn Jahre. Trotz der zeitlichen Ausdehnung war die Ausbildung völlig unzureichend.²⁴⁸ Ein muslimischer Schüler erklärt die Mängel folgendermaßen:

The defects of this course of study are numerous: excessive length of courses, insufficiency of the religious ideas taught, weak knowledge of Arabic. The students do not have the ability to understand the books of the higher courses, nor can they make themselves understood by Arabs, speaking or writing, except in rare cases. On the other hand, the students are weak in the national language, and are not able to make a living [...].²⁴⁹

²⁴⁶ Vgl. Imke Mees, 1984, S. 70-71.

²⁴⁷ Über die Angaben siehe ebd., S. 72.

²⁴⁸ Dazu vgl. ebd.; sowie Virginia Vacca, 1936, S. 73.

²⁴⁹ Zitat nach Virginia Vacca, 1936, S. 73; siehe auch Imke Mees, 1984, S. 72.

Nach der Meinung von Imke Mees gibt es zwei Hauptschwächen, die die chinesisch-muslimische Ausbildung insgesamt aufwies:

- Sie stattete die jungen Moslems trotz zeitlich sehr umfangreicher Ausbildung mit unzureichendem theoretischen Wissen und mangelhaften Sprachkenntnissen aus. Weil kein Kontakt mit dem Ausland bestand, fehlten qualifizierte Kräfte für die Sprachausbildung.
- An chinesischen Maßstäben gemessen waren die Absolventen dieser Ausbildung völlig ungebildet. Das verstärkte den Außenseiterstatus und machte es unmöglich, in der chinesischen Gesellschaft zu Ansehen und öffentlichen Ämtern zu gelangen. Gute Kenntnisse der chinesischen Literatur und die Beherrschung der Schriftsprache, die dafür die Voraussetzung gewesen wären, wurden in dieser Ausbildung für überflüssig erachtet.²⁵⁰

Die Bildungssituation unter den chinesischen Muslimen beschreibt ein Autor, der selbst Angehöriger der Hui-Muslime ist, noch im Jahr 1934 als sehr unterentwickelt:

Islamic culture in China is in a backward condition, which vexes the believers and delights the infidels. If you ask a Chinese Moslem about the life of Mohammed, his character, the fundamental truths of Islam and the judicial laws derived from it, you will not have a satisfactory answer.

The reasons for such backward state are the following:

- 1) inherent difficulty with the Arabic language;
- 2) inadequate methods of instructions;
- 3) Lack of translation of books on Islam;
- 4) scarcity of reference books;
- 5) the distance of Chinese Moslems;
- 6) the indifference of other Moslems.²⁵¹

Erst gegen Ende des Kaiserreichs wurde man sich unter den führenden Persönlichkeiten des chinesischen Islam dieser Missstände bewusst, da es nun leichter war, Kontakte mit dem Ausland herzustellen. Die Initiative zu einer Reform und Modernisierung der Hui-Erziehung geht auf den aus Shandong gebürtigen Gelehrten und *Akhund* Wang Haoran 王浩然 (1848-1919), auch Wang Kuan 王寬 genannt, zurück. Er durchlief eine klassische islamische Ausbildung, hatte nach seinem Abschluss verschiedene Posten als Imam inne und war sehr angesehen. Im Jahr 1906 unternahm er eine Pilgerreise nach Mekka, die ihn auch nach Ägypten und in die Türkei führte. Als er sich in Istanbul aufhielt, hatte er sogar die Möglichkeit zu einer Audienz bei Sultan Abdülhamid (Reg. 1876-1909), der das Schulwesen im Osmanischen Reich reformiert hatte.²⁵² Auf seiner einjährigen Reise informierte er sich über das dortige religiöse und allgemeine Bildungswesen. Nach seiner Rückkehr mit über

²⁵⁰ Siehe Imke Mees, 1984, S. 72-73.

²⁵¹ Zitat nach Virginia Vacca, 1936, S. 72; sieh auch Imke Mees, 1984, S. 73.

²⁵² Sultan Abdülhamid hatte während seiner langen Regierungszeit den Ausbau der staatlichen Grund- und Mittelschulen gefördert. Dazu vgl. Josef Matuz, 1994, S. 235-248; sowie Suraiya Faroqhi, 2000, S. 109-110.

tausend Büchern, die er im Okzident erworben hatte, förderte er sein Leben lang das chinesisch-muslimische Schulsystem in China, um es auf einen modernen Stand zu bringen.²⁵³

Ein weiterer Anstoß für die Modernisierung des muslimischen Bildungswesens zur Zeit der Republik muss auch das überall in China sich entwickelnde Schulsystem der christlichen Missionen gewesen sein. Unterdessen gab es in fast jeder größeren Stadt solche Schulen, die – obwohl religiös ausgerichtet – durch ihre modernen Lehrinhalte und ihre Didaktik bei der Bevölkerung großen Anklang fanden. Dass das christliche Bildungswesen sehr erfolgreich war, mag den Anstoß zur Reform des chinesisch-muslimischen Schulsystems verstärkt haben. Im Vergleich zum christlichen Missionsschulwesen äußerte sich ein Muslim einmal über das muslimische Bildungswesen:

A comparison between the Moslem schools and the Christian ones fills us with shame and regret.²⁵⁴

Die bedeutenden Neuerungen in der Erziehung der Muslime waren der allmähliche Verzicht auf die Verwendung des Arabischen und des Persischen als Unterrichtssprache in der Ausbildung von Lehrern und Geistlichen sowie die Einführung eines allgemeinbildenden Schultyps der Grund- und Mittelschule. Damit wurde bereits vor der Gründung der Republik die Beschränkung des islamischen Schulwesens ausschließlich auf religiöse Lehrinhalte durchbrochen.

3.1.4.2 Neuerung des muslimischen Bildungswesens nach der Gründung der Republik

Am Ende der Qing-Zeit gab es bereits einige weitsichtige muslimische Persönlichkeiten, die mit der Erneuerung des muslimischen Bildungswesens begonnen hatten. Im Jahr 1906 errichtete z.B. Tong Cong 童琮 in seiner Heimatstadt Zhenjiang 鎮江 in der Provinz Jiangsu die Lehranstalt *Muyuan Xuetao* 穆源學堂, die als Keimzelle der modern-islamischen Erziehung betrachtet werden kann.²⁵⁵ Nachdem Wang Haoran 王浩然 im selben Jahr mit eigenen Geldern unter Heranziehung ausländischer Lehrkräfte die *Jingshi Qingzhen Liangdeng Xiao-Xuexiao* 京師清真兩等小學校, eine kombinierte Schule mit Grund- und Oberstufe eröffnet hatte, schossen zwischen 1910 und 1940 im gesamten Land über 400

²⁵³ Vgl. Barbara Stöcker-Parnian, 2003, S. 63-64.

²⁵⁴ Zitiert nach Imke Mees, 1984, 74; siehe auch Rudolf Löwenthal, 1940, S. 217. Rudolf Löwenthal gibt hier das Gründungsjahr der Schulen mit 1906 an, dazu vgl. auch Imke Mees, 1984, Fußnote 1, S. 74. B. Stöcker-Parnian jedoch spricht von 1907 und 1908 als den Jahren der Schulgründung gemäß einer chinesischen Quelle – dazu siehe Barbara Stöcker-Parnian, 2003, S. 64.

²⁵⁵ Dazu siehe Yang Qichen 楊啓辰, Yang Hua 楊華 (u.a.), 1999, S. 310-312.

Ganztagsschulen (Grund- und Mittelschulen), in welchen die Schüler in verschiedenen Zweigen ausgebildet wurden, wie Pilze aus dem Boden.²⁵⁶ Im Jahr 1928 wurde in Xi'an die erste Grundschule, *Shaanxi Shengli Diyi Shiyan Xiaoxue* 陝西省立第一實驗小學, errichtet.²⁵⁷

Alle Fächer in diesen neu eingerichteten Ganztagsschulen wurden in chinesischer Sprache unterrichtet, und der Lehrplan entsprach dem Curriculum der allgemeinen chinesischen Schulen. Die Schüler mussten in allen Fächern eine Prüfung ablegen, um, inzwischen gut qualifiziert, das Abschlusszeugnis erhalten zu können. Diese Schulen unterschieden sich von staatlichen nur darin, dass Lehrer und Schüler zum großen Teil Hui-Muslime waren. Obwohl die religiösen Fächer nicht der Hauptinhalt des Lehrplanes waren, musste man in der Schule die islamischen Regeln befolgen, die islamischen Fest- und Feiertage beachten sowie die islamischen Speisevorschriften streng einhalten.

Die Grundschulen, die bereits mit Beginn der Republik gegründet wurden, erteilten sowohl religiösen als auch allgemeinen Unterricht. Die Lehrpläne dieser Grundschulen mit einer Verweildauer von sechs Jahren enthielten unter anderem folgende Fächer: Chinesisch, Mathematik, Geschichte, Geographie, Naturkunde, Kunst, Sport, Hygiene und Musik. Obwohl diese Hui-Grundschulen nach der Gründung der Republik weitverbreitet waren, gab es noch viele Kinder, die keine Schule besuchen konnten.²⁵⁸

Bei Mittelschulen hingegen war der Ausbau nach der Gründung der Republik zunächst noch nicht sehr weit vorangekommen. Bis zum Jahr 1936 wurden landesweit nur etwa zwölf Mittelschulen errichtet, von denen vier eine religiöse Erziehung anboten, acht hingegen eine allgemeine Ausbildung durchführten. Die Leiter der Schulen waren Muslime, die Lehrer waren sowohl Hui-Muslime als auch Han-Chinesen und besaßen normalerweise den Abschluss einer Universität oder einer pädagogischen Hochschule.

Die Unterscheidung zwischen den beiden Schularten liegt in den Lehrinhalten und dem Ziel der Ausbildung. Die Mittelschulen mit einer allgemeinen Ausbildung, nämlich die *Putong jiaoyu zhi zhongdeng xuexiao* 普通教育之中等學校, entsprachen im System und den Lehrfächern den allgemeinen staatlichen Mittelschulen und nahmen Hui- sowie Han-Kinder auf. In diesen Schulen wurden islamische Regeln eingehalten, während in den normalen Han-Schulen nicht gebetet wurde und der Verzehr von Schweinefleisch erlaubt war. Der

²⁵⁶ Die Angaben nach Lai Cunli 賴存理, 1992, S. 56. Vgl. hierzu Barbara Stöcker-Parnian, 2003, S. 64.

²⁵⁷ Vgl. Qin Shusen 邱树森, 1996, Bd. 2, S. 945.

²⁵⁸ Hierzu vgl. Barbara Stöcker-Parnian, 2003, S. 64.

Schwerpunkt von Mittelschulen mit einer religiösen Erziehung, d.h. die *Zongjiao jiaoyu zhi zhongdeng xuexiao* 宗教教育之中等學校, lag besonders in der religiösen Ausrichtung im alltäglichen Schulleben. Als muslimische Einrichtungen war ihr pädagogisches Ziel die Ausbildung von Religionslehrern und *Akhunds*.²⁵⁹

Eine der berühmten Mittelschulen *Chengda Shifan Xuexiao* 成達師範學校 wurde im Jahr 1925 von Ma Songting 馬鬆亭, Tang Kesan 唐柯三, Mu Huating 穆華亭 und Fa Jingxuan 法靜軒, die alle bedeutende Schüler von Wang Haoran 王浩然 waren, in Jinan 濟南 in der Provinz Shandong ins Leben gerufen. Der Name der Schule leitet sich ab von dem chinesischen Spruch „Tugenden vollenden und Befähigungen erlangen“ (Cheng de da cai 成德達材), wobei das erste und dritte Zeichen des Spruchs für den Namen der Schule verwendet wurden.²⁶⁰ Im Jahr 1929 wurde die Schule von Jinan nach Peking in die Dongsi-Moschee 東四清真寺 verlegt. Neben dem Lehrbetrieb unterhielt sie insbesondere noch einen Verlag, der außer religionswissenschaftlicher Literatur auch andere Publikationen und Zeitschriften herausgab; die Zeitschrift *Yuehua* 月華 wurde beispielsweise nach der Verlegung der Schule von diesem Verlag in Peking weiter publiziert. Acht Jahre später, d.h. im Jahr 1937, musste die Schule aufgrund der japanischen Invasion erneut umziehen; sie wurde nun nach Guilin 桂林 verlegt. Dort ging das schulische Leben in begrenztem Umfang weiter, und die Zeitschrift *Yuehua* wurde weiterhin herausgegeben. In dieser Zeit wurden einige der *Chengda Shifan Xuexiao* angegliederte Grundschulen in Guilin gegründet. Mit der japanischen Eroberung von Guilin zog die Schule im Jahr 1944 weiter nach Chongqing 重慶 und kehrte erst nach dem Ende des chinesisch-japanischen Krieges im Jahr 1945 wieder nach Peking zurück. Nach der Gründung der VR China (1949) wurde die Schule von der kommunistischen Regierung übernommen und mit drei anderen damals in Peking existierenden Mittelschulen – *Xibei Zhongxue* 西北中學, *Yanshan Zhongxue* 鸞山中學 und *Xibei Nüzhong* 西北女中 – zu einer größeren staatlichen Mittelschule vereinigt, die *Huimin Xueyuan* 回民學院 genannt wurde.²⁶¹

Die Lehrinhalte dieser Mittelschulen wurden ständig erweitert und reformiert, und auch die religiös ausgerichtete *Chengda Shifan Xuexiao* 成達師範學校 nahm neue Fächer in ihre Lehrpläne auf. Ein Mitbegründer der Schule, Ma Songting 馬鬆亭, stellte die Lehrpläne in

²⁵⁹ Vgl. Zhao Zhenwu 趙振武, 1974, S. 388.

²⁶⁰ Siehe hierzu Yang Qichen 楊啓辰, Yang Hua 楊華 (u.a.), 1999, S. 311; sowie Qin Shusen 邱樹森, 1996, Bd. 2, S. 945.

²⁶¹ Vgl. Yang Qichen 楊啓辰, Yang Hua 楊華 (u.a.), 1999, S. 314-315.

seinem im Jahr 1937 veröffentlichten Artikel mit dem Titel „Der chinesische Islam und die Chengda Shifan Schule“ (Zhongguo Huijiao yu Chengda Shifan Xuexiao 中國回教與成達師範學校) vor. Er berichtete von den Schwierigkeiten beim Zusammenschluss in den Jahren 1925, 1927, 1929, 1931 und 1934, wobei er die unterschiedlichen Vorkenntnisse und Fähigkeiten der Schüler als Hauptschwierigkeit besonders hervorhob.²⁶² Nach Zhao Zhenwu 趙振武 bestand ihr Lehrplan zur Hälfte aus religiösen Fächern, und der Unterricht umfasste 36 Stunden wöchentlich.²⁶³ Das Eintrittsalter der Schüler lag bei etwa zwölf Jahren.

Erst im Jahre 1935 kam eine Mittelschule für Mädchen – *Xinyue Nüzhong* 新月女中 – hinzu, die von Ma Songting, Zhao Zhenwu, Yang Xinmin 楊新民, Chen Yongxiang 陳永祥 und Wang Mengyang 王夢楊 in Peking eröffnet wurde. Bis zum Jahr 1936 waren in China insgesamt 12 solcher Mittelschulen entstanden. Bis ins Jahr 1948 hinein belief sich die Gesamtzahl der muslimischen Schüler nach der Statistik landesweit auf 570 – die Zahl war viel zu niedrig, um von einer wirklichen Lösung des Bildungsmangels in der Hui-Bevölkerung sprechen zu können, aber das Bildungswesen des chinesischen Islam entwickelte sich weiter.²⁶⁴

Bis in die 20er Jahre des letzten Jahrhunderts wurde die abgebrochene Brücke zum Westen allmählich wieder neu aufgebaut. Bereits im Jahr 1921 gab es Gelehrte und Studenten wie den berühmten *Akhund* und Gelehrten Wang Jingzhai 王靜齋 (1879-1949) und seine drei Schüler, die in den Westen gingen und die Kosten für Reise und Studium selbst aufbrachten. In der Folge wurde das Problem der Isolation von den anderen islamischen Ländern nach und nach gelöst: Den religiösen Studenten wurde das Studium an einer islamischen Universität in Ägypten, Saudi Arabien oder der Türkei offiziell ermöglicht. In den 30er Jahren konnten mit Hilfe von Stipendien sogar die besten Studenten bzw. Absolventen der Bildungsanstalten für Lehramt und Klerus in Peking, Shanghai und Yunnan für weitere Studienaufenthalte an der Al-Azhar-Universität in Kairo ausgewählt werden. Offiziell wurden in den Jahren 1931, 1932 und 1934 vier Gruppen an die theologischen Hochschulen der sunnitischen Welt geschickt. Die Studenten der ersten Gruppe, die später alle bekannte islamische Gelehrte werden sollten, waren Ma Jian 馬堅 von der Yisilan-Huiwen-Shifan-Schule (Yisilan Huiwen Shifan Xuexiao 伊斯蘭回文師範學校) in Shanghai, ferner Na Zhong 納忠, Lin Zhongming 林仲明 und Zhang

²⁶² Vgl. Ma Songting 馬鬆亭, 1970, S. 8-12.

²⁶³ Über die Angaben siehe Zhao Zhenwu 趙振武, 1974, S. 164.

²⁶⁴ Hierzu vgl. Imke Mees, 1984, S. 76; sowie Chan Wing-tsit, 1995, S. 167.

Youcheng 張有成 aus der Mingde-Mittelschule (Minde Zhongxue 明德中學) in Yunnan. Die Mitglieder der zweiten Gruppe, die sich im Jahr 1932 auf den Weg nach Westen zu ihrem Studium machten, waren Han Hongkui 韓宏魁, Wang Shimin 王世明, Jin Diangui 金殿貴, Ma Jinpeng 馬金鵬 und Zhang Bingduo 張秉鐸 aus der Chengda-Shifan-Schule in Peking. Im Jahr 1934 wurden zwei Gruppen von Studenten, eine aus Yunnan und die andere aus Shanghai, losgeschickt: Die erste bestand aus Na Xun 納訓, Ma Junwu 馬俊武 und Lin Xinghua 林興華 aus der Mingde-Mittelschule von Yunnan; die zweite Gruppe bildeten Jin Zichang 金子常, Ding Zhongming 定中明, Hu Enjun 胡恩鈞, Lin Fengwu 林風梧 und Ma Youlian 馬有連 u.a aus der Yisilan-Huiwen-Shifan-Schule in Shanghai.²⁶⁵

Das so entstandene Klima der Erneuerung des muslimischen Bildungswesens in der Zeit der Republik ermöglichte zugleich die Gründung zahlreicher muslimischer Organisationen und die Wiederbelebung der vom Aussterben bedrohten muslimischen Kultur. Letzteres hat wohl im chinesischen Islam eine Verbesserung der theologischen Ausbildung bewirkt, und zwar durch die aus eigener Kraft der Muslime geleistete Einrichtung allgemeinbildender Schulen. Der ständige massive Mangel an Schulbildung, der sich unter den Muslimen noch gravierender als im Bevölkerungsdurchschnitt bemerkbar machte, war eine der unmittelbaren Ursachen für ihre Missachtung und Geringschätzung in China, vor allem wenn man das Bildungswesen dieser Minderheit mit dem der Han-Chinesen zu jener Zeit vergleicht. Der Weg zur Anerkennung in der chinesischen Gesellschaft konnte nur sein, das Bildungsdefizit zu beheben – das hatten die chinesischen Muslime auch klar erkannt. Dazu zog ein chinesischer Autor gegen Ende der 1940er Jahre das folgende Resümee:

Im Ganzen gesehen ist die Lage des Erziehungswesens entmutigend. Das hängt teilweise mit der großen Armut der chinesischen Moslems zusammen, teilweise liegt es aber auch an ihrem Widerstand der Erziehung gegenüber. Manche von ihnen glauben, daß das Studium chinesischer Bücher ein Betrug an ihrer eigenen Religion ist. [...]

Wenn auch das statistische Bild im ganzen noch dunkel ist, so ist es doch nicht hoffnungslos. Einmal verteilen sich die Hochschulen über ganz China. Zum anderen sind die Hälfte dieser Hochschulen Lehrerbildungsanstalten, deren Dasein die Gewähr bietet, daß Lehrer mit umfassenderen Kenntnissen ausgebildet werden.²⁶⁶

²⁶⁵ Dazu siehe Qin Shusen 邱树森, 1996, Bd. 2, S. 946; sowie Zhao Zhenwu 趙振武, 1974, S. 19.

²⁶⁶ Zitat nach Imke Mees, 1984, S. 76; siehe auch Chan Wing-tsit, 1995, S. 167.

3.2 Der Status des Islam unter der Guomindang-Regierung (1928-1949)

3.2.1 Auswirkungen der japanischen Islampolitik auf die Hui-Minderheit

Bereits vor dem Ende der Qing-Zeit hat Japan mit dem Versuch begonnen, die chinesischen Muslime durch Beeinflussung und Begünstigung für seine eigenen expansionistischen Ziele zu gewinnen. Nach Gründung der Republik nahm die militärische Einmischung Japans auf chinesischem Boden stetig zu, was 1937 in den Ausbruch des Chinesisch-Japanischen-Krieges mündete.

Bis zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war das besondere Interesse Japans an der Hui-Minderheit von großer Bedeutung für deren Entwicklung. Dazu schreibt Imke Mees:

In der Planung einer von Japan kontrollierten „Großasiatischen Wohlstandssphäre“ war den chinesischen Moslems eine nicht unwichtige Rolle zugeordnet: Man hoffte nämlich, sich bei der Unterwerfung Chinas auf die Kollaboration dieser Gruppe stützen zu können. Mit diesem Ziel versuchte Japan über mehrere Jahrzehnte, eine japan-freundliche Einstellung der Hui zu bewirken. Diesem Konzept lag zugrunde, daß Japan bei den Hui das Fehlen von Loyalität gegenüber der chinesischen Regierung vermutete.²⁶⁷

Die Periode der Einflussnahme Japans auf die Hui-Minderheit, die bis ins erste Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts zurückverfolgt werden kann, erreichte in den 30er und 40er Jahren ihren Höhepunkt. Doch die islamfreundliche Politik Japans war keineswegs allein auf China ausgerichtet, sondern galt de facto der gesamten islamischen Welt. Obwohl es in Japan keine islamische Bevölkerung gab, widmeten sich Anfang des letzten Jahrhunderts einige Japaner der Verbreitung des Islam. Selbstverständlich war das Interesse Japans an der islamischen Welt deutlich politisch bestimmt, da die islamischen Länder natürliche Bündnispartner gegen die europäischen Mächte und die Vereinigten Staaten darstellten, deren Einfluss zu einer zunehmenden Verwestlichung Japans führen konnte.²⁶⁸

Im Jahr 1900 fanden sich in Tokio einige Persönlichkeiten zu einer Zeremonie zusammen, um den folgenden Eid abzulegen:

We swear to promote faith in Islam and to accomplish our task we shall spare no efforts. May God in Heaven punish us if we fail our mission.²⁶⁹

Eine gravierende Rolle für eine panasiatische Bewegung spielte in diesem Zusammenhang die japanische Kukuryu-Gesellschaft (auch Amur-Gesellschaft genannt)²⁷⁰, die ihren Sitz damals

²⁶⁷ Zitiert nach Imke Mees, 1984, S. 86-87.

²⁶⁸ Vgl. hierzu ebd., S. 87.

²⁶⁹ Zitat nach ebd., S. 88; siehe auch Yang Ching-chih, 1942, S. 471.

²⁷⁰ Hier muss erwähnt werden, dass die Kukuryu-Gesellschaft in der Literatur oft fälschlicherweise als „Black-

in Tokio hatte. Die Gründung dieser Gesellschaft zielte auf die Förderung der panasiatischen Bewegung ab. Ihre Motive standen in einem gewissen Interessengegensatz zur japanischen Regierung, die zu jener Zeit die Verbindung von Japan mit dem Westen forcierte.

Außer der Kukuryu-Gesellschaft entstanden in Japan noch weitere Vereinigungen, unter ihnen beispielsweise die Toko-Kai, die „Licht-des-Ostens-Gesellschaft“, die internationale Ziele verfolgten. Obwohl letztere ursprünglich als eine Geheimgesellschaft gegründet worden war, entwickelte sie sich allmählich zu einem Werkzeug der japanischen Außenpolitik. Im ersten Jahrzehnt des letzten Jahrhunderts begaben sich Mitglieder dieser Gesellschaft ins Ausland, um im Auftrag der japanischen Regierung die Möglichkeiten für ein Aktivwerden Japans zu überprüfen.²⁷¹ Währenddessen versuchte Japan, seiner islamfreundliche Haltung in den Augen einiger islamischer Länder mehr Glaubwürdigkeit zu verleihen, indem die japanische Regierung im Jahr 1906 eine Kampagne einleitete, um sich international als „Beschützer des Islam“ darzustellen.²⁷²

Es ist nicht verwunderlich, dass sich ein Japaner im Jahr 1904 mit dem Ziel nach China begab, den islamischen Glauben zu verbreiten. Er schloss sich in China der Toko-Kai an und nahm Verbindung mit den chinesischen Republikanern auf. Nach umfassenden Recherchen in muslimischen Gemeinden verschiedener Provinzen gründete er im Jahr 1909 in Zhoujiakou 周家口 in Ost-Henan eine Schule für chinesische Hui-Muslime.²⁷³ Noch vor dem Jahr 1911 wurden bereits mehrere chinakundige Japaner vom japanischen Außenministerium zur Erkundung der Hui-Gemeinden nach Henan gesandt.

In der Kukuryu-Gesellschaft war das Interesse am Islam allmählich stärker geworden und im Jahr 1909 schloss sie einen offiziellen „Japan-Islam-Pakt“, der aber bedauerlicherweise keinen von einem der islamischen Länder autorisierten Vertragspartner hatte, an den er

Dragon-Gesellschaft“ bezeichnet wird. Bei der Namensgebung war aber nicht das Symbol des schwarzen Drachen gemeint, sondern der Amur-Fluss im Nordosten Chinas (Heilong Jiang 黑龍江). Zahlreiche Angaben zu dieser Gesellschaft finden sich bei Derk Bodde, 1946(c), S. 311; sowie Derk Bodde, 1946(b), S. 330. Außerdem vgl. Yang Ching-chih, 1942; sowie Imke Mees, 1984, Fußnote 2, S. 88.

²⁷¹ Vgl. Derk Bodde, 1946(c), S. 331; sowie Imke Mees, 1984, S. 38.

²⁷² Diese Kampagne bewirkte damals ein Echo in mehreren islamischen Ländern, wodurch das Gerücht in islamischen Zeitschriften der Türkei, Ägyptens, Persiens, Indiens und Russlands weiter verbreitet wurde, Japan plane, den Islam als Staatsreligion anzunehmen. Dazu vgl. Imke Mees, 1984, Anm. 4, S. 88; sowie Derk Bodde, 1946(c), S. 311.

²⁷³ Die damals von Japanern gegründeten nationalistischen Gesellschaften, besonders die Kukuryu-Gesellschaft, standen in Kontakt mit den republikanischen Zirkeln Chinas. Die Chinesische Revolutionäre Liga Sun Zhongshans wurde im Jahr 1905 im Hauptquartier der Kukuryu-Gesellschaft gegründet. Der Begründer dieser Schule in Henan, Fukuda, war auf Drängen der Qing-Regierung einige Monate vom japanischen Konsul in Hankou 漢口 inhaftiert worden, weil der Qing-Regierung seine Kontakte zu dynastiefeindlichen Kreisen bekannt geworden waren.

unmissverständlich hätte gerichtet werden können.²⁷⁴ Dieser Pakt beinhaltete eine generelle Absichtserklärung für die panasiatische Bewegung. Später erhöhte Japan in den Jahren nach der Gründungszeit der Republik allmählich die Zahl der Personen, die mit der Werbung für japanische Interessen unter den chinesischen Muslimen beauftragt waren.²⁷⁵

Der Zeitpunkt nach der Gründung der Republik war aus folgenden Gründen recht günstig: China besaß keine Zentralregierung, und die staatliche Kontrolle über die Minderheiten wie die Hui-Bevölkerung war weniger strikt als während der Endzeit der Qing; im Gegensatz zur Qing-Zeit war den Muslimen die Möglichkeit gegeben, sich gegen Diskriminierung und Schmähungen der Presse zur Wehr zu setzen, denn die Verfassung gebot Gleichheit aller chinesischen Bürger vor dem Gesetz. Gleichzeitig waren jedoch die ländlich-islamischen Siedlungen den Übergriffen von Militärmachthabern ausgesetzt.

Während der 20er Jahre waren in verschiedenen Städten Chinas Zeitschriften von Japanern für die Hui-Bevölkerung verlegt worden. Ihr Inhalt betraf nicht nur die Geschichte des Islam sowie allgemeine diesbezügliche Fragen, sondern sie erörterten auch die Notwendigkeit eines Zusammenschlusses aller Muslime, um einer Bedrohung durch den Kommunismus vorsorglich zu begegnen. Beispielsweise wurde von einem Japaner mit dem Namen Sakuma Teijiro, der im Auftrag der Kukuryu-Gesellschaft handelte, die Halbmonatsschrift *Muguang* 穆光 (Licht des Islam)²⁷⁶ herausgegeben. In seinen eigenen Beiträgen in der Zeitschrift vertrat er, unter chinesischem Pseudonym veröffentlicht, die Auffassung, mit der Förderung des Anschlusses an eine panislamische Bewegung werde nicht nur für die islamischen Länder, sondern auch für Japan selbst ein Schutz gegen das Eindringen des Kommunismus gelingen.²⁷⁷ Am 15. Mai 1927 erschien in Peking sogar eine Zeitschrift mit dem Titel *Huijiao* 回教 (Der Islam) auf Japanisch, deren Erscheinen wahrscheinlich nur bis zum Dezember 1929 währte.²⁷⁸

Mit der Gründung von Mandschukuo (Manzhouguo 滿洲國)²⁷⁹ als einem von China

²⁷⁴ Vgl. Imke Mees, 1984, S. 89; sowie Derk Bodde, 1946(c), S. 311.

²⁷⁵ Hierzu vgl. Imke Mees, 1984, S. 89.

²⁷⁶ Das Zeichen *mu* 穆 ist das erste Zeichen des chinesischen Namens “穆罕默德” (Mohammed) oder des Begriffs “穆斯林” (Muslim). Aber die Zeitschrift wird in den vorhandenen Quellen mit „Licht des Islam“ von “穆光” („Muguang“) übersetzt.

²⁷⁷ Vgl. Imke Mees, 1984, S. 91; sowie Derk Bodde, 1946(c), S. 313.

²⁷⁸ Dazu vgl. Rudolf Löwenthal, 1940, S. 239.

²⁷⁹ Nachdem Japan 1931 die Mandchurei besetzt hatte, gründete es dort Mandschukuo, einen mandschurischen Staat unter seiner Kontrolle, an dessen Spitze Japan den letzten chinesischen Kaiser der Qing-Dynastie, Pu Yi 溥儀, gesetzt hatte. Von dort aus führte Japan später mit allen Mitteln den Eroberungskrieg gegen China.

unabhängigen Marionettenstaat unter japanischer Regie am 9. März 1932 im Nordwesten Chinas, begann auch ein neuer Abschnitt in der japanischen Muslimplolitik. Über die politische Lage nach der Ausrufung dieses Staates schreibt Imke Mees Folgendes:

Damit stand Japan ein Territorium zur Verfügung, wo die direkte Möglichkeit bestand, die Hui-Bevölkerung im Sinne Japans zu organisieren. Darüber[-]hinaus konnte die von China unabhängige Mandschurei in der weiter betriebenen Moslempropaganda der Japaner in China als Modell benutzt werden. Dabei war Japan bemüht, die gute, wenn nicht bevorzugte Behandlung der Hui in dem Vasallenstaat herauszustellen. Der wichtigste Punkt bestand aber darin, daß Japans direkte und indirekte Versprechen, den chinesischen Moslems zu einem unabhängigen Territorium zu verhelfen, nun eine gewisse Glaubwürdigkeit erhalten hatten.²⁸⁰

Die Möglichkeit, dass Japan sein Versprechen einlösen werde, einen von China losgelösten Staat für die Hui-Bevölkerung zu schaffen, wie es in der Mandschurei verwirklicht war, wurde in Kreisen der Muslime durchaus ernst genommen. Nach Gründung von Mandschukuo verfolgten die Japaner eine ganz ähnliche Politik in der Inneren Mongolei, wo sie ebenfalls die kulturelle Eigenständigkeit der Mongolen durch Errichtung von Schulen und Verlagen förderten. Durch diese konkreten Beispiele wurde die Hoffnung mancher Muslime genährt, dass der Weg zu territorialer Autonomie durch den Zusammenschluss mit Japan gelingen könne.

Es muss hiermit noch betont werden, dass die überwiegende Mehrheit der Muslime der chinesischen Nationalregierung gegenüber jedoch loyal war, sich zweifellos an erster Stelle als chinesische Bürger fühlte und sich folglich mit der allgemeinen antijapanischen Bewegung in China identifizierte. So waren dem Erfolg der japanischen Mission unter den chinesischen Muslimen Grenzen gesetzt. Trotzdem fand die japanfreundliche Fraktion ein so starkes Echo, dass die vor kaum mehr als 20 Jahren organisierten Hui-Muslime in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts in zwei feindliche Lager gespalten wurden.²⁸¹

Nach dem Ausbruch des Chinesisch-Japanischen Kriegs im Juli 1937 wurde Peking noch im selben Monat von den japanischen Truppen erstürmt. Somit erlangte die japanische Besatzungsmacht die Kontrolle über das ehemalige Zentrum des chinesischen Islam.²⁸² Nach dem schon in der Mandschurei praktizierten Verfahren wurde von den Japanern am 7. Februar 1938 die Chinesisch-Islamische Generalliga (Zhongguo Huijiao Zong-Lianghehui 中國回教總

²⁸⁰ Zitat nach Imke Mees, 1984, S. 91-92.

²⁸¹ Vgl. ebd., S. 92.

²⁸² Peking war zur damaligen Zeit der Hauptsitz der muslimischen Presse, ebenfalls bestanden dort mehrere bedeutende Bildungseinrichtungen, die von den chinesischen Muslimen nach der Gründung der Republik errichtet worden waren. Dazu siehe Imke Mees, 1984, S. 94.

聯合會) errichtet. Zur Gründungsfeier der Liga waren nach Angaben Derk Boddés 500 Delegierte aller chinesischen Provinzen zugegen. Bald darauf wurden alle Muslime der besetzten Gebiete von der japanischen Besatzungsmacht zu De-facto-Mitgliedern der Liga erklärt. Dazu veröffentlichte die Liga die oben erwähnte Zeitschrift *Huijiao* 回教 („Der Islam“), die die Zielsetzung der Liga wie folgt erläuterte:

Externally, to promote close bonds between the three countries of China, Japan, and Mandchuguo; firmly to oppose Communism; resolutely to uphold and protect the New Order; to extend Asiatic culture; and to preserve the eternal religion (Islam).

Internally, to unite all fellow Muslims; to encourage education; and to establish means of relieving sickness and suffering among fellow Muslims.²⁸³

Als Erziehungseinrichtung war der Liga die Jugendorganisation des „Chinesisch-Islamischen Jugendverbandes“ (Zhongguo Huijiao Qingniantuan 中國回教青年團) zugeordnet. Es handelte sich dabei eigentlich um eine paramilitärische Einrichtung. Für die Aufnahme von Jugendlichen aus der Hui-Bevölkerung in der Altersgruppe zwischen 18 und 25 Jahren war eine minimale Grundschulbildung zur Bedingung gemacht worden.²⁸⁴ In der oben erwähnten Zeitschrift der Liga *Huijiao* wurden auch einige der Fragen abgedruckt, die die Absolventen eines Lehrgangs der Jugendorganisation bei der Endprüfung beantworten mussten. Die zwei Monate dauernden Kurse beinhalteten hauptsächlich die Auffassungen des Antikommunismus und die Ideen des Panislamismus. Im Zeitraum von ihrer Gründung 1938 bis zum Jahr 1942 wurden ca. 500 Hui-Jugendliche ausgebildet.²⁸⁵ Obwohl die Organisation nur auf Peking beschränkt war, wurden die Hui-Muslime in Shaanxi sowie in ganz China von ihrer Zielsetzung sehr stark beeinflusst.

3.2.2 Die Hui-Politik der Guomindang-Regierung vor dem Hintergrund der japanischen Muslimpolitik

Nach der Niederlage der Xinhai-Revolution (Xinhai Geming 辛亥革命) von 1911 setzten die von Sun Zhongshan 孫中山 geführten militärischen Kräfte ihren Kampf fort. Nach mehreren

²⁸³ Zitat nach Derk Bodde, 1946(b), S. 330; siehe auch Imke Mees, 1984, S. 95.

²⁸⁴ Ursprünglich wurde für die Aufnahme das Absolvieren der Unteren Mittelschule gefordert, aber diese Voraussetzung erfüllten nur wenige junge Hui-Muslime, deshalb erweiterte die Organisation den Kreis der Anwärter auf Jugendliche zwischen 18 und 25 Jahren mit einer Grundschulbildung. Dazu vgl. Imke Mees, 1946, S. 95.

²⁸⁵ Die Angaben nach Imke Mees, 1946, S. 96. Derk Bodde schreibt zu den Lehrgängen des Chinesisch-Islamischen Jugendverbandes Folgendes: „Wearing uniforms and spending much of their time learning to drill Japanese fashion, the students were thoroughly indoctrinated with anti-Communism and pan Islamism.“ Zitiert nach Derk Bodde, 1946(b), S. 331; siehe auch Imke Mees, 1946, Anm. 2, S. 95.

Fehlschlägen reorganisierte Sun dann mit Hilfe der Kommunistischen Partei und nach Vorschlägen der Sowjetunion die unter seiner Führung stehende Nationalpartei. Im Januar 1924 fand in Guangzhou der I. Nationalkongress der Nationalpartei statt, auf dem die berühmten „Drei Großen Politischen Richtlinien“ Suns aufgestellt wurden: Bündnis mit Russland, Bündnis mit den Kommunisten, Unterstützung der Bauern und Arbeiter.

Nach dem Ableben Sun Zhongshans am 12. März 1925 wurde die Nationalpartei immer tiefer gespalten: Ein Teil der Parteimitglieder befolgte weiterhin die oben erwähnten „Drei Politischen Richtlinien“ und wurde der „Linke Flügel“ genannt; ein anderer Teil wandte sich gegen diese politischen Richtlinien und wurde als der „Rechte Flügel“ bezeichnet. Der Kampf zwischen beiden Seiten war heftig und führte später zur Unversöhnlichkeit. Bis zum Ende des Jahres 1925 spaltete sich ein Teil des „Rechten Flügels“ von der Nationalpartei ab und bildete eine neue Fraktion – die „Gruppe der Konferenz in den Westbergen“.²⁸⁶ Mit Jiang Jieshi 蔣介石 (1887-1975) als Repräsentanten ergriffen die Rechten der Nationalpartei allmählich die Macht über Partei und Armee; bis zum Jahr 1928 bildete Jiang in Nanjiang die „Guomindang-Regierung“, d.h. die „Nationalregierung“.

Im Vorangegangenen wurde erläutert, dass die Muslime durch die Politik der japanischen Besatzungsmacht unzweifelhaft Privilegien genossen. Diese den chinesischen Muslimen offerierten Begünstigungen wurden keineswegs durch heimliche Abmachungen gewährt, sondern sollten der gesamten Öffentlichkeit bekannt sein, sowohl in den von Japanern besetzten Gebieten als auch in den chinesisch kontrollierten Provinzen.

Ebenfalls ist davon auszugehen, dass die Muslimgeschichte Japans in China als spezielle Form der Kriegsführung bei der Guomindang-Regierung Aufmerksamkeit erregte. Das Konzept Japans bezüglich Muslimfragen stützte sich nämlich auf die andauernden starken Bestrebungen der verschiedenen Gruppen in Xinjiang nach Unabhängigkeit von China.²⁸⁷

Zweifellos war es für die Guomindang-Regierung von großer Bedeutung, weiterhin auf die

²⁸⁶ Zum Namen „Gruppe der Konferenz in den Westbergen“ kam es, weil ihre Mitglieder im November 1925 unmittelbar in der Aufbahrungshalle von Sun Zhongshan in den Westbergen Pekings eine Sitzung abhielten, wo die Mitglieder des „Rechten Flügels“ offen gegen die „Drei Politischen Richtlinien“ aufbegehrten – dazu vgl. *Chinesische Geschichte*, 2003, S. 194.

²⁸⁷ Nach Lyman Hoover hatte sich im Jahr 1933 in Kashgar (Xinjiang) bereits eine Ostturkestanische Republik für unabhängig erklärt. Diese Unabhängigkeitsbewegung wurde von den Uiguren geleitet und besaß die Unterstützung von Großbritannien. In den Jahren 1934 und 1937 entstanden noch weitere Unabhängigkeitsbewegungen in Xinjiang. Im Jahr 1938 schreibt er „that a separatist movement by ten million Mohammedans of the four provinces Ningsia, Kansu, Chinghai und Sinkiang was gaining strength.“ Siehe hierzu Lyman Hoover, 1938(a), S. 657-658; sowie Imke Mees, 1984, Anm. 1, S. 103.

Loyalität Xinjiangs vertrauen zu können. Die Muslimpolitik Japans, die auf die muslimische Bevölkerung aller Provinzen gerichtet war, stellte eine ständige Bedrohung dar. Während Japan den chinesischen Muslimen Unterstützung und Hilfe bei der Errichtung eines chinesisch-muslimischen Staates versprochen hatte, war offiziell nicht klar, ob Japan Xinjiang mit ihren verschiedenen muslimischen Gruppierungen oder die Gegend weiter östlich von Gansu mit ihrer chinesischsprachigen Hui-Bevölkerung gemeint hatte.²⁸⁸ Obwohl nur eine kleine Minderheit der Hui-Bevölkerung trotz der großen Anstrengungen der Japaner für die Zusammenarbeit mit Japan votierte, zerfielen die Muslime unter der japanischen Besatzungsmacht – wie im Vorangegangenen bereits dargestellt – in den 30er Jahren in zwei feindliche Lager: die japanfreundliche Fraktion und die an der allgemeinen antijapanischen Bewegung beteiligte Gruppierung.

Für die chinesische Regierung war der Status während jener Zeit insofern ganz klar, als sie den muslimischen Völkerschaften Nordwestchinas keine Aussicht auf die Schaffung eines selbstverwalteten Muslimstaates auf chinesischem Boden ließ. Außerdem stellte die Zahl der Muslime, die als japanfreundliche Fraktion für die Zusammenarbeit mit Japan plädierten, einen deutlich zu kleinem Anteil der Gesamtbevölkerung dar. Doch die Aussicht auf einen Muslimstaat übte eine starke Anziehungskraft auf die chinesischen Muslime aus, die fern von der islamischen Welt als Minderheit unter den Han-Chinesen lebten. Hierzu schreibt D. Bodde Folgendes:

Notwithstanding Japanese activities in the decades prior to 1945, [...] no important Muslim group in China proper has publicly demanded a status comparable to Pakistan. This has been in part due to two trends evident since China's revolution of 1911.

The first is the effort on the part of China's Muslims to break the barrier of isolation long dividing them from their co-religionists in other lands (and there are practically none in Japan). This movement is cultural rather than political and has been encouraged by the Chinese government as a means of forging bonds of friendship between China and the Islamic world.

The second has been the activity of the Chinese government to win the friendship of Muslims in China, especially after the outbreak of the war with Japan in 1937.²⁸⁹

Derk Bodde stimmt sicherlich zu, dass die chinesischen Muslime nicht danach strebten, einen chinesisch-muslimischen Staat auf dem Gebiet Gansus oder Xinjiangs zu schaffen, obwohl ein solcher Staat ihnen im Falle von Verfolgungen und Repressalien als ein potenzieller

²⁸⁸ Nach Imke Mees bildeten sich Unabhängigkeitsbewegungen nicht nur in Xinjiang und Gansu, sondern auch in Ningxia und Qinghai. Zu den möglichen Orten eines von Japan protegierten Muslimstaates siehe Imke Mees, 1984, Anm. 2, S. 103 sowie Anm. 1, S. 92.

²⁸⁹ Nach Derk Bodde, 1946(a), S. 218; siehe auch Imke Mees, 1984, S. 103-104.

Zufluchtsort offengestanden hätte.

Nach der Errichtung der Guomindang-Regierung betonte Jiang Jieshi 蔣介石 mehrfach, dass die Regierung an der Nationalitätenauffassung Sun Zhongshans – China als die „Republik der fünf Nationalitäten“ und die „Gleichheit der verschiedenen Nationalitäten“ – weiterhin festhalten würde. Aber in einer Äußerung über die fünf Nationalitäten wurde die letzte ethnische Minderheit von Sun als „Tatar“ bezeichnet, wie J. T. Dreyer seine Äußerung zitiert:

He (Sun Yat-sen – d. A.) also did not mention the Hui, apparently assuming that they were a religious rather than an ethnic minority [...]. Sun also seems to have subsumed all Turkic Muslims under the term ‘Tatar’. Tacit acceptance of his classification by the warlord government in Peking is implicit in the design of the flag of the Chinese republic.²⁹⁰

Doch in fast allen Dokumenten über die Zeit der Republik wurde allgemein der Begriff „Hui“ für die fünfte Nationalität verwendet, nicht aber der Begriff „Tatar“. Eines der in der Volksrepublik China erschienenen Werke erläutert den Wortgebrauch folgendermaßen:

Was sie (die Warlords und die Guomindang – d. A.) fortgesetzt verfolgten, war die reaktionäre Herrschaft des Han-Chauvinismus, die „Republik der fünf Nationalitäten“ bildete eine ihrer betrügerischen Parolen. Dies traf besonders auf die Hui zu, für die selbst diese leere Parole nicht anwendbar war, denn mit dem Begriff Hui aus den sogenannten fünf Nationalitäten waren die Uiguren Xinjiangs gemeint.²⁹¹

Die oben dargestellten Bezeichnungen „Tatar“ und die „fünfte Nationalität“ wurden nicht präzise formuliert, demgemäß ist hierzu anzunehmen, dass weder die Tataren noch die Uiguren gemeint waren. Beide sind gleichwohl selbstständige Völkerschaften in Xinjiang und können keineswegs die ganze Provinz – geschweige denn ganz China – repräsentieren.²⁹² Es liegt eher nahe, dass mit der Benennung „Tataren“ oder „Uiguren“ die gesamte islamische Bevölkerung Xinjiangs gemeint war. Aus dieser Art der Bezeichnung ließe sich schließen, dass man gleichzeitig den Status dieser selbst innerhalb Xinjiangs sehr unterschiedlichen islamischen Gruppen als eigenständige Völkerschaften in Frage stellte, indem man versuchte, diese Völkerschaften unter die fast gänzlich sinisierte chinesisch-islamische Gruppierung der

²⁹⁰ Zitiert nach Imke Mees, 1984, S. 60; siehe auch June Teufel Dreyer, 1976, S. 17. Die in fünf gleich große Streifen aufgeteilte Flagge sollte die fünf Nationalitäten des Landes symbolisieren. Und jeder in einer anderen Farbe gehaltene Streifen demonstrierte eine Nationalität. Nach der Errichtung der Hauptstadt in Nanjing unter Jiang Jieshi wurde diese Flagge durch ein Emblem der Guomindang-Regierung ersetzt, womit die Politik der Integration der Minderheiten unterstrichen wurde – dazu vgl. Imke Mees, 1984, Anm. 3. S. 60.

²⁹¹ Zitat nach Imke Mees, 1984, S. 60; vgl. hierzu *Huizu jianshi* 回族簡史, 1978, S. 58.

²⁹² Die Bevölkerung der Tataren belief sich im Jahr 1978 in China nur auf 2900 Personen. Die Bezeichnung „Tatar“ wird auch in der westlichen Literatur häufig fälschlicherweise auf die Hui-Muslime angewendet. Zur Völkerschaft der Tataren siehe *Zhongguo shaoshu minzu* 中國少數民族, 1981, S. 251.

Hui-Muslime zu subsumieren. Wenn die Hui-Bevölkerung mit der fünften Nationalität gemeint gewesen wäre, wie die Verwendung ihres Namens nahelegte, wäre der Begriff „Tatar“ nicht so kritisch gewesen. Dem widerspricht die unzweifelhafte Bezeichnung der „Hui“-Nationalität durch Jiang als rein religiöse Gruppierung. Er äußerte dazu offiziell:

„In China gibt es nur das Han-Volk“; „andere Völkerschaften sind nur größere oder kleinere Abzweigungen (zongzi) der Han.“²⁹³

June Teufel Dreyer stellt das Thema der hier erklärten Politik der Guomindang-Regierung eingehend dar:

[...] that there are five peoples designated in China [...] is not due to differences of race or blood but to religion and geographical environment. In short, the differentiation among China's five peoples is due to regional and religious factors, and not to race or blood.²⁹⁴

Außerdem hob Jiang während seiner Regierungszeit besonders hervor, dass er nicht bereit sei, den Hui-Muslimen den Status eines Volkes im ethnischen Sinne zuzugestehen.²⁹⁵ Am 17. Oktober 1938 brachte er seine Einstellung zu diesem Punkt eindeutig zum Ausdruck:

Unsere moslemischen Landsleute unterscheiden sich eigentlich nur im Glauben, wenn man einmal von dem Anteil absieht, der aus Gebieten westlich unserer Grenzen gekommen ist; die Mehrzahl ihrer Vorfahren hat nichtsdestoweniger schon immer auf unserem Territorium gelebt [neidi guyou 內地固有], ein Unterschied von der Rasse [zhongzu 種族] her besteht keinesfalls.²⁹⁶

Des Weiteren bemühte Jiang sich auch darum, dass den Muslimen die Legitimation für mögliche Separationsbestrebungen entzogen wurde.²⁹⁷ Die Nationalpartei unter der Führung von Jiang propagierte während ihrer gesamten Regierungszeit (1928-1949) weiterhin einen großen Han-Chauvinismus und schlug sich immer auf die Seite der Han-Nationalität. Außerdem trübte die Regierung die Beziehungen zwischen Muslimen und Han-Chinesen und säte Zwietracht, so wurden nicht wenige Vorfälle von Rassendiskriminierung und Hass verursacht. Aufgrund dieses Verhaltens der Regierung Jiangs wurden die chinesischen Muslime gedemütigt und entwürdigt. Die Periode unter der Guomindang-Regierung muss man als eine Zeit vieler Beleidigungen und Provokationen gegenüber den chinesischen

²⁹³ In Chin.: “中國只有漢族，‘其它民族都是漢族的大小宗支。’” Dazu siehe Qin Shusen 邱树森, 1996, Bd. 2, S. 793. Die Übersetzung nach Imke Mees, 1984, S. 62.

²⁹⁴ Zitiert nach June Teufel Dreyer, 1976, S. 17. Siehe auch Imke Mees, 1984, S. 62.

²⁹⁵ Siehe hierzu Qin Shusen 邱树森, 1996, Bd. 2, S. 793.

²⁹⁶ Zitiert nach Imke Mees, 1984, S. 61; über den original chinesischen Text siehe Li Songmao 李鬆茂, 1982, S. 83.

²⁹⁷ Vgl. Imke Mees, 1984, S. 61.

Muslimen sehen.²⁹⁸ In Ankang 安康, Baoji 寶鷄, Hanzhong 漢中 und an anderen Orten der Provinz Shaanxi geschahen verschiedene Zwischenfälle wie u.a. Entwürdigungen des Islam, Tötung von Muslimen, Brandstiftung an Moscheen.²⁹⁹

Doch trotz solcher Konflikte beteiligten sich die meisten Muslime im Lande an der antijapanischen Bewegung, wie Bai Shouyi im Jahr 1943 folgendermaßen schrieb:

Zahlreiche Moslems haben für die republikanische Revolution und im Krieg gegen die japanische Invasion ihr Leben gelassen. In den vergangenen Jahren wurde eine große Anzahl an Stellen und an militärischen Aufgaben in der Zentralregierung und besonders in den Provinzen des Nordwestens und Südwestens von Moslems eingenommen. Im Kampf gegen den Feind gab es die totale Mobilisierung der Moslems, sowohl an der Front wie an den Etappen; sie trugen zu Kampfkraft und Kampfgeist in ganz China bei.³⁰⁰

Es ist statistisch belegt, dass im Kampf gegen Japan 5% des gesamten chinesischen Heeres aus Muslimen bestanden; mehr als 30 von ihnen hatten in der Armee einen Rang oberhalb des Generalmajors inne.³⁰¹ Dagegen haben keine Muslime unter der Regierung Wang Jingwei 汪精衛 gedient, nachdem Japan nach dem Rückzug der Guomindang-Regierung nach Chongqing 重慶 in Nanjing eine Marionettenregierung eingesetzt hatte:

Die Muslime sind stolz darauf, daß keiner von ihnen Wang Jingwei begleitete, als dieser sich von Chongqing nach Nanjing begab, um dort die Marionettenregierung unter der Kontrolle der Japaner zu bilden.³⁰²

3.3 Die Stellung der Muslime unter der Nationalitätenpolitik der Kommunistischen Partei Chinas in der Yan'an-Periode (1935-1948)

3.3.1 Die Gründung der Kommunistischen Partei Chinas und ihre Nationalitätenpolitik

Die Vierte-Mai-Bewegung (Wu-Si Yundong 五四運動), die am 4. Mai 1919 in Beijing als antiimperialistische, antifeudale Studentendemonstration begann und sich später zu einer landesweiten Studentenbewegung ausweitete, war sozusagen eine Etappe auf dem direkten Weg zur Gründung der Kommunistischen Partei Chinas (KPCh). Mit der Förderung der Verbreitung des Marxismus durch diese Bewegung und zugleich unter dem Einfluss der russischen Oktoberrevolution von 1917 wurde von Chen Duxiu 陳獨秀 (1879-1942) in

²⁹⁸ Siehe hierzu Qin Shusen 邱树森, 1996, Bd. 2, S. 793.

²⁹⁹ Vgl. Zhang Laiyi 張來儀, 1995, S. 49.

³⁰⁰ Zitat nach Sergio Ticozzi, 1994, S. 144. Der Originaltext Bai Shouyis von Ibrahim T. Y. Ma, 1991, S. 153.

³⁰¹ Vgl. Sergio Ticozzi, 1994, S. 144.

³⁰² Zitiert nach ebd.; zum Original siehe Ibrahim T. Y. Ma, 1991, S. 124.

Shanghai im Mai 1920 die erste kommunistische Gruppe Chinas gegründet. Am 1. Juli 1921 fand der I. Parteitag in Ruijin 瑞金 (Provinz Jiangxi) statt, an dem Mao Zedong 毛澤東 (1893-1976) teilnahm und zum Bezirkssekretär gewählt wurde. Nach dem II. Parteitag im Juli 1922 in Shanghai und dem III. Parteitag in Juni 1923 in Guangzhou verstärkte sich die Macht der KPCh allmählich. Nach dem Ersten Revolutionären Bürgerkrieg³⁰³ (1924-1927) brach der Zweite Revolutionäre Bürgerkrieg³⁰⁴ (1927-1937) aus, und die Rote Armee wurde nach ihrer Niederlage im Fünften Einkreisungs- und Ausrottungsfeldzug der Nationalpartei im Oktober 1933 gezwungen, eine strategische Verlagerung durch den „Langen Marsch“ vorzunehmen. Im Oktober 1935 traf die Zentrale Rote Armee nach einem mühseligen Marsch von 25000 *Li* (12500 km) und blutigen Kämpfen im Stützpunktgebiet Nord-Shaanxi ein.³⁰⁵ Daraufhin wurde die Regierung des Shaanxi-Gansu-Ningxia-Grenzgebiets gebildet, ihre Hauptstadt Yan'an 延安 war Sitz des Zentralkomitees der KPCh. Der VII. Parteitag fand vom 23. April bis zum 11. Juni 1945 in Yan'an statt und wählte ein neues Zentralkomitee unter der Führung von Mao Zedong.³⁰⁶

Im Unterschied zur Stellung der Muslime unter der Führung der Nationalpartei war die Regierung des Grenzgebiets gütiger, umsichtiger und toleranter, denn der KPCh war bewusst, dass sie als eine schwache politische Institution mit einem eingeschränkten Gebiet angesichts der Gefahr von Invasionen der Nationalpartei und der Japaner Hilfe und Unterstützung von den Volksmassen brauchte. So waren in jener Zeit beide Seiten zu ihrem Überleben aufeinander angewiesen und gezwungen, einen guten *modus vivendi* zu finden, so dass es für die im Grenzgebiet wohnenden Muslime nicht zu sozialer Diskriminierung und Erniedrigung kam.

Während der Yan'an-Periode im Grenzgebiet garantierte die kommunistische Regierung der Hui-Bevölkerung im eigenen Interesse Gleichberechtigung gegenüber den Han-Chinesen, und die Hui-Muslime wurden im ethnischen Sinne offiziell als eine der chinesischen Nationalitäten anerkannt. Es lässt sich hierzu unmissverständlich feststellen, dass sie ihren Glauben mit Genehmigung der Machthaber ohne Probleme praktizieren konnten und dass ihre

³⁰³ Chin.: Diyi Ci Guonei Geming Zhanzheng 第一次國內革命戰爭.

³⁰⁴ Di'er Ci Guonei Geming Zhanzheng 第二次國內革命戰爭.

³⁰⁵ Über die Geschichte von der Gründung der KPCh im Mai 1920 bis zum Ende des Langen Marsches der Roten Armee im Oktober 1935 siehe *Chinesische Geschichte*, 2003, S. 188-203.

³⁰⁶ Vgl. ebd., S. 212.

Sitten und Gebräuche respektiert wurden.³⁰⁷ Außerdem konnten sie sich auch an dem Regime beteiligen, jedoch wegen ideologischer Unterschieden eindeutig nur in beschränktem Maße.

Sofort nach ihrer Gründung bildete die Grenzgebietsregierung für die Verwaltung das Arbeitskomitee in Dingbian (Dingbian Gongzuo Weiyuanhui 定邊工作委員會). Zu Beginn des Jahres 1936 setzte die Regierung auf Anweisung des Arbeitskomitees ein neues Zentral-Arbeitskomitee für Nordwestchina (Zhongyang Xibei Gongzuo Weiyuanhui 中央西北工作委員會) ein, dem das Forschungsinstitut für Fragen der Nationalitäten (Minzu Wenti Yanjiushi 民族問題研究室) unterstehen sollte. Bis Juli 1937 wurde das Arbeitskomitee der Nationalen Minderheiten (Shaoshu Minzu Gongzuo Weiyuanhui 少數民族工作委員會) errichtet, dem die Arbeitsabteilung der Hui-Nationalität (Huimin Gongzuo Bu 回民工作部) zugeordnet war. Im Mai 1941 ließ die Regierung die Nordwest-Chinesische Sektion des Zentralkomitees der KPCh (Zhonggong Zhongyang Xibei Ju 中共中央西北局) gründen, der auch das Arbeitskomitee der Nationalen Minderheiten eingegliedert war. Später rief die Regierung noch das Komitee für Alltägliche Angelegenheiten der Nationalen Minderheiten (Shaoshu Minzu Shiwu Weiyuanhui 少數民族事務委員會) ins Leben, gleichzeitig setzte sie auch die Sektion für Nationale Angelegenheiten (Minzu Shiwuke 民族事務科) ein sowie Personal für Routinearbeiten in Verwaltungsbezirken, Kreisen und Städten in den von nationalen Minderheiten dicht bewohnten Regionen.³⁰⁸ Die oben angeführten Beispiele für die Förderung der Nationalitätenfrage bestätigen, dass sich die Regierung unter der KPCh im Grenzgebiet bemühte, eine bessere Beziehung zwischen den verschiedenen Nationalitäten zu erreichen.

Durch das bisher Gesagte wird klar, dass die Grenzgebietsregierung an einer Politik der Gleichheit der verschiedenen Nationalitäten festhielt, wie sie das am 4. April 1939 herausgegebene „Politikprogramm des Shaanxi-Gansu-Ningxia-Grenzgebiets während der Periode des Widerstandskriegs“³⁰⁹ festgelegt hatte: Die Hui-Muslime und die Mongolen waren in ökonomischer und politischer Hinsicht der Han-Nationalität gleichgestellt. Am 1. Mai 1941 wurde insbesondere das „Politikprogramm des Shaanxi-Gansu-Ningxia-Grenzgebiets“³¹⁰ zur Errichtung von mongolischen sowie hui-muslimischen Autonomien speziell aufgestellt; daraufhin entstanden im Grenzgebiet mehrere autonome muslimische Kreise und Gemeinden

³⁰⁷ Dazu vgl. Zhang Laiyi 張來儀, 1995, S. 49.

³⁰⁸ Siehe hierzu Muhammad Ali Feng Fukuan 馮福寬, 1997, S. 46.

³⁰⁹ Chin.: Shaan-Gan-Ning-Bianqu kangzhan shiqi shizheng gangling 陝甘寧邊區抗戰時期施政綱領.

³¹⁰ Shaan-Gan-Ning-Bianqu shizheng gangling 陝甘寧邊區施政綱領.

wie der Yuhai-Kreis 豫海縣, der Sancha-Marktflecken 三岔鎮 und das Huiliu-Dorf 回六莊, in denen die Hui-Muslime auch eigene Kreis- und Gemeinde-Vorsteher gewählt haben.³¹¹ Diese in den autonomen Gebieten gewählten Vorsteher waren nicht nur für den Wirtschafts- und Kulturbereich zuständig, sondern auch an politischen Angelegenheiten vor Ort beteiligt.

Über die Teilnahme der nationalen Minderheiten an der Verwaltung sowie die Art dieser Beteiligung und die Zahl ihrer Vertreter wurde jeweils beim I. und II. Kongress des Regierungsrates am 1. Februar 1939 und im November 1941 im Grenzgebiet detailliert diskutiert und abgestimmt. Beim II. Kongress gab es bereits sieben Hui-Muslime, die als Mitglieder des Regierungsrates gewählt wurden. Im danach folgenden III. Kongress wurden wieder drei Hui-Vertreter zusätzlich zum Rat gewählt.³¹²

In einem Bericht des Regierungskomitees aus dem Jahr 1941 mit dem Titel „Der Bericht und das Empfehlungsschreiben des Komitees für Nationale Angelegenheiten des Shaanxi-Gansu-Ningxia-Grenzgebiets an dem Grenzgebietsrat des II. Kongresses“³¹³ steht wie folgt geschrieben: „Wo sich die Hui-Bevölkerung im Grenzgebiet niederlässt, gibt es auch Moscheen.“³¹⁴ Zur Normalisierung ihres religiösen Lebens unterstützte die Grenzgebietsregierung die Muslime sogar beim Aufbau der Moscheen. Den statistischen Angaben zufolge wurden seinerzeit im Grenzgebiet fünf neue Moscheen mit Unterstützung der Regierung gebaut. Die Yan’an-Moschee³¹⁵, eine der am 7. Oktober 1940 mit Hilfe der Regierung errichteten Moscheen, lag in der Qingnian-Wenhua-Schlucht 青年文化溝 in Yan’an. Besonders zu erwähnen ist zu dieser Moschee, dass an der Einweihungszeremonie drei Persönlichkeiten als Regierungsvertreter teilgenommen haben: Zhu De 朱德, Xie Juezai 謝覺哉 und Li Weihai 李維漢. Eine Besonderheit dieser Moschee besteht auch darin, dass in ihr eine alte steinerne Gedenktafel stand, in die drei chinesische Schriftzeichen 清真寺 (qingzhen-si: Moschee) eingraviert wurden, die Mao Zedong 毛澤東 als die Widmung für diese Moschee selber geschrieben hatte.³¹⁶

³¹¹ Über die zwei Politikprogramme und einige weitere Namen der autonomen Kreise und Gemeinden siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 46-47.

³¹² Vgl. ebd., S. 46.

³¹³ Dieser Bericht lautet in Chin.: Shaan-Gan-Ning-Bianqu Zhengfu Minzu Shiwu Weiyuanhui xiang Di Erje Bianqu Caiyihui baogao yu jianyishu“ 陝甘寧邊區政府民族事務委員會嚮第二界邊區參議會報告與建議書.

³¹⁴ Chin.: 邊區凡有回民之處, 均有清真寺. Dazu siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 48.

³¹⁵ Leider wurde diese Moschee im Jahr 1947 während des Angriffs von Hu Zongnan 胡宗南 gegen die Rote Armee zerstört. Dazu vgl. ebd., Anm. 1, S. 48.

³¹⁶ Siehe hierzu Ji Naijun 姬乃軍, 1996, S. 32.

Die folgende Tabelle visualisiert die neu entstandenen Moscheen sowie ihr Baujahr und die Umstände des Baus.³¹⁷

Tabelle 1
Baujahre und -umstände der Moscheen während der Zeit
der Grenzgebietsregierung

| Ort | Zahl | Baumstände | Baujahr |
|-------------------|------|--|--------------|
| Dingbia 定邊 | 1 | Der Bau wurde durch Spenden verschiedener Persönlichkeiten und Hui-Muslime ermöglicht, die lokale Regierung setzte das Grundstück fest und bot zugleich auch ihre Unterstützung an | 1938 |
| Yanchi 鹽池 | 2 | Bereits vorhanden | unklar |
| Quzhi 曲子 | 1 | Die Regierung stellte das Grundstück für die Moschee und eine Unterstützung von 300 ¥ zur Verfügung | 1940 |
| Miao'ergou 廟兒溝 | 1 | Die Regierung stellte das Grundstück für die Moschee und eine Unterstützung von 300 ¥ zur Verfügung | 1940 |
| Yan'an 延安 | 1 | Die Regierung stellte das Grundstück für die Moschee zur Verfügung und übernahm Kosten in Höhe von 7000 ¥ | 1940 |
| Xinzheng 新正 | 2 | Bereits vorhanden | 1921 1924 |
| Sancha 三岔 | 1 | Die Regierung stellte das Grundstück zur Verfügung und gewährte die Hälfte der Kosten für den Bau der Moschee | 1940 |
| gesamt | 9 | | |

Während der Yan'an-Periode (1935-1948) stand die Grenzgebietsregierung den Muslimen auch bei der Förderung ihrer Produktion und bei der Entwicklung der Wirtschaft bei, so dass die dort wohnenden Muslime bezüglich der Verbesserung ihrer Lebensverhältnisse auf ihre Regierung rückhaltlos vertrauen konnten. Der größte Teil der Muslime bestritt seinen Lebensunterhalt durch die Landwirtschaft. Ihnen teilte die Regierung Ackerboden zu, stellte Grundstücke zum Hausbau zur Verfügung und gewährte den Armen Landwirtschaftskredite. Besonders erfreuten sich die als Neankömmlinge ins Grenzgebiet gekommenen Muslime der speziellen Fürsorge der Regierung, denn da ihnen die Belastungen durch Getreideabgaben oder Steuern in den ersten drei Jahren erlassen wurden, erwarben sie sich alle eine gesicherte Existenzgrundlage.³¹⁸

³¹⁷ Über die Tabelle siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 48-49.

³¹⁸ Über solche Unterstützung bei der Landwirtschaft und die Fürsorge der Regierung durch den Erlass von

3.3.2 Das Leben der Muslime im Shaanxi-Gansu-Ningxia-Grenzgebiet

Durch das oben über die Nationalitätenpolitik unter der KPCh Gesagte wird deutlich, dass sich die Muslime während der Yan'an-Periode im Vergleich zur Lage unter der Guomindang-Regierung in einem wohlversorgten Status unter günstigeren Bedingungen für das Alltagsleben und verbesserten Umständen für religiöse Angelegenheiten befanden, denn die Regierung hatte den muslimischen Bürgern die Möglichkeit gegeben, die gleiche Stellung wie die Han-Nationalität zu genießen. Angesichts großer Milde in der Nationalitätenpolitik siedelte nach dem Jahr 1936 eine nicht geringe Zahl von Muslimen aus den von der Guomindang-Regierung beherrschten Gebieten wie z.B. Yinchuan 銀川, Lingwu 靈武, Wuzhong 吳忠 und Guyuan 固原 ins Grenzgebiet um.³¹⁹ Auf der Suche nach Wohlstand, Demokratie und Freiheit schlossen sie sich der kommunistischen Regierung an, um ihr Überleben zu garantieren und ihr Wohlergehen zu befestigen.

Die Neuankömmlinge im Grenzgebiet wurden nicht enttäuscht, sie erfreuten sich durch den dreijährigen Erlass der Getreideabgaben sowie durch weitere Hilfe und Unterstützung in der Landwirtschaft sogar einer besseren Fürsorge seitens der Regierung als die eingesessenen Hui-Muslime. Den statistischen Angaben zufolge wurden den in der Zentral-Shaanxi-Ebene lebenden Muslimen 4006 *mu*³²⁰ Ackerboden und 11135 *mu* Ödland zugeteilt. Im Stadtgebiet des Yanchi-Kreises 鹽池縣 wurden den Muslimen 300 *mu* Ackerboden als Wohngebiet zur Verfügung gestellt. Weiterhin sprach die lokale Regierung des Huan-Kreises 環縣 den sich dort ansiedelnden neun Hui-Familien 400 *mu* als Ackerboden und 30 *mu* als Friedhofszone zu. Dem übrigen Teil der Hui-Bevölkerung, der den Unterhalt in anderen Erwerbszweigen wie etwa als Händler bestritt, wurde die Ermäßigung oder der Erlass von Steuern als Unterstützung für die Erweiterung ihres Handels garantiert. Ein Bericht in der Befreiungszeitung (*Jiefang Ribao* 解放日報) vom 30. Mai 1944 mit dem Titel „Die Xinhua-Straße des Dingbian-Kreises – die muslimische Autonome Gemeinde“³²¹ teilte Folgendes mit:

Vor einigen Jahren war hier noch eine große Wüste, dünn besiedelt, öde und verlassen. Statt der Wüste gibt es heute ein blühendes Wirtschaftsleben, getragen von fast hundert Geschäften und Läden. Der im Jahr 1929 als Küchenmeister fungierende Muslim Yang Bian ist ein reicher

Steuern und Abgaben siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 49.

³¹⁹ Dazu siehe Zhang Laiyi 張來儀, 1995, S. 49.

³²⁰ *Mu* 畝 ist eine der chinesischen Flächeneinheiten: 1 *mu* 畝 = 1/15 Hektar.

³²¹ Auf Chinesisch lautet dieser: *Dingbian Xinhua-Jie – Huimin Zizhixiang* 定邊新華街 – 回民自治鄉.

Mann mit einem Vermögen von zwei Millionen Yuan geworden.³²²

Die kommunistische Regierung legte gleichzeitig großen Wert auf die Heranbildung von Kadern aus nationalen Minderheiten, so konnten sich die Mitglieder des Kaderstabes vor Ort aus Hui-Kreisen rekrutieren. Zugleich richtete die Regierung ihre Aufmerksamkeit auf das Bildungswesen der Hui-Bevölkerung. Als weiterer Schritt zu entsprechenden Maßnahmen wurde der Zentralpartei-Akademie (Zhongyang Dangxiao 中央黨校) im September 1939 eine Hui-Klasse hinzugefügt. Bis zum Juli 1941 wurde in der Öffentlichen Lehranstalt Nord-Shaanxis (Shaanbei Gongxue 陝北公學) in einem weiteren Schritt eine für die Minderheiten organisierte Sektion Nationalitätenabteilung (Minzubu 民族部) für nationale Angelegenheiten gebildet. Drei Monate später wurde die Yan'an-Nationalitäts-Hochschule (Yan'an Minzu Xueyuan 延安民族學院) ins Leben gerufen, in der die Summe der muslimischen Studenten 20% ausmachte. Es ist nicht verwunderlich, dass im Oktober desselben Jahres in Dingbian 定邊 eine rein islamische Lehranstalt – Islamische Öffentliche Lehranstalt (Yisilan Gongxue 伊斯蘭公學) – errichtet wurde, in welcher der Lehrplan auch in arabischer Sprache durchgeführt wurde. Abgesehen von den oben erwähnten Lehranstalten wurden von 1939 bis 1945 insgesamt noch acht weitere islamische Grundschulen im Grenzgebiet aufgebaut.³²³

Aufgrund der wohlwollenden Nationalitätenpolitik begaben sich in der Zeit der Yan'an-Periode ständig Muslime aus anderen Gebieten Chinas dorthin, so dass die Zahl der Hui-Bevölkerung während der Periode der kommunistischen Herrschaft in dieser Region noch zunahm. Vom I. Kongress des Gebietsregierungsrates im Februar 1939 bis zum II. Kongress im November 1941 vermehrten sich die Angehörigen der Hui-Familien z.B. in Sanbian 三邊 um 19 Familien – dies bedeutete mehr als eine Verdoppelung. Nach Longdong 隴東, wo es in den vergangenen sechs Jahren keine Muslime gegeben hatte, kamen 57 Familien. Auch in die Zentral-Shaanxi-Ebene des Grenzgebiets wanderten 190 Familien ein, somit stieg ihre Zahl in der Region um mehr als das zehnfache.³²⁴ Gemäß der Statistik des II. Kongresses des

³²² Der Originalbericht auf Chin. lautet: “數年前, 此處是一片大沙漠, 人煙稀少, 至為荒涼。現在代之而起的, 卻是由近百家商店組成的熱鬧的市麵。1929年在此地. 當廚師的囿民楊彪, 現在已髮展成為有兩百萬元家產的富翁了。” Dazu siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 50.

³²³ Siehe hierzu ebd.

³²⁴ Hierzu siehe den Bericht des II. Kongresses des Gebietsregierungsrates „Shaan-Gan-Ning-Bianqu Zhengfu Minzu Shiwu Weiyuanhui xiang Di Erjie Bianqu Canyihui baogao yu jianyi shu“ <<陝甘寧邊區政府民族事務委員會嚮第二界邊區參議會報告與建議書>> (Der Bericht und das Empfehlungsschreiben des Komitees für Nationale Angelegenheiten des Grenzgebiets an dem Grenzgebietsrat des II. Kongresses): “. 囿民在三邊增加十九戶, 較前二倍有餘; 隴東增加五十七戶, 打破六十年來無囿民歷史; 關中增加一百九十戶, 較前不至十倍。” Siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 50.

Gebietsregierungsrates belief sich die Summe der Hui-Familien auf 348 mit einer Gesamtzahl von 1259 Muslimen, die sich auf die sieben Kreise und zwölf Bezirke von Sanbian 定邊, Longdong 隴東 und der Zentral-Shaanxi-Ebene verteilten.³²⁵

Die Muslime, die sich während der Yan'an-Periode im Grenzgebiet angesiedelt hatten, blieben zwar eine kleine Minderheit, bestanden jedoch aus verschiedenen Gruppierungen und Sekten wie Qadīm, Jahriya und Ikhwān. Jede Sekte konnte mit Erlaubnis der Regierung ihre Moschee vor Ort bauen und ihre religiösen Aktivitäten gemäß eigener Religionslehre ausüben. Alle Muslime, ganz gleich zu welcher Sekte und Gruppierung sie gehörten, wurden von der Regierung gleichberechtigt behandelt und respektiert.³²⁶

Doch nicht immer bestand ein gutes und problemloses Verhältnis während der Yan'an-Periode zwischen den Muslimen und ihrer Regierung, denn die kommunistischen Machthaber wollte vom eingenommenen Grenzgebiet aus als Ausgangspunkt das ganze Land erobern, was auf nicht geringen Widerstand von Seiten der islamischen Bevölkerung stieß. Als ein bezeichnendes Faktum der Geschichte kann hier angeführt werden, dass im Jahr 1947 eine bewaffnete muslimische Gruppe an der Grenze zwischen Shaanxi und Gansu gegen die kommunistische Armee kämpfte und dieser teilweise sogar schwere Niederlagen zufügte. Dieses Gebiet wurde bis zum Jahr 1949 nie von der kommunistischen Regierung erobert; erst nach der Gründung der Volksrepublik 1949 wurden die Zusammenstöße und Konflikte durch Vermittlung beigelegt.³²⁷

Infolge der Untersagung des Verzehrs von Schweinefleisch und des geringen Ansehens der muslimischen Völkerschaften in der chinesischen Gesellschaft befanden sich die Muslime damals im Grenzgebiet gleichwohl getrennt von der Han-Bevölkerung in ihren eigenen Wohnbezirken, auch ausgestattet mit der spezifisch auf ihre Lebensweise und Gebräuche zugeschnittenen Infrastruktur – der Grund liegt wohl in der völligen Unkenntnis des Lebens der muslimischen Völkerschaften seitens der Han-Chinesen.

³²⁵ Die Angaben nach Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 50-51.

³²⁶ Vgl. Zhang Laiyi 張來儀, 1995, S. 50.

³²⁷ Dazu vgl. Sergio Ticozzi, 1994, S. 144.

Kapitel 4: Der Islam in Shaanxi seit der Volksrepublik (1949)

4.1 Der Islam nach der Gründung der Volksrepublik

4.1.1 Die Gründung der Volksrepublik und ihre Nationalitätenpolitik

Nach schweren Niederlagen in dem im Oktober 1933 begonnenen fünften „Einkreisungs- und Ausrottungsfeldzugs“ der Truppen der Guomindang-Regierung, gleich nach erfolgreichem Zurückschlagen der vier vorherigen „Einkreisungs- und Ausrottungsfeldzüge“, sah sich die Zentrale Rote Armee der kommunistischen Regierung zu einem strategischen Rückzug gezwungen. Im Oktober 1934 verließ sie das Zentrale Stützpunktgebiet in Runjin 瑞金 (Jiangxi) und begann mit dem mühseligen „Langen Marsch“ in den Norden Chinas. Genau nach zwei Jahren traf sie im Oktober 1936 im Stützpunktgebiet Nord-Shaanxi ein. Währenddessen zog Japan im Jahr 1935 große Teile seiner Aggressionstruppen für die Umsetzung seiner geplanten expansionistischen Ambitionen zusammen, drang in Gebiete südlich der Großen Mauer ein und bedrohte unmittelbar Beijing und Tianjin. Infolge der Studentendemonstration in Beijing am 9. Dezember desselben Jahres nach dem Einmarsch japanischer Truppen übten die das ganze Land erfassenden antijapanischen Bewegungen einen starken Einfluss auf die patriotischen Offiziere und Soldaten in den Guomindang-Truppen aus. Mit der Losung „Bildung einer Koalition mit der KPCh gegen die japanische Aggression“ (Lian Gong kang Ri 聯共抗日) wurde Jiang Jieshi 蔣介石 von Zhang Xueliang 張學良 (1898-2001) und Yang Hucheng 楊虎城 (1892-1949) am 12. Dezember 1936 unter Arrest gestellt – dies war der sogenannte Xi’an-Zwischenfall (Xi’an Shibian 西安事變). Dadurch wurde Jiang Jieshi gezwungen, den Bürgerkrieg einzustellen und einen gemeinsamen Kampf mit den Kommunisten gegen Japan zu führen. Der Xi’an-Zwischenfall leitete eine nationale anti-japanische Einheitsfront ein, die bis nach der Kapitulation Japans am 14. August 1945 bestand.

Nach dem Sieg über Japan bereitete sich Jiang mit Unterstützungen der USA wieder auf einen antikommunistischen Bürgerkrieg vor. Kaum war die Tinte des *Übereinkommens vom 10. Oktober*³²⁸ getrocknet, da griffen die Guomindang-Truppen bereits von Südost-Shanxi und

³²⁸ Dieses *Übereinkommen vom 10. Oktober* wurde auch *Über die Besprechung zwischen Guomindang und der KPCh* genannt. Das Dokument war eine Vereinbarung aus den in Chongqing 重慶 am 28. August 1945 begonnenen Verhandlungen zwischen beiden Parteien, die 34 Tage dauerten. Trotz der langen Dauer wurde keine Übereinstimmung über grundlegende Fragen wie die der politischen Macht und der Streitkräfte erzielt.

der Beijing-Wuhan-Eisenbahnlinie aus die unter der Regierung der kommunistischen Partei stehenden Gebiete an. Am 26. Juni 1946 begann offiziell der Dritte Bürgerkrieg (Disan Ci Guonei Geming Zhanzheng 第三次革命國內戰爭) mit einer allgemeinen Offensive der Guomindang-Regierung.³²⁹

Im Mai 1946 führte das Zentralkomitee der KPCh die Bodenreform durch, mit der die während des antijapanischen Widerstandskrieges vollzogene Bodenpolitik der Senkung von Pacht- und Darlehenszinsen durch eine Konfiszierung des Bodens der Grundbesitzer und zugleich durch eine Verteilung des Bodens an die Massen der Bauern abgelöst wurde. Daraufhin konnte das Bodenbesitzsystem „jedem Pflüger sein Feld“ mittels des im Jahr 1947 bekannt gegebenen *Chinesischen Bodengesetzes* eingeführt und das Gebiet pro Kopf gleichmäßig auf die Bevölkerung verteilt werden. Durch diese Reform konnten in den von der kommunistischen Regierung eingenommenen Gebieten über 100 Mio. Bauern Land erhalten.³³⁰ Infolgedessen unterstützte die Masse der Bauern, von denen selbstverständlich auch viele chinesische Muslime waren, die Volksbefreiungsarmee³³¹, und viele traten sogar der Armee bei. Dies war eines der strategischen Elemente der KPCh für den späteren Sieg des Dritten Revolutionären Bürgerkrieges.

Seit Juni 1947 ging die Volksbefreiungsarmee landesweit zur Offensive über und errang mehrere Siege. Von August 1948 an führte die kommunistische Partei gegen die Guomindang-Regierung die in China bekannten drei Operationen aus: die Westliaoning-Shenyang-Operation, die Huai-Hai-Operation und die Beiping-Tianjin-Operation.³³² Nach

In diesem Dokument kam die Guomindang-Regierung auch nicht umhin zuzugeben, dass der Bürgerkrieg entschieden vermieden werden sollte und ein blühendes, starkes und unabhängiges China aufgebaut werden müsse – dazu siehe *Chinesische Geschichte*, 2003, S. 216.

³²⁹ Vgl. ebd., S. 216-217.

³³⁰ Dazu siehe ebd., S. 219-220.

³³¹ Die Volksbefreiungsarmee (Jiefangjun 解放軍) umfasst die Streitkräfte unter Führung der Kommunistischen Partei, die seit dem Dritten Revolutionären Bürgerkrieg aus der Achten Route-Armee (Balujun 八路軍) und der Neuen Vierten Armee (Xinsijun 新四軍) bestand und in der Periode des Widerstandskrieges gegen die japanische Aggression aufgestellt wurde.

³³² Die erste Westliaoning-Shenyang-Operation (Liao-Shen Zhanyi 遼沈戰役) wurde vom 12. September 1947 bis zum 2. November 1948 im westlichen Teil der Provinz Liaoning und im Gebiet um Shenyang und Changchun ausgetragen; damit war der ganze Nordosten Chinas unter kommunistischer Herrschaft. Die Huai-Hai-Operation (Huai-Hai Zhanyi 懷海戰役) dauerte vom 6. November 1948 bis zum 10. Januar 1949 und fand im ostchinesischen Teil nördlich des Chang Jiang sowie in der zentralchinesischen Ebene statt, danach stand die Volksbefreiungsarmee kurz vor der Einnahme der Stadt Nanjing 南京, dem Sitz der Guomindang-Regierung. Kurz darauf trat Jiang Jieshi als Präsident zurück. Am 23. April 1949 wurde Nanjing von der Kommunistischen Regierung erobert. Die Beiping-Tianjin-Operation (Ping-Jin Zhanyi 平津戰役) begann am 5. Dezember 1948 und endete am 31. Januar 1949, damit nahm die kommunistische Regierung ganz Nordchina ein – dazu vgl. *Chinesische Geschichte*, 2003, S. 221-222.

dem entscheidenden Sieg in allen diesen drei Operationen stand China unmittelbar vor der Gründung der Volksrepublik China (VR China).

Am Vorabend des landesweiten Sieges der KPCh – nach der Säuberung verschiedener Schlachtfelder von versprengten Guomindang-Truppen – fand im März 1949 im Dorf Xibaipo 西柏坡 des Pingshan-Kreises 平山縣 der Provinz Hebei die 2. Plenartagung des VII. Zentralkomitees der KPCh statt. Während dieser Tagung wurden die grundlegenden politischen Richtlinien zur schnellen Eroberung des ganzen Landes und zum Aufbau eines neuen China beschlossen. Kurz darauf verlegte das Zentralkomitee der Kommunistischen Partei sein Hauptquartier nach Beiping.³³³ Am 23. April 1949 wurde Nanjing, der Regierungssitz der Guomindang-Herrschaft, von der Volksbefreiungsarmee eingenommen und am 1. Oktober auf dem Tian'anmen-Platz die Volksrepublik China ausgerufen.

Nachdem die Gründung des „Neuen China“ am 1. Oktober 1949 feierlich verkündet worden war, wurde die Staatsidee der kommunistischen Regierung vor allem wegen der Unabhängigkeit Chinas gegenüber allen ausländischen Nationen mit Nachdruck vorgestellt. Unmittelbar nach der Befreiung kam es zudem auch zum frontalen Zusammenstoß zwischen den Weltreligionen und dem neuen atheistischen, marxistischen Staat auf chinesischem Boden. Daraufhin wurden alle Missionare als sogenannte Spione und Werkzeuge des westlichen Imperialismus aus dem Land ausgewiesen.

Nach einer tief greifenden Umformung von Politik und Wirtschaft mit Kritik an traditioneller Kultur wandelte sich durch gezielte kommunistische Propaganda die Einstellung der Chinesen gegenüber allen Religionen. Die Religionen, besonders der Islam und das Christentum, waren nach der Erkenntnis des Marxismus ein komplexes soziales Phänomen, das noch lange Zeit weiter existieren würde. Obwohl auf der ganzen Welt mehr als 4,8 Milliarden Menschen zu den verschiedenen religiösen Gemeinschaften und Gruppierungen gehörten, stellten die Anhänger von Weltreligionen in der chinesischen Bevölkerung statistisch nur eine kleine Minderheit dar.³³⁴ Zwar war den verschiedenen islamischen Nationalitäten seit dem Jahr 1949 die Gleichberechtigung in der Gesellschaft in Bezug auf Politik, Kultur, Wirtschaft und Religion in der neuen chinesischen Verfassung garantiert, aber in Wirklichkeit wurden die Gläubigen, insbesondere bei ihren religiösen Aktivitäten, diskriminiert und gedemütigt.

³³³ Vgl. *Chinesische Geschichte*, 2003, S. 222-225.

³³⁴ Dazu vgl. Donald E. MacInnis, 1972, S. 344.

Sofort nach der Gründung des „Neuen China“ machten sich die Kommunisten daran, die Moscheen und Versammlungsräume unter dem Vorwand der größeren Wirtschaftlichkeit und zur Vorbereitung der Agrarreform in Fabriken, Geschäfte und ähnliches umzuwandeln oder zu beschlagnahmen. Beispielsweise wurden bis zum Jahr 1953 von den 42 im Jahr 1949 in Beijing existierenden Moscheen nur noch drei als Kultstätten genutzt.³³⁵ Es gab wohl nicht wenige *Akhunds* und sogar normale Gläubige, die als Gegner der Agrarreform vor Gericht verurteilt wurden.

Bis zur Zeit des „Großen Sprungs nach vorn“ (Dayaojin 大躍進) im Jahre 1958 wurden die chinesischen Muslime wie die Christen unter Druck gesetzt, sich mit erzwungenen Aktivitäten am politischen Leben zu beteiligen: a) an der patriotischen Bewegung, b) an der Bodenreform und c) am genossenschaftlichen Zusammenschluss in der Landwirtschaft usw. Außerdem waren zu Beginn der Volksrepublik von einigen bedeutenden islamischen Intellektuellen einige Artikel als offizielle Äußerung der Ergebenheit des chinesischen Islam dem neuen Regime gegenüber veröffentlicht worden. Dazu zählen zwei einflussreichere Aufsätze, die in Beijing im September 1952 von der Nachrichtenagentur „Neues China“ (Xin Zhongguo 新中國) herausgegeben wurden: „Die verschiedenen chinesisch-islamischen Bevölkerungsgruppen unterstützen den Frieden“ (Zhongguo Yisilanjiao gezu renmin yonghu heping 中國伊斯蘭教各族人民擁護和平) von Ma Jian 馬堅 und „Im neuen China wird die Erhaltung der Religionsfreiheit gewährleistet“ (Zai xin Zhongguo, zongjiao ziyou dedao le baozhang 在新中國, 宗教自由得到了保障) von Bao'erhan 包爾漢 (Burhan Shahidi).³³⁶

Während der Periode des „Großen Sprungs nach vorn“ (1957-1960) verbreitete sich in ganz China mit der von der Regierung ausgerufenen Losung „Großbritannien in fünfzehn Jahren wirtschaftlich einholen und überholen“ eine ungeheure Euphorie, der Glaube, nach „drei Jahren harten Kampfes eine neue Welt zu erringen“.³³⁷ Eine neue Hai-Hai-Operation, wie es damals genannt wurde, hatte begonnen, diesmal aber an der Produktionsfront. Über diesen Großen Sprung schreibt Rainer Hoffmann Folgendes:

Der große Sprung war der maoistische Versuch, Produktion und Bewusstsein, Revolution und wirtschaftliche Entwicklung in einer großen Bewegung zusammenzufassen und nach vorne zu treiben.³³⁸

³³⁵ Die Angaben nach Sergio Ticozzi, 1995, S. 145.

³³⁶ Dazu siehe Sha Qiuzhen 沙秋真, 1994, S. 87.

³³⁷ Siehe hierzu Rainer Hoffmann, 1978, S. 37.

³³⁸ Zitiert nach ebd., S. 33.

Währenddessen hatte die Regierung einseitig ihre Ansicht betont, die Religionen seien in der sozialistischen Phase immer noch die Glaubenswerkzeuge der Ausbeuterklassen und das Opium fürs Volk. Infolge dieser Religionspolitik wurden alle Religionen als Hindernis für den Aufbau des Sozialismus aufs schärfste verurteilt. Diesbezüglich kamen normale religiöse Aktivitäten nach Gründung der Volksrepublik allmählich zum Stillstand; außerdem wurden viele religiöse Kultstätten wie Moscheen und Kirchen beschädigt oder zerstört. Die *Akhunds* wie auch die Priester und Bischöfe waren als religiöse Führer Diskriminierungen ausgesetzt und wurden als Reaktionäre kritisiert, denn sie zählten ja damals zur „Ausbeuterklasse“ im Volk.³³⁹

Die Zeit der Großen Proletarischen Kulturrevolution (Wuchan jieji Wenhua Dageming 無產階級文化大革命) von 1966 bis 1976, die später auch als Zehnjährige Katastrophe (Shinian Haojie 十年浩劫) bezeichnet wurde, war für ganz China eine traumatische und wirre Periode. Die unmittelbare Folge war eine totale Desorganisation in den Bereichen von Politik, Wirtschaft und Wissenschaft. Aus den anfänglich für die öffentliche Ordnung gebildeten radikalen „Roten Schutztruppen“ entwickelten sich langsam die sogenannten „Scharlachgarden“, die in allen großen Städten Chinas zur organisatorischen Basis extremer Kräfte geworden waren. Durch die Politik der „Drei Aussetzungen“ (San-Qing 三清) waren Strom, Wasser und Verkehr praktisch lahmgelegt oder unterbrochen. Die Städte drohten infolgedessen allmählich am Versorgungsmangel zugrunde zu gehen, und das alltägliche Leben auf dem Lande versank in allgemeines Chaos. Außerdem waren fast alle religiösen Riten und Bräuche durch Erlasse, wie z.B. die Einführung der Feuerbestattung anstelle der islamischen Erdbestattung und die Abschaffung der muslimischen Feste und Feiern, offiziell schnell ausgeblendet worden und waren später völlig ausgestorben.³⁴⁰

Mit der Liberalisierungs- und Öffnungspolitik, die Deng Xiaoping 鄧小平 auf der Dritten Vollversammlung des 11. Zentralkomitees der KPCh (Shiyi Jie Sanzhong Quanhui 十一屆三中全會) im Dezember 1978 lancierte, schlug die chinesische Regierung eine pragmatischere Politik gegenüber den Religionen ein; folglich begann mit der auffallendsten wirtschaftlichen Veränderung auch ein neuer Zeitabschnitt für alle Gläubigen, darunter auch für die Muslime und Christen.

³³⁹ Vgl. Sha Qiuzhen 沙秋真, 1994, S. 90-91.

³⁴⁰ Dazu vgl. ebd., S. 91.

4.1.2 Situationsbeschreibung des chinesischen Islam in China seit 1949

Nach Gründung der Volksrepublik im Jahr 1949 wurden alle Religionen und Konfessionen in China – Islam, Buddhismus, Protestantismus, Katholizismus und andere Religionen – wie in der Regierungszeit der Yan'an-Periode nach dem Grundsatz der Religionsfreiheit zugelassen. Alle Gläubigen genossen den Schutz der Volksregierung, unter der Voraussetzung, dass die Gesetze beachtet wurden. Im Jahr 1954 wurde die erste Verfassung der VR. China erlassen und die Religionsfreiheit weiter gewährt. Das Inkrafttreten dieser neuen Verfassung mit einer Politik der Religionsfreiheit führte später in verschiedenen Gegenden des Landes mit starkem muslimischen Bevölkerungsanteil sogar zur Schaffung der sogenannten Autonomen Gebiete: 1947 in der Inneren Mongolei, 1955 in Xinjiang – Uigur, 1958 in Ningxia – Hui und in Guangxi – Zhuang, 1965 in Tibet usw.

Schwierig ist aber, eine verlässliche Schätzung der Bevölkerungszahl der Muslime zu Beginn der Volksrepublik vorzunehmen. Es liegen sehr unterschiedliche Angaben vor, die nur einen ungefähren Überblick vermitteln können. Nach Angabe S. Ticozzis soll die Zahl der muslimischen Bevölkerung im Jahr 1951 11 Mio. betragen haben. Laut der Statistik des Büros für Religiöse Angelegenheiten jedoch betrug die Zahl der Muslime 20 Mio. Nach einer realistischeren Schätzung lag die Zahl jedoch zwischen 30 bis 50 Millionen. Den Angaben des *Islamic News Service* nach scheint sie sogar bei 56 Millionen gelegen zu haben.³⁴¹

Die Abweichung der statistischen Daten über die muslimische Bevölkerung leiten sich von den unterschiedlichen Erhebungskriterien her. Die offiziellen Daten stellen dennoch den Ausgangspunkt für die Gesamtzahl der chinesischen Muslime dar. Gemäß der Statistik des Fünften Zensus Chinas im Jahr 2000 beträgt ihre Gesamtzahl somit 20320580 und macht 11,64% der Gesamtbevölkerung aus. Der Durchschnitt an praktizierenden Gläubigen reicht von 10% bei den Hui-Muslimen bis zu 35,5% bei den anderen ethnischen Minderheiten.³⁴²

Im Vergleich zur Zuwachsrate der Gesamtbevölkerung liegt die Zuwachsrate der chinesisch-muslimischen Bevölkerung zwischen dem Vierten und Fünften Zensus Chinas (1985 bzw. 2000) um 3,82% höher; nur die Uzbek-Nationalität ist in diesem Zeitraum

³⁴¹ Die Angaben nach Sergio Ticozzi, 1994, S. 154.

³⁴² Die statistischen Prozentsätze an praktizierenden Gläubigen findet man im *Zhongguo tongzhi nianjian* 中國統治年鑑, dem vom Statistischen Regierungsamt in Beijing herausgegebenen Jahrbuch und in Jahresberichten der Chinesischen Islamischen Vereinigung, zitiert auch in *Zhongguo Musilin* 中國穆斯林. Weitere Quellen sind die Nachrichtenagentur *Xinhua* 新華 mit Meldungen vom 21. Januar 1990, 1. August 1990 und 14. September 1992, sowie der *Renmin Ribao* 人民日報 vom 14. November 1990, mit Angaben über die Zusammensetzung der ethnischen Minderheiten – dazu vgl. Sergio Ticozzi, 1994, S. 154.

geschrumpft. Diese Differenz kann durch die folgende Tabelle veranschaulicht werden.³⁴³

Tabelle 2

Vergleich zwischen der Zuwachsquote der zehn chinesisch-muslimischen Minderheiten und der Zuwachsrate der Gesamtbevölkerung

| Nationalität | Summe des 4. u. 5. Zensus | | Zuwachsquote |
|------------------------|---------------------------|------------|--------------|
| | 1985 | 2000 | |
| Hui | 8602978 | 9816805 | 14,11% |
| Uiguren | 7214341 | 8399393 | 16,43% |
| Kazaken | 1111718 | 1250458 | 12,48% |
| Dongxiang | 373872 | 513805 | 37,43% |
| Kirgizen | 141549 | 160823 | 13,62% |
| Salaren | 87697 | 104503 | 19,16% |
| Tadjiken | 33538 | 41028 | 22,33% |
| Bao'an | 12212 | 16505 | 35,15% |
| Uzbeken | 14502 | 12370 | -17,24% |
| Tartaren | 4873 | 4890 | 0,35% |
| Gesamtzahl der Muslime | 17597280 | 20320580 | 15,48% |
| Gesamtbevölkerung | 1160017381 | 1295330000 | 11,66% |

Diese zehn Minderheiten sind zwar fast alle Muslime, aber es gibt Unterschiede zwischen ihnen in ihrem Glauben und in der religiösen Praxis, einerseits weil der Islam als ein Glaubensphänomen im Rahmen des je eigenen nationalen Alltagslebens, das von Kultur, Geschichte, Sitten und Gebräuchen der eigenen Minderheit beeinflusst wurde, ausgeübt wird, andererseits weil jede islamische nationale Minderheit von Tradition und Glauben des Islam unterschiedlich umgeformt wurde und wird. Darüber hinaus werden die Angehörigen der verschiedenen Minderheiten in der Art ihrer Glaubensausübung und -praxis durch ihre Wohnorte geprägt, je nachdem, ob sie in den Städten als Händler oder auf dem Lande als einfache Bauern leben, ob sie in der Nähe von Städten mit lebhaften Verkehrsverbindungen oder im entlegenen Bergland isoliert von der Außenwelt wohnen.

Was den Islam im engeren Sinne in Bezug auf die verschiedenen Gruppierungen und

³⁴³ Die Summe aller zehn muslimischen Nationalitäten jeweils nach dem Vierten und Fünften Zensus Chinas des Jahres 1985 und 2000.

Richtungen betrifft, zählen die Anhänger aus den Mehrheiten von Uiguren, Hui, Uzbeken und Tartaren zu der in der sunnitischen Tradition stehenden ḥanafitischen Schule³⁴⁴, aus der sich später wieder verschiedene Zweiggruppierungen entwickelten und entwickeln. Hingegen sind die Tadjiken und Kirgizen – wie die Iraner – in der Mehrheit Schiiten. Dazu sind die Tadjiken üblicherweise kaum organisiert und ihr Glaube beschränkt sich häufig auf den Privatbereich. Sie besitzen nur wenige Moscheen und pflegen ihre religiösen Aktivitäten nur spärlich. So wenden sie sich bei Gebet nicht in Richtung Mekkas und fasten auch nicht. Dasselbe gilt bedingt durch ihr Nomadenleben auch für die muslimischen Kazaken.³⁴⁵

Viele Angehörige der ethnischen Minderheiten, vor allem aber die Uiguren und Uzbeken, sind Anhänger des Sūfismus³⁴⁶, die besonders die als Stifter eines *menhuan* oder als fromme Muslime bezeichneten Heiligen auf Erden verehren. Anstelle der Pilgerfahrt nach Mekka pilgern sie zu dem jeweiligen geistlichen Führer oder zu seinem Grab, um ihm die Ehre zu erweisen. Diese Art der Religionsausübung führt aber häufig zu blindem Gehorsam,

³⁴⁴ Die ḥanafitische Schule, genannt auch Ḥanafīya, geht auf den Imam Abū Ḥanīfa und seine beiden wichtigsten Schüler, die Gelehrten Abū Yusūf und Muhammad zurück. Die wichtigen in der Ḥanīfa anerkannten Quellen sind: Koran, *Sunna* (= Gesamtheit der Prophetentradition), *Ijmā* („Übereinstimmung der Rechtsschule“), *Qiyās* (Analogieschluss), *Istihsān* (wörtlich „Fürguthalten“; „Abweichung von der Regel“) und *Ra’y* („Auffassung“, „Entscheidung nach eigenem Gutdünken“). Die Ḥanafīya hatte sich zunächst im Gebiet des Irak, genannt der Wirkungsbereich des Abūs, verbreitet, danach auch im Gebiet des alten Syrien. Im Osmanischen Reich war die Ḥanafīya die Rechtsschule, auf die alles in Staat und Gesellschaft ausgerichtet werden sollte. Die Ḥanafīya ist heute in allen Nachfolgestaaten des Osmanischen Reiches verbreitet, vor allem in der Türkei, Syrien, dem Libanon, Jordanien, Palästina und dem (Nord)Irak. Auch in manchen europäischen Gebieten, wo die Einheimischen seit der Zeit des Osmanischen Reiches Muslime waren, ist die Ḥanafīya vorherrschend, z.B. in den Balkangebieten (speziell Bosnien), Albanien und Griechenland. Des Weiteren herrscht die Ḥanafīya vor in Südamerika, Pakistan, Afghanistan, Indien, Turkestan, Zentralasien und China. Dazu siehe „Die Ḥanafīya“, in: Aḥmad A. Reidegeld, 2005, S. 121.

³⁴⁵ Dazu vgl. Sergio Ticozzi, 1994, S. 154-155.

³⁴⁶ Als mystische Richtung bekam der Sūfismus seinen Namen von *sūf*, aus dem das Gewand der Mystiker und Asketen, der *Sūfis* („mit einem Wollgewand bekleidet“) angefertigt war und aus deren Kreisen der *Sūfismus* hervorging. Wie die *shari’a* die medinensische Epoche Muhammads fortzusetzen versuchte, so die Mystik die mekkanische Linie. Die mystische Bewegung breitete sich im 9. Jh. im Irak und in Ägypten stark aus. Das klassische Land des Sūfismus ist Persien (Iran). In die anfänglich streng asketische Frömmigkeit, die durch Weltflucht und Weltverzicht (bis ins 9. Jh.) gekennzeichnet war, drang später der Charakterzug der mystischen Liebe ein, der erstmals durch die Irakerin Rābi’a ‘al-‘Adawīya, gestorben 801, formuliert wurde. Den Gipfel erreichte die frühislamische Mystik mit Husain ibn Mansur al-Hallādj (857/58-922), für den das Leiden die große Kraft war, in der sich Gott selbst zeige. Er hat das Gleichnis vom Falter geprägt, der sich in die Flamme stürzt. Für die späteren Mystiker ist er das Vorbild des Leidenden geworden. Im Jahr 922 wurde er wegen seines Anspruchs auf Einheit mit Gott grausam hingerichtet. Erst dem größten Theologen des Islam, dem Philosophen und Mystiker Abū Hamid al-Ghazzālī (1059-1111), gelang die Versöhnung der Mystik mit der sunnitischen Orthodoxie. Kennzeichnend für den Sūfismus sind Askese und Meditation. Letztere betrifft die Verherrlichung Allahs in bestimmten Worten, die in rituell festgelegter Weise laut oder leise wiederholt werden, mit besonderen Atemzügen und unter körperlichen Bewegungen. Diesem Ziel dienen die entweder allein oder in Gemeinschaft vorgenommenen Andachtsübungen, die in Versenkung, Musik und Tanz bestehen. Dazu siehe „Sūfismus“ unter dem Stichwort „Islam“, in: Gerhart J. Bellinger, 1986, S. 249-250.

Partikularismus und Fanatismus, wie die Geschichte gezeigt hat. Beispielsweise haben die uigurischen Sūfi-Sekten der „Weißen und Schwarzen Berge“ mit ihrem Zentrum in Kashgar, die im Jahr 1949 mehr als 200000 Anhänger hatten und sich häufig für Geheimtreffen auch therapeutischer Art versammelten, großen Einfluss auf den Aufstand in Baren im April 1990 ausgeübt. Daher werden die Uiguren von der chinesischen Regierung mit großer Besorgnis beobachtet. In Gansu und Ningxia ist eine andere Sekte, die *Jahriya* (جهرية)³⁴⁷, vor allem unter den Salaren weitverbreitet und aktiv. Sie schenken der Pilgerfahrt nach Mekka keine Aufmerksamkeit, sondern verehren das *gongbei* 拱北, d.h. das Grab des Begründers der eigenen Sekte.³⁴⁸ Im Vergleich zu anderen Gruppierungen gibt es hier eine Besonderheit: Das Martyrium besitzt bei dieser Sekte, die inzwischen zur wichtigsten im Nordwesten Chinas geworden ist, einen hohen Stellenwert.³⁴⁹

Neben den oben in Kürze dargelegten Gruppierungen existiert in China darüber hinaus noch der Volksislam, der am weitesten verbreitet ist. Der Volksislam pflegt innerhalb des Klans Traditionen und Beziehungen, interessiert sich weniger für die islamische Doktrin und befasst sich hauptsächlich mit Alltagsproblemen. Seine Anhänger verrichten traditionell bedingt fünfmal am Tag ihr Gebet und versammeln sich zum Freitagsgebet in der Moschee. Häufig aber sind diese islamischen Traditionen vermischt mit Volksreligionen und Lokalpraktiken vor Ort wie z.B. Exorzismus, Schutz vor dem Bösen Blick sowie dem Tragen diverser Amulette gegen böse Geister. Zu diesen volksreligiösen Praktiken zählen sogar die Wahrsagerei und der Besuch lokaler Heiliger, die bei Allah als Fürsprecher für Gläubige gelten.³⁵⁰

Aus verschiedenen Gründen ist seit Anfang des neuen China das Durchschnittsalter des Klerus und der Verantwortlichen wie der *Akhunds*, *Muanzins* und *Hatuibs* sehr hoch. Man

³⁴⁷ Die Bezeichnung *Jahriya* (*zheherenye* 哲赫忍耶), als eines der vier großen *menhuans* in China, ist die Transkriptionsform des arabischen Wortes جهرية (*jahrīya*), das vom Wort جهري (*jahrī*) stammt und wörtlich die Bedeutung von „offenkundig“ und „öffentlich“ hat. Wegen des lauten Rezitierens der Koranverse wird sie als die Laut-Rezitations-Sekte (*gaosheng pai* 高聲派) oder die Laut-Vorlesen-Sekte (*gaonian pai* 高唸派) bezeichnet. Aufgrund des Schwankens mit den Schultern beim Rezitieren nach links und rechts wird sie auch verunglimpfend die Kopf-Schüttel-Religion (*yaotou jiao* 搖頭教) oder Kopf-Schüttel-Sekte (*yaotou pai* 搖頭派) genannt. Außer den grundlegenden Glaubenslehren legen die Anhänger großes Gewicht auf das eigene Glaubenssystem (*daocheng* 道乘), das stufenweise zur Entpersönlichung und zur mystischen Vereinigung mit Gott führt. Statt der Pilgerfahrt nach Mekka verehren sie das *gongbei* als ihr Pilgerziel – dazu siehe das Stichwort „zhehelinye“ 哲閣林耶, in: Jin Yijiu 金宜久 (u.a.), 1997, S. 285.

³⁴⁸ Hierzu siehe das Stichwort „da gongbei-menhuan“ 大拱北門宦 (die große *gongbei-menhuan*), in: ebd., S. 284-285.

³⁴⁹ Vgl. Sergio Ticozzi, 1994, S. 155.

³⁵⁰ Dazu vgl. ebd.

versuchte, durch den Aufbau von Seminaren und die Verbesserung der Ausbildung junge Menschen zu bewegen, sich den religiösen Diensten zu widmen. Auch wenn die junge Generation noch häufig in den alten Traditionen, Bräuchen und Sitten lebe, so stünde es doch schlecht um ihr Glaubenswissen, denn die Religion müsse im Alltag nach wie vor einen wichtigeren Stellenwert als ihre soziale Ideologie einnehmen.³⁵¹

Das Chinesische Islamische Exegetische Seminar (Zhongguo Yisilanjiao Jingxueyuan 中國伊斯蘭教經學院), das im November 1995 in Beijing eröffnet wurde und von der IVCh (Islamische Vereinigung Chinas) geleitet wird, ist eine der höchsten offiziellen Institutionen für islamische Ausbildung in China. Die 131 Studenten der ersten Gruppe, die als junge *Akhunds*, *Muanzins* und *Hatuibs* für ihre weitere Ausbildung aus verschiedenen Ortsmoscheen des Landes ins Seminar kamen, zählten vor allem zu den nationalen Minderheiten der Hui, Uiguren, Kazaken, Kirgizen und Uzbeken. Die vierjährige Ausbildung besteht aus Kursen in Glaubenslehre, Arabisch, Geschichte, Geographie, chinesischer Sprache, Politik und weiteren Fächern.³⁵²

Wie die direkt nach der Gründung der Volksrepublik eingerichteten patriotischen Organisationen des Christentums in China, z.B. das „Protestantische Patriotische Komitee der Drei-Selbst-Bewegung Chinas“ (seit 1954) und die „Katholische Patriotische Vereinigung Chinas“ (seit 1957)³⁵³, wurde die Islamische Vereinigung Chinas (IVCh) während des I. Nationalen Kongresses im Mai 1953 von Ma Jian 馬堅, Da Pusheng 達浦生 und Bao'erhan 包爾漢 (Burhan Shahidi) gegründet. Diese Vereinigung besteht bis heute als eine nationale religiöse Organisation aller chinesischen Muslime des Landes, die vom 9. bis 11. Mai 1953 in Beijing ihre Gründungsversammlung abgehalten hat. Die Zielsetzungen der Organisation

³⁵¹ Dies ergibt eine in Urumqi erschienene Umfrage der Zeitschrift *Sozialwissenschaftliche Forschung in Xinjiang* (Xinjiang shehui kexue yanjiu 新疆社會科學研究), 1991, Nr. 226, S. 2: „Die Umfrage bei 70 uighurischen Familien aus den Bezirken Kashgar und Hoten zeigt, daß der Einfluss religiöser Ideen bei Kindern und Jugendlichen im Vergleich zur ersten Zeit nach der Befreiung leicht zurückgegangen ist. Doch nimmt die Religion in ihrem Alltag nach wie vor einen wichtigen Stellenwert als soziale Ideologie ein und spielt in der Erziehung und Entwicklung vieler Kinder und Jugendlicher eine negative Rolle. [...] Wir haben in unserer Umfrage festgestellt, daß viele Jugendliche und sogar Mitglieder der Kommunistischen Jugendliga fest daran glauben, daß der Mensch von Allah geschaffen ist. [...] Verschiedene Arten von Propaganda und religiösen Aktivitäten, sowohl auf gesellschaftlicher Ebene als auch in den Familien, üben einen unsichtbaren Druck auf die Kinder und Jugendlichen aus. Hierin liegt eine der Hauptursachen dafür, daß sie an die Lehren der Religion glauben und an religiösen Aktivitäten teilnehmen.“ Zitat nach Sergio Ticozzi, 1994, Anm. 51. Der Text erschien auch im *China Study Journal*, April 1992, S. 30-32.

³⁵² Dazu vgl. Sha Qiuzhen 沙秋真, 1994, S. 88.

³⁵³ Die zwei Organisationen in Chin.: Zhongguo Jidujiao Sanzi Gexin Yundong Wenyuanhui 中國基督教三自革新運動委員會 (Sanzi 三自 [drei-Selbst]: Selbstverwaltung, Selbsterhaltung und Selbstverkündigung) und Zhongguo Tianzhujiao Aiguohui 中國天主教愛國會.

waren die Folgenden: Unterstützung der politischen Durchsetzung der Religionsfreiheit bei der Volksregierung; Weitergabe der Tradition des Islam; Vertretung der rechtmäßigen Interessen der Muslime; freie Ausübung der religiösen Angelegenheiten; Zusammenschluss der Muslime verschiedener Nationalitäten; Liebe zum Vaterland; aktive Beteiligung am Aufbau der geistigen und materiellen Zivilisation; Förderung der Wiedervereinigung des Vaterlandes; Entwicklung und Verstärkung des Austausches von Freundschaftsbeziehungen und -besuchen mit Muslimen aus verschiedenen anderen islamischen Ländern; Sicherung des Weltfriedens.³⁵⁴ Die höchste Behörde dieser Vereinigung ist die Chinesische Nationale Islamische Repräsentativkonferenz (ChNIR), die – wie in ihrem Statut steht – alle vier Jahre einberufen werden soll. Je nach Bedarf können Konferenzen aber vorzeitig abgehalten oder auch verschoben werden. Zu ihren Kompetenzen gehören die Durchführung der Ziele, Anhörung und Prüfung der Arbeitsberichte, die Revision der Vorschriften sowie die Wahl des Präsidiums.³⁵⁵

Die IVCh soll nicht nur bei religiösen Aktivitäten initiativ sein, sondern muss sich auch an sie betreffenden politischen Veranstaltungen beteiligen. Beispielsweise organisierte sie seit ihrer Gründung (1953) bis zum Jahr 1956 jährlich Wallfahrtsgruppen nach Mekka sowie chinesisch-muslimische Delegationen zu Auslandsbesuchen; darüber hinaus empfing sie 141 Gäste aus 15 islamischen Ländern. Durch solche Aktivitäten, auch wenn sie unter der Kontrolle der Regierung durchgeführt wurden, verstärkten sich die Kontakte und der Austausch zwischen China und den islamischen Ländern außergewöhnlich. Zudem gründete die IVCh im Jahr 1957 einen Redaktionsausschuss für die Zeitschrift *Zhongguo Muslim* 中國穆斯林 (Die chinesischen Muslime)³⁵⁶, die noch im selben Jahr erschien. Gleichzeitig wurden viele örtliche islamische Vereinigungen gegründet, z.B. in den Provinzen Xinjiang und Ningxia sowie in der Stadt Wuhan 武漢 (Hauptstadt der Provinz Hubei). Statistischen Angaben zufolge existierten im Jahr 1957 über 30000 Moscheen, an denen etwa 100000 *Akhunds*, *Muanzins* und *Hatuibs* wirkten.³⁵⁷

³⁵⁴ Siehe das Stichwort „Zhongguo Yisilanjiao Xiehui“ 中國伊斯蘭教協會, in: Jiu Yijiu 金宜久 (u.a.), 1997, S. 293. Die Zielsetzungen lauten in Chin.: 協助人民政府貫徹宗教信仰自由政策; 髮揚伊斯蘭教優良傳統, 代表伊斯蘭教界人士和穆斯林的閣法權益, 辦好教務; 團結各族穆斯林, 愛護祖國, 積極參加社會主義物質文明和精神文明建設, 促進祖國統一大業; 髮展和加強同各國穆斯林的友好聯繫和往來, 維護世界和平。

³⁵⁵ Dazu siehe die „Dokumentation über die Verfassung der IVCh“, 1990, S. 91.

³⁵⁶ Diese Zeitschrift war ursprünglich eine Vierteljahresschrift, aber seit der dritten Ausgabe im Jahr 1988 erscheint sie als Zweimonatsschrift – dazu vgl. Sha Qiuzhen 沙秋真, 1994, S. 87.

³⁵⁷ Die Angaben nach ebd., S. 88-89.

Mit der „Politik der Hundert Blumen“ während des „Großen Sprungs nach vorn“ im Jahr 1957 erhoben auch die Muslime ihre kritische Stimme gegen die Regierung, woraufhin die Regierung sie der Absicht der „Zerstörung der Religionen und Missbrauch für ihre Zwecke“ beschuldigte. Wie viele Intellektuelle anderer Religionen, die ihre anklagende Stimme erhoben hatten, wurden sie konterrevolutionärer Verbrechen und des Rechtsextremismus beschuldigt und verurteilt.

Im Jahr 1965, genau ein Jahr vor dem Ausbruch der Kulturrevolution, wurde die Dritte Vollversammlung der IVCh in Beijing abgehalten. Zum Schluss hat ihr Vorsitzender Bao'erhan 包爾漢 die Tätigkeit der IVCh folgendermaßen zusammengefasst:

Die Vereinigung hat gute Ergebnisse in ihrem Bemühen erzielt, der Regierung bei der Durchführung der Religionsfreiheit zur Hand zu gehen, das islamische Theologiestudium zu organisieren und die gegenseitigen freundschaftlichen Kontakte mit den Glaubensbrüdern anderer Länder auszubauen. [...] Anlässlich der moslimischen Feste gewährt die Regierung in ihren Betrieben, in den Fabriken und Schulen Sonderurlaub, während die staatlichen Betriebe ihren moslimischen Angestellten besondere Speisen und die jeweils notwendigen Dinge zukommen lassen. [...] Mit der Finanzhilfe der Regierung wurde eine große Anzahl berühmter Moscheen restauriert. Das Islamische Theologische Institut bot seit seiner Gründung zahlreichen Imamen und moslimischen Fachleuten aus den ethnischen Gruppen der Hui, der Uighuren, Kasachen, Usbeken, Kalkhasen [Kirgizen] und Salaren eine gute Ausbildung und organisierte in vielen Landesteilen spezielle Kurse, die den Koran, die *hadith*³⁵⁸ ([...]), das Gesetz, die islamische Geschichte und die arabische Sprache zum Inhalt haben. Neben vielen theologischen Werken wurden zwei Ausgaben des Koran publiziert. [...] Es wurden jährliche Pilgerfahrten nach Mekka organisiert. [...] Auch die freundschaftlichen Besuche der Glaubensgenossen in anderen Ländern wurden weitergeführt, die viel dazu beitragen, das gegenseitige Verständnis und die Freundschaft zu stärken.³⁵⁹

Mit dem Ausbruch der Kulturrevolution (1966-1976) schlug die Politik der sehr willkürlich interpretierten Religionsfreiheit entsprechend den Anweisungen der zuerst im Herbst 1966 in Beijing erschienenen und danach in ganz China verbreiteten *dazibao* 大字報³⁶⁰ in offene Verfolgung um. Für alle Gläubigen war diese Periode eine Zeit der beispiellosen Verfolgung mit übermäßigen Diskriminierungen. Aufgrund des Religionsverbotes wurden Religionsführer wie *Akhunds*, Imame, Priester und Bischöfe angezeigt, diskriminiert und misshandelt; manche wurden zur öffentlichen Schau durch die Straßen geführt oder als gemeine

³⁵⁸ Die Transkriptionsform *hadith* (حديث: ḥadīṭ), ist allgemein bekannt als „Überlieferungen von Taten und Aussprüchen Mohammads und seiner Genossen“. Hierzu siehe das Wort „حديث“ (ḥadīṭ), in: Hans Wehr, 1985, S. 236.

³⁵⁹ Zitiert nach Sergio Ticozzi, 1994, S. 147; siehe auch Donald E. MacInnis, 1972, S. 14.

³⁶⁰ Die *dazibao* 大字報, nämlich die Manifeste, die die Bekanntmachungen der Rotgardisten üblicherweise in großen Lettern enthielten und an den Wänden angeschlagen wurden. Diese Art der Nachrichtenverbreitung unter den Massen wurde während der Zeit der Kulturrevolution in China häufig angewandt.

Verbrecher oder Konterrevolutionäre bestraft, andere ins Gefängnis geworfen oder einfach grausam getötet. Mit dem Niederreißen vieler Moscheen und Kirchen oder durch ihre Umwandlung in Schulen, Lagerhäuser und ähnliches wurde das Religionsverbot im ganzen Land durchgesetzt. Nach der Forderung eines Manifestes mussten alle religiösen Vereinigungen und Organisationen aufgelöst werden, zudem waren alle religiösen Studien sowie die Ausbildung der islamischen Kleriker untersagt. Ein anderes Manifest forderte „die sofortige Abschaffung aller islamischen Organisationen in China, die Einweisung des islamischen ‘Klerus’ in Zwangsarbeitslager, die Einführung der Feuerbestattung anstelle der muslimischen Beerdigungsriten und die Abschaffung der islamischen Feste und Feiern.“³⁶¹ Die radikalen und unbarmherzigen Roten Garden setzten die Anweisungen des Religionsverbotes mit allen Mitteln wie z.B. Beschimpfung, Schläge, Entwürdigung und öffentliche Bloßstellung durch, indem sie Gläubige mit gefesselten Händen und einer um den Hals gehängten Konterrevolutionär-Tafel (fangeming paizi 反革命牌子) durch die Straßen führten, um sie dem öffentlichen Spott preiszugeben.

Die ersten Zeichen einer gewissen Erleichterung in Richtung auf Religionsfreiheit für Muslime nach dem Chaos der Kulturrevolution brachten die Jahre 1970-1971, als die Sorge um die Einheit zwischen Volk und religiösen Gruppen und um die guten Beziehungen zu den islamischen Ländern wieder etwas mehr als zuvor in den Vordergrund rückten.³⁶²

4.1.3 Gegenwärtige Situation des Islam

Nach der Dritten Vollversammlung des 11. Zentralkomitees der KPCh im Jahr 1978 erhielten die Gläubigen auf chinesischem Boden die Erlaubnis, ihre normalen religiösen Aktivitäten wiederzubeleben. Der erste Schritt auf diesem Weg war im Jahr 1979 die Wiedereröffnung von Moscheen, in denen sich die Muslime wiederum zum gemeinsamen Gebet versammeln konnten. Daraufhin wurden die während der Kulturrevolution inhaftierten islamischen Führer freigelassen und ihre vollen Rechte wiederhergestellt. Die Muslime dürfen seither wieder die Pilgerfahrt nach Mekka und Auslandsbesuche unternehmen. Im Februar desselben Jahres wurde auf der Nationalkonferenz in Kunming 昆明, der Hauptstadt der Provinz Yunnan, ein Forschungsprogramm für Islamische Studien vorbereitet. Ferner beteiligten sich einige muslimische Vertreter an der Dritten Weltkonferenz über Frieden und Religionen im August

³⁶¹ Zitiert bei Donald E. MacInnis, 1972, S. 292. Siehe auch Sergio Ticozzi, 1994, S. 147.

³⁶² Dazu siehe Sergio Ticozzi, 1994, S. 147.

1979 in Princeton (New Jersey) und auch beim Islamischen Rat im September in Algerien.³⁶³

Weiterhin gilt es gegenwärtig als gewiss, dass der chinesische Islam im Jahr 1979 zu einem wichtigen Werkzeug in der Hand der Regierung geworden ist, nicht zuletzt zur Verbesserung der Wirtschaftsbeziehungen zu den arabischen Ländern. Deswegen wird den Muslimen seitdem seitens der Regierung sehr große Handlungsfreiheit zugestanden. Durch ihr Engagement in bestimmten Erwerbszweigen entstehen an vielen Orten spezielle Lebensmittelgeschäfte und Restaurants, die den Kunden kultische Speisen anbieten. Zugleich sind freie Tage anlässlich wichtiger islamischer Feste wieder zugelassen; Preise und Belobigungen verschiedener Art wurden an Muslime vergeben und die Wahl zu Vertretern nationaler Minderheiten in den Volksversammlungen auf allen Ebenen gefördert.

Seit 1979 ist die Zahl der Muslime, die an religiösen Aktivitäten teilnehmen, sehr schnell angewachsen. Die Gläubigen üben nun ihre gewohnten religiösen Aktivitäten wieder aus, Voraussetzung ist aber die Beachtung der staatlichen Gesetze. Die neu angenommene Verfassung, die im Jahr 1982 in Kraft getreten ist, garantiert in ihrem Abschnitt „Über die elementaren Auffassungen und die Politik bezüglich der religiösen Fragen in der sozialistischen Phase in China“³⁶⁴ weiterhin die Religionsfreiheit. Die fünf in der Verfassung genannten Religionen werden seither offiziell als „nicht abergläubisch“ anerkannt: Islam, Buddhismus, Taoismus, Protestantismus und Katholizismus. In der Folge gibt es in den Kreisen des Islam überaus erfreuliche Veränderungen, die in die vier folgenden Kategorien eingeordnet werden können:³⁶⁵

I) Die Wiedereröffnung der Kultstätten und die Wiederbelebung religiöser Aktivitäten

Dank der Wiedereröffnung der Moscheen und des Wirkens der religiösen Führer können die Muslime im Allgemeinen ihren normal religiösen Aktivitäten nachkommen.³⁶⁶

³⁶³ Siehe hierzu Sergio Ticozzi, 1994, S. 147-148.

³⁶⁴ Chin.: „Guanyu woguo shehuizhuyi shiqi zongjiao wenti de jiben guandian he jiben zhengce“ 關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策.

³⁶⁵ Zu diesen vier Kategorien siehe Sha Qiuzhen 沙秋真, 1994, S. 91-95.

³⁶⁶ Nach statistischen Angaben wurden seit Anfang der 1980er Jahre 26000 Moscheen wieder eröffnet, an denen 66000 *Akhunds*, *Muanzins* und *Hatuibs* wirken; davon Xinjiang: 15500 Moscheen, fast 20000 Imame; in Ningxia: 2266 Moscheen, 1915 Imame und 4163 *Muanzins*; in Gansu: 2774 Moscheen, 80 *gongbeis*, 5 *daotangs* 道堂, 2894 *Akhunds* und 5805 *Muanzins*. Zu den Angaben siehe ebd., S. 92. Im Vergleich mit den Angaben über 30000 Moscheen und ca. 100000 *Akhunds*, *Muanzins* und *Hatuibs* im Jahr 1957 ist eine deutliche Abnahme um 4000 Moscheen und 34000 Religionsführer zu verzeichnen. Diese Verringerung lässt sich eindeutig durch die Zerstörung von Moscheen und die Tötung von Religionsführern erklären, weniger durch natürliche Ereignisse. Das *daotang* 道堂 ist das Zentrum der Kloster- oder Missionsstätte eines *menhua*. Es wird auch *hanka* 罕卡 (trans. von Persisch *khānqāh* – „Familie“) oder *hanika* 哈尼卡 (trans. von Persisch *khāneqāh*, bedeutet auch „Familie“) genannt. Im *daotang* gibt es üblicherweise eine Moschee, Wohnhäuser und andere lebensnotwendige Gebäude. Alle Muslime, die zu einem *daotang* gehören, verhalten

II) die Wiederaufnahme der Tätigkeiten verschiedener islamischer Vereinigungen

Nach der Kulturrevolution wurde im April 1980 die Vierte Vollversammlung der IVCh, die die erste feierliche Zusammenkunft der islamischen Kreise in China war, in Beijing einberufen. Außer der Weiterentwicklung der islamischen Kultur, der Leistung größerer Beiträge zu den Vier Modernisierungen³⁶⁷ und der Zusammenarbeit mit dem Staat wurden die Richtlinien der Vereinigung in dieser Versammlung für die grundlegenden Aufgaben und für die Angelegenheiten des Landes festgelegt. Weiterhin fanden im März 1987 und im Dezember 1993 jeweils die Fünfte und Sechste Vollversammlung der IVCh in Beijing statt, in denen die früheren Arbeitserfahrungen zunächst zusammengefasst und daraufhin die neuen Ziele der Islamischen Vereinigung erarbeitet wurden.

Im Jahr 1981 konnte die Zeitschrift *Zhongguo Musilin* 中國穆斯林 (Der chinesische Muslim) wieder neu herausgegeben werden, nachdem sie zwanzig Jahre zuvor eingestellt worden war. Seit dem Jahr 1983 erscheint die Zeitschrift je nach Bedarf auch auf Uigurisch. Als eines der Organe der Islamischen Vereinigung bezieht sich die Zeitschrift auf folgende Bereiche: Wiedergabe der Initiativen der Ortsvereinigungen im ganzen Land, Beschreibung des Alltagslebens der Muslime; Unterweisungen in islamischen Grundkenntnissen, Verbreitung von Abhandlungen und Forschungen des Islam im In- und Ausland; Berichte über die Geschichte des Islam, Persönlichkeiten, berühmte Moscheen, islamische Kulturdenkmale und Altertümer; Vorstellung vorbildlicher islamischer Arbeiter und ihrer „Heldentaten“; Informationen über Freundschaftsbesuche, Wissenschafts- und Kulturaustausch zwischen chinesischen und ausländischen Muslimen, Solidarität, Hilfe, Erhaltung des Weltfriedens usw.

Am 5. November 1982 öffnete das Chinesische Islamische Exegetische Seminar wieder seine Tore und nahm Studenten aus dem ganzen Land auf.³⁶⁸ Bis Juli 1995 absolvierten dort 444 Studenten, die aus verschiedenen Städten und autonomen Regionen Chinas stammten und zu den Minderheiten der Hui, Uiguren, Kazaken, Kirgizen, Dongxiang, Bao'an und Salaren

sich zueinander wie Familienmitglieder, ob sie gemeinsam im *daotang* oder in der eigenen Familie leben. Der *Daotang*-Führer fungiert einerseits als der religiöse Leiter und andererseits als der Patriarch des *daotang*. Dazu siehe Stichwörter „daotang“ 道堂, „hanka“ 罕卡 und „hanika“ 哈尼卡, in: Jin Yijiu 金宜久 (u.a.), 1997, S. 604 und 621.

³⁶⁷ Die Vier Modernisierungen (sige xiandaihua 四個現代化, mit Abkürzung „sihua“ 四化) sollten nach dem Plan der KPCh aus den Modernisierungen der Industrie, der Landwirtschaft, der Wissenschaft und der Landesverteidigung bestehen.

³⁶⁸ Vgl. Yi Ding 伊丁 und Wen Cai 文采, 1983, S. 17.

gehörten, das Studium. Sie studieren in den in fünf Jahrgänge eingeteilten Kursen den Koran sowie die Lehren und die Geschichte des Islam; ferner belegen sie Kurse in Arabisch und Grundkurse in den Geisteswissenschaften auf Universitätsniveau. Die religiösen Kurse machen im Seminar ca. 70% der Unterrichtsstunden aus.³⁶⁹ Seit 1982 konnte die IVCh mit Erlaubnis und Unterstützung der Regierung Studenten zum Studium ins Ausland schicken.³⁷⁰ Ab dem Jahr 1983 wurden mit Erlaubnis des Büros für Religiöse Angelegenheiten des Staatsrats sieben weitere islamische exegetische Seminare in Shenyang, Lanzhou, Yinchuan, Zhengzhou, Xining, Urumqi und Kunming errichtet.³⁷¹

Seit dem Jahr 1979 organisierte die IVCh wieder Wallfahrtsdelegationen von Muslimen nach Mekka. Die Zahl der an einer Wallfahrt teilnehmenden Muslime ist seit 1982 jährlich gestiegen. Nach Angabe von Sha Qiuzhen gab es bis zum Jahr 1994 in China mehr als 20000 Muslime, die ihre religiöse Grundpflicht der Pilgerfahrt nach Mekka erfüllt hatten.

Der Austausch von Freundschaftsbesuchen mit islamischen Ländern in Asien und Afrika entwickelt sich positiv in Bezug auf die Häufigkeit. Beispielsweise empfing die IVCh bis Anfang 1994 Freundschaftsdelegationen und Reisegruppen islamischer Organisationen aus mehr als 40 Ländern. Gleichzeitig bildeten sie auch chinesisch-muslimische Delegationen, die mehr als 30 islamische Länder besuchten. Durch solche Austauschbesuche stellen chinesische Muslime die Kontakte mit den Muslimen aus anderen Ländern her, so dass die Beziehung und die Kooperation sowohl zwischen chinesischen und ausländischen Muslimen als auch zwischen China und den verschiedenen islamischen Ländern gefördert werden.

Am 17. Dezember 1993 stimmte die IV. Vollversammlung der IVCh über das Statut der „Ausführenden Regelung zur demokratischen Verwaltung der Moscheen“³⁷² ab. Dieses Verwaltungsstatut legt die Verfassung, Gesetze und Vorschriften für die soziale Stellung und die Funktionen der Moscheen sowie ihre Rechte und Pflichten fest, so dass die Rechtsgrundlagen und die Maßnahmen für eine rechtmäßige Verwaltung aller Moscheen des Landes von da an in Übereinstimmung mit den derzeit gültigen Gesetzen gegeben waren. Davon ausgehend kamen auch analoge Regelungen und Maßnahmen zur Verwaltung auf Provinz-, Bezirks- und Stadtebene zustande, die mit Blick auf die konkreten lokalen Umstände

³⁶⁹ Die Angaben nach Yang Zongshan 楊宗山, 1995, S. 40.

³⁷⁰ Siehe Yi Ding 伊丁, 1992, S. 40-41; sowie Sha Qiuzhen 沙秋真, 1994, S. 92.

³⁷¹ Vgl. hierzu Ding Hong 丁宏 und Zhang Guojie 張國傑, 2002, S. 167.

³⁷² In Chin.: Qingzhenshi minzhu guanli shixing banfa 清真寺民主管理施行辦法.

formuliert wurden.³⁷³

Nach der IV. Vollversammlung der IVCh im April 1985 wurden viele islamische Vereinigungen auf lokaler Ebene initiiert und gegründet. Nach Angaben von Sha Qiuzhen gab es bis zum Jahr 1994 in China insgesamt 25 Vereinigungen auf Provinzebene und 250 auf Regional-, Bezirks- und Kreisebene.³⁷⁴

III) Zur Entfaltung der wissenschaftlichen Forschung des chinesischen Islam

Beginnend im Jahr 1980 bis zum Jahr 1987 veranstalteten die akademisch-islamischen Kreise in Yinchuan, Lanzhou, Xining, Xi'an, Urumqi, Beijing und weiteren Orten verschiedene Symposien und Forschungsprojekte, die sich mit Themen wie Geschichte des Islam, Kultur, Sekten, philosophische Ideologie, Eigenheiten des Islam, gegenwärtige Situation usw. in China befassen sollten. Später wurden viele einflussreiche Aufsätze über die erarbeiteten Thesen als Sammelbände veröffentlicht. Daneben wurden gleich 800000 Ausgaben zehn verschiedener islamischer Schriften und Bücher herausgegeben. Außerdem beteiligten sich viele muslimische Intellektuelle auch an der Herausgabe des islamischen Teiles des Religionsbandes der *Großen Chinesischen Enzyklopädie* (*Zhongguo da baike quanshu* 中國大百科全書).

IV) Bezüglich des Dienstes am Aufbau der geistigen und materiellen Zivilisation

Mit dem Beginn der Reformen und der Öffnung nach dem Jahr 1978 konnten auch die Muslime allmählich den Wirtschaftsaufbau des Landes stärken und an der Errichtung einer sozialen Marktwirtschaft mitwirken, somit üben sie eine eigene Funktion beim Aufbau der geistigen und der materiellen Zivilisation aus, die in vier Punkten zu belegen sind.³⁷⁵

- Gründung von Unternehmungen im großen Stil: Einerseits stellen die Muslime in China immer mehr Kontakte mit den muslimischen Händlern aus anderen Ländern in West-, Ost- und Südostasien her und schließen mit ihnen verschiedene Handelsabkommen ab; andererseits eröffnen sie selber Hotels, Restaurants, Läden, Kliniken, Pflegeheime, Schulen usw., widmen sich der Vieh- und Geflügelzucht oder betreiben Landwirtschaft je nach den örtlichen Gegebenheiten. Solche Engagements der chinesischen Muslime in verschiedenen Erwerbszweigen ermöglicht nicht nur die Selbstfinanzierung verschiedener religiöser Angelegenheiten sowie anderer Einrichtungen des *jiaofang*, sondern leistet auch

³⁷³ Vgl. Qiuzhen 沙秋真, 1994, S. 93.

³⁷⁴ Die Angaben nach ebd.

³⁷⁵ Zu diesen vier Punkten siehe ebd., S. 94-95.

einen großen Beitrag für den Wirtschaftsaufbau des Landes im Allgemeinen.

- Durchsetzung der Selbstfinanzierung der Moscheen auf Grund des „Statutes des Demokratischen Verwaltungsausschusses der Moscheen“³⁷⁶: Durch die von Muslimen bewusst initiierte Selbstfinanzierung der Moscheen wird nicht nur das Kostenproblem des *jiaofang* gelöst, sondern auch die dem Volk und der Regierung aufgebürdete Last erleichtert.
- Unterstützung des nationalen Bildungswesens: Nach der Durchsetzung des Gesetzes der Allgemeinen Schulpflicht (Yiwu jiaoyu fa 義務教育法) führen die Muslime besonders in den Gebirgsgebieten das Bildungswesen für in Not lebende Kinder ein, z.B. gründeten die Muslime einer Gemeinde aus dem Tongxin-Kreis 同心縣 der Provinz Ningxia vor Ort eine Stiftung mit dem Namen „Erziehungs-Stiftung der Muslime der Hui-Nationalität“ (Huizu muslimin jiaoyu jijinhui 回族穆斯林教育基金會).
- Verhalten gegenüber Regierungspolitik und -dekreten sowie Erhaltung der Einheit und Stabilität.

Die zur Zeit über tausend örtlichen islamischen Vereinigungen (darunter 422 auf Kreisebene)³⁷⁷ haben einige besondere Charakteristika. Einer der wichtigsten Charakterzüge besteht darin, dass diese von der Regierung stark unterstützten Organisationen als staatliche Behörden in einem politischen Regime bestehen, das offiziell atheistisch ist. Die auf allen Ebenen eingesetzten Leiter der islamischen Vereinigungen, die eine vermittelnde Rolle als Brücke zwischen dem herrschenden politischen System und dem Islam spielen, stehen unter der Kontrolle der Regierung und unterliegen vielerlei Beschränkungen. Diese Vermittlung gewährleistet aber, dass der Islam als eine aus dem Ausland in China eingeführte Religion weiter legal und offiziell überleben kann ohne *jihad* (جهاد)³⁷⁸ und mit der Einschränkung der *hajj* (حج)³⁷⁹.

³⁷⁶ In Chin.: *Qingzhensi minzhu guanli weiyuanhui zhangcheng* 清真寺民主管理委員會章程.

³⁷⁷ Zu Angaben am Ende des 20. Jahrhunderts siehe Wang Jianping, 2003, S. 227.

³⁷⁸ Die Bezeichnung *jihad* (جهاد) bedeutet „Kampf“ und „heiliger Krieg (gegen die Ungläubigen)“. Dazu siehe das arab. Wort „جهاد“ (*jihad*), in: Hans Wehr, 1985, S. 209.

³⁷⁹ Der Begriff *hajj* (حج) bezieht sich auf die Auswanderung Muhammads von Mekka nach Medina und bedeutet auf Arabisch „das Hinstreben zu einem Ziel“; diese Auswanderung wurde als eine religiöse Pflicht in die fünf Säulen des Islam aufgenommen. Deshalb versteht man als „حج“ (*hajj*) – die unter den Muslimen wenigstens einmal im Leben durchzuführende Wallfahrt nach Mekka zur Kaaba (*Ka'ba*). Dazu vgl. A. J. Wensinck und J. H. Kramers (Hrsg.), 1941, S. 152-157 u. 174f.

4.1.4 Unruhen und Aufstände der chinesischen Muslime seit den sechziger Jahren

Trotz der 1400-jährigen Verbreitung seit seinem Eindringen bildet der Islam bis heute nur eine kleine Minderheit in China. Die nahezu erdrückende Lage wurde besonders nach der sogenannten Befreiung (1949) offensichtlich. Zwar wurde der Islam, wie das Christentum, einerseits von der traditionell-chinesischen Gesellschaft grundsätzlich toleriert, andererseits konnte er offiziell keinen Kontakt mit der islamischen Welt außerhalb des Landes unterhalten. Die chinesischen Muslime wurden von fast keiner der neuen Bewegungen des Weltislam wesentlich berührt.

Kämpfe um Freiheit und gegen Einschränkungen des Alltagslebens führten unter den chinesischen Muslimen wegen des andauernden Unbehagens zu mehreren Unruhen und Aufständen gegen die kommunistische Regierung. Hier sollen einige der bedeutendsten Aufstände, die zwischen den sechziger Jahren und dem Jahr 1992 ausbrachen, genannt werden.

Während der wirren Zeit der Kulturrevolution brachen nicht wenige Rebellionen aus. Beispielsweise unternahmen die Muslime aus Yunnan auf dem Gipfel der Kulturrevolution, gegen Ende der sechziger Jahre, den Versuch, eine islamische Republik zu gründen. Die Regierungstruppen richteten daraufhin ein Blutbad in den revoltierenden Dörfern und Städten an.

Im Jahr 1974 gab es in Yunnan einen weiteren muslimischen Aufstand, nachdem sich die ersten Zeichen einer gewissen Erleichterung gezeigt hatten, die die Regierung nach den Ausschreitungen der Kulturrevolution in den Jahren 1970-71 in Sorge um die Einheit im Volk und unter den religiösen Gruppen sowie um gute Beziehungen zu den islamischen Ländern gewährt hatte. Der Aufruhr, der 1700 Todesopfer forderte, wurde ohne Barmherzigkeit oder Versöhnung niedergeschlagen.³⁸⁰

Ab August des Jahres 1980 brachen in Yecheng 葉城 in der Provinz Xinjiang häufig Unruhen und Aufstände wegen der Bevormundung durch die Han-Chinesen aus. Zugleich entstanden auch viele Anti-Regierungsorganisationen, die gemeinsam mit den türkischen Muslimen zum Kampf für die Unabhängigkeit bzw. zum „heiligen Krieg“ aufriefen.³⁸¹

Bis zum Frühjahr 1988 traten weitere Konflikte in Xinjiang zutage, deren Anlässe hauptsächlich in Folgendem zu finden waren: Streitigkeiten zwischen verschiedenen

³⁸⁰ Vgl. hierzu Sergio Ticozzi, 1994, S. 147.

³⁸¹ Dazu vgl. ebd., S. 148.

muslimischen Gruppierungen, Meinungsverschiedenheiten zwischen einzelnen islamischen Sekten, die Forderung nach einer lokalen Autonomie, Proteste gegen die neue staatliche Verordnung der Ein-Kind-Politik (die Muslime forderten wenigstens drei Kinder pro Familie), Feindseligkeiten gegenüber den Han-Chinesen etc. Trotz des Einschreitens und der Vermittlungsversuche der Regierung brachen vom August desselben Jahres an Aufstände und Unruhen in Kashgar in Xinjiang aus, wobei sich Universitätsstudenten gegen die Anwesenheit von Han-Chinesen in Lop Nor sowie gegen Atom- und Raketentest dort und in anderen Städten Xinjiangs empörten.³⁸²

Des Weiteren riefen am 28. Dezember des Jahres 1988 über 300 uigurische Studenten aus fünf Universitäten in Beijing zu einer Demonstration gegen die Rassendiskriminierung auf und forderten von der kommunistischen Regierung mehr Gleichberechtigung und Achtung der Menschenrechte für die ethnischen Minderheiten.³⁸³

Das Jahr 1989 war für das ganze Land ein unruhiges Jahr, in dem die Unruhen und Proteste andauerten. Am 12. Mai demonstrierten Studenten und verschiedene muslimische Gläubige und Gruppen mit insgesamt rund 100000 Teilnehmern in Beijing, Urumqi, Lanzhou, Xining und anderen Städten und forderten nachdrücklich die Einziehung des in Shanghai herausgegebenen Buches mit dem Titel *Xing fengsu* 性風俗 (Die sexuellen Gebräuche), das in Teilen den Islam schwer beleidigte.³⁸⁴ An dieser oppositionellen Aktion beteiligten sich auch Studenten des Chinesischen Islamischen Exegetischen Seminars in Beijing sowie anderer örtlicher Seminare. Beispielsweise hatte die Demonstration in Beijing um 11:00 Uhr mit etwa tausend Studenten und mit Erlaubnis des Amtes für Öffentliche Sicherheit angefangen. Die studentischen Anschlagtafeln enthielten z.B. folgende Slogans: „Der Koran darf nicht beleidigt werden!“, „Bewahrt die Unverletzlichkeit der Verfassung!“, „Schützt die legitimen Rechte und Interessen der Muslime!“, „Respektiert Menschenrechte und gebt uns unsere Würde wieder!“, „Bestraft den Verfasser und Redakteur des Buches *Xing fengsu*!“. Bei der Demonstration wurden folgende Losungen ausgerufen: „Nieder mit den verrotteten Beamten und gegen die Korruption!“, „Unterstützt die Nationalitätenpolitik der Partei!“ und „Gleichberechtigung aller Nationalitäten und Glaubensfreiheit!“. Als der Demonstrationzug durch das Fuxing-Men 復興門 (Fuxing-Tor) zog, schlossen sich ein paar hundert Studenten der

³⁸² Vgl. Sergio Ticozzi, 1994, S. 147.

³⁸³ Siehe hierzu ebd.

³⁸⁴ Dazu vgl. ebd., S. 149.

Tsinghua University, der Beijing Normal University, der Beijing University of Technology u.a. mit ihren Universitätsflaggen dem Zug an. Um 13:40 Uhr marschierte der Zug an dem Sitz der IVCh vorbei, wo ein Student als Vertreter dem Vorsitzenden Shen Xiaxi 潘遐熙 eine Kopie der von ihnen abgefassten Petition überreichte. Zuvor hatten zwei Studentenvertreter dem Ausschuss für Nationale Minderheiten und dem Büro für Religiöse Angelegenheiten des Staatsrates inhaltsgleiche Petitionen übergeben. Etwa um 15:00 Uhr kam der Zug durch den Zhushi-Kou 珠市口 (Zhushi-Eingang), das Qian-Men 前門 (Qian-Tor) und den Tian'anmen-Platz zum Tor der Großen Halle des Volkes: 30000 bis 40000 Menschen standen als Zuschauer ringsum. Nun wurde die Petition von Studenten dem Führer des Staatsbüros für Briefe und Besuche, Liu Wenwei 劉文煒, übergeben. Danach marschierten die Studenten entlang der westlichen Chang'an-Straße 長安街 und gingen schließlich zu ihrer Universität zurück. Während der ganzen Demonstration hat es keine Konflikte und Gesetzeswidrigkeiten gegeben.³⁸⁵ Die zahlreichen aufgestellten Forderungen dieser Protestbewegung lassen sich schwer mit einem Schlagwort zusammenfassen, darüber schreibt S. Heilmann Folgendes:

Die einigende Triebkraft der Bewegung bildeten nicht Forderungen nach einem Systemwechsel und nach einer Demokratisierung, wie es westlichem Wunschenken entspricht. Im Zentrum stand vielmehr der Protest gegen negative Folgeerscheinungen der Wirtschaftsreform wie Inflation, Korruption und Machtmissbrauch.³⁸⁶

Diese spontan entfesselte Studentenbewegung, an deren Protestaktion sich auch verschiedene islamische Gruppen beteiligten, galt allgemein als die größte Demokratiebewegung seit der Gründung der VR China. Sie brach als Studentendemonstration anlässlich des Todes des ehemaligen Generalsekretärs der KPCh Hu Yaobang 胡耀邦 am 14. April 1989 in Beijing aus und entwickelte sich allmählich zu einer landesweiten Massenbewegung mit Beteiligung von Millionen Menschen aus der städtischen Bevölkerung, bis sie auf ihrem Höhepunkt am 4. Juli auf Befehl der Regierung von der Volksbefreiungsarmee auf dem Tian'anmen-Platz mit Panzern und schweren Waffen in einem Blutbad niedergeschlagen wurde.

Im April 1990 entstand in Xinjiang eine muslimische Gruppe, die sich der „Islamischen Partei von Ost-Turkestan“ anschloss und unter der Führung von Abul Kasim zum heiligen Krieg für die Errichtung einer unabhängigen Republik aufrief. Es kam zu Zusammenstößen

³⁸⁵ Laut der in der Webseite http://www.54memo.com/b5/15_356.htm herausgegebenen Dokumente „June Fourth: The true Story“ (Zhongguo „Liu-Si“ zhenxiang 中國[六四]真相) (英文版: 天安門文件 Tian'anmen Paper), die von Zhang Liang 張良 am 15. April 2001 im Internet installiert wurde, wurden diese Dokumente im muslimischen Fastenmonat Ramaḍān verlegt.

³⁸⁶ Zitiert nach Sebastian Heilmann, 1996, S. 13.

mit der Polizei in Baren bei Kashgar, wo etwa 50 Menschen ihr Leben verloren. Es folgten Verhaftungen, Untersuchungen und Exekutionen sowie die Schließung von Moscheen und Schulen; von da an wurden auch einige Teile Xinjiangs dem Tourismus verschlossen.³⁸⁷

Im Juli 1990 stellte China diplomatische Beziehungen mit Saudi Arabien her, was jedoch keinerlei Hilfe für das Verhältnis zwischen der Regierung und den inländischen Muslimen erbrachte. Im November desselben Jahres brachen im Distrikt Yuxi 玉谿, 80 km südlich von Kunming 昆明, weitere Aufstände aus, bei denen drei Muslime ums Leben kamen und viele weitere verletzt wurden.³⁸⁸

Nach dem Beginn des zweiten Golfkrieges³⁸⁹ demonstrierten Muslime in den ersten Monaten des Jahres 1991 in verschiedenen Orten Chinas für Sadam Hussein, in dem viele einen möglichen Befreier auch der chinesischen Muslime sahen.³⁹⁰

Am 8. März, nämlich am Internationalen Frauentag, des Jahres 1992 fand bei der größten Moschee in Kashgar eine groß angelegte Protestveranstaltung statt, in der die Muslime die Achtung der Menschenrechte und politische Selbstbestimmung forderten. Hier kam es zu einem Eingreifen der Polizei.³⁹¹

4.2 Die gegenwärtige Situation des Islam in Shaanxi

4.2.1 Der Islam unter der nationalen Politik

Nach der Gründung der VR China garantierte die kommunistische Regierung während der Anfangszeit eine gewisse Religionsfreiheit, vermied unnötige Einmischung und gab präzise Anweisungen, die vor allem in den Gebieten der ethnischen Minderheiten zu beachten waren, damit alle sozialen Reformen ohne Probleme durchgeführt werden konnten. Zur gleichen Zeit wurde im ganzen Land auf Provinz- und Bezirksebene die Behörde des Amtes für die Einheitsfront (Tangzhanbu 統戰部) errichtet, die alle Angelegenheiten zwischen dem Staat und den ethnischen Minderheiten koordinieren sowie für Kontrolle und Aussöhnung zwischen der Regierung und den Minderheiten sorgen sollte. Dabei war sich die Regierung sehr bewusst, dass die chinesischen Muslime teilweise internationale Interessen vertraten, da sie

³⁸⁷ Vgl. Sergio Ticozzi, 1994, S. 149.

³⁸⁸ Dazu vgl. ebd.

³⁸⁹ Der erste Golfkrieg zwischen Irak und Iran um die Vorherrschaft in der Region des Persischen Golfs brach im Jahr 1980 aus und endete im Jahr 1988. Im zweiten Golfkrieg vertrieb 1991 eine internationale Allianz unter der Führung der USA im Auftrag der UNO den Irak aus dem von diesem 1990 besetzten Kuwait.

³⁹⁰ Vgl. Sergio Ticozzi, 1994, S. 149.

³⁹¹ Dazu vgl. ebd.

diplomatische Beziehungen zu islamischen Ländern unterhielten, weil sie als religiöser Block einen natürlichen Teil der islamischen Welt ausmachten.

Mit der Durchführung der Agrarreform zu Beginn der 1950er Jahre wurden in Shaanxi wie in anderen Provinzen Chinas alle Kultstätten wie Moscheen und Kirchen, Grundstücke und privates Vermögen als Staatseigentum beschlagnahmt, die Moscheen konnten durch die Muslime nur als dem Staat gehörende Kultstätten genutzt werden. Manche der Moscheen wurden in Fabriken oder Geschäfte umgewandelt oder für andere profane Zwecke genutzt.

Gleich nach der Gründung des „Neuen China“ wurde von der Regierung eine Strategie für die Kontrolle der Religionen geplant: Verräter für das Sammeln von Informationen zu kaufen, die religiösen Gruppen zu unterwandern und Ereignisse im Sinne ihrer Ziele zu manipulieren. Während des Kampfes gegen die Grundbesitzer wurden zur Zeit der Agrarreform infolge der Kontrolle der ortsansässigen Muslime zahlreiche Imame und *Akhunds*, die mit den Plänen und dem Vorgehen der Regierung nicht einverstanden waren, vor das Volksgericht gestellt und verurteilt.³⁹² Trotz aller Manipulationen spielte sich all dies jedoch nicht im Stillen ab. Wie *Xinjiang Ribao* 新疆日報 im Dezember 1951 einräumte, gab es während der Agrarreform in den fünf Sonderverwaltungszone der Provinz Gansu Linxia 臨夏, Pingliang 平涼, Tianshui 天水, Dingxi 定西 und Jiuquan 酒泉 verschiedentlich bewaffnete Unruhen und in den Provinzen Xinjiang, Ningxia, Gansu und Shaanxi alarmierende Gerüchte, es existierten reaktionäre Schriften und ähnliche Gesetzwidrigkeiten.³⁹³

Seit der Gründung der VR China mussten sich auch die Muslime in Shaanxi gezwungenermaßen an den von der Regierung initiierten Kampagnen, wie z.B. an der Erziehung zum Patriotismus, der Bodenreform sowie dem genossenschaftlichen Zusammenschluss in der Landwirtschaft, beteiligen – es ist die landesweite Aufgabe der islamischen Vereinigungen auf allen Ebenen, die offiziellen Direktiven der Regierung auszulegen und in die Tat umzusetzen. Darüber hinaus wurden die islamischen Glaubenslehren zugleich nach Bedarf den sozialistischen Richtlinien entsprechend interpretiert.

Während der „Politik der Hundert Blumen“ im Jahr 1957 erhoben in Shaanxi wie in ganz China muslimische Intellektuelle ihre kritische Stimme gegen diese Politik Chinas und beschuldigten die Regierung, die Religionen zerstören und für ihre Zwecke missbrauchen zu wollen. Die muslimischen wie alle anderen religiösen Intellektuellen, die ihre Ablehnung

³⁹² Vgl. Sergio Ticozzi, 1994, S. 145.

³⁹³ Dazu siehe ebd.; sowie *Xinjiang Ribao* 新疆日報, 17. Dezember 1951.

während jener Zeit schriftlich geäußert hatten, wurden als „konterrevolutionäre Verbrecher“ und als „Rechtsextremisten“ angezeigt und verurteilt.

Am 2. Juli 1956 gab der Staatsrat offiziell eine Bekanntmachung mit der Forderung heraus, dass die Benennung „Huijiao“ 回教 (Hui-Religion) wegen der Gefahr der Rassentrennung nicht weiter benutzt werden dürfe und von nun an der international gebräuchliche Name „Yisilanjiao“ 伊斯蘭教 (Islam) verwendet werden müsse. Diese neue Benennung „Yisilanjiao“ wurde auf Anweisung der Regierung in ganz China durchgesetzt.³⁹⁴

Während der Zeit des „Großen Sprungs nach vorn“ wurden die Religionen, wie oben schon erwähnt, als Glaubenswerkzeuge der Ausbeuterklasse und „Opium fürs Volk“ bezeichnet, infolgedessen wurden in Shaanxi die Imame und *Akhunds* wie auch christliche Priester und Bischöfe der „Ausbeuterklasse“ zugeordnet und als „Reaktionäre“ diffamiert. Das Feiern offizieller Gottesdienste wurde beinahe als illegale Angelegenheit angesehen und normale religiöse Aktivitäten immer mehr beeinträchtigt und gestört. Weitere Maßnahmen zielten auf das Schließen von Moscheen und ihre Zerstörung sowie auf das Verbrennen religiöser Bücher. Nach der Bewegung zur Unterdrückung von Konterrevolutionären³⁹⁵ (1950-1952), der Drei-Anti-Bewegung³⁹⁶ (1951-1952) und der im Jahr 1952 entfalteten Fünf-Anti-Bewegung³⁹⁷, die den religiösen Führern und vielen Gläubigen Schmerz zufügten, führte das Komitee der Nationalitäten der Provinz Shaanxi (Shaanxi Sheng Minwei 陝西省民委) in Xi'an im Mai 1958 eine „Sozialistische Studiensitzung für die Nationalen Minderheiten der Provinz Shaanxi“³⁹⁸ durch. Danach wurden die religiösen Führer entsprechend der Instruktionen der kommunistischen Regierung in ländlichen Gegenden zu Werktätigen umerzogen und mussten von ihrer Hände Arbeit leben.

Mit dem Ausbruch der Kulturrevolution (1966-1976) schlug die Politik der sehr willkürlich interpretierten Religionsfreiheit, entsprechend den Anweisungen von *dazibao* 大字報, in offene Verfolgung um: Alle bisher noch genutzten Moscheen und Kirchen wurden niedergerissen oder geschlossen. Die Ausübung der islamischen Traditionen, Sitten und

³⁹⁴ Zur Umbenennung in den Namen „Yisilanjiao“ 伊斯蘭教 (Islam) siehe *Xiangyang shi – minzu · zongjiao zhi* 咸陽市 – 民族 · 宗教誌, 1997, S. 137.

³⁹⁵ In Chin.: Zhenya Fangeming Yundong 鎮壓反革命運動 (gekürzt: Zhenfan Yundong 鎮反運動).

³⁹⁶ Die Drei-Anti-Bewegung (Sanfan Yundong 三反運動) war der Kampf gegen die drei Übel, nämlich Korruption, Verschwendung und Bürokratismus.

³⁹⁷ Die Fünf-Anti-Bewegung (Wufan Yundong 五反運動) war die politische Kampagne gegen Bestechung, Steuerhinterziehung, Betrug bei der Ausführung staatlicher Aufträge, Veruntreuung von Staatseigentum und gegen Wirtschaftsspionage.

³⁹⁸ In Chin.: Shaanxi Sheng shaoshu minzu shehuizhuyi zuotanhui 陝西省少數民族社會主義座談會.

Gebräuche wurde als Aberglaube unter Androhung von Strafe untersagt. Die Gläubigen wurden im Zuge der „Beseitigung der Vier-Alten-Elemente“ (Po Sijiu 破四舊)³⁹⁹ als zur feindlichen Klasse gerechnete Rinderteufel und Schlangengeister (niugui sheshen 牛鬼蛇神) angesehen, zugleich wurden die religiösen Führer als „Diktatoren“ zur Umerziehung durch körperliche Arbeit aufs Land geschickt.⁴⁰⁰ Währenddessen gab es in Shaanxi wie in ganz China wegen der turbulenten Situation zahlreiche Fälle von Justizirrtümern, Rechtsbeugungen und Gesetzwidrigkeiten.

Erst nach der Dritten Vollversammlung des 11. Zentralkomitees der KPCh im Jahr 1978 erhielten die Gläubigen wieder eine Garantie für die Religionsfreiheit und das Recht, ihre normalen religiösen Aktivitäten auszuüben: Nach der Wiedereröffnung von Moscheen sowie Kirchen im Jahr 1979 wurden die während der Kulturrevolution inhaftierten muslimischen Führer freigelassen und ihre vollen Rechte wiederhergestellt.

Im April 1980, im März 1987 und im November 1993 – wie oben bereits erwähnt – fand in Beijing jeweils die Vierte, Fünfte und Sechste Vollversammlung der IVCh statt, woran sich auch Abgeordnete Shaanxis beteiligten. Zur Teilnahme an der Fünften Versammlung kamen 330 Abgeordnete aus ganz China nach Beijing, unter denen sieben Vertreter aus Shaanxi waren. *Akhund* Ma Liangji 馬良驥, der als einer der sieben Abgeordneten während dieser Versammlung zu einem Mitglied des siebenköpfigen Präsidiums gewählt wurde, berichtete ausführlich über die aktuelle Situation des Islam in Shaanxi. Dazu wurden noch weitere zwei Abgeordnete Shaanxis, Ma Yingchun 馬迎春 und Lan Fujun 蘭福俊, zu Mitgliedern des Komitees der Fünften Versammlung der IVCh gewählt.⁴⁰¹

Nach der Bekanntgabe des Dokumentes „Über die elementaren Auffassungen und die Politik bezüglich der religiösen Fragen in der sozialistischen Phase in China“⁴⁰² im Jahr 1981 wurde das „Rundschreiben des Zentralkomitees der KPCh und des Staatsrates über einige Fragen zur weiteren Verbesserung der religiösen Angelegenheiten“⁴⁰³ am 31. März 1982 offiziell verkündet.⁴⁰⁴ Im Jahr 1994 gab der Staatsrat weitere zwei die Religionen betreffende

³⁹⁹ Die „Vier-Alten-Elemente“ richteten sich auf „alte Traditionen“, „alte Bräuche“, „alte Gedanken“ und „alte Ordnungen“.

⁴⁰⁰ Vgl. Ding Hong 丁宏 und Zhang Guojie 張國傑, 2002, S. 421; sowie Dai Kangsheng 戴康生, 1997, S. 1.

⁴⁰¹ Zum detaillierten Bericht der Fünften Versammlung der IVCh siehe „Zhongguo Yixie Di Wuci Daibiao Huiyi“ 中國伊協第五次代表會議, 1987, S. 29-70.

⁴⁰² In Chin.: „Guanyu jianguo yilan Dang de ruogan lishi wenti de jueyi“ 關於建國以來黨的若幹歷史問題的決議.

⁴⁰³ „Zhong Gong Zhongyang、Guowuyuan guanyu jinyibu zuohao zongjiao gongzuo ruogan wenti de tongzhi“ 中共中央、國務院關於進一步做好宗教工作若幹問題的通知.

⁴⁰⁴ Dazu siehe Ding Hong 丁宏 und Zhang Guojie 張國傑, 2002, S. 422-423.

Statuten heraus: „Die Bestimmungen über die Verwaltung der religiösen Aktivitäten der Ausländer innerhalb der Volksrepublik China“⁴⁰⁵ und „Verwaltungsstatuten der Kultstätten für Religiöse Aktivitäten“⁴⁰⁶. Die auf der Grundlage des Marxismus ergangenen Verwaltungsvorschriften legen jedoch zweifelsohne mehr Gewicht auf politische Interessen.

4.2.2 Die Islamischen Vereinigungen Shaanxis seit ihrer Gründung

Als der Islam im 7. Jahrhundert zum ersten Mal in Chang’an eingedrungen war und sich danach in Shaanxi allmählich verbreitete, sind islamische Sitten und Gebräuche der Hui-Nationalität sowie ihre Kultur, Wirtschaft und Technologie Teil der nationalen ethnischen Zivilisation Shaanxis geworden. Seit Gründung der VR, besonders seit 1980er, fanden in den islamischen Kreisen in Shaanxi viele bedeutende Ereignisse statt, die als Zeichen einer zwar eingeeengten, aber doch spürbaren Wiederbelebung des Islam mit seiner unbeirrbareren Lebenskraft angesehen werden müssen. Andererseits stellt sich aber vor dem Hintergrund dieser Wiederbelebung eine Frage, die vor allem für die chinesischen Kommunisten von Interesse sein sollte, ob nämlich die chinesischen Muslime und andere Gläubige in geistig-materieller Hinsicht beim Aufbau einer sozialistischen Gesellschaft positiv mitwirken könnten.

Weltanschaulich stehen sich Islam und Sozialismus zweifelsohne wie Feuer und Wasser gegenüber. Wenn man jedoch konkret die Situation des Islam im Staat realistisch betrachtet, können die Kommunisten die positiven Seiten nicht übersehen, da sich einige islamische Lehren und Lebenseinstellungen wenigstens indirekt für den Aufbau einer sozialistischen Gesellschaft eignen können. Es besteht im Wesentlichen wohl kein Widerspruch zwischen dem sozialistischen Moralgesetz und den alltäglichen islamischen Lehren. Der Islam als Religion verlangt grundsätzlich wie das sozialistische Moralgesetz, ein guter Bürger zu sein und die Staatsgesetze zu befolgen. Wenn man von den Unterschieden in der Weltanschauung, die zwischen Islam und Sozialismus bestehen, absieht, tragen die moralischen Prinzipien des Islam zur gesellschaftlichen Ordnung und ihrer Stabilität bei. Somit kann der Islam dem Aufbau einer sozialistischen Gesellschaft keinen Schaden zufügen, sondern diesem von Nutzen sein.

⁴⁰⁵ In Chin.: „Zhonghua Renmin Gongheguo jingnei waiguoren zongjiao huodong guanli guiding“ 中華人民共和國境內外國人宗教活動管理規定.

⁴⁰⁶ „Zongjiao huodong changsuo guanli tiaoli“ 宗教活動場所管理條例.

Bezüglich seiner Verwaltungsstruktur wurde der Islam in Shaanxi wie in ganz China von seinem Eindringen an von keiner organisierten Autorität zusammengehalten, sondern nur vom Gemeinschaftsgefühl seiner Angehörigen. Es existierte keine islamische Hierarchie, weder in der Provinz Shaanxi noch anderswo in China. Früher gab es in jedem *Jiaofang*-System üblicherweise ein Verwaltungskomitee (lishihui 理事會), freilich änderte sich nach der Befreiung seit 1949 die Lage des Islam auf vielen Ebenen. Mit dem Ziel der Förderung des Patriotismus und einer besseren Teilnahme am Aufbau einer marxismusorientierten sozialistischen Gesellschaft ließ die Regierung zunächst 1953 die Islamische Vereinigung Chinas in Beijing errichten, die öffentlich eine eher politische Rolle zwischen Islam und Staat übernehmen sollte.

Zur Zeit verwalten die örtlichen Islamischen Vereinigungen alles, sogar die Finanzen; die Imame leiten nur den Gottesdienst und haben normalerweise nichts mit Geldangelegenheiten zu tun. Die Vereinigungen haben eher eine lose Verbindung zu den Moscheen, und unter ihren Mitarbeitern sind sogar einige Nicht-Muslime. Deshalb gibt es nicht wenig Muslime, die sehr unzufrieden sind mit der örtlichen Islamischen Vereinigung und der gegenwärtig durchgeführten Religionspolitik der Partei. Manche beschimpfen diese Politik sogar als „gezuckerte Giftpille“ und behaupten, dass sie nicht die Freiheit, sondern die Vernichtung der Religion verfolge und als „Sondermaßnahme“, die den Muslimen vorbehalten sei, nur auf größere Kontrolle und strengere Überwachung abziele. Die Imame oder Muslime, die in den Regierungsorganen als Beamte fungieren und den Islam um ihrer Posten und ihrer Privilegien willen verraten, werden von Gläubigen als „schwarze Schafe des Hui-Volkes“ bezeichnet.

Im Folgenden werden wichtige Gesichtspunkte der Islamischen Vereinigung Shaanxis und verschiedener örtlicher Islamischer Vereinigungen, einschließlich ihrer Gründungsfeier, in Shaanxi dargestellt; wobei es versucht werden soll, dass man sich über die gegenwärtige Lage des Islam in Shaanxi klar werden kann:

Gründung der Islamischen Vereinigung Shaanxis in Xi'an. Vom 2. bis 7. Dezember 1983 wurde in Xi'an die Erste Islamische Versammlung veranstaltet, an der sich 80 islamische Religionsführer und Vertreter als Abgeordnete aus den zehn Bezirken und Städten Shaanxis beteiligten. Während dieser Versammlung wurde die Islamische Vereinigung Shaanxis gegründet, mit Ma Liangji 馬良驥 als gewähltem Präsidenten und Generalsekretär und Ma

Junzhou 馬俊州 und Lan Fujun 蘭福俊 als Vizepräsidenten.⁴⁰⁷

Gründung der Islamischen Vereinigung Xiangyangs. Vom 13. bis 15. Dezember 1984 wurde im Bezirk Xianyang 鹹陽 der Provinz Shaanxi die Erste Versammlung zur Gründung der Islamischen Vereinigung Xiangyangs mit Wahlen ihres Komitees abgehalten, bei der 36 Vertreter anwesend waren.⁴⁰⁸

Gründung der Islamischen Vereinigung Baojis und die Erste Sitzung. Vom 20. bis zum 23. März 1985 fand die Erste Islamische Sitzung in der Stadt Baoji 寶雞 in Shaanxi statt. Daran beteiligten sich die als Abgeordnete empfohlenen religiösen Führer und Gläubigen, die aus 12 Kreisen und Kreisbezirken Baojis kamen. Während der Sitzung mit den Wahlen des I. Komitees wurde die Islamische Vereinigung Baojis gegründet und die Wahl zum I. Komitee durchgeführt.⁴⁰⁹

Die Zweite Versammlung des (erweiterten) Ständigen Ausschusses des Islam in Shaanxi. Vom 16. bis 18. Dezember 1985 wurde die Zweite Versammlung des (erweiterten) Ständigen Ausschusses des Islam in Xi'an abgehalten, an der 20 Abgeordnete teilnahmen.⁴¹⁰

Die Versammlung des (erweiterten) Ständigen Ausschusses der Islamischen Vereinigung der Provinz Shaanxi und der Stadt Xi'an. Vom 19. bis 20. März 1987 beriefen die zwei Islamischen Vereinigungen der Provinz Shaanxi und der Stadt Xi'an zur Durchführung der Fünften Vollversammlung der IVCh gemeinsam eine Versammlung des (erweiterten) Ständigen Ausschusses ein, an der viele islamische Führer und Vertreter beteiligt waren. Ihr Schwerpunkt lag hauptsächlich in der Wiedergabe des Rechenschaftsberichtes des stellvertretenden Vorsitzenden Shen Xiayi 沈遐熙 „Der Tätigkeitsbericht der Fünften Abgeordnetenversammlung der IVCh“⁴¹¹. Währenddessen hielt der stellvertretende Führer des Einheitsfront-Amtes, Mao Wenxiang 毛文祥, eine Ansprache in Bezug auf die Einheit aller Nationalitäten Chinas als Ziel der KPCh.⁴¹²

Die Zweite Versammlung der Islamischen Vereinigung Baojis. Vom 23. November bis 5. Dezember 1989 wurde die Zweite Versammlung der Islamischen Vereinigung Baojis veranstaltet, an der sich 33 Vertreter beteiligten. *Akhund* Lan Fujun 蘭福俊, der gleichzeitig

⁴⁰⁷ Siehe hierzu Hai Xi'an 海西安, 1984, S. 42-43.

⁴⁰⁸ Dazu siehe *Xiangyang Shi – minzu · zongjiao zhi* 咸陽市 – 民族·宗教誌, 1997, S. 137.

⁴⁰⁹ Siehe hierzu Liu Yongzhong 劉永中, 1994, S. 41.

⁴¹⁰ Vgl. „Shaanxi Sheng Yisilanjiao Di'er Ci Daibiao Dahui“ 陝西省伊斯蘭教第二次代表大會, 2003, S. 14.

⁴¹¹ In Chin.: „Zhongguo Yisilanjiao Diwu Ci Daibiao Huiyi gongzuo baogao“ 中國伊斯蘭教第五次代表會議工作報告.

⁴¹² Dazu siehe „Shaanxi Sheng, Xi'an Shi Yixie Changwei Huiyi“ 陝西省、西安市伊協常委會議, 1987.

auch Vorsitzender der Islamischen Vereinigung Baojis war, erstattete den Tätigkeitsbericht. Im Anschluss wurden Wahlen für das Zweite Komitee durchgeführt.⁴¹³

Die Zweite Islamische Abgeordnetenversammlung der Stadt Xiangyang. Am 6. und 7. April 1991 wurde nach der Ersten Islamischen Versammlung, die vom 13. bis 15. Dezember 1984 stattgefunden hatte, die Zweite Islamische Abgeordnetenversammlung der Stadt Xiangyang 鹹陽 einberufen, an der mehr als 60 Führer und Vertreter teilnahmen. Die Schwerpunkte dieser Versammlung lagen dem Plan zufolge im Wesentlichen auf der Ansprache des Generalsekretärs der KPCh, des Staatspräsidenten Jiang Zemin 江澤民 und des Ministerpräsidenten Li Peng 李鵬 sowie auf der elementaren Politik der nationalen Minderheiten in China. Zum Schluss wurde nach Konsultationen das neue Komitee der Vereinigung gewählt.⁴¹⁴

Die Dritte Versammlung des Ersten Ständigen Ausschusses der Islamischen Vereinigung Shaanxis. Vom 24. bis 27. Dezember 1991 fand die Dritte Versammlung des Ersten Ausschusses der Islamischen Vereinigung Shaanxis in Xi'an statt. Als ersten Schwerpunkt machte der Vorsitzende der Vereinigung, Ma Liangji 馬良驥, mit den bei der Fünften Vollversammlung des Fünften Ständigen Ausschusses der IVCh in Beijing angenommenen Dokumenten bekannt. Danach hörten die Teilnehmer den Rechenschaftsbericht der Islamischen Vereinigung Shaanxis. Darüber hinaus wurden die folgenden Resolutionen während der Versammlung gebilligt: Die Zweite Islamische Abgeordnetenversammlung Shaanxis werde im darauffolgenden Jahr 1992 abgehalten; wegen des Mangels an islamischen Führern in abgeschiedenen Gebirgsgebieten Shaanxis werde im kommenden Jahr ein einjähriger Kurzlehrgang für *Akhunds* und Geistliche veranstaltet; in der Heimat des Begründers der *jingtang jiaoyu*, Hu Dengzhou 胡登洲, sollten die Vorbereitungen für ein Hu-Dengzhou-Museum als Gedenkstätte getroffen werden.⁴¹⁵

*Besuch Ma Liangjis in den „Shaanxi-Dörfern“*⁴¹⁶. Vom 13. Mai bis zum 3. Juli 1993 besuchte der Vorsitzende des Ausschusses der Islamischen Vereinigung Shaanxis und Xi'ans,

⁴¹³ Siehe hierzu Zhao Tiancun 趙天存 und Ding Bao 丁寶, 1990, S. 16.

⁴¹⁴ Dazu siehe Tong Zhizhen 童志真, 1991, S. 29.

⁴¹⁵ Siehe hierzu Yi Ding 一丁, 1992, S. 29.

⁴¹⁶ Die hier genannten „Shaanxi-Dörfer“ beziehen sich auf die Teile der Hui-Muslime am Ende der Qing-Zeit, die nach der Niederschlagung ihres Aufstandes im Jahr 1877 Zuflucht im damaligen Russland gesucht hatten. In erster Linie geht es um die Hui-Truppen von Bai Yanhu 白彥虎, dem Führer eines Großbataillons, der sich zunächst mit seinen übrig gebliebenen Truppen in Xinjiang aufhielt und dann nach Russland zog. Gegenwärtig leben in Kirgisistan und Kasachstan noch über 80000 Muslime aus dem Nordwesten Chinas, davon über 40000 Muslime aus Shaanxi.

Akhund Ma Liangji, mit einer Interview-Gruppe des Rundfunks von Shaanxi die „Shaanxi-Dörfer“ in Kirgisistan und Kasachstan.⁴¹⁷

Besuch der muslimischen Delegation aus Shaanxi in Saudi-Arabien. Vom 16. bis 19. November 1993 besuchte eine muslimische Delegation aus Shaanxi unter der Leitung von Wu Qingyun 吳慶雲 auf Einladung des Weltbundes der Muslime (WFM) Saudi-Arabien; dabei machte die Delegation gleichzeitig eine Pilgerfahrt nach Mekka.⁴¹⁸

Die Abschlussklasse des Jahres 1994 zum Praktikum in Shaanxi. Im Mai 1995 traten die 20 Studenten einer Abschlussklasse des Jahres 1994 des Chinesischen Islamischen Exegetischen Seminars auf Einladung der Islamischen Vereinigung Shaanxis und Xi'ans unter der Führung des stellvertretenden Rektors Yang Zongshan 楊宗山 in Xi'an für ihre praktische Ausbildung sowie zur Besichtigung von Kulturdenkmälern und Sehenswürdigkeiten und ein Praktikum an.⁴¹⁹

Unterstützung von Seiten der Muslime in Xi'an für Muslime in Not. Am 22. Februar 1995 begaben sich Mitglieder des muslimischen Wohltätigkeitsvereins Xi'ans unter der Führung von Ma Liangji 馬良驥 zu Fuß auf eine Wanderung über das von Eis und Schnee bedeckte Qinling-Gebirge 秦嶺山脈 zur autonomen Gangou-Gemeinde 甘溝嚮 mit Hui-Nationalität des Zhen'an-Kreises 鎮安縣 auf der Qin-Ba-Gebirgskette 秦巴山區, in der über 4800 Einwohner, unter denen ca. 1250 Muslime sind, in Not und Elend lebten und verteilten dort die von den Muslimen in Xi'an gespendeten Güter: 260 Säcke Weizenmehl, mehr als 5000 Kleidungsstücke sowie eine Summe von mehr als 6000 ¥.⁴²⁰

Der muslimische Wohltätigkeitsverein Shaanxis unterstützt die armen Muslime im Baoji-Bezirk. Vom 19. bis 20. November 1995 half der Wohltätigkeitsverein unter der Führung des Vorsitzenden der Islamischen Vereinigung Shaanxis, Ma Liangji, und des stellvertretenden Vorsitzenden der Islamischen Vereinigung Shaanxis und Vorsitzenden der Islamischen Vereinigung Baojis, Lan Fujun 蘭福俊, mit den von Muslimen in Xi'an als Spende gesammelten Geldern, Nahrungsmitteln, Arzneimitteln, Kleidern usw. im Gesamtwert von mehr als 50000 ¥ den armen Muslimen, die in den zwei Dörfern Caobi 草碧 und Wanjiayuan 王家塬 der Caobi-Gemeinde 草碧嚮 des Qianyang-Kreises 千陽縣 sowie in der Guguan-

⁴¹⁷ Dazu siehe Yi Ding 一丁, 1993, S. 46.

⁴¹⁸ Siehe hierzu Ma Xiping 馬希平, 1994, S. 36.

⁴¹⁹ Vgl. Liu Zangxiu 劉藏脩, 1994, S. 34.

⁴²⁰ Dazu siehe Ma Xiping 馬希平, 1995, S. 40.

Gemeinde 固關嚮 des Long-Kreises 隴縣 an der Grenze der Provinz Gansu im Gebirge wohnen. Schließlich besuchten sie noch Lehrer und Schüler in einer Schule der Guguan-Gemeinde, der „Schule der Nationalen Minderheiten“ (Minzu Xiaoxue 民族小學), und brachten ihnen eine Spende von 1000 ¥ und 10 Sack Weizenmehl.⁴²¹

Die zwei Islamischen Vereinigungen Shaanxis und Xi'an feiern die Rückkehr Hongkongs nach China. Am 19. Juni 1997 veranstalteten die zwei Islamischen Vereinigungen der Provinz Shaanxi und der Stadt Xi'an aus Anlass der „Rückkehr Hongkongs nach China“ am 1. Juli 1997⁴²² in der Huajue-Xiang-Moschee 化覺巷清真寺 eine Zusammenkunft von mehr als 60 Persönlichkeiten, *Akhunds* und Mitgliedern des Verwaltungsausschusses aus verschiedenen Gemeinden. Daraufhin wurde von den Muslimen am 27. Juni in fast allen Moscheen Shaanxis das Ereignis der Rückkehr Hongkongs feierlich als *zhumari* 主麻日⁴²³ begangen.⁴²⁴

Die Zweite Islamische Abgeordnetenversammlung Shaanxis. Vom 20. bis 21. Januar 2002 wurde die Zweite Islamische Abgeordnetenversammlung Shaanxis in Xi'an veranstaltet, an der sich 150 Vertreter aus verschiedenen örtlichen Islamischen Vereinigungen und Kreisen der Muslime von Shaanxi beteiligten. Zuerst wurden die drei folgenden Dokumente zur Abstimmung vorgelegt: der „Rechenschaftsbericht der Islamischen Vereinigung der Provinz Shaanxi“, das „Vereinigungsstatut der Islamischen Vereinigung der Provinz Shaanxi“ und die

⁴²¹ Siehe hierzu Shan Yi 陝伊, 1996, S. 40.

⁴²² Aufgrund der öffentlichen Verbrennung des Opiums in Humen 虎門 durch Lin Zexu 林則徐, verabschiedete das britische Parlament im April 1840 eine Resolution für einen Krieg gegen China. Bis zum Juli griff eine britische Flotte von über 40 Kriegsschiffen mit etwa 4000 Soldaten die Küste von Guangzhou an – so begann der Opiumkrieg. Nach der späteren Eroberung von Dinghai 定海 (Zhejiang) erreichte die Flotte Tianjin und bedrohte die Hauptstadt Beijing. Unter der Bedrohung der Kanonen geriet die Qing-Regierung ins Schwanken, die Lin Zexu seines Amtes enthob, eine Untersuchung gegen ihn einleitete und ihn bestrafen ließ. Und Qishan 耆善, der neu ernannte Kaiserliche Sonderbeauftragte, wurde zu Friedensverhandlungen mit den Briten nach Guangzhou geschickt. Am 29. August 1842 unterzeichnete er den berüchtigten chinesisch-britischen Vertrag von Nanjing (Nanjing Tiaoyue 南京條約), der der erste erzwungene und ungleiche Vertrag in der modernen chinesischen Geschichte war. Der Inhalt dieses Vertrags: Die Öffnung der Handelshäfen Guangzhou, Xiamen, Fuzhou, Ningbo und Shanghai, Abtretung Hongkongs an Großbritannien und die Zahlung von 21 Millionen Silberdollar sowie die Festlegung der Zölle für Exporte, Importe und andere Abgaben für britische Waren im beiderseitigen Einverständnis. Dazu siehe *Chinesische Geschichte*, 2003, S. 137-140. Laut der „Gemeinsamen Erklärung über Hongkong zwischen China und Großbritannien“ wurde das an Großbritannien abgetretene Gebiet Hongkong nach der offiziellen Übergabeceremonie um 0:00 am 1. Juli 1997 an China als ein Sonderverwaltungsgebiet wieder zurückgegeben.

⁴²³ *Zhumari* 主麻日 – Transkriptionsform des arabischen Wortes „الجمعة“ (al-jum'a) – bedeutet „Freitag“; denn der Freitag, der im Allgemeinen als „Tag des Gebets“ im Islam angesehen wird, ist nach der islamischen Tradition der Gebetstag.

⁴²⁴ Siehe *Jianxun* 簡訊, 1997, über Shaanxi und Xi'an von Shan Yi 陝伊, S. 41.

„Resolution der Zweiten Islamischen Abgeordnetenversammlung der Provinz Shaanxi“⁴²⁵. Weiterhin wurden das neue Führungsgremium und der neue Ausschuss der Vereinigung gewählt. Als verantwortliche Funktionäre waren der stellvertretende Generalsekretär des Parteikomitees der Provinz Shaanxi Ai Pishan 艾丕善, der stellvertretende Führer des Amtes für die Einheitsfront des Parteikomitees der Provinz Shaanxi Ma Erli 馬爾立 und der stellvertretende Vorsitzende der IVCh Ma Yunfu 馬雲福 zur Versammlung gekommen und hatten Vorträge gehalten.⁴²⁶

Es fanden noch weitere Veranstaltungen und zahlreiche Unterstützungsprojekte für Bedürftige statt, die nicht alle aufgezählt werden können. Dabei wurden auch Delegationen für Besuche islamischer Länder bestimmt, die entweder mit der Förderung der Entwicklung des Islam sehr eng zu tun hatten oder direkt mit der politischen Linie der Regierung parallel liefen. Viele islamische Vereinigungen nehmen für ein weiteres Überleben des Islam unter der Kontrolle der kommunistischen Regierung gegenüber der Regierung eine kompromissbereite Haltung ein. Es erscheint wichtig und unentbehrlich – so die Meinung vieler religiöser Führer –, die Entwicklung des Islam mit der aktuellen politischen Situation in Beziehung zu setzen, um den Islam zu stärken.

4.2.3 Konkrete Zustände der muslimischen Minderheiten

Nach der Statistik des Fünften Zensus Chinas im Jahr 2000 beträgt die Gesamtbevölkerung Shaanxis ca. 36,05 Mio. Neben der Han-Nationalität existieren in Shaanxi 46 ethnische Minderheiten, die etwa 0,47% der Gesamtbevölkerung Shaanxis ausmachen. Abgesehen von den Uiguren leben in Shaanxi neun islamische Minderheiten: Hui, Kazaken, Dongxiang, Kirgizen, Salaren, Tadjiken, Uzbeken, Bao'an und Tartaren. Nach diesem Zensus beträgt die offizielle Zahl der sinisierten Hui-Muslime 139232, die jeder anderen Minderheit unter tausend.⁴²⁷

Wie sieht aber die religiöse Verwaltungsstruktur der Muslime in Shaanxi aus? Nach althergebrachter Weise sind alle *jiaofangs* in Shaanxi wie in ganz China autonom und

⁴²⁵ Diese drei Dokumente lauten in Chin. jeweils: „Shaanxi Sheng Yisilanjiao Xiehui gongzuo baogao“ <<陝西省伊斯蘭教協會工作報告>>, „Shaanxi Sheng Yisilanjiao Xiehui zhangcheng“ <<陝西省伊斯蘭教協會章程>> und „Shaanxi Sheng Yisilanjiao Di'er Ci Daibiao Dahui jueyi“ <<陝西省伊斯蘭教第二次代表大會決議>>.

⁴²⁶ Siehe hierzu „Shaanxi Sheng Yisilanjiao Di'er Ci Daibiao Dahui“ 陝西省伊斯蘭教第二次代表大會, 2003, S. 14.

⁴²⁷ Die Angaben nach dem Fünften Zensus in China im Jahr 2000.

finanziell völlig unabhängig voneinander. Jedes *jiaofang* wird normalerweise von den Distriktältesten der Gemeinde geleitet, und ihr Imam⁴²⁸, den die Gemeinde auf Grund seines Charakters, Wissens und reifen Alters ausgesucht hat, wird für ein oder mehrere Jahre eingesetzt. Seine Aufgabe besteht gemäß der islamischen Ordnung in der Beaufsichtigung der Moschee und der Führung des Gebets. Der Imam und die Ältesten betrauen einen *Akhund* mit seinen Aufgaben im *jiaofang*, wie z.B. die Lehre des Islam zu verkünden, die Gesetze auszulegen, Beschneidungs-, Eheschließungs- und Bestattungszeremonien vorzunehmen sowie Streit zu schlichten. Als Lehrer und Berater leitet sich seine Autorität grundsätzlich nicht aus göttlichem Ursprung ab, sondern gründet sich auf die allgemeine Zustimmung der Gemeinde; er besitzt überhaupt keine Entscheidungsrechte, was moralische Beurteilungen und die Interpretation der Lehre angeht.

Es wurde bereits erwähnt, dass alle Institutionen der Muslime außer ihren Religions- und Verwaltungstätigkeiten im Wesentlichen völlig demokratisch sein sollten. Daher werden die Gemeinden an sich nicht von irgendeiner institutionalisierten Autorität zusammengehalten – es besteht insoweit keine Hierarchie im Islam. Dieser Zustand ist jedoch durch Einmischung der Islamischen Vereinigung in die religiösen Angelegenheiten seit der Gründung der Volksrepublik (1949) allmählich verändert worden, und so entstand in China eine religiöse, gleichzeitig aber auch eine von der Regierung eingesetzte politische Hierarchie im Islam, die von oben nach unten wie folgt funktioniert: die IVCh → die Islamischen Vereinigungen auf Provinzebene → die Islamischen Vereinigungen auf Bezirks- oder Kreisebene. Andererseits muss man jedoch akzeptieren, dass die islamischen Vereinigungen in ihrem Bemühen gute Ergebnisse – wie z.B. die Normalisierung der Ausübung religiöser Angelegenheiten, Pilgerfahrten nach Mekka sowie den Ausbau der Kontakte mit Muslimen anderer Länder – erzielt haben und weiter erzielen. Dies wird durch die Aussage Wang Jianpings bestätigt:

Die chinesischen Muslime haben ein komplexes Verhältnis zu ihrer Regierung, die von bekennenden Atheisten kontrolliert wird, [...]. Viele Muslime nehmen gegenüber der von der Kommunistischen Partei geführten Regierung eine pragmatische Haltung ein. Sie glauben, daß die chinesische Regierung so mächtig ist, daß sie sich ihren Forderungen anpassen und danach streben müssen, unter ihr zu überleben, während sie gleichzeitig die Vorzugsbehandlung der

⁴²⁸ Der „Imam“, der Führer und Vorsteher, bezeichnet normalerweise den Vorbeter beim obligatorischen Gebet, wird aber auch für Personen gebraucht, die religiöse und politische Autorität vereinen. In diesem Sinne steht der Begriff bei den Sunniten neben „Kalif“ für das Oberhaupt der islamischen *Umma* („أمة“: Nation, Volk und Gemeinde). Die Schiiten verwenden ihn für ihre aus der Nachkommenschaft ‘Alis stammenden „göttlich geleiteten“ Führer. Dazu siehe „Imâm“, in: Ralf Elger (Hrsg.), 2001, S. 128.

Minoritäten durch die Regierung genießen.⁴²⁹

Im Vergleich zu früher schlug die chinesische Regierung nach Jahrzehnten der Restriktion, der Unterdrückung und sogar der grausamen Verfolgung in den 1980er Jahren eine pragmatische Religionspolitik ein. Diese neue politische Lockerung löste sehr schnell ein Wiederaufleben des Islam auf chinesischem Boden aus. Dabei stieg nicht nur die Zahl der Muslime an, die in den Moscheen beten und an Gottesdiensten teilnehmen, sondern auch die Summe der gespendeten Gelder (زكاة: zakāt)⁴³⁰ und anderer Dinge, die, manchmal auf Aufruf des Imam hin, besonders für religiöse Zwecke oder zur Unterstützung armer Muslime, den Aufbau von Schulen oder anderer Projekte in entlegenen Gebirgsgebieten Shaanxis gesammelt werden. Dank eines Wohltätigkeitsvereins stehen z.B. die Muslime in Xi'an den auf der Qin-Ba-Gebirgskette in Süd-Shaanxi lebenden muslimischen Mitbrüdern nicht nur in ihrer Not bei, sondern auch beim Aufbau der Schulen sowie der Entwicklung der Ausbildung, so dass mehr Kinder wieder zur Schule gehen können.⁴³¹

Die Moschee, in der Gottesdienste und andere religiöse Tätigkeiten stattfinden sowie soziale, kulturelle und wirtschaftliche Aktivitäten und die öffentliche Wohlfahrt ausgeübt werden, wird von Muslimen als das Zentrum der Gemeinde betrachtet. Sie ist nach dem islamischen Gesetz ein Versammlungsraum für das Gebet ohne spezifisch sakralen Charakter. Neben den religiösen Aktivitäten gibt es in Shaanxi wie in anderen Provinzen Chinas in den Gemeinden häufig ein Komitee für Verwaltungs- und Routinedienste; nach Bedarf bilden manchmal auch mehrere Komitees im Bündnis mit größeren Nachbarschaftskomitees in der Nähe liegender Dörfer oder einer Stadt eine aktivere und wirksamere Einheit.

Während die Gemeinschaftsstruktur der han-chinesischen Mehrheit nach der Reform- und Öffnungspolitik zu Beginn der 80er durch die westlich orientierte wissenschaftliche Ordnung durch Kommerzialisierung, Individualismus und Materialismus allmählich zerstört wurde, haben die auf das islamische Recht (*sharī'a*) gegründeten Gemeinden der islamischen Gesellschaft ihre Rolle in den örtlichen Angelegenheiten im Gegenteil noch verstärkt, insbesondere durch die Verbreitung der islamischen Erziehung und die gemeinschaftlichen Bindungen der Muslime mittels Netzwerken, Publikationen und elektronischen Datenträgern

⁴²⁹ Zitat nach Wang Jianping, 2003, S. 233.

⁴³⁰ Das Wort „زكاة“ (zakāt) bedeutet „Almosen“ und ist im Islam die verpflichtende Abgabe, die ein Muslim oder eine Muslimin unter Beachtung bestimmter Bedingungen vom eigenen Besitz für bestimmte Empfänger (Arme, Waisen usw.) geben muss.

⁴³¹ Vgl. Ma Xiping 馬希平, 1995, S. 40.

wie Kassetten, Videos und CDs. Infolgedessen ist der *Akhund* in der Gemeinde oft einflussreicher als örtliche Parteibeamte, die sich vor wichtigen Unternehmungen mit dem *Akhund* beraten müssen. In vielen Fällen bitten sogar Regierungsbeamte den Imam, den Gläubigen nach dem Freitagsgebet politische Richtlinien bekannt zu geben und die Durchführung dieser Richtlinien und Maßnahmen zu fördern. Heute gibt es fast keine wichtigen Angelegenheiten wie Bildung, Wahlen, Familienplanung, soziale Sicherheit und Anti-Drogen-Kampagnen im ländlichen China, die sich ohne die stillschweigende Unterstützung des *Akhund* oder Imam durchführen lassen.

Die muslimische Gemeinschaft in Shaanxi wie in ganz China soll, trotz der vielfältigen Unterschiede wie Ethnizität, Rechtsschulen und religiöse Praktiken zwischen den verschiedenen Sekten und Gruppierungen, ihre grundlegende religiöse Organisationsweise – Graswurzel-Organisationen und Grundbausteine des gesellschaftlichen islamischen Lebens – nicht außer acht lassen. Hierbei ist eine grundlegende Frage über den Ausnahmecharakter des Islam im Vergleich zu den anderen religiösen Traditionen zu Tage getreten – darüber schreibt Wang Jianping:

Ein Hauptunterschied zwischen dem Islam und den Religionen Buddhismus und Daoismus, die traditionell in der chinesischen Gesellschaft vorherrschen, ist die Tatsache, daß der Islam eine organisierte Religion ist und daß Muslime in einer Gemeinschaft leben, die sich auf das islamische Recht (*shari'a* [*sharī'a*]) gründet. Im allgemeinen konzentrieren sich die anderen chinesischen Religionen auf spirituelle und kulturelle Aktivitäten und halten sich [...] von wirtschaftlichen und sozialen Aktivitäten fern. Daher verbindet keine andere Religion in China spirituellen Glauben so eng mit weltlichen Angelegenheiten wie der Islam.

Ein anderer [...] Unterschied zwischen dem Islam und den anderen Religionen in China besteht darin, daß der islamische Glaube eng mit der Ethnizität verbunden ist. Fast alle Muslime in China werden [...] als einer der ethnischen Minoritätengruppen zugehörig klassifiziert. Chinesische Anhänger des Buddhismus, Daoismus und des Christentums haben keine solchen spezifischen ethnischen Bindungen und keinen Nationalitätenstatus. Chinas Muslime jedoch, [...], gehören ethnischen Minderheitengruppen an, hauptsächlich den Hui und den Uiguren.⁴³²

Im Vergleich zur Zeit vor 1980 haben die Muslime in Shaanxi wie andere Muslime in ganz China heute mehr Möglichkeiten, Beziehungen zu islamischen Ländern zu pflegen, weil die wirtschaftlichen Verbindungen zwischen China und dem Ausland ständig verstärkt wurden. Beispielsweise machen viele muslimische Unternehmer Geschäfte mit ihren Glaubensgenossen z.B. in West-, Zentral- und Südostasien, in Afrika sowie in geringerem Maße in Europa und Amerika. Es gibt sogar Geschäftssyndikate mit vielen Zweigniederlassungen, die von muslimischen Geschäftsleuten gegründet wurden. Sha Pengcheng 沙鹏程, ein Hui-

⁴³² Zitiert nach Wang Jianping, 2003, S. 227.

Muslim, der beispielsweise ein mit Zentrale in Xi'an eingerichtetes Medizinsyndikat für traditionelle Hui-Arznei mit dem Namen Sanbao-Shuangxi-Syndikat (Sanbao Shuangxi Jituan Gongsi 三寶雙喜集團公司) besitzt, gewann im Jahr 2000 den von der Omar-Stiftung in Los Angeles gestifteten Preis für Wirtschafts-Pioniere. Anfang des Jahres 1998 wurden seine Arzneien und Medikamente durch das internationale Qualitätssystem ISO9002 legitimiert. Das Syndikat hat bisher mehr als 20 Zweigniederlassungen, sowohl in China als auch in vielen Ländern des Nahen Ostens, Südostasiens, Europas und Amerikas.⁴³³

Solche durch wirtschaftliche Betätigung hergestellten Kontakte mit Muslimen im Ausland ermöglichen vielfältigen informellen Austausch im wissenschaftlichen, kulturellen und religiösen Bereich. So erscheinen zahlreiche islamische Bücher, Kassetten, Videos und CDs, die von chinesischen Muslimen aus dem Ausland nach China gebracht wurden. Umgekehrt werden auch Informationen über die Islamgemeinschaften Chinas im Ausland verbreitet. Dieser Austausch bietet den chinesischen Muslimen einerseits neue Informationen und Ansichten von der Außenwelt, andererseits kommen sie wiederum mit dem islamischen Fundamentalismus und dem radikalen politischen Islam in Kontakt – deshalb hat die chinesische Regierung ein sehr wachsames Auge auf das Eindringen von religiösem Extremismus in neuerer Zeit. Solche gefährlichen, religiös inspirierten Ideologien und ein nationaler Separatismus verbreiteten sich z.B. im südlichen Xinjiang unter den uigurisch-islamischen Gruppen, wo Zollbeamte und Grenzposten große Mengen von Büchern, Kassetten und Videos konfisziert und vernichtet haben.⁴³⁴

Angesichts der Wirtschaftsbeziehungen und der politischen Öffnung ist auch die Zahl der Muslime in Shaanxi, die sich an der Pilgerfahrt nach Mekka beteiligten, seit den 1980er Jahren ständig gestiegen. Trotz der Armut der meisten Muslime gab es in den vergangenen Jahren in China jährlich insgesamt über 6000 Muslime, die ihre Pilgerfahrt antraten, obwohl die tatsächliche Zahl der chinesischen Muslime gemäß der gültigen offiziellen Quote nur 2000 pro Jahr hätte betragen dürfen.⁴³⁵ Viele geben bei den zuständigen Behörden als Zweck ihrer Reise Geschäfte und Verwandtenbesuche an.

Trotz ihrer Vermischung mit der chinesischen Gesellschaft unterscheiden sich die muslimischen Völkerschaften in ihrem Glauben, ihrer Tradition, ihrer Lebensweise usw. stark

⁴³³ Zu dem Beispiel von Sha Pengcheng 沙鵬程 siehe Ding Hong 丁宏 und Zhang Guojie 張國傑, 2002, S. 179.

⁴³⁴ Vgl. Wang Jianping, 2003, S. 233.

⁴³⁵ Zu den Angaben siehe ebd., S. 228.

von anderen Nationalitäten. Zum Beispiel beteiligt sich jedes Mitglied einer muslimischen Familie von der Geburt bis zum Tod an religiösen Handlungen anlässlich wichtiger Stationen des Lebens eines Menschen, wie islamische Namensgebung, Beschneidung, Hochzeit und Begräbnis. Alle Kinder sollen im Alter von vier Jahren und vier Monaten zur Weihe (qimeng 啓蒙) in die Moschee gebracht werden. Wenn die Knaben sieben Tagen nach der Geburt noch unmündig (unter 12 Jahren) sind, ist die Beschneidung vorzunehmen. Als chinesische Bürger müssen die chinesischen Muslime die Monogamie streng befolgen. Aber trotzdem genießen sie Vorteile bei der Ein-Kind-Politik, da für sie die Familienplanungsprogramme im Gegensatz zu allen Han-Chinesen, die pro Familie nur ein Kind haben dürfen, lockerer angewandt werden. Dies ist eine vom Staat durchgeführte privilegierte Familienplanungspolitik für die Hui-Nationalität und andere ethnische Minderheiten.

Bis in jüngste Zeit werden die chinesischen Muslime von den Han-Chinesen immer noch der Borniertheit und Rückständigkeit bezichtigt und infolge des Verbots von Schweinefleisch verspottet. Doch viele Muslime, die mit den weitverbreiteten Vorurteilen der Han-Chinesen konfrontiert werden, sind stolz auf ihre Identität als Muslime. Dennoch haben manche von ihnen gar keinen Kontakt zur eigenen Gemeinde, weil der *Akhund*, der offiziell in die Islamische Vereinigung vor Ort eingetreten ist, von ihnen nicht als ein religiöser Führer, sondern nur als ein von der Regierung eingesetzter Verwalter oder Kontrolleur angesehen wird. Außerdem gibt es noch Muslime, die vor allem eine Beförderung oder größeren Wohlstand erlangen wollen, und solche, die für die eigene Karriere der KPCh beigetreten sind und infolgedessen ihren Glauben aufgegeben haben.

Heutzutage gibt es zahlreiche Muslime, die in der Tat wegen ihres Berufes dem rituellen Pflichtgebet, das fünfmal am Tag zu verrichten ist, nicht nachkommen können. Besonders viele junge Muslime, die an Religion nicht interessiert sind, kümmern sich nicht um ihren Glauben und geben oft die islamischen Speisegesetze auf. Wenn früher die Muslime nicht-islamische Frauen heirateten, mussten die letzteren zum Islam konvertieren; in neuerer Zeit wird diese Heiratsvorschrift nicht mehr so rigoros eingehalten; es finden sich heute Fälle, wo junge Muslime Nicht-Musliminnen heiraten und später nicht mehr zum Gottesdienst gehen oder aufgrund der Ehe zu anderen Religionen konvertieren.

Die Stellung der Frauen im Islam bleibt bis heute ein heikles Gesprächsthema. Obwohl die Frauen im Frühislam bisweilen noch am politischen Leben haben teilnehmen dürfen, wurden

seit der Zeit der Abbasiden zunehmend das Tragen des Schleiers, die Einrichtung von Harems sowie die Verbannung der Frau aus der Öffentlichkeit üblich, was später von den islamischen Rechtsgelehrten sanktioniert wurde. Trotz vieler Reformen im 19. Jahrhundert zur Verbesserung der Stellung der Frauen im gesellschaftlichen Bereich sind die sexuellen Normen in den meisten islamischen Ländern stark von patriarchalischen Vorstellungen geprägt. Durch die Verschmelzung solcher islamischer Traditionen mit der traditionellen chinesischen Hochkultur, insbesondere seit der Gründung der Volksrepublik nach dem Motto „Emanzipation der Frauen und Gleichstellung von Mann und Frau“, durch ihre Erziehung und ihre neue Gesellschaftsrolle ist die Stellung der Frauen in China allgemein gesehen viel besser als in anderen islamischen Ländern. Der chinesische Islam hat im Laufe der Zeit spezifische Organisationsformen entwickelt, die insbesondere den Frauen eine bemerkenswert eigenständige Praxis ihres Glaubens ermöglichen. Heute erhoffen die chinesischen Musliminnen, dass sie in Zukunft noch mehr religiöse Aktivitäten und Leitungsdienste vollziehen können.

4.2.4 Bildungswesen, Kultur- und Forschungstätigkeit

4.2.4.1 Die Entwicklung des Bildungswesens

Die Bildung bzw. die Erziehung der Muslime wird sowohl vom Koran als auch von der Tradition ausdrücklich gefordert. Inhalte islamischer Erziehung sind außer dem Koran die überlieferten Aussprüche und Taten Muhammads, Recht, Theologie sowie die arabische Sprache, in der alle Grundtexte des Islam abgefasst sind.⁴³⁶

Die Bemühungen um bessere Ausbildung der religiösen Amtsträger sowie der Mitarbeiter sind für die weitere Entwicklung des Islam zweifelsohne eine notwendige Voraussetzung. In Shaanxi gab es vor 1989 jedoch keine höhere Lehranstalt und auch bisher kein Seminar für islamische Theologie, daher mussten die ausgewählten Kandidaten aus Shaanxi normalerweise nach Beijing zum Chinesischen Islamischen Exegetischen Seminar geschickt werden; die Bewerber mussten von der islamischen Institution von Shaanxi empfohlen werden. Als erste Voraussetzung galt ein Alter unter 25 Jahren und ein Abschluss an der zweiten Sekundarschule; weitere Bedingungen beziehen sich auf ihre Persönlichkeit, ihre Erscheinung sowie ihr Benehmen. Durch die geforderten schriftlichen und mündlichen Prüfungen, die u.a. in Arabisch, der islamischen Lehre, Philologie, Geschichte und Geografie abgehalten werden,

⁴³⁶ Dazu siehe das Stichwort „Bildungswesen“, in: Ralf Elger (Hrsg.), 2001, S. 63.

wählt das Seminar die Bewerber aus. Nach der Absolvierung eines fünfjährigen Kurses kehren die Studenten zurück und werden von den islamischen Institutionen als Imame in Moscheen eingesetzt. Viele von ihnen verfolgen jedoch nicht das Ziel Imam zu werden, sondern verspüren einen Wissensdurst und wollen mehr von der Welt sehen. Außerdem ist eine ihrer Sehnsüchte, zum Studium ins Ausland zu gehen.⁴³⁷

Weiterhin ist hier besonderes zu erwähnen, dass die erste muslimische Fortbildungs-Hochschule in Xi'an – *Xi'an Muslim Jinxiu Daxue* 西安穆斯林進脩大學 – am 1. August 1989 hauptsächlich für ethnische Minderheiten eröffnet wurde.⁴³⁸ Dieses Ereignis diente der chinesischen Regierung direkt nach dem landesweiten muslimischen Aufruhr gegen das im März erschienene Buch *Xing fengsu* 性风俗 (Die sexuellen Gebräuche) und nach den Unruhen durch die Studentenbewegung auf dem Tian'anmen-Platz im Juni 1989 als Beispiel für Menschenrechte in China.

Als Zeichen des Wiederauflebens des Islam seit den 1980er Jahren entstanden – auch durch die Rückgabe von Schulen, die nach der Befreiung 1949 beschlagnahmt oder für verschiedene Zwecke umgewandelt worden waren – zahlreiche *madrasas* (مدرسة)⁴³⁹ oder *madrasa*-artige religiöse Schulen, in denen die Kinder die islamische Lehre erlernen oder fromme junge Muslime später zu Geistlichen ausgebildet werden. Nach konservativer Schätzung liegt die Zahl der Moscheen in ganz China bei etwa 40000, von denen mindestens die Hälfte über eine solche Schule verfügt. Daher kann man von mehr als 20000 islamischen Schulen oder Koran-Studienzentren, die nach Größe und Status verschieden sind, ausgehen.⁴⁴⁰ Die Koranschulen bilden die Grundlage der islamischen Allgemeinbildung, während höhere Bildung, der traditionelle Kanon, die akademisch-islamische Forschung, die Verwaltung islamischer Kultur und Mission usw. an Medressen oder Moschee-Universitäten vermittelt werden.

Diese *madrasa*-Schulen lassen sich je nach dem Veranstaltungsstil in drei Arten einteilen:

⁴³⁷ Vgl. Donald E. MacInnis, 1972, S. 317.

⁴³⁸ Zum Ereignis der Eröffnung dieser muslimischen Hochschule siehe „Human Rights China“ 中國人權 von der Webseite <http://www.humanrights-china.org/china/rqlc/C3052001117145242.htm>. Der Standort der Hochschule könnte der Meinung des Verfassers nach zwei Gründe haben, einerseits weil Xi'an das sogenannte „Tor“ zu den von Muslimen dicht bevölkerten fünf nordwestlichen Provinzen Shaanxi, Gansu, Ningxia, Qinghai und Xinjiang ist, andererseits weil es in Shaanxi weniger Muslime gibt, die auch noch von den meisten chinesischen Muslimen im Nordwesten Chinas isoliert sind.

⁴³⁹ Das arab. Wort „مدرسة“ (*madrasa*) bedeutet „Schule“, „Lehranstalt“, „muslimische Moschee-Hochschule“, „künstliche od. wissenschaftliche Schule“ – dazu siehe das arab. Wort „مدرسة“ (*madrasa*), in: Hans Wehr, 1985, S. 386.

⁴⁴⁰ Die Angaben nach Wang Jianping, 2003, S. 230-231.

a) die offiziellen *madrasas*, b) die von den lokalen Behörden tolerierten privaten *madrasas* und c) die am weitesten verbreiteten, allgemeinen Unterweiskurse, die normalerweise von der Gemeinde organisiert werden.⁴⁴¹

Die offiziellen *madrasas*, zu denen auch die 8 Islamischen Exegetischen Seminare gehören, werden von der IVCh oder der örtlichen Islamischen Vereinigung auf Provinzebene finanziert und verwaltet. Das Hauptziel dieser *madrasas* besteht in der Ausbildung der Mitarbeiter und der religiösen Amtsträger sowie in der weiteren Entwicklung des Islam. Außer den traditionellen islamischen Lernkursen wird auch noch entsprechende politische Bildung, an der die kommunistische Partei als notwendig für die Treue der religiösen Gemeinschaften zur Regierung festhält, angeboten. Laut der Statistik des Jahres 1999 gab es mehr als 20000 muslimische Studenten, die in diesen offiziellen *madrasas* studierten.⁴⁴²

Finanziert durch Spenden der Gläubigen und auch mit Unterstützung anderer islamischer Länder sind seit den 1980er Jahren überall in China, wo die Muslime dicht beieinander wohnen, tausende großer und kleiner privater *madrasas* entstanden. In Shaanxi gibt es zahlreiche *Akhunds* und *Muanzins*, die entweder in diesen von Gemeinden errichteten *madrasas* in Shaanxi oder in solchen in anderen Provinzen ausgebildet werden. Einige solch bedeutender privater *madrasas*, die viel größer sind als viele der offiziellen *madrasas*, verfügen über moderne Gebäude und Sportplätze und können Hunderte von Studenten aufnehmen. Durch eine über zehnjährige Bautätigkeit besitzen sie einen stabilen Grundstock an Schülern und Lehrern sowie eine gute Ausstattung an Computern und Kopierern. Manche haben sogar eine eigene Bibliothek mit Tausenden von Büchern sowohl aus China als auch aus arabischen Ländern wie Saudi-Arabien, Ägypten, Pakistan und Iran.⁴⁴³

Die dritte islamische *madrasa*-artige Erziehung besteht in den offiziellen oder informellen Unterrichtskursen für Schüler, die von vielen Gemeinden angeboten werden. Eine dieser *madrasa*-artigen Schulen ist die Koranschule für islamische Lehre, die der Moschee einer Gemeinde angegliedert ist und in den Schulferien im Sommer sowie im Winter geöffnet wird. Außerdem gibt es gelegentlich auch von eingeladenen Lehrern oder *Akhunds* abgehaltene Kurse, die jeweils für Kindergartenkinder, Universitätsstudenten und Erwachsene stattfinden. Diese hier als *madrasa*-artig erwähnten Schulen, Kurse und Kurzzeitprogramme haben nicht

⁴⁴¹ Zu diesen drei Arten der *Madrasa*-Schulen siehe Wang Jianping, 2003, S. 230.

⁴⁴² Angaben nach ebd., S. 231.

⁴⁴³ Vgl. ebd.

die Ausbildung des Klerus zum Ziel, sondern dienen der Verbreitung und Vermittlung des islamischen Grundwissens. Alle Mittel für solche privaten *madrasas* und allgemeinen islamischen Kurse werden von Gläubigen der Gemeinde gespendet.⁴⁴⁴

Seit der Reform- und Öffnungspolitik, die im Jahr 1978 begann, hob das Zentralkomitee der kommunistischen Partei in ganz China ständig hervor, Kinder und Jugendliche unter 18 Jahren dürften keinerlei religiöser Beeinflussung ausgesetzt werden. Daher dürfe auch keine religiöse Privatschule oder -anstalt geführt werden, und kein Kind dürfe an Kultorte und zu Gottesdiensten mitgenommen werden, denn jeder habe die Freiheit, zu glauben oder nicht – dies könne man nach der chinesischen Verfassung aber nur entscheiden, wenn man schon erwachsen sei. Trotzdem eröffneten seit den 1980er Jahren viele Moscheen Privatschulen und veranstalten überdies Kurse in Shaanxi wie in ganz China. Alle Bemühungen der Regierung, dies zu verhindern, waren gescheitert, und es werden noch immer weitere Schulen eröffnet und vermehrt Kurse abgehalten. Dazu ist die Zahl der Schüler und Studenten seit Ende des Jahres 1989, nach einer politischen Lockerung, schnell gestiegen. Anfangs besuchten die Studenten nur die privaten *madrasas*; aber aufgrund der steigenden Zahl an Studenten und weil die Plätze in solchen Schulen nicht ausreichten, begannen zahlreiche Studenten die großen geistlichen Führer aufzusuchen und bei ihnen zu studieren. Dieses private Studium dauert üblicherweise länger als in den Moscheeschulen, je nachdem, ob die Studenten über genug Arabisch- und Fachkenntnisse für zukünftige Dienste verfügen. Manche von ihnen verließen Shaanxi unter dem Vorwand, Verwandte zu besuchen, und gingen ins Ausland, um dort zu studieren.

4.2.4.2 Forschung und Symposien

Zu den wichtigen Tätigkeiten der Muslime zählen seit den 1980er Jahren auch kulturelle, literarische und religiöse Veranstaltungen, mit denen ein „neues Zeitalter der islamischen Studien“ eingeläutet werden sollte. Daraufhin fanden mehrere Symposien auf nationaler Ebene, Verwaltungsbezirks- und Provinzebene statt. Alle diese Studien- und Forschungstätigkeiten trugen nicht nur dazu bei, dass viele Fragen der Geschichte des chinesischen Islam, der Beziehung der muslimischen Minderheiten zu anderen nicht-muslimischen Nationalitäten und zum Staat China, der gegenwärtigen Situation des Islam sowie seiner zukünftigen

⁴⁴⁴ Dazu vgl. Wang Jianping, 2003, S. 231.

Entwicklung vertieft wurden, sondern sie bemühten sich auch darum, die Zusammenarbeit verschiedener Forschungsinstitutionen und -gruppen zu fördern und einen intensiveren Austausch von Informationen und engere Beziehungen miteinander zu ermöglichen. Aus dieser Zusammenarbeit gingen bereits große Sammelbände, eine neue Koranübersetzung sowie die Enzyklopädie des chinesischen Islam, ein Wörterbuch der islamischen Kultur und Philosophie sowie Bücher mit gesammelten Beiträgen u.a hervor.⁴⁴⁵

Am 19. Juli 1982 wurde im Kulturhaus des Lianhu-Bezirks 蓮湖區 in Xi'an mit Hilfe des Komitees der Nationalitäten der Stadt Xi'an (Xi'an Shi Minzu Weiyuanhui 西安市民族委员会) und der Kultur-Union der Stadt Xi'an (Xi'an Shi Wenhua Lianhehui 西安市文化聯閣會) die erste „Literaturschaffenden-Gruppe“ für die Hui-Nationalität aus Muslimen in Xi'an gegründet, die für Propaganda, Erziehung, Theaterforschung, literarisch-künstlerische Tätigkeiten im Rundfunk Shaanxis usw. tätig waren. In der Regel werden von der Gruppe monatlich zwei Veranstaltungen organisiert: einmal zum Verfassen von Literatur und zum Forschen auf verschiedenen Gebieten des Islam; zum anderen als spezielle Seminare über Geschichte des chinesischen Islam, Gegenwart der Literatur der Hui-Nationalität, Bildungswesen des Islam in China usw. Seit ihrer Gründung entwickelte sie sich allmählich weiter, wobei sich die Zahl der Mitarbeiter zugleich auch vergrößerte. Darüber hinaus fanden noch viele weitere Veranstaltungen und Diskussionen statt, die sich mit umfangreicheren Themen wie der Diskussion von Theaterstücken über das Leben der Muslime, Besprechung von Büchern und Zeitschriften befassen.⁴⁴⁶

Außerdem fanden islamische Kalligraphie- und Malereiausstellungen in Xi'an sowie in anderen Städten Shaanxis statt. Beispielsweise wurde zur Feier des *Kaizhai*-Festes 開齋節⁴⁴⁷, d.h. dem Fest des Fastenbrechens, am 28. Mai 1987 von dem Xinyue-Kalligrafie-Galerie-Forschungsverein der Stadt Xi'an (Xi'an Shi Xinyue Shuhua Yanjiuhui 西安市新月書畫研究會) in der Künstlergalerie in Xi'an eine Kalligraphie- und Malereiausstellung veranstaltet. Sie umfasste 85 Malereien, 34 chinesische und 53 arabische Kalligraphien, die den Stil und die charakteristischen Merkmale der islamischen Kunst in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts sowie die neue Szenerie und Grundzüge der islamischen Welt in Shaanxi widerspiegeln.⁴⁴⁸

⁴⁴⁵ Dazu siehe Sergio Ticozzi, 1994, S. 150-153.

⁴⁴⁶ Vgl. hierzu Ma Ximing 馬希明, 1983, S. 41-42.

⁴⁴⁷ Das dreitägige *Kaizhai*-Fest 開齋節, auch *Er'de*-Fest 爾德節 genannt, beginnt am 1. Oktober des islamischen Kalenders und beendet den Fastenmonat Ramaḍān.

⁴⁴⁸ Hierzu vgl. Ma Ximing 馬希明, 1987, S. 35-36.

Nach Ding Hong 丁宏 und Zhang Guojie 張國傑 wurden von 1983 bis 1999 12 Symposien über Hui-Nationalitätskunde auf nationaler Ebene organisiert, an denen sich Abgeordnete aus Shaanxi beteiligten.⁴⁴⁹ Während des Symposiums in Kunming 昆明 im August 1998, eines der oben angeführten 12 Symposien, wurde der Wissenschaftliche Verein der Chinesischen Hui-Nationalität Chinas (Zhongguo Huizu Xuehui 中國回族學會) gegründet. Als eines der Zweigorgane des Wissenschaftlichen Vereins der Chinesischen Völkerkunde (Zhongguo Minzuxue Xuehui 中國民族學學會) ist er eine von der Regierung unabhängige Institution von Forschern und Intellektuellen.⁴⁵⁰

Darüber hinaus fanden noch andere Konferenzen und kulturelle Veranstaltungen statt, die von Bedeutung sind, z.B. eine Konferenz in Yinchuan im Oktober 1998 mit dem Namen „Das Erste Internationale Symposium über die Geschichte und Kultur der Hui-Nationalität“. 88 Vertreter sowohl aus den 15 Provinzen und regierungsunmittelbaren Städten als auch aus verschiedenen Ländern wie Kirgisistan, Japan, Sudan, Amerika, Australien und Iran nahmen an diesem Symposium teil und präsentierten vor den chinesischen und ausländischen Gelehrten über 90 Studien und 20 Monografien.⁴⁵¹ Es zeichnet sich ab, dass solche Symposien allmählich auf die Internationalisierung zugehen.

Zu den bedeutenden Veranstaltungen zählen auch fünf Symposien über den Islam auf Verwaltungsbezirksebene der fünf Provinzen des Nordwestens Chinas, deren Vorsitz abwechselnd jeweils eine der fünf Provinzen Ningxia, Gansu, Qinghai, Shaanxi und Xinjiang führte. An diesen Symposien beteiligten sich fast 600 Vertreter aus allen zehn muslimischen Minderheiten sowie anderer Nationalitäten, die mehr als 400 Studien über sehr umfangreiche Themen präsentierten:⁴⁵²

- In Ningxia: vom 10. bis 20. November 1980 in Yinchuan nahmen 80 abgeordnete Teilnehmer aus sechs ethnischen Minderheiten teil und präsentierten 47 Studien, die sich hauptsächlich mit der „Geschichte des Islam seit dem 18. Jahrhundert in China“ befassten. Von diesem Thema ausgehend wurden im Verlauf der Diskussion insbesondere die folgenden Punkte behandelt: die islamischen Sekten und ihre Hierarchie, die Entwicklung

⁴⁴⁹ Dazu siehe Anhang 6 dieser Arbeit: „Tabelle zu Angaben über Ort, Zeit, Zahl der Teilnehmer, betreffende Gebiete und Zahl der Beiträge der 12 Symposien von 1983-1999“. Zu dieser Tabelle im Chin. siehe Ding Hong 丁宏 und Zhang Guojie 張國傑, 2002, S. 185.

⁴⁵⁰ Vgl. ebd., S. 186.

⁴⁵¹ Die Angaben nach ebd., S. 185-186.

⁴⁵² Zu diesen fünf Symposien siehe Sergio Ticozzi, 1994, S. 152-153; sowie Ding Hong 丁宏 und Zhang Guojie 張國傑, 2002, S. 183.

des Islam unter den Minderheiten seit seiner Verbreitung in China, die Rolle des Islam in der Hui-Nationalität, die Beeinflussung der Hui-Aufstände durch islamisches Gedankengut u.a.m.

- In Gansu: vom 13. bis 22. Oktober 1981 in Lanzhou nahmen 150 Vertreter aus zehn verschiedenen ethnischen Gruppen teil und untersuchten in 56 Studien folgende Themenkomplexe: „Interaktion der chinesischen Tradition mit der islamischen Tradition nach der Verbreitung und Einführung des Islam in China“, „Islamische Sekten und *menhuans* im Nordwesten Chinas“, „Islampolitik der Qing-Regierung und die Rolle der Hui-Nationalität in den Anti-Qing-Bewegungen“, „Die Gesellschaftsströmung des Islam sowie *jingtang jiaoyu* und das islamische Bildungswesen in China“ etc.
- In Qinghai: vom 18. bis 26. August 1982 in Xining nahmen mehr als 140 Abgeordnete aus zehn ethnischen Minderheiten teil und untersuchten die landesweit zusammengetragenen 77 Studien über Themen wie die Rolle des Islam im Dienst der Vier Modernisierungen und der wirklichen Gesellschaftslage, Inhalte der chinesischen Kommentare zu islamischen Texten, die islamischen Sekten und *menhuans* sowie ihren Ursprung, die regionale Ausprägung des Islam, der Einfluss der chinesischen Kultur auf den Islam, der Zusammenhang zwischen wissenschaftlicher Forschung und Formulierung der Religionspolitik usw.
- In Shaanxi: vom 22. bis 29. November 1983 in Xi’an beteiligten sich 88 Abgeordnete aus sechs verschiedenen ethnischen Minderheiten und präsentierten ca. 100 Studien zu zahlreichen Themen und Übersetzungen, die sich vor allem auf die folgenden Themen konzentrierten: die Rolle des Islam in der Welt, die Entstehung der verschiedenen islamischen Sekten in China und ihre Doktrinen, die Verbindungen und der gegenseitige Einfluss unter den zehn islamischen Minderheiten, die Verbreitung des Islam in den verschiedenen Orten Chinas und seine Merkmale sowie der Zusammenhang zwischen dem Islam und dem Entstehen der Hui-Nationalität.
- In Xinjiang: vom 22. bis 27. August 1986 in Urumqi nahmen 112 Abgeordnete aus sechs ethnischen Minderheiten teil, die in 79 Studien folgende Themen behandelten: die historische Entwicklung und Ausbreitung des Islam sowie die süfistischen Sekten und ihr Verhältnis untereinander im Nordwesten Chinas.

Außerdem fanden noch Symposien und kulturelle Veranstaltungen in Xi’an statt, deren

Vorsitz allein die Provinz Shaanxi hatte, wie z.B. „Die Hui-Aufstände während der Periode Tongzhi in der Qing-Zeit in Shaanxi“ im September 1987; „Die Medizin der Hui-Nationalität“ im Dezember 1989 und „Der Islam und der Modernisierungsaufbau im Nordwesten Chinas“ als ein internationales Symposium im Oktober 1991.⁴⁵³

Anfang des Jahres 1994 wurde eine informelle Forschungsorganisation, die „Gesellschaft für Kulturforschung des Islam der Stadt Xi’an“ (Xi’an Shi Yisilan Wenhua Yanjiuhui 西安市伊斯蘭文化研究會), ins Leben gerufen, dabei wurde zugleich mit der Publikation ihrer Vierteljahreszeitschrift *Kulturforschung des Islam* (Yisilan wenhua yanjiu 伊斯蘭文化研究) begonnen, in der Studien und Dokumente von verschiedenen Symposien gesammelt sind. Seit ihrer Gründung organisierte die Gesellschaft mit gutem Erfolg drei Symposien, in denen die Teilnehmer anhand von mehr als 150 präsentierten Studien umfassend über Themen wie *jingtang jiaoyu*, *Jiaofang*-System, islamische Medizin, islamische Sekten und *menhuans*, der Koran und die Überlieferung, islamisches Gesetz, das islamische Bildungswesen sowie die gegenwärtige Lage und Entwicklungsaussichten der muslimischen Kultur, konferierten. Nach der Einberufung der Ersten Versammlung vom 2. bis 3. November 1996 in Xi’an wurde neben der Zeitschrift eine Bücherreihe mit dem Titel *Studiensammlung über islamische Kultur* (Yisilan wenhua luncong 伊斯蘭文化論叢) herausgegeben.⁴⁵⁴ Vom 19. bis 21. September 1997 wurde die Zweite Versammlung abgehalten, danach wurde das Werk *Kulturforschung des Islam* (Yisilan wenhua yanjiu 伊斯蘭文化研究) mit dem Untertitel *Das Sammelwerk der Studien von der Zweiten Versammlung der Gesellschaft für Kulturforschung des Islam* (Di Erjie Xi’an Shi Yisilan Wenhua Yanjiuhui lunwen huibian 第二界伊斯蘭文化研究會論文匯編) herausgegeben.⁴⁵⁵ Nach der Einberufung der Dritten Versammlung hat die Gesellschaft in Buchform mit dem Untertitel *Die Dritte Versammlung der Gesellschaft für Kulturforschung des Islam* (Di Sanjie Xi’an Shi Yisilan Wenhua Yanjiuhui lunwen huibian 第三界伊斯蘭文化研究會論文匯編) die Ergebnisse des Symposiums veröffentlicht.⁴⁵⁶

Es fanden selbstverständlich noch weitere Symposien und kulturelle Veranstaltungen statt, die für die aktuelle Situation und die Entwicklung des Islam in China von großer Wichtigkeit sind. Insbesondere Forscher und Intellektuelle aus der Hui-Bevölkerung haben immer wieder

⁴⁵³ Dazu siehe Ding Hong 丁宏 und Zhang Guojie 張國傑, 2002, S. 184-185.

⁴⁵⁴ Hierzu vgl. Bai Jianbo 白劍波, 1997, S. 47.

⁴⁵⁵ Zu den Inhalten dieses Werkes siehe *Yisilan wenhua yanjiu* 伊斯蘭文化研究, 1998.

⁴⁵⁶ Vgl. Ding Hong 丁宏 und Zhang Guojie 張國傑, 2002, S. 184.

Seminare, Symposien und Konferenzen organisiert, die sich mit der aktuellen Situation des Islam in China und den islamischen Forschungen auseinandersetzen. Davon ausgehend finden die chinesischen Muslime allmählich immer zueinander und nehmen auch durch den intensiveren wissenschaftlichen Austausch mehr Kontakt zu Muslimen aus anderen islamischen Ländern auf – dies erweist sich als ein Signal zur weiteren Wiederbelebung des Islam und der muslimischen Gesellschaft in China. Die Regierung jedoch fühlt sich dadurch angesichts des wachsenden Einflusses und des Organisationsgrads der chinesisch-muslimischen Gesellschaften immer unsicherer, insbesondere nach den Anschlägen des 11. September 2001 in New York, dem darauf folgenden islamistischen Terrorismus und den verschiedenen separatistischen Bewegungen in Xinjiang.

Zwar haben solche kulturellen Veranstaltungen wohl wesentlich zur Verbesserung der Beziehungen zwischen der Regierung und deren Vertretern einerseits und den verschiedenen Forschungsgruppen des chinesischen Islam andererseits geführt. Dennoch führen solche Veranstaltungen in der aktuellen Situation in China auch zur Konfrontation, nicht nur wegen der gegenseitigen Bereicherung zwischen der chinesischen und der islamischen Kultur, sondern auch weil die Fakten und Anregungen im Blick auf die Religionspolitik der Partei von großem Belang sind. Vor dem Hintergrund dieser Forschungsrichtung, die jedoch noch im Anfangsstadium steht, stellt sich die Frage – die vor allem für die Regierung von größter Dringlichkeit ist –, ob solche islamischen Studien in geistig-materieller Hinsicht einen Beitrag zur sozialistischen Gesellschaft sowie zu den Vier Modernisierungen leisten können.⁴⁵⁷ Zu den aktuellen Umständen solcher islamischer Forschungen äußert sich ein Artikel des Magazins *Studien zu Weltreligionen* (Shijie zongjiao yanjiu 世界宗教研究) folgendermaßen:

Trotz des großen Fortschritts, den die Forschung im Rahmen der Parteivorgaben seit 1978 [nach der Dritten Vollversammlung des 11. Zentralkomitees der KPCh] bereits erzielt hat, zeichnet sich in einigen Bereichen, wie beispielsweise auf den Gebieten der islamischen Kultur und Philosophie, der Ideologie und der ökonomischen Prinzipien des Islam, noch keine nennenswerte Entwicklung ab. Daher müssen sich die islamischen Studien ernsthaft bemühen, einen noch größeren Beitrag zum ersten Stadium des Sozialismus im Land zu leisten.⁴⁵⁸

⁴⁵⁷ Vgl. Sergio Ticozzi, 1994, S. 153.

⁴⁵⁸ Zitat nach ebd. Siehe auch Gao Zhanfu 高占福, 1989, S. 150.

TEIL II:



**GLAUBENSPRAXIS UND KULTURELLER BEITRAG
DES ISLAM IN SHAANXI**

Kapitel 5: Der islamische Glaube und seine Glaubenspraxis

5.1 Die Glaubenslehre

5.1.1 Die sechs Artikel des Glaubens

Die Glaubensgrundsätze des Islam, auf Arabisch عقيدة (‘aqīda) mit der Bedeutung „Glaube“, „Glaubensartikel“, „Glaubensgrundsatz“, „Glaubenslehre“, „Überzeugung“, „Bekenntnis“ und „Dogma“, bezeichnen die Glaubensgrundlagen und das wesentliche Glaubensbekenntnis der Muslime schlechthin. Damit sind die Grundlagen des Glaubens im Islam gemeint, „auf denen der Islam als Glaube beruht“⁴⁵⁹. Nach der Auffassung des Islam kann jemand nicht mehr als gläubiger Muslim bezeichnet werden, falls er auch nur eine einzige der Glaubensgrundlagen ablehnt oder in ihrem Sinn verändert annimmt. Als echter Muslim muss er das Glaubensbekenntnis („شهادة“: shahāda⁴⁶⁰) vor mindestens zwei Zeugen aussprechen und damit belegen, dass er diese Glaubensgrundlagen kennen gelernt und – zumindest in allgemeiner Form – auch angenommen hat.

Während der Entstehung dieser Glaubensgrundsätze trug Muhammad den Arabern als der „begeisterte Prophet“ seine Glaubensgewissheit vom großen Tag des Gerichts und vom Herrn dieses Gerichts, dem einen Gott, vor und veranschaulichte ihnen die Lehre von der Offenbarung Gottes in lebendigen Bildern als Glauben an Gott, seine Engel, seine Bücher, seine Gesandten und den Jüngsten Tag (Sure 4, 136),⁴⁶¹ wie er später selbst gelegentlich den Inhalt seiner Lehre schlagwortartig zusammengefasst hat. Diesen Glaubensgrundsätzen fügten die Sunniten später den Glauben an die Vorherbestimmung hinzu.

Das islamische Glaubensbekenntnis enthält für die Muslime in Shaanxi, von denen die meisten als Sunniten zu bezeichnen sind, die sechs Artikel des Glaubens:⁴⁶² an den einen und einzigen Gott, an Gottes Engel, an die Bücher Gottes, an die Gesandten Gottes, an den Jüngsten Tag und an die Vorherbestimmung. Außerdem muss jeder erwachsene (sunnitische)

⁴⁵⁹ Siehe Aḥmad A. Reidegeld, 2005, S. 31.

⁴⁶⁰ Das arab. Wort „شهادة“ (shahāda) bedeutet wörtlich „Zeugnis“, „Schein“, „Zertifikat“, „Bescheinigung“, „Zeugenaussage“, „Attest“, „Glaubensbekenntnis (der Muslime)“ u.a. Dazu siehe das Stichwort „شهادة“ (shahāda), in: Hans Wehr, 1985, S. 678.

⁴⁶¹ Siehe hierzu Sure 4, 136: „O ihr, die ihr glaubt, glaubt an Allah und seinen Gesandten und an das Buch, das er auf seinen Gesandten herabgesandt hat, und die Schrift, die er zuvor herabkommen ließ. Wer nicht glaubt an Allah und seine Engel und die Schriften und seine Gesandten und an den Jüngsten Tag, der ist weit abgeirrt.“

⁴⁶² Das schī‘itische Glaubensbekenntnis enthält fünf Artikel, es fehlt der Glaube an die Vorherbestimmung.

Muslim aufgrund der islamischen Bestimmungen zur Lebenspraxis im alltäglichen Leben die fünf Säulen als Grundwahrheiten einhalten.

Gott Der Glaube an Allah („الله“: Allāh)⁴⁶³, im Chin. *Zhenzhu* 真主, ist das Fundament des islamischen Glaubens. Das Gottesbild des Islam, noch vor der Systematisierung der islamischen Theologie und der Ausarbeitung ihrer Details entstanden, lässt einige Hauptzüge erkennen, die es heute noch weitgehend bestimmen. *Erstens*, Gottes „Einsheit“: Dass es außer dem einen und einzigen Gott keine anderen Götter gibt, ist wesentlicher Teil des islamischen Glaubensbekenntnisses. Der streng monotheistische Islam, die Lehre von dem „Unteilbar-und-absolut-Einen“, wirft von jeher dem Christentum die Dreifaltigkeit (Trinitätslehre) vor als eine der Einsheit widersprechende und dem Verbot der „Beigesellung“ zuwiderlaufende Aufspaltung und als Rückfall in den Polytheismus. *Zweitens*, „Gottes Allmacht und absolute Größe“: Gott sieht, hört und weiß alles, er ist der allmächtige Schöpfer des Universums, Herrscher über Werden und Vergehen, alles Geschehen und Handeln folgt seinem Willen. Er ist der schlechthin und unvorstellbar Große und in seiner Transzendenz unerkennbar, unsagbar und geheimnisvoll. *Drittens*, seine „Gerechtigkeit“: Gott ist der Richter des Jüngsten Gerichts, der am „Tag der Abrechnung“ die Taten aller Menschen absolut gerecht beurteilen und vergelten wird. *Viertens*, „Unermessliche Güte“: Sie erweist sich nicht nur, wenn Gott beim Gericht am Jüngsten Tag zuweilen von Bestrafung absieht und den Sündern gnädig verzeiht, sondern auch in der gesamten Schöpfung selbst und in der Selbstmitteilung Gottes in seinem Sprechen als Offenbarer. Den Menschen gibt Gott durch Offenbarungen, vor allem die des Korans, die Möglichkeit zu erkennen, was recht ist, um den „geebneten Weg“ (*sharī'a*) zu

⁴⁶³ Es gibt unter den Kennern der arabischen Sprache zum Wort „الله“ (Allāh) folgende Erläuterungen: 1) Die Grundansicht, dass das Wort „الله“ (Allāh) sich vom Wort „الاله“ (Ilāh), das wörtlich „Gott“, „Gottheit“ bedeutet, abgeleitet; 2) die zweite Grundansicht, dass es sich bei dem Wort „Allāh“ um ein Wort handelt, das weder von einem anderen Wort ableitbar noch mit einem solchen in Verbindung zu bringen ist, d.h., dieses Wort gehört zu jenen Substantiven, die nicht von anderen Wortstämmen abgeleitet werden können und dürfen. So muss das Wort „الله“ (Allāh) selbst in seiner Bedeutung klar von „الاله“ (Ilāh) abgesetzt und als eigenständig angesehen werden. In Wirklichkeit handelt es sich um das Wort „الاله“ (Ilāh) mit dem bestimmten Artikel „ال“ (al-) (hier: der) und daraus wurde „الاله“ (al-Ilāh); dann aber vermischte sich schon bei den (alten, vorislamischen) Arabern die Trennung in der Aussprache zwischen *al-* und *Ilāh*, und man sprach den Ausdruck wie ein Gesamtwort „alilāh“ aus. Dann werden die beiden „ال“ (l) zusammengefasst und assimiliert, bis das Wort „الله“ (Allāh) daraus entstand. Zusätzlich aber wurde in dem Wort „الله“ (Allāh) das lange „ا“ (a) zwischen den beiden „ال“ (l) verändert, indem es dunkel gesprochen wurde – wahrscheinlich bedingt durch die Verschleifungen innerhalb des Wortes. So wurde es deutlich in der Aussprache unterschieden von dem Wort „الاله“ (Ilāh), in dem das lange „ا“ (a) immer hell ausgesprochen wird. Das Wort „الله“ (Allāh) hat ursprünglich keine Pluralform, so wird der Gedanke an mehrere Götter von vornherein damit ausgeschlossen, während das bei dem deutschen Wort „Gott“ möglich ist – dies ist der Unterschied zwischen den beiden Termini „Allāh“ (Allah) und „Gott“. Dazu siehe Aḥmad A. Reidegeld, 2005, S. 35-38.

beschreiten.⁴⁶⁴ Der Glaube an das höchste Wesen ist wie eine vertragsrechtliche Bindung zwischen Gott und den Menschen. Nur Gott allein darf man als Herrn, Anzubetenden, Erhalter, zu Verehrenden bezeichnen; auch soll man aus ganzem Herzen glauben und diesen Glauben in die Tat umsetzen.

Die feurige Ausdruckskraft des Propheten Muhammad, die sich unmittelbar und konkret darstellte, konnte Allah den Ersten und den Letzten, den Äußeren und den Inneren und sogar den durch sich selbst Existierenden nennen. Er ist für Muhammad, der Erhabene, der Große, der Mächtige, der absolute Urheber, der Überwinder, der Preiswürdige, der Großherzige, der Majestätische, der heilige König usw.⁴⁶⁵ Die sogenannten 99 (99 kanonischen, de facto jedoch über hundert) „schönen Namen“ Gottes, durch die vor allem die Eigenschaften Gottes dargestellt werden, kommen zum Teil im Koran wörtlich vor, zum Teil sind sie aus koranischen Begriffen abgeleitet oder der *ḥadīths* entnommen. Es gehört zum unverzichtbaren Glaubensgrundsatz, an diese Eigenschaften Gottes zu glauben, denn diese Eigenschaften bezeichnen das Wesen Gottes.

Allah herrscht über Himmel und Erde; er hat den Himmel von der Erde getrennt (Sure 21, 30); er ist das Licht des Himmels und der Erde (Sure 24, 35). Er schafft, was er will (Sure 42, 49); nichts existiert außerhalb von ihm und dem, was er erschaffen hat. Er meint es gut mit seinen Geschöpfen. Im Schaffen der Welt führt er diese einem Ziel zu, in und an ihr handelt er, und der Mensch kann mit ihm in Dialog treten. Der Islam versteht Gott aber nicht als Vater, denn der Ausdruck „Vater“ wird im Islam meist im physischen Sinne verstanden: Wenn Gott Vater sein soll, müsste er eine Frau haben. Die Verweigerung der Vater-Rede erscheint angesichts des altarabischen Polytheismus konsequent.

Zum Gebet werden die Muslime in Shaanxi meist durch den Ruf des *Muanzin* vom Minarett einer Moschee auf Arabisch aufgefordert. Der Gebetsruf, ein Teil des muslimischen Gebetsritus, lautet bei den Sunniten wie folgt:

Gott ist überaus groß. Ich bekenne, daß es keinen Gott gibt außer Gott. Ich bekenne, daß Muḥammad der Prophet Gottes ist. Kommt zum Gebet. Kommt zur Rettung. Gott ist überaus groß. Es gibt keinen Gott außer Gott.⁴⁶⁶

Außerdem verbreitete sich das Gebet zum Gotteslob in Shaanxi mit der *misbaḥa* (مسيحة)⁴⁶⁷,

⁴⁶⁴ Siehe das Stichwort „Gott“, in: Ralf Elger (Hrsg.), 2001, S. 108-109.

⁴⁶⁵ Dazu siehe A. J. Wensick und J. H. Kramers, 1941, S. 39-41.

⁴⁶⁶ Siehe das Stichwort „Gebetsruf“, in: Ralf Elger (Hrsg.), 2001, S. 104.

⁴⁶⁷ Die „مسيحة“ (*misbaḥa*), der islamische Rosenkranz, geht vermutlich auf die indische Gebetsschnur zurück und leitete sich aus dem christlichen Rosenkranz ab, einer aus sechs größeren (für das Vaterunser) und 53

dem islamischen Rosenkranz, häufig außerliturgisch in der Volksfrömmigkeit.

In Beziehung zu den Menschen ist Allah der Erbarmer, der Barmherzige, der Schützer, der Freundliche, der Verzeihende, der stets Versorgende, der Sanfte, der Nahestehende, der Geduldige und der Gütige. Er ist der *rabb* („رب“: Herr)⁴⁶⁸; der Mensch soll *'abd* (عبد)⁴⁶⁹, d.h. Knecht und Diener sein, wie es im Koran dargelegt wird. Der als Gottes Stellvertreter geschaffene Mensch, der ihm „näher als seine eigene Halsschlagader“ ist, nimmt innerhalb der Schöpfung den höchsten Rang ein. Aufgrund seiner Kreatürlichkeit entspricht die dienende Hinwendung zum Schöpfer seiner ursprünglichen Natur, nach der der Mensch auf Gott hin und zum Heil erschaffen ist. Doch der Mensch wird nicht wie im Christentum als Ebenbild Gottes verstanden, weil dies eine Mischung von göttlicher und menschlicher Ebene bezeichnet, die im Islam ganz klar voneinander getrennt sind. Trotz seiner intellektuellen Fähigkeit wird der Mensch im Koran für schwach, unbeständig und unzuverlässig gehalten; seine „Triebseele“ stachelt ihn zum Übel an (Sure 12, 53). Der Mensch ist von Natur aus in der Lage, nach Gottes Geboten zu leben, doch neigt er zu Vergesslichkeit und Faulheit und muss daher durch göttliche Leitung ermahnt werden.⁴⁷⁰ Obwohl alle Dinge von Gott bestimmt sind, wird der Mensch beim Jüngsten Gericht für seine Werke und Taten zur Verantwortung gezogen. Diese Verantwortlichkeit und die Gleichheit der Menschheit werden in der Moderne zunehmend betont.

Engel Der Glaube an die Engel, die im Islam als geflügelt vorgestellte, überirdische und aus Licht erschaffene Wesen mit vielfältigen Mittlerfunktionen zwischen Gott und den Menschen dargestellt werden, zählt zu den islamischen Glaubensgrundsätzen. Im Koran wird ausdrücklich auf die Engel – auf ihr wirkliches Vorhandensein und die Notwendigkeit, an sie zu glauben – hingewiesen (Sure 2, 177 u. 257; Sure 4, 136). Sie sind ohne Geschlecht, ohne

kleineren (für das Ave-Maria) Perlen zusammengesetzten Kette, die in einem Kranz endet. Der islamische Rosenkranz umfasst aber in der Regel drei Gruppen zu je 33 Perlen, die jeweils durch eine größere Perle getrennt sind. Das Beten nach dem Rosenkranz ist vor allem bei den Sūfis verbreitet. Beim Abzählen der Perlen werden je 33-mal die Formeln „Preis sei Gott“, „Lob sei Gott“ und „Gott ist groß“ oder die 99 schönsten Namen Gottes rezitiert. Männer tragen ihn häufig als Schmuck. Dazu siehe „Rosenkranz“, in: *Kleines Islam-Lexikon – Geschichte · Alltag · Kultur*, 2001, S. 266; sowie „Mısbaha“, in: *Der Brockhaus Religionen – Glauben, Riten, Heilige*, 2004, S. 434.

⁴⁶⁸ Das arab. Wort „رب“ (*rabb*), der „Herr“, kommt von dem Verb „رب“ (*rabba*), was „Herr sein“, „besitzen“, „beherrschen“, „aufziehen“, „vergöttlichen“ bedeutet. Dazu siehe das Verb „رب“ (*rabba*), in: Hans Wehr, 1985, S. 443. Neben den sich daraus ergebenden Bedeutungen bezieht es sich auf den „Friedenstifter“, dem Verehrung und Anbetung zukommt. Vgl. hierzu Ahmad A. Reidegeld, 2005, S. 39.

⁴⁶⁹ Das Wort „عبد“ (*'abd*) bedeutet wörtlich „Sklave“, „Knecht“ und „Diener“, im Zusammenhang mit „رب“ (*rabb*) bezeichnet es den Menschen, der verehrt, der dem *rabb* (Herrn) ergeben ist – dazu siehe „عبد“ (*'abd*), in: Hans Wehr, 1985, S. 807.

⁴⁷⁰ Hierzu vgl. Monika Tworuschka, 1992, S. 168.

Makel und kennen keine Ermüdung und werden im Koran als die „Heiligen Geister“ dargestellt. Ihre Aufgaben sind vor allem das Lobpreisen Gottes, der dienende Vollzug seines Willens, die Mitwirkung bei heilsentscheidenden Ereignissen wie dem Jüngsten Gericht oder der göttlichen Offenbarung sowie das Beschützen der Menschen und die Fürbitte für die Menschen, aber auch ihre Überwachung, ihr Verhör und ihre Züchtigung. Sie lobpreisen Allah Tag und Nacht ohne Unterlass mit absoluter Unterwerfung, fallen ihm nicht ins Wort und dienen ihm unter seiner Befehlsgewalt.

Gott hat die Engel zu Gesandten gemacht, versehen mit Flügeln in Paaren, zu dritt und zu viert (vgl. Sure 35, 1). Sie sind in ihrer wahren Gestalt gewaltig. Wenn der Mensch ihnen begegnet, fürchtet er sich vor ihnen. Von dem Engel Jibrīl (Gabriel) wird in den islamischen Quellen deutlich formuliert, dass Muhammad, als er den Engel kurz nach der ersten Herabsendung von Koranversen am Horizont sah, erkannte, dass er von ungeheurer Größe war.⁴⁷¹ Andererseits erscheinen sie auch in normaler menschlicher Gestalt, wie in manchen islamischen *ḥadīths* überliefert wird.⁴⁷² Ihre Gesamtanzahl ist so groß, dass die Menschen sie nicht erfassen können, und nur Gott allein kennt sie.

In der Hierarchie der Engel, unter denen man mehrere Stufen unterscheidet, stehen an erster Stelle die vier großen Erzengel: Jibrīl (Gabriel), Mikāʾīl (Michael), Israfil und Azrāʾīl. Jibrīl gehört zu den größten und gewaltigsten Engeln und wurde von Gott beauftragt, den Propheten und Gesandten die Offenbarungen und Offenbarungsschriften zu übermitteln. Die Aufgabe des Mikāʾīl ist es, alles zu regeln, was mit Regen und Pflanzen zusammenhängt. Israfil hat die Aufgabe, am Jüngsten Tag die Posaune ertönen zu lassen. Azrāʾīl, der Helfer im Tod, hat die Aufgabe, den Geist der Menschen zu ergreifen und aus den Körpern herauszuziehen. Darauf folgen die Befehlshaber unter den Engeln, die in ihrer Befehlsgewalt auf einen bestimmten Bereich eingeschränkt sind, wie z.B. die „bewachenden Engel des Paradieses“ und „Wächter der Hölle“.⁴⁷³

Der Glaube an die Existenz des Teufels, der Teufelwesen und der Geistwesen gehört im Islam zum Bereich der Engel. Die Existenz dieser Wesen, die von Gott erschaffen wurden, geht eindeutig aus vielen Koranversen und *ḥadīths* hervor. Die Teufel sind die gefallenen

⁴⁷¹ Von einem der Engel, die den Thron Gottes tragen, ist bezüglich seiner Größe gesagt: Er steht mit seinen Füßen auf dem Grund der Erde und zwischen seinen Ohrläppchen und seinem Schulterblatt liegt eine Entfernung, wie sie ein Vogel in siebenhundert Jahren fliegend nicht überwinden könnte – dazu siehe Aḥmad A. Reidegeld, 2005, S. 56.

⁴⁷² Vgl. ebd., S. 56.

⁴⁷³ Dazu siehe ebd., S. 51-52.

Engel, die sich bei der Erschaffung des ersten Menschen und Propheten, Adam, geweigert hatten, sich vor ihm nach dem Befehl Gottes niederzuwerfen. Darum sind sie von Gott verflucht und dazu verurteilt worden, in der Hölle bestraft zu werden.

Gottes Bücher Der Glaube an Gottes Bücher im Islam umfasst an erster Stelle den Koran, neben dem es noch folgende Schriften gibt: die *Taurāt* (die Tora) des Gesandten Mūsā (Moses), die *Zabūr* (die Psalmen) des Gesandten Dāwūd (David), das als ein Buch aufgefasste *Injīl* (Evangelium) des ʿĪsā (Jesus) sowie die im Koran erwähnten Schriften und Schriften-seiten des Ibrāhīm (Abraham). Diese kanonischen Bücher wurden durch die von Allah beauftragten Gesandten und Propheten den Menschen mitgeteilt und sind damit für die Menschen wegweisend. Sie sind kein menschliches Wort, sondern Offenbarung Gottes, wie in der Sure 2, 136 geschrieben steht:

Wir glauben an Allah [und an das] und was er [als Offenbarung] zu uns niedersandte, und was er [als Offenbarung] niedersandte zu Abraham und Ismael und Isaak und Jakob und den Stämmen [Israels], und was gegeben ward Moses und Jesus, und was gegeben ward den Propheten von ihrem Herrn. Keinen Unterschied machen wir zwischen einem von ihnen; und wahrlich, wir sind Muslime.

Nach islamischer Auffassung ist der Koran, der zuletzt von Allah offenbart wurde, die einzige vollständige und in ihrer ursprünglichen Form erhaltene Offenbarungsschrift (tianqi 天啓). Der Koran geht danach auf ein bei Gott verborgenes, präexistentes „Ur-Buch“ zurück, das als „verwahrte Tafel“ (Sure 85, 22) bezeichnet wird. Der Koran ist offenbart und im klassischen Arabisch erhalten; deswegen kann nur diese sprachliche Form – nicht aber eine davon ausgehende Übersetzung in irgendeine andere Sprache – den Anspruch erheben, Koran zu sein. In Fällen von Übertragungen in andere Sprachen geht es um eine Übersetzung der Sinngebungen des Korans bzw. eine ungefähre Übertragung der Sinngebungen des Korans. Als Muslim von einer regelrechten Übersetzung des Koran zu sprechen, ist aus den zwei folgenden Gründen zweifelhaft, einerseits weil im Sinne von Prägnanz eine volle sprachliche Übertragung des Korans ganz unmöglich ist, andererseits weil die Reimprosa-Form, durch die die sprachliche Form des Korans gekennzeichnet ist, nicht mit gleichzeitiger korrekter Übersetzung einhergehen kann.⁴⁷⁴

Der Muslim muss also als Glaubenssatz bestätigen, dass der Koran Wort für Wort direkte Offenbarung und Wort Gottes ist, dass er wortwörtlich vom Engel Jibrīl (Gabriel) dem

⁴⁷⁴ Vgl. Aḥmad A. Reidegeld, 2005, S. 63.

Propheten und Gesandten Muhammad offenbart wurde. Darüber hinaus gilt der Koran als eine sprachliche Theophanie überhaupt. Parallelen bestehen zwischen der Stellung des Korans im Islam und der Figur Jesu im Christentum: Beide sind Gottes Wort, aber entweder als Text (Inlibration) oder als Mensch (Inkarnation). Wie Jesus als „Buch des Lebens“ (liber vitae) von Christen bezeichnet werden kann, so verkörpert der Koran die Offenbarung textlich. Ohne Zweifel finden sich im Koran viele Elemente aus der jüdischen und der christlichen Überlieferung, wobei eher außerkanonische Schriften wie die „Haggada“ und neutestamentliche Apokryphen als die Bibel selbst in Betracht kommen. Auch die im Koran zu findenden Fremdwörter gehen auf den Sprachgebrauch der Juden und Christen zurück. Es ist offensichtlich, dass diese Übernahme von Begriffen und Motiven zur Zeit Muhammads die Verbindung des Islam mit dem Kontext des nahöstlichen, vor allem von Judentum und Christentum, geprägten Monotheismus, beweist:

Wie das Christentum aus dem Judentum hervorgegangen ist, so entwickelte sich der Islam vor dem Hintergrund dieser beiden Religionen und brachte etwas Neues hervor, nicht zuletzt die ganz eigene Form des K[orans]. Der K. ist seit gut 1400 Jahren das zentrale Dokument der islam. Kultur. Er prägt diese so tief, daß seine Rolle mit keiner Heiligen Schrift in anderen Weltreligionen verglichen werden kann.⁴⁷⁵

Später wurden jedoch die Schriften des Judentums und Christentums, die nicht mit dem Koran übereinstimmen, von den Muslimen widerlegt und abgelehnt (Sure 3, 78).

Der Koran enthält die gesammelten Offenbarungen Muhammads in schriftlich fixierter Form, und seine Hauptthemen bestehen aus den verschiedenen islamisch-theologischen Diskursen (wie Bekämpfung des Polytheismus, Überwindung des Judentums und des Christentums, Darlegung des islamischen Monotheismus), Rechtsvorschriften, ethischen Maximen, Stoffen der Bibel sowie der Eschatologie (Hölle, Paradies und das Jüngste Gericht).⁴⁷⁶

Propheten und Gesandte Die Propheten und Gesandten, die die Botschaft vom einen und einzigen Gott zu verschiedenen Völkern gebracht haben, wurden von Allah als Warner, Aufklärer und Rechtsleiter für die Menschen ausgewählt. Wegen der Schwäche und der

⁴⁷⁵ Siehe das Stichwort „Koran“, in: Ralf Elger (Hrsg.), 2001, S. 171.

⁴⁷⁶ Hierzu vgl. Ralf Elger (Hrsg.), 2001, S. 170. Der Koran besteht aus 114 Suren, die zusammen 6236 Verse umfassen. Diese Schrift wird je nach dem Ort der Offenbarung in die mekkanischen (drei Phasen) und die meddinischen Suren unterschieden. Über 90 Prozent aller Koranverse befassen sich mit ethischen Werten, mit Gott und seinen Eigenschaften, mit den Propheten und Gesandten sowie der gesamten Schöpfung. Nur etwa 6 Prozent aus dem Koran beinhalten konkrete Vorschriften – zu Angaben siehe Monika Tworuschka, 1992, S. 168-169.

Vergesslichkeit der Menschen war es nötig, sie immer wieder an diese Botschaft zu erinnern. Zu jedem Volke wurde von Gott ein Prophet gesandt (Sure 16, 36). Es gibt insgesamt 315 Propheten und Gesandte, von denen 25 im Koran erwähnt werden.⁴⁷⁷ Man unterscheidet zwei Grundarten des Prophetentums: *risāla* (رسالة)⁴⁷⁸ und *nubūwa* (نبوة)⁴⁷⁹.

Das *risāla* ist die höchste Form des Prophetentums, ein solcher Prophet und Gesandter wird auch *rasūl* (رسول)⁴⁸⁰ genannt. Gemeint ist damit im Islam, dass ein Gesandter nicht nur mit einer bestimmten Botschaft entsandt wurde, sondern dass er zudem eine besondere Offenbarungsschrift erhalten hatte. Diese Schriften werden im Islam als Regeln und Gesetze angesehen, nach denen die Menschen nach dem Willen Gottes leben sollen. Zu dieser höchsten Art des Prophetentums zählen die islamischen Quellen übereinstimmend sechs Propheten.⁴⁸¹

- Der erste Prophet ist *Adam*, der als erster Mensch von Gott geschaffen wurde.
- Der zweite ist *Ibrāhīm* (Abraham); als Urbild des Glaubens an den einzigen Gott trägt er den schönen Titel „Freund Gottes“.
- Der dritte ist *Mūsā* (Mose), der vierzig Tage in der Wüste verbrachte; Gott sprach zu ihm aus dem brennenden Dornbusch auf dem Berg (Sure 28, 29) und übergab ihm die Taurāt (Tora) für die Söhne Israels (Sure 7, 145).
- Der vierte ist *Dāwūd* (David), der König Israels wurde, nachdem der Tālūt (Saul) von seinen Untergebenen ermordet worden war.⁴⁸²
- Der fünfte Prophet ist *‘Īsā* (Jesus). Er wurde von Maria geboren (Sure 4, 171) und „gestärkt mit dem Heiligen Geist“ (Sure 2, 87 u. 253). Er ist der einzige Mensch, der „gleich Adam“ keinen Vater hat. Gott „erschuf ihn aus der Erde, alsdann sprach er zu ihm: ‚sei!‘, und er ward.“ (Sure 2, 59). Das heißt, im Islam wird Jesus als Prophet und Gesandter (Sure 4, 163; Sure 6, 85 u.a.), als einer der sechs Apostel Gottes (Sure 4, 171 und Sure 2, 87 u. 253), als Messias und Sohn Marias (Sure 3, 45-47), als der einzige vom

⁴⁷⁷ Siehe das Stichwort „shizhe“ 使者 (Gesandte), in: Jin Yijiu 金宜久, 2001, S. 529.

⁴⁷⁸ Die arab. Bezeichnung „رسالة“ (*risāla*) bedeutet „Sendung“, „Postsendung“, „schriftliche Mitteilung“, „hohe Aufgabe“, „Botschaft“ usw. – dazu siehe das arab. Wort „رسالة“ (*risāla*), in: Hans Wehr, 1985, S. 469.

⁴⁷⁹ Das Wort „نبوة“ (*nubūwa*) bedeutet „Prophetentum“ – dazu siehe das Wort „نبوة“ (*nubūwa*) in: ebd., S. 1245.

⁴⁸⁰ Die Bezeichnung „رسول“ (*rasūl*) bedeutet wörtlich „Bote“, „Sendbote“, „Gesandter“, „Abgesandter“, „Bote Gottes“, „Prophet, der eine Botschaft übermittelt“ und „Apostel“ – dazu siehe das Wort „رسول“ (*rasūl*), in: ebd., S. 469.

⁴⁸¹ Siehe hierzu Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 43.

⁴⁸² Nach der biblischen Darstellung wurde Saul jedoch von Philistern umgebracht. Dazu siehe „Sauls Ende“ (1 Sam 31, 1-13).

Heiligen Geist Gestärkte (Sure 5, 110 u. 112-114), als Knecht Gottes (Sure 43, 59), als Lehrer und Kündler (Sure 19, 30-33), als Gott Nahestehender (Sure 3, 45) sowie als Gottesfreund bezeichnet.⁴⁸³

- Der sechste und auch im Islam als letzter bezeichnete Prophet ist *Muhammad*; nach ihm konnte und kann kein Mensch mehr Prophet und Gesandter sein, so die islamische Auffassung. Die arabischen und alttestamentlichen Propheten und Jesus waren seine Vorgänger. Muhammad selbst steht am Ende dieser langen Kette als ihr Beglaubiger, als „Siegel der Propheten“ (Sure 33, 40). Auch der anfängliche Misserfolg seiner Sendung wurde typologisch mit den Schicksalen früherer Propheten in Beziehung gesetzt. Er wurde für die ganze Menschheit gesandt, wie er selber bezeugte: „Alle Propheten und Gesandten wurden früher nur für ihre eigenen Völker gesandt, aber ich als ein Heiliger wurde für die ganze Menschheit gesandt.“⁴⁸⁴

Die Kategorie *nubūwa* bezeichnet die Grundform des Prophetentums. Sie bezieht sich auf die Propheten, die jeweils eine Botschaft von Gott erhielten, dabei aber kein eigenes Buch schrieben. Sie sollen die Menschen auf den richtigen, gottgefälligen Weg zurückführen, wobei sie sich auf die Offenbarungsschriften der Gesandten vor ihnen zurückbeziehen. So z.B. die Propheten des Volkes Israel, die nach dem Gesandten Mūsā (Mose) kamen, die sich immer auf die Tora bezogen.⁴⁸⁵

Der Jüngste Tag Der Glaube an den Jüngsten Tag, mit dem nahe bevorstehenden Weltende ein zentrales Thema schon der ältesten Suren des Korans, gehört zu den wichtigsten Glaubensgrundsätzen. Im Islam gibt es die Überzeugung, dass alles Leben und das ganze Weltall am letzten Tag vernichtet würden; danach werde eine andere, neue ewige Welt entstehen.⁴⁸⁶

⁴⁸³ Dazu siehe Fritz Köster, 1981, S. 58.

⁴⁸⁴ In Chin.: “從前，列聖僅作為自己民衆的聖人而被派遣，而我確被差遣為全人類的聖人。” Siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 78.

⁴⁸⁵ Vgl. Aḥmad A. Reidegeld, 2005, S. 67. Die in den islamischen Quellen als zu der Kategorie *nubūwa* gehörenden Gesandten und Propheten sind: Ādam, Idrīs*, Nūḥ (Noah), Hūd*, Ṣāliḥ*, Ibrāhīm, Lūt (Lot), Ismāʿīl (Ismael), Ishāq (Isaak), Yaʿqūb (Jakob), Yūsuf (Josef), Ayyūb (Hiob), Shuʿaib*, Mūsā (Moses), Hārūn (Aaron), Dāwūd (David), Sulaimān (Salomon), Ilyās (Elias), al-Yasaʿ (Elisa), Yūnus (Jonas), Dhu l-Kifl*, Zakarīyā (Zacharias), Yaḥyā (Johannes der Täufer), ʿĪsā (Jesus) und Muḥammad. Bezüglich dreier im Koran genannter Namen ist noch umstritten, ob sie Gesandte und Propheten sind oder nicht: 1) ʿUzair (Ezrā), 2) Luqmān* und 3) Dhu l-Qarnain – siehe hierzu Aḥmad A. Reidegeld, 2005, S. 67. Die mit dem Zeichen „*“ bezeichneten Propheten gehören nur zu den im Koran, nicht aber in den heutigen Evangelien oder der Tora erwähnten Propheten, deswegen kann auch keine im Deutschen gebräuchliche Namensform angegeben werden.

⁴⁸⁶ In den Suren 78, 81, 82, 84, 99 und 101 werden eindringliche Bilder des Jüngsten Tages gezeichnet.

Der Überlieferung nach wird der Kosmos nach dem ersten Hornstoß des Engels Isrāfil vernichtet. Durch einen zweiten Stoß aus dem Horn werden alle Toten wieder auferweckt. Die auferstandenen Menschen mit ihren neugeschaffenen Körpern werden zum Gericht Gottes versammelt, bei dem die Taten eines jeden auf einer Waage, auch genannt „Waage der Gerechtigkeit“, gewogen werden. Beim Jüngsten Gericht hilft die Fürsprache des Propheten Muhammad oder (von der strengen Orthodoxie bestritten) anderer hervorragender Menschen wie Abraham, Mose und Jesus.⁴⁸⁷ Danach müssen die Menschen als letzte Prüfung über den „Weg“ gehen; dieser „Weg“ ist eine schmale Brücke, die über die Hölle ins Paradies führen wird. Die Passagen, in denen vom Paradies der Wonne, von hübschen Jungfrauen mit „schwellenden Brüsten“ (Sure 78, 33) und von Wein, der keine Kopfschmerzen verursacht, erzählt wird, erwecken den Eindruck eines sinnenfrohen Schlaraffenlandes. Von großer Bedeutung ist hier die Aussage der Sure 10, 27:

Denen aber, die Böses taten, wird Böses in gleichem Maß, und bedecken soll sie Schmach. Keinen Schützer sollen sie haben wider Allah, und es soll sein, als ob ihre Angesichter mit einem finstern Stück der Nacht verhüllt wären. Sie sind des Feuers Gefährten und sollen ewig darinnen verweilen.

Vorherbestimmung Das arabische Wort „قدر“ (qadar)⁴⁸⁸, „Vorherbestimmung“, bezieht sich auf eine der Eigenschaften Gottes. Es ist Pflicht für jeden/jede Muslim/Muslimin, daran zu glauben, dass es eine Vorherbestimmung gibt. Damit ist gemeint, dass Allah nicht nur die Naturscheinungen wie Himmelskörper, Gebirge, Meere, Flüsse, Jahreszeiten, Wind, Blitz, Donner und Regen bestimmt, sondern auch Ereignisse im Alltag wie Geburt und Tod, Gutes und Böses, Glück und Unglück, Reichtum und Armut, Schönheit und Hässlichkeit u.a.m. vorherbestimmt. In der Sure 5, 40 steht geschrieben:

Weißt du nicht, daß Allahs das Reich der Himmel und der Erde ist? Er straft, wen er will, und verzeiht, wem er will, und Allah hat Macht über alle Dinge.

Weiterhin sagt der Koran darüber:

„Kein Volk kann seinen Termin beschleunigen oder verschieben“ (Sure 15, 5). „Und niemand stirbt ohne Allahs Erlaubnis gemäß dem Termine setzenden Buch“ (Sure 3, 145).

Der Vorherbestimmung steht der freie Wille des Menschen gegenüber. Es ergibt sich hier

⁴⁸⁷ Der islamischen Tradition gemäß ist allein nur der Prophet Muhammad als Fürsprecher für das Jüngste Gericht bei Gott, weil andere Propheten wie Ibrāhīm, Mūsā sowie ‘Īsā die Bitte des Menschen ablehnen und die Fürbitte nicht übernehmen wollten. Dazu vgl. ebd., S. 84-85.

⁴⁸⁸ Das arab. Wort „قدر“ (qadar) bedeutet wörtlich „göttliche Vorherbestimmung“, „Prädestination“, „Los“ und „Geschick“. Dazu siehe das arab. Wort „قدر“ (qadar), in: Hans Wehr, 1985, S. 1004.

äußerlich ein wesentlicher Widerspruch, der auch viele Muslime häufig verwirrt. Die Vorherbestimmtheit allen Geschehens durch den Willen Gottes bot und bietet vielfach Raum für das fatalistisch-passive Verharren im scheinbar Unabänderlichen. Deswegen gelten die Muslime öfter fälschlicherweise als Fatalisten. Davon ausgehend würden die Muslime sich passiv verhalten und auch alle persönlichen und gesellschaftlichen Gegebenheiten als gottgewollt hinnehmen. In der Regel besteht im Koran in etwa eine Balance zwischen den Freiheits- und Prädestinationsaussagen. Frühe Texte vertreten bereits ganz entschieden den Standpunkt, dass der Mensch frei verantwortlich handeln kann. In späteren Perioden ist davon die Rede, dass Gott das Herz des Menschen „verstockt“ und ihn „in die Irre führt“; hier ist jedoch gemeint, dass dies als Strafe für vorangegangene Taten des Menschen geschieht.⁴⁸⁹

Das Motiv des freien Willens des Menschen war ein zentrales Thema der islamischen Auffassung. Während des 8. und 9. Jahrhunderts gab es schon eine Theologie, die die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen neben die göttliche Prädestination stellte. Es bestanden einerseits Schulrichtungen, die dem Menschen jede Freiheit absprachen, und andererseits solche, die ihm größere Freiheit zugestanden. Der Theologe al-Ash‘arī (gest. 935/36) vereinte die Verantwortlichkeit des Menschen mit der göttlichen Prädestination durch den Gedanken der „Aneignung“:

Gott erschafft nicht nur sämtliche Handlung im voraus, sondern legt im Menschen auch die Möglichkeit an, denselben zuzustimmen oder sie abzulehnen; so eignet sich der Mensch seine Handlungen selbst an, tut dabei aber niemals etwas, was nicht auch schon gottgewollt wäre.⁴⁹⁰

Modernere Theologien kritisieren das fatalistische Hinnehmen von Unrecht und Umständen – weil von sich aus evident – und halten die Handlungsfreiheit und die Verantwortlichkeit des Menschen für selbstverständlich.⁴⁹¹ Heutzutage wird Gott eher als der Vorherwissende verstanden.⁴⁹² Dazu heißt es in Sure 4, 79:

Was immer Gutes dir widerfährt, ist von Allah. Und was immer Böses dir widerfährt, ist von dir selber.

5.1.2 Glaubenspraxis: die „fünf Säulen“

Außer den oben bereits dargestellten sechs Artikeln des (sunnitischen) Glaubens, soll jeder

⁴⁸⁹ Vgl. Monika Tworuschka, 1992, S. 169-170.

⁴⁹⁰ Siehe das Stichwort „Schicksal“, in: Ralf Elger (Hrsg.), 2001, S. 274.

⁴⁹¹ Dazu vgl. ebd.

⁴⁹² Hierzu siehe das Stichwort „Islam“, in: Gerhart J. Bellinger, 1986, S. 248.

Muslim auch die Glaubenspraxis, nämlich die fünf religiösen Grundpflichten, die als die Säulen („اركان“: arkān)⁴⁹³ des Islam bezeichnet werden, einhalten. Diese fünf Säulen gelten als Kern der Glaubensausübung und werden von allen Richtungen und Gemeinschaften anerkannt. Nach islamischer Auffassung unterscheidet der islamische Glaube zwischen den Pflichten, die der Mensch Gott schuldet, und seinen Pflichten gegenüber den Mitmenschen und der Gesellschaft. Zu diesen fünf Glaubenspflichten, die persönliche und gesellschaftliche Handlungen zugleich sind, gehören: das „Glaubenszeugnis“, das „rituelle Pflichtgebet“, das „Fasten“ im Monat Ramaḍān, die „Pflichtabgabe“ und die „Pilgerfahrt“ nach Mekka.⁴⁹⁴ Die Forderung des „heiligen Krieges“ („جهاد“: jihad) im frühen Islam setzte sich offiziell nicht durch.⁴⁹⁵

Das *shahāda* – das „Glaubenszeugnis“ Das „Glaubenszeugnis“ („شهادة“: shahāda)⁴⁹⁶, auf das sich die islamische Religionsausübung gründet, lautet:

Ich bezeuge, dass es keinen Gott gibt außer Gott, und dass Muhammad der Gesandte Gottes ist.⁴⁹⁷

Das sind die Worte, die einem Kind nach der Geburt ins Ohr geflüstert werden, und die letzten, die ein Muslim im Sterben haucht. Durch lautes und bewusstes Aussprechen dieser Formel in arabischer Sprache bezeugt der Gläubige seine Zugehörigkeit zum Islam sowie die Mitgliedschaft in der islamischen Gemeinde. Diese Aussage ist auch Teil des täglichen Gebetes und enthält sowohl das Bekenntnis zum Monotheismus als auch zu der Lehre Muhammads. Im Vergleich zum Christentum kennt der Islam jedoch keine Taufe zur Begründung der Mitgliedschaft in der Gemeinde.

Muslime beten das Glaubensbekenntnis viele Male täglich; der *Muanzin* rezitiert sie als Gebetsruf vom Minarett aus. Außerdem soll jeder Muslim darauf achten, dass er das Glaubenszeugnis bewusst und aufrichtig vor Zeugen (ihre Anzahl hängt von den Rechtsschulen ab) ausspricht. Ein Muslim, der das grundlegende Bekenntnis nicht mehr für verpflichtend hält, gilt als Abtrünniger – ein Vergehen, das früher öfters mit dem Tode bestraft wurde. Zugleich ist das Glaubenszeugnis auch Kriegsruf, Losungswort, Wiegenlied,

⁴⁹³ Das arab. Wort „اركان“ (arkān) ist die Pluralform von „ركان“ (rakan) und bedeutet „Stütze“, „Stützpfiler“, „Ecke“, „Basis“, „Grundlage“ – dazu siehe das arab. Wort „اركان“ (arkān), in: Hans Wehr, 1985, S. 498.

⁴⁹⁴ In Chin. heißen diese fünf Säulen: 1) *niangong* 念功; 2) *baigong* 拜功; 3) *zhaijiong* 齋功; 4) *kegong* 課功; 5) *chaogong* 朝功 – dazu siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 79.

⁴⁹⁵ Siehe hierzu „Islam“, in: Gerhart J. Bellinger, 1986, S. 248.

⁴⁹⁶ Das Wort „شهادة“ (shahāda) bedeutet „Zeugnis“, „Zeugenaussage“, „Bescheinigung“, „Glaubensbekenntnis“ – dazu siehe „شهادة“ (shahāda), in: Hans Wehr, 1985, S. 678.

⁴⁹⁷ Dazu ist ergänzend für Schiiten noch der Satz „und ‘Alī ist der Freund Gottes“.

Begräbnisgesang, Zauberformel, Entzückensausruf, Erkennungszeichen etc.⁴⁹⁸

Das *ṣalāt* – das „rituelle Pflichtgebet“ Die Muslime kennen verschiedene Arten von Gebeten. Das auf Arabisch „صلاة“ (*ṣalāt*)⁴⁹⁹ genannte „rituelle Pflichtgebet“ ist nicht nur irgendeine Pflicht, sondern auch eines der wichtigsten Glaubensdinge – es wird als die zweite „Säule des Islam“ bezeichnet. Daher bildet dieses rituelle Gebet sowohl im Glaubensbereich als auch im islamischen Recht eine absolute Pflicht, wie Sure 4, 103 bestätigt:

Und wenn ihr in Sicherheit seid, so verrichtet das Gebet; siehe, das Gebet ist für die Gläubigen eine Vorschrift, die für bestimmte Zeiten festgesetzt ist.

Wer das Gebet nicht immer bzw. nicht verrichtet, aber doch daran glaubt, dass es Pflicht sei, ist nach überwiegender Meinung der Gelehrten ein Sünder, aber kein Ungläubiger. Ein Muslim aber, der leugnet, dass es Pflicht sei, ist ein Ungläubiger, auch wenn er es betet.⁵⁰⁰

Die Gebetszeiten für das fünfmalige Pflichtgebet sind folgende:

- Das *Frühgebet* beginnt mit der Morgendämmerung und endet mit dem Beginn des Sonnenaufgangs (nämlich mit dem Zeitpunkt, zu dem die Oberkante der Sonnenscheibe sichtbar wird).
- Das *Mittagsgebet* beginnt mit dem ersten Sinken der Sonne (genaue Mittelstellung am Himmel) und dauert so lange an, bis der Schatten eines schattenwerfenden Gegenstandes so lang geworden ist wie der Gegenstand selbst.
- Das *Nachmittagsgebet* beginnt, sobald der Schatten eines Gegenstandes länger wird als der Gegenstand selbst, und endet mit Beginn der Abenddämmerung, spätestens, wenn der untere Rand der Sonnenscheibe den Horizont berührt.
- Das *Dämmerungsgebet* beginnt, sobald die Sonnenscheibe ganz untergegangen ist, und dauert bis zum Ende der „roten Dämmerung“.
- Das *Nachtgebet* beginnt mit dem Ende der Dämmerung und endet mit dem Erscheinen der Morgendämmerung.⁵⁰¹

⁴⁹⁸ Vgl. hierzu Dieter Fassnacht, 1976, S. 32.

⁴⁹⁹ Das arab. Wort „صلاة“ (*ṣalāt*) meint wörtlich „Gebetsruf“, „Segenswunsch“, „Segen“, „Segnung (Gottes)“; es bezieht sich auf das offizielle islamische Gebetsritual – dazu siehe „صلاة“ (*ṣalāt*), in: Hans Wehr, 1985, S. 725. Das arab. Wort kommt ursprünglich vom verbalen Grundwort „وصل“ (*waṣala*) („hingelangen zu“) und bedeutet wörtlich als Nomen (Aussprache: *waṣl*) „Verbindung“, „das Hingelangen“, „Verknüpfung“, „Vereinigung der Liebenden“ usw. – dazu siehe das Wort „وصل“ (*waṣl*), in: ebd., S. 1405-1406. Das heißt, dass das Gebet die Verbindung zwischen Gott, dem Erhabenen, und dem Menschen ist, direkt und ohne Vermittler.

⁵⁰⁰ Zu den Auffassungen vgl. Aḥmad A. Reidegeld, 2005, S. 243-244.

⁵⁰¹ Über die Gebetszeiten des Islam siehe ebd., S. 252-253.

Zu den Bedingungen eines gültigen Gebetes gehören die rituelle Waschung sowie die Reinigung der Kleidung und des Gebetsortes. Eine notwendige Vorbereitung besteht ferner darin, dass der Muslim sich innerlich bewusst werden soll, dass er das Gebet mit der Absicht, Gott zu dienen, verrichtet. Dann folgt als Eröffnung des zum Gebet erforderlichen Weihezustands die Formel „allahū akbar“ („الله أكبر“, „Gott ist überaus groß“). Das Gebet besteht aus einem zwei- bis viermaligen Ritus, der aus Sitzen, Stehen und Vorbeugen des Oberkörpers besteht, wobei neben der ersten Sure („die Öffnende“)⁵⁰² noch weitere rezitiert werden. Beim Vorbeugen des Oberkörpers werden die Hände auf die Knie gelegt, und die Formel „allahū akbar“ wird nach dem Wiederaufrichten gebetet. Danach erfolgt die gen Mekka gerichtete Niederwerfung („قبلة“: qibla)⁵⁰³ auf Knie, Nase und Stirn, die dabei den Boden berühren sollen. Alle diese Bewegungen sind mit bestimmten Gebetstexten verbunden. Mit dem Schlussgruß findet das Gebet seinen Abschluss. Die im Gebet benutzte Sprache ist üblicherweise Arabisch in der klassischen Form, aber aufgrund der mangelnden Kenntnis dieser Sprache rezitieren die Muslime in Shaanxi die vorgeschriebenen Suren in chinesischer Transkription.

Der Freitag ist in der gesamten islamischen Welt der traditionelle Gebetstag und wird von Muslimen in Shaanxi als *zhumari* 主麻日, „Tag der Gebetsversammlung“, bezeichnet, an dem sie das obligatorische Gebet zur Mittagszeit in der Moschee verrichten. Anders als bei den anderen privaten Gebeten wie dem Bittgebet gibt es in dieser Versammlung eine Predigt, die Teil des Freitagsgebetes ist. Außerdem gibt es an den zwei großen Hauptfesten „Er’de-Fest“ 爾德節 („عيد الفطر“, ‘īd al-fīṭr), das „Fest des Fastenbrechens“, und „Gu’erbang-Fest“ 古爾邦節 („عيد الأضحى“, ‘īd al-aḍ’a), das „Opfer-Fest“, sowie auch bei anderen Festen eben-solche Gebetsversammlungen. Die Muslime stellen sich beim Gebet in der Moschee in Reihen auf, an der Spitze der vorbetende Imam, wobei die Frauen in Shaanxi normalerweise eigene Moscheen haben.

Außer dem Freitagsgebet kann das Gebet an jedem Ort, eventuell auf einem Gebets-teppich, verrichtet werden. Idealerweise findet es aber in der Moschee statt. Außerhalb der Moschee kann der Betende seine Gebetsrichtung (*qibla*) selbst festlegen. Freiwillige Gebete sollen Muslime bei Furcht vor Naturkatastrophen und in Erwartung eines Kampfes sowie bei

⁵⁰² „Die Öffnende“ wird im Arab. als „الفاتحة“ (al-fātiḥa: Anfang, Eröffnung und Einleitung) genannt.

⁵⁰³ Das arab. Wort „قبلة“ (qibla) hat die folgenden Bedeutungen: „Gebetsrichtung der Muslime (nach der Kaaba hin)“, „Nische in der Moschee, die die Richtung nach der Kaaba anzeigt“ und „Gebetsnische“ – dazu siehe das Wort „قبلة“ (qibla), in: Hans Wehr, 1985, S. 998.

Krankheiten und anhaltendem Regen oder starker Kälte verrichten.

Das rituelle wie das freiwillige Gebet erfüllt im Islam mehrere Aufgaben: Es bringt die inneren Einstellungen der Muslime klar zum Ausdruck, wie z.B. ihre demütige Ergebenheit gegenüber Gott, die Hingabe an Gott, das Vertrauen in die göttliche Barmherzigkeit sowie die Bindung zwischen Gott und dem Menschen. Auch soll das Gebet, zu dem sich alle Muslime eines *jiaofang* zusammenfinden sollen, Brüderlichkeit und Solidarität versinnbildlichen.⁵⁰⁴

Das *ṣaum* – das „Fasten“ im Monat Ramaḍān Das „Fasten“ im Ramaḍān (رمضان), dem 9. Monat des islamischen Mondkalenders, der 29 bzw. 30 Tage dauert, wird auch *ṣaum* (صوم) genannt. In diesem Monat dürfen die Muslime tagsüber zwischen dem ersten Morgenlicht und dem Sonnenuntergang keinerlei Nahrung, Getränke und Genussmittel (z.B. Zigaretten) zu sich nehmen, wie es die Sure 2, 183 vorschreibt:

O ihr, die ihr glaubt, vorgeschrieben ist euch das Fasten, wie es den Früheren vorgeschrieben ward; vielleicht werdet ihr gottesfürchtig.

Alle erwachsenen Muslime sind zum Fasten verpflichtet. Ohne islamrechtlich annehmbare Entschuldigungsgründe im Ramaḍān nicht zu fasten, ist eine der großen Sünden. Wer diese Grundpflicht für seine eigene Person oder andere leugnet oder auch als Pflicht nur in Frage stellt, muss als Ungläubiger betrachtet werden.⁵⁰⁵ Ausgenommen vom Fasten sind Altersschwache, Schwerkranke und Kinder. Schwangere und stillende Frauen, Kranke, Reisende sowie Alte können ihr Fasten verschieben. Darüber hinaus dürfen menstruierende Frauen nicht fasten. Die liberalen islamischen Theologen neigen dazu, Schwerarbeitern das Unterbrechen des Fastens zu gestatten.⁵⁰⁶ Vertreter bestimmter Berufe wie z.B. Piloten können aufgrund besonderer Rechtsgutachten vom Fasten befreit werden, wobei sie aber als Ersatzleistung einen Armen einen Monat lang mit Grundnahrungsmitteln so versorgen müssen wie sich selbst oder Geld in der entsprechenden Summe spenden müssen. In einigen Fällen kann das Fasten auch ungültig sein, wenn der Muslim lügt und betrügt, anderen Menschen übel nachredet, grobe, verletzende und beleidigende Worte gebraucht oder große Sünden begeht.

Jeden Abend findet das „Fastenbrechen“ (kaizhai 開齋) statt: Der *Akhund* wird am Abend oft von Muslimen zum gemeinsamen Gebet und zum Essen nach Hause eingeladen – dies

⁵⁰⁴ Vgl. Monika Tworuschka, 1992, S. 170.

⁵⁰⁵ Zu dieser dogmatischen Rechtslehre siehe Aḥmad A. Reidegeld, 2005, S. 551.

⁵⁰⁶ Über die als Ausnahme angesehenen Gründe zur Lösung des Fastens siehe Monika Tworuschka, 1992, S. 171.

wird in Shaanxi „Einladung zum Fastenbrechen“ (qing kaizhai 請開齋) genannt. Viele Muslime bringen ihre Fastenspeise am Abend zur Moschee, um eine gemeinsame Mahlzeit mit anderen Gläubigen der Gemeinde einzunehmen. Das Fastenbrechen am Abend ist ein feierliches Zusammentreffen von Verwandten, Nachbarn und Freunden.⁵⁰⁷ Für Muslime ist der Monat Ramaḍān auch eine Zeit der Buße und der Versöhnung; die Gläubigen sollen die Abendstunden nutzen, um Frieden zu stiften. Ein wesentlicher Teil des Fastens ist, sich um Arme und Bedürftige zu kümmern.

Das Fasten führt außer zur Sparsamkeit eher noch dazu, dass sich das Leben wandelt: Der Lebensrhythmus verlangsamt sich; währenddessen findet man mehr Zeit, sich aus Mitleid anderen Menschen zuzuwenden, hierbei werden die gesellschaftlichen Beziehungen gepflegt, die Versöhnung gefördert und auch die soziale Gemeinschaft stärker betont. Die grundlegende Absicht des Fastens ist jedoch Danksagung sowohl Gott als auch den Mitmenschen gegenüber. Während der Fastenzeit beschränken sich die Muslime und geben das Eingesparte als Almosen an die in Not Lebenden. Üblicherweise begeht man in der Nacht vom 26. auf den 27. Ramaḍān das höchste muslimische Fest, die „Nacht der Macht“ (ليلة القدر, lailat al-qadr) genannt, in der nach der Überlieferung der barmherzige Gott sein Buch herabsandte, um die Menschen rechtzuleiten.⁵⁰⁸

Die zakāt – die „Pflichtabgabe“ Die arab. „زكاة“ (zakāt)⁵⁰⁹ genannte Abgabe ist neben dem freiwilligen Almosen eine „Pflichtabgabe“, die für bestimmte Empfängergruppen verwendet werden muss und keinem anderen Verwendungszweck dienen darf und weder als „Almosen“ noch als Steuer bezeichnet wird. Als eine der fünf Säulen soll diese Abgabe unter besonderen Bedingungen von allen Muslimen gefordert werden, die über eine bestimmte Frist einen bestimmten Besitz aufbewahren. Das Geben der Pflichtabgabe (zakāt) ist nach islamischer Auffassung ein direkter Gottesdienst, weil es sowohl das „Recht der Menschen“ als auch das „Recht Gottes“ umfasst; der Besitz eines Menschen wird dadurch gewissermaßen „gereinigt“, wie Sure 2, 43 schreibt:

Und verrichtet das Gebet und gebt Almosen und beugt euch [beim Gottesdienst] mit den Beugenden.

⁵⁰⁷ Siehe hierzu „zhaiyue“ 齋月 (Fastenmonat), in: Jin Yijiu 金宜久 (u.a.), 1997, S. 22-23.

⁵⁰⁸ Vgl. Dieter Fassnacht, S. 34; sowie Monika Tworuschka, 1992, S. 171.

⁵⁰⁹ Das Wort „زكاة“ (zakāt) leitet sich vom Verb „زكا“ (zakā) ab. Das Verb „زكا“ (zakā) im II. Stamm bedeutet „wachsen machen“, „reinigen“ und „läutern“, daraus hat sich das Wort „زكاة“ (zakāt) entwickelt. Dazu siehe das Verb „زكا“ (zakā), in: Hans Wehr, 1985, S. 526.

Die *zakāt* kann als eine absolute Pflicht bezeichnet werden, wenn man über viel Besitz verfügt. Ein Muslim, der die Verpflichtung zur *zakāt* leugnet – sei es für sich selber oder für bestimmte Menschen oder allgemein –, gilt als ungläubig bzw. abtrünnig. Und jemand, der gemäß der *Zakāt*-Bedingungen *zakāt* geben müsste und sie trotzdem nicht gibt, sondern vorenthält, aber nicht leugnet, ist zwar nicht ungläubig, handelt aber schwer sündhaft.⁵¹⁰

Die Muslime in Shaanxi wie in ganz China interpretieren die *zakāt* als einen Akt der Reinigung von der Habgier. Die *zakāt* bringt die Dankbarkeit Gott gegenüber zum Ausdruck, dass er den Menschen die Chance gegeben hat, im Wohlstand zu leben. Daher haben die Begüterten aus Brüderlichkeit die Pflicht, die *zakāt* zu geben, um die ärmeren, bedürftigen Mitmuslime an ihrem Besitz teilhaben zu lassen. In der Sure 2, 43 sagt der Koran über die *zakāt*:

O ihr, die ihr glaubt, spendet von Gutem, das ihr erwarbt, und von dem, was wir für euch der Erde entsteigen lassen, und sucht nicht das Schlechte darunter aus zum Spenden, das ihr selber nicht nähmt oder ihr drücktet dabei ein Auge zu; und wisset, Allah ist reich und gepriesen.

Im Koran ist die Menge der Gabe nicht festgelegt. Aber nach der Bemessungsgrenze der *zakāt* besteht diese in der jährlichen Abgabe eines bestimmten Teils, z.B. ein Fünftel von im Boden verborgenen Edelmetallen und Schätzen wie Gold und Silber nach Ablauf eines vollen Mondjahres, wenn sie leicht abzubauen waren.⁵¹¹

Außerdem klassifiziert der Koran die *Zakāt*-Empfänger folgendermaßen:

Die Almosen sind nur für die Armen und Bedürftigen und die, welche sich um sie bemühen, und sie, deren Herzen gewonnen sind, und für die Gefangenen und die Schuldner und den Weg Allahs und den Sohn des Weges (Sure 9, 60).

Weiter heißt es:

O ihr, die ihr glaubt, vereitelt nicht eure Almosen durch Vorhalten und Unrecht, gleich dem, der sein Gut ausgibt, um von den Leuten gesehen zu werden, [...] (Sure 2, 264).

Der *ḥajj* – die „Pilgerfahrt“ nach Mekka Die Bezeichnung „حج“ (*ḥajj*)⁵¹² – als die „Pilgerfahrt“ nach Mekka im 12. islamischen Monat *du l-ḥijja* (ذو الحجة), dem Monat des *ḥajj* – bezieht sich auf die einmal zu verrichtende Pilgerfahrt der Muslime zu den Pilgerstätten in Mekka mit der Kaaba und den Orten, wo man den rituellen Eintritt in den Weihezustand zur

⁵¹⁰ Vgl. Aḥmad A. Reidegeld, 2005, S. 525-526.

⁵¹¹ Dazu vgl. ebd., S. 540.

⁵¹² Der arab. Begriff „حج“ (*ḥajj*) bedeutet wörtlich „zu einem Ziel hinstreben“, „Pilgerfahrt (nach Mekka)“ und „Wallfahrt“ – dazu siehe das Wort „حج“ (*ḥajj*), in: Hans Wehr, 1985, S. 228.

Pilgerfahrt vollzieht. Man unterscheidet die *'umra* (عمرة)⁵¹³, die „kleine Fahrt“, die keinen bestimmten Zeitraum festsetzt und auch nicht als Pflicht im Allgemeinen zu betrachten ist. Sie bezeichnet den Besuch der heiligen Stätten in Mekka als eine individuelle Fahrt, deren Riten im Vergleich zu denen der obligatorischen Pilgerfahrt etwas gekürzt sind.⁵¹⁴

Der *ḥajj*, wie die anderen vier Säulen, ist eine absolute Pflicht für diejenigen, die ihn verrichten können. Wer diese grundsätzliche Pflicht leugnet, sei es für sich selber oder andere, ist ungläubig. In Sure 3, 97 steht dazu geschrieben:

Und der Menschen Pflicht gegen Allah ist die Pilgerfahrt zum Hause, wer da den Weg zu ihm machen kann.

Der Statistik gemäß pilgern jährlich mehr als eine Million Muslime nach Mekka, der „Mutter der Städte“ (Sure 42, 7), insbesondere zur Kaaba, einem würfelförmigen Bauwerk mit einer Grundfläche von zwölf mal zehn Metern und einer Höhe von etwa fünfzehn Metern, das sich in der Mitte der Großen Moschee von Mekka befindet. Alle Muslime wenden sich beim Gebet in Richtung der Kaaba, weil sie in der islamischen Tradition als das „erste Haus Gottes auf Erden“ (Sure 3, 96) gälte, das von Ibrāhīm (Abraham) und Ismā'īl (Ismael) gebaut worden sei.⁵¹⁵ Dem Auftrag Gottes gemäß sollte Ibrāhīm die Menschen zur Wallfahrt zu diesem heiligen Ort aufrufen (Sure 22, 27). Ein weiterer Grund für die Heiligkeit der Kaaba ist der „Schwarze Stein“, ein Meteorit, der an der südöstlichen Ecke zwischen der Tür-Seite der Kaaba und der „jemenitischen Ecke“⁵¹⁶ in etwa 1,5 Metern Höhe eingemauert ist. Er wurde in der Zeit vor Muhammad in diese Ecke eingelassen.⁵¹⁷

Diese im Islam als grundsätzliche Pflicht festgesetzte Pilgerfahrt beginnt am ersten Tag des Monats *shawwāl* (شوال), dem 10. Monat des islamischen Kalenders, der auf den Monat Ramaḍān folgt, und besteht aus vielen Riten: Waschung, Nägelschneiden, Tragen der weißen Bußgewänder, siebenmaliges Umschreiten und Küssen der Kaaba, dreimaliges Hin- und

⁵¹³ Die Bezeichnung „عمرة“ (*'umra*) ist wörtlich die „Wallfahrt nach Mekka (die so genannte „kleine Fahrt“). Siehe das Wort „عمرة“ (*'umra*), in: Hans Wehr, 1985, S. 879.

⁵¹⁴ Vgl. Aḥmad A. Reidegeld, 2005, S. 589-590.

⁵¹⁵ Nach Sure 2, 127 sollte die Kaaba von Ibrāhīm (Abraham) und Ismā'īl (Ismael) gebaut worden sein. Sie umschließt einen leeren, fensterlosen Raum, dessen Dach im Innern von dreizehn hölzernen Säulen gestützt wird. In dem Raum gegenüber der nord-westlichen Mauer liegen die Gräber von Ismā'īl und seiner Mutter Hājar (Hagar). Südlich unweit der Kaaba steht der in Sure 2, 125 erwähnte „Ort Ibrāhīms“, wo er sich beim Erbauen der Kaaba aufgehalten haben soll. Der „Ort Ibrāhīms“ wird an jener Stelle als „das zum Gebet geeignete Haus“ bezeichnet. Die Kaaba wird normalerweise von einem großen schwarzen Tuch bedeckt, das „*kiswa*“ (كسوة), also „Kleidung“, oder das „Kleid der Kaaba“ genannt wird.

⁵¹⁶ Die „jemenitische Ecke“ ist eigentlich die südöstliche Ecke der Kaaba, weil sie dem Jemen zugewandt ist.

⁵¹⁷ Vgl. Aḥmad A. Reidegeld, 2005, S. 594.

Herlaufen zwischen den Hügeln *aṣ-Ṣafā* und *al-Marwa*. Am 8. *du l-ḥijja* versammeln sich die Pilger in Minā östlich von Mekka, wo sie die Nacht verbringen. Am nächsten Tag wandern sie zum Berg ‘Arafāt in der gleichnamigen Ebene und verrichten den „Stehritus“⁵¹⁸ bis zum zweiten Tag nach dem Dämmerungsgebet. Wieder zurück in Minā findet die symbolische Steinigung des Teufels an der großen Säule statt. Am 10. *du l-ḥijja* findet das Opferfest als Erinnerung an das Opfer Abrahams statt, an dem von den Pilgern ein Opfertier geschlachtet wird. Nach symbolischem Abschneiden der Haare als eine teilweise Aufhebung des Weihezustandes kehren die Pilger wieder nach Mekka zur Umwanderung des ehrwürdigen Heiligtums als völlige Aufhebung des Weihezustandes zurück. Dann gehen die Pilger wieder nach Minā zurück und verbringen die Nacht dort. Im Verlauf des Nachmittags des 11. dieses Monats steinigen sie alle drei Säulen. Am 12. *du l-ḥijja*, d.h. am letzten Tag des Monats der Pilgerfahrt, kehren sie wieder von Minā nach Mekka zurück, dann endet die Pilgerfahrt nach einer letzten Umrundung der Kaaba.⁵¹⁹

Die Pilgerfahrt wird von den Teilnehmern als ein sehr großes spirituelles Erlebnis beschrieben. Nach der Rückkehr werden die Pilger in ihren Heimatorten besonders hoch geehrt: Die Nachbarn, Verwandten und Freunde feiern die zurückgekehrten Muslime mit Glückwünschen und viel Freude, schreiben die arabischen Wörter „حاج الصينى“ (*ḥajj l-sini*: der chinesische *ḥajj*) oder auf Chinesisch „Zhongguo haji“ 中國哈吉 (der chinesische *ḥajj*)⁵²⁰ und malen oft auch Bilder der heiligen Stätten oder der Flugzeuge, welche die Pilger beförderten, auf die Hauswände. Die *‘umra*, d.h. die kleine Pilgerfahrt, hat nicht den verpflichtenden Charakter der *ḥajj*, danach wird auch nicht der Titel „*ḥajj*“ verliehen, sie gilt aber als verdienstvoll.

Bei der Pilgerfahrt stehen die Gleichheit aller Pilger untereinander, ohne Ansehen von Sprache, Kultur, Herkunft, Hautfarbe und sozialer Schicht sowie der unterschiedlichen Glaubensrichtungen, und ihre Zugehörigkeit zu den Muslimen, die ca. 10% aller Muslime

⁵¹⁸ Die vierte elementare Pflicht der Pilgerfahrt ist, bei ‘Arafāt im Stehen anwesend zu sein, hierbei spielt es jedoch keine Rolle, in welcher Lage sich der Pilger dabei befindet: Ob er wach ist oder schläft, ob er sitzt oder steht, ob er stillsteht oder umhergeht. Allgemein gilt, dass das Stehen bei ‘Arafāt zumindest einen Teil des lichten Tages und einen Teil der Nacht umfassen soll, das heißt, zumindest bis kurz nach dem Dämmerungsgebet andauert – dazu vgl. ebd., S. 644.

⁵¹⁹ Vgl. Aḥmad A. Reidegeld, 2005, S. 591-592.

⁵²⁰ Das chin. Wort *haji* 哈吉 wurde transkribiert vom arabischen Wort حج (*ḥajj*). Ein Muslim, wenn er die obligatorische Pilgerfahrt absolviert hat, wird mit dem Ehrentitel حج (*ḥajj*) angesprochen, und eine Muslimin wird حجة (*ḥajja*) genannt. Das heißt, ein männlicher Muslim wird nach der obligatorischen Pilgerfahrt mit dem Ehrentitel „*ḥajj*“ („حاج“: Pilger) bezeichnet, eine Muslimin mit dem Titel „*ḥajja*“ („حاجا“: Pilgerin), doch alle chinesischen Muslime, ob Mann oder Frau, werden nach ihrer Pilgerschaft als „*haji*“ 哈吉 angesprochen.

ausmachen, im Mittelpunkt. Während der mehr als 12 Tage der Pilgerfahrt lagern sie in der Wüste, leben in vollkommener Brüderlichkeit zusammen und beschäftigen sich nur mit ihrer besonderen Aufgabe, sich auf Gott hin auszurichten. So stärkt die verpflichtende Wallfahrt das Gemeinschaftsbewusstsein des Islam und lässt die Pilger die Einheit der islamischen *umma* (Gemeinschaft, Volk und Nation) erfahren. Dabei bietet die Pilgerfahrt den Muslimen die Gelegenheit, Gedanken auszutauschen, Kontakte zu pflegen und politisches Potential zu entwickeln.

Die fünf Grundpflichten – *wugong* 五功, wie Wang Daiyu 王岱輿 (ca. 1580-1658)⁵²¹ ins Chinesische übersetzt hat, werden in China auch als *wuchang* 五常, „fünf Grundtugenden“, bezeichnet, die man in die „inneren *wuchang*“ 內五常 und die „äußeren *wuchang*“ 外五常 einteilt. Die „inneren *wuchang*“ bestehen aus *ren* 仁 (Menschlichkeit), *yi* 義 (Pflichtgefühl), *li* 禮 (Anstand), *zhi* 智 (Wissen) und *xin* 信 (Treue), die die inneren Begründungen der fünf religiösen Grundpflichten sind. Die „äußeren *wuchang*“ sind die moralische Grundlage der fünf menschlichen Beziehungen zwischen König und Untertanen, Vater und Sohn, Mann und Frau, Brüdern sowie Freunden. Die „inneren *wuchang*“ sind der Grundsatz des Himmels (*tiandao* 天道) und die „äußeren *wuchang*“ der Grundsatz des Menschen (*rendao* 人道). Die „äußeren *wuchang*“ werden auch als *wulun* 五倫 (fünf moralische Prinzipien) und *wudian* 五典 (fünf menschliche Beziehungen) bezeichnet. Die „inneren *wuchang*“ sind höher als die „äußeren *wuchang*“, weil die ersten die Grundlage des Himmels sind. Aber die beiden Arten von *wuchang* können nicht als zwei voneinander getrennte Dinge angesehen, sondern müssen als voneinander abhängige und untrennbar verbundene Elemente betrachtet werden. Dazu sagte Liu Zhi 劉智: „Die fünf Grundpflichten enthalten die Methoden der Suche nach den moralischen und charakterlichen Vervollkommnungen.“⁵²² Diese fünf Grundpflichten verlangen von den Muslimen, in den fünf Bereichen von *shen* 身 (Körper), *xin* 心 (Herz), *xing*

⁵²¹ Wang Daiyu 王岱輿, der bedeutende islamische Gelehrte, gehörte der fünften Schüलगeneration von Hu Dengzhou 胡登洲 an. Zwar sind genaue Lebensdaten von ihm nicht bekannt, doch wurde er über 60 Jahre alt und lebte in Jinling 金陵 (alter Name für Nanjing). Sein Geburtsjahr fällt in die Ära Wanli 萬曆 (1573-1619) der Ming-Zeit und liegt etwa zwischen 1580-1590, sein Todesjahr in der Ära Shunzhi 順治 (1644-1661) der Qing-Zeit, um das Jahr 1657 oder 1658. Sein persönlicher Name war Ya 涯, mit Mannesnamen Zixing 字行, und in seinen Büchern nannte er sich auch Zhenhui Laoren 真回老人 (der wahrhaftig alte Muslim). Seine Vorfahren stammten aus dem Westen und zwar aus Arabien, wie er selbst im Vorwort seines Werks *Zhengjiao zhenquan* 正教真詮 schreibt. Sein Urahn kam dereinst nach China, um dem ersten Ming-Kaiser Taizu 太祖 Tribut zu bringen. Aufgrund seiner Kenntnisse in Astronomie wurde er am Kaiserlichen Institut für Astronomie in Nanjing angestellt. Später folgten ihm seine Söhne und Enkel im Amt. Dazu siehe Barbara Stöcker-Parnian, S. 1.3-104; sowie „Wang Daiyu“ 王岱輿, in: Jin Yijiu 金宜久 (u.a.), 1997, S. 476.

⁵²² In Chin.: „Wugong zhe, xiudao zhi fang“ 五功者, 脩道之方.

性 (Charakter), *ming* 命 (Leben) und *cai* 財 (Besitztum) ihren Glauben zum Ausdruck zu bringen: „Der Körper hat die Pflicht des Anstands, das Herz die Pflicht zum Gebet, der Charakter die Pflicht zum Fasten, das Leben die Pflicht der Pilgerfahrt und das Besitztum die Pflicht der Abgabe.“⁵²³ Solche Interpretationen der fünf Säulen durch einige berühmte chinesisch-islamische Gelehrte sind eine interkulturelle Verschmelzung zwischen der traditionell-islamischen und der chinesisch-konfuzianischen Kultur.

5.1.3 Islamische Sekten in Shaanxi

Zu den ersten Spaltungen des Islam kam es im Urislam nach dem Tod des Religionsstifters aus Anlass des Streits um die legitime Herrschaft zwischen ‘Alī ibn Abī Ṭālib, des Vetters und Schwiegersohns Muhammads, sowie des nach sunnitischer Zählung gerechneten vierten Kalifen, und seinem Konkurrenten, dem späteren Omayyaden-Kalifen. Während die Mehrheit der Muslime, die Sunniten, die vier sogenannten „rechtgeleiteten Kalifen“ anerkennen, halten die Schiiten einzig den vierten von ihnen, ‘Alī ibn Abī Ṭālib, für seinen rechtmäßigen Nachfolger. Als der Islam in der Tang-Zeit nach China vordrang und sich unter einer nicht-muslimischen Bevölkerung zu behaupten hatte, hielten beide Richtungen für ihr weiteres Überleben in China zusammen. Fast alle Muslime gehören heute zur sunnitischen Rechtschule der Ḥanefiten, deren Gesetzgebung auf dem Koran und der *ḥadīth* beruht. Hinzu kommen noch zwei weitere wichtige Quellen der Rechtsbindung: das Öffentliche Urteil (*gongyi* 公議⁵²⁴) und die Analogie (*leibi* 類比⁵²⁵).

Im Verlauf seiner sich über mehr als 1000 Jahre erstreckenden Verbreitung entwickelte der Islam in China ein eigenes chinesisches Gepräge, das im Laufe der Zeit allmählich durch die Verschmelzung mit der chinesisch-traditionellen Kultur tief im Boden Chinas verwurzelt

⁵²³ Das Original in Chin. lautet: 身有禮功, 心有念功, 性有齋功, 命有朝功, 財有課功. Dazu siehe „wugong“ 五功, in: Jin Yijiu 金宜久 (u.a.), 1997, S. 11.

⁵²⁴ Das Öffentliche Urteil, chin. *gongyi* 公議, bedeutet wörtlich die „öffentliche Meinung“. Es bezieht sich hier also auf die Ansicht, die die Ismā‘īten (Zwölfer-Shī‘a), die Ismā‘īten und andere Gruppierungen der Shī‘a vertreten: Die Entscheidung der Imame (bzw. der geistlichen Führer) stehe über allem und es sei nur ihr Urteil anzuerkennen; Gott habe ihnen theologische und sittliche Vollkommenheit gegeben – dazu vgl. Wen Houding 溫厚汀, 1988, S. 462.

⁵²⁵ Die Analogie, chin. *leibi* 類比: Die vorherigen islamischen Gesetze und Regeln, die auf Politik, Wirtschaft, Religion und andere Gesellschaftsbereiche bezogen waren, konnten seit Anbeginn des Islam direkt vom Koran oder aus der *ḥadīth* abgeleitet werden. Mit der zunehmenden Ausbreitung des Islam und der rapiden Ausdehnung des arabischen Reiches entstanden jedoch neue Fragen und Probleme, deren Antworten und Lösungen man nicht direkt aus dem Koran oder der *ḥadīth* deduzieren konnte. Neue Regeln wurden aufgrund eines Vergleiches mit ähnlichen Bestimmungen oder Fallgestaltungen oder mit Hilfe von Analogieschlüssen aufgestellt – dazu vgl. ebd.

wurde. Bis zum 20. Jahrhundert, besonders nach der Reform- und Öffnungspolitik im Jahr 1978, vermehrten sich Kontakte und Besuche der chinesischen Muslime mit ihren Glaubensbrüdern in anderen Ländern; daraufhin kam es zu einem regen Austausch zwischen verschiedenen Kulturkreisen, der die Doktrinen sowie kanonischen und literarischen Aspekte betraf.

Im Laufe der Geschichte bildeten sich innerhalb der islamischen Welt aus progressiven bzw. konservativen Bewegungen verschiedene Gruppierungen und Sekten, von denen auch drei in Shaanxi zu finden sind: Qadīm, Ikhwān und Salafiya; außerdem gibt es noch ein *menhuan* mit dem Namen „Qādiriya“.⁵²⁶

Qadīm Die vom arab. Adjektiv „قديم“ (*qadīm*)⁵²⁷ ins Deutsche transkribierte Bezeichnung „Qadīm“ bedeutet „alt“ und „überholt“. Als eine „alte“ Gruppierung behielt sie in Shaanxi von Anfang an die alte islamische Religionsordnung bei, deshalb wird sie auch „alte Sekte“ (*laojiao* 老教), „Sekte der Befolgung des Islam“ (*qingzhen gujiao* 清真古教) und „Sekte des alten Betragens“ (*guxing pai* 古行派) genannt.

Man kann mit Sicherheit sagen, dass 99 % der chinesischen Muslime Sunniten sind. Aber etwa ein Drittel der Sunniten zählen zu den Anhängern verschiedener Sūfi-Gemeinschaften. Auch die nicht-sūfistischen Gläubigen spalten sich in unterschiedliche Gruppen, von denen die größte die Qadīm-Gruppe ist. Es gibt in ganz China schätzungsweise mindestens 10 Mio. Anhänger der Qadīm.⁵²⁸

Nach der Abspaltung einiger islamischer Gemeinschaften – wie *menhuan* 門宦, *xidaotang* 西道堂⁵²⁹ und Ikhwān – vom Urislam in China entstand die Qadīm-Sekte, die sich an die Gesetze der Ḥanefiten hält. Die Muslime, die zu dieser Gruppierung gehören, richten sich strikt nach den grundlegenden Glaubenslehren und verschiedenen religiösen Pflichten. Die

⁵²⁶ Vgl. hierzu Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 82.

⁵²⁷ Das Wort „قديم“ (*qadīm*) wird auf Chin. als *gedimu* 格底木 genannt.

⁵²⁸ Die Angaben nach Wang Jianping, 2003, S. 229.

⁵²⁹ Das *xidaotang* 西道堂, eine der chinesisch-islamischen Sekten, wurde von Ma Qixi 馬啓西 (1856-1914), der in Lintan 臨潭 (Gansu) geboren wurde und in der konfuzianischen Schule gut bewandert war, gegründet. Dies wird in China auch die „Han-Schulen-Sekte“ 漢學派 genannt, denn es legt ihren besonderen Nachdruck auf die Han-Schule der klassischen Philosophie. Als eine der chinesischen Gruppierungen befolgt *xidaotang* den grundlegenden islamischen Kanon sowie die Überlieferung und hat als wesentliche Besonderheit, dass es den Islam auf Chinesisch verkündet. Außerdem hat es einige weitere Merkmale, wie z.B. eine große Verehrung für den eigenen Gründer, die sich vor allem im *gongbei* 拱北 (Grab des Sektengründers) zeigt, beim Fest *Ashura* (Name eines freiwilligen Fastentags, der am 10. des ersten Monats im islam. Kalender begangen wird) und in anderen Festen. Dazu siehe das Stichwort „xidaotang“ 西道堂, in: Qiu Shusen 邱樹森, 1992, S. 818.

Verwaltungsorganisation der Moscheen, die nach dem alten *Jiaofang*-System gestaltet ist, erlaubt sehr viel Spielraum für eigene Aktivitäten und gewährt Unabhängigkeit untereinander. Die Moschee ist das Zentrum eines *jiaofang* zur Ausübung der religiösen und der kulturellen Aktivitäten. Die religiöse Verwaltung betreibt – je nach den konkreten Umständen im *jiaofang* vor Ort – das *Akhund*-Führungs- oder das Drei-Stufen-Führungssystem. Der *Akhund* ist prinzipiell zuständig für verschiedene religiöse Aufgaben und kann seiner Leistung gemäß wieder engagiert werden. Ob das Amt von Imam, *Hatuib* und *Muanzin* erblich ist oder ob es durch Wahlen vorgenommen werden soll, wird an verschiedenen Orten unterschiedlich gehandhabt. Die wichtigen Gründe liegen darin, dass die Gruppierung im Laufe der Zeit von der chinesisch-konfuzianischen Kultur tief geprägt wurde und dass sie nach und nach manche chinesischen Sitten und Gebräuche der Han-Nationalität bzw. der Ortsbevölkerungen, die oftmals der islamischen Kultur und Tradition sogar zuwiderlaufen, integrierte.

Die Anhänger der Qadīm kommen in China überall vor und stellen eine überwältigende Mehrheit unter den chinesischen Muslimen dar. Nach den Beschreibungen zu urteilen, bilden ihre Anhänger mit den Gläubigen der anderen zwei Sekten, denen der Ikhwān und des *xidaotang* 西道堂, die drei großen Gruppierungen sowohl in Shaanxi als auch im übrigen China. Vor dem Ende des 19. Jahrhunderts gehörten die meisten Muslime in Shaanxi, die in Xi'an 西安, Ankang 安康, Hanzhong 漢中 und an anderen Orten Shaanxis ansässig waren, zur Qadīm-Sekte.⁵³⁰

Ikhwān Der Name „Ikhwān“ ist die Transkriptionsform aus dem arabischen Wort „إخوان“ (ikhwān), das wörtlich übersetzt „Brüder“ bedeutet,⁵³¹ also „alle Muslime sind Brüder“. Die Ikhwān-Sekte wird auch als „neue Lehre“ (*xinjiao* 新教), „Lehre des neuen Aufblühens“ (*xinxingjiao* 新興教) und „Sekte des neuen Aufblühens“ (*xinxingpai* 新興派) bezeichnet, weil sie vergleichsweise spät gegründet wurde; andererseits wird sie auch als „Sekte der Befolgung der kanonischen Bücher“ (*zunjingpai* 遵經派) und „Sekte zur Heiligkeit der Handlung“ (*shengxingpai* 聖行派) bezeichnet, weil die Anhänger ihre religiösen Aktivitäten und Rituale nach festen Grundsätzen gemäß dem Koran und der Überlieferung ausführen müssen. Sie wurde von Ma Wanfu in Hezhou 河州 (Gansu) in den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts

⁵³⁰ Vgl. Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 82.

⁵³¹ Siehe das arab. Wort „إخوان“ (‘ah) – Singular zur Pluralform „إخوان“ (iḥwān), in: Hans Wehr, 1985, S. 13. Das Wort „إخوان“ (iḥwān) wird ins Chinesische als *yihewani* 伊合瓦尼 transkribiert.

gegründet.⁵³² Ma Wanfu 馬萬福 (1853-1934), der Gründer der Ikhwān, aus der Dongxiang-Nationalität, wurde im Guoyuan-Dorf 果園村 des Dongxiang-Kreises 東鄉縣 der Provinz Gansu geboren, deswegen wurde er auch „Guoyuan“ 果園 genannt. Während des 14. Jahres der Periode Guangxu 光緒 (1888) wallfahrtete er nach Mekka und blieb dort, um weiter zu studieren. Während seines Studiums wurde er von der fundamentalistischen Bewegung der *Wahhābiya*⁵³³ beeinflusst. Nachdem er später nach Gansu zurückgekehrt war, traf er sich dort mit den zehn berühmten Groß-*Akhunds*, mit denen er schließlich die „Ikhwān“-Bewegung in Gang setzte. Ihre Lehre hat folgende Schwerpunkte: Allah anzubeten; den Koran zu ehren; den Bezug zur Epoche Muhammads aufrechtzuerhalten; alles, was mit den Sitten und Gebräuchen des Korans und den sunnitischen Bestimmungen übereinstimmt, zu verteidigen; die Losung „nieder mit *menhuan* 門宦 und mit *gongbei* 拱北“ zu vertreten; die Verehrung der Heiligen und der Grabanlagen zu verbieten; die fünf Säulen zu beachten; die Rezitation der Koranverse in der strikten arabischen Aussprache zu verlangen; den Daumen bei der Zeugenaussage als ein Zeichen für die Einzigkeit Allahs nach oben zu halten usw.⁵³⁴ Ihre religiöse Verwaltung wird mit Hilfe des einheimischen *Jiaofang*-Systems durchgeführt.

Während der Zeit des Umbruchs zwischen dem Niedergang der Qing-Dynastie und dem Aufstieg der Republik, ist die Ikhwān-Sekte in Shaanxi entstanden. Als *Akhund* Ma Wanfu 馬萬福 später wegen der heftigen Kritik an *menhuans* und ihren Riten Linxia 臨夏 (Gansu) unter Zwang verlassen musste, ging er in den Xing'an-Bezirk 興安州 in Ankang 安康, südlich von Shaanxi, um dort zu missionieren. Währenddessen kam *Akhund* Liu Yuzhen 劉遇真 (1861-1934), der von der islamischen Erneuerungsideologie auf der arabischen Halbinsel geprägt worden war, als gelehrter Wallfahrer nach Xi'an zurück und propagierte die Theorie der Ikhwān mit der Losung: „Befolgung der kanonischen Bücher und Abschaffung von alten

⁵³² Siehe hierzu Qiu Shusen 邱樹森, 1992, S. 818.

⁵³³ Die *Wahhābiya* („الوهابية“), das Wahhabitentum, ist die auf Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhāb (1703-1792) als Gründer zurückgeführte und benannte Sekte, deren Anhänger als Wahhabiten bezeichnet werden. Ihr Hauptziel war, alle Neuerungen zu beseitigen, die jünger waren als das dritte Jahrhundert des Islam. So konnte diese Sekte die vier sunnitischen Gesetzesschulen und die sechs Traditionswerke anerkennen. Ihre schriftliche Polemik und die ihrer Anhänger richtete sich fast ausschließlich gegen den Heiligenkult. Der Name *Wahhābiya* wurde der Gemeinschaft zu Lebzeiten des Gründers von seinen Gegnern gegeben und wird von Europäern gebraucht. Dieser Name wird allerdings nicht von ihren Anhängern im arabischen Raum angewandt, die sich selbst „Unitarier“ und ihr System „muhammadanisch“ nennen. Sie betrachten sich selbst als Sunniten, die der Schule von Ibn Handal folgen. Einer der Anhänger, Ibn Taimiya, wendete sich sehr stark gegen den Heiligenkult und Gräberbesuch – dazu siehe A. J. Wensinck und J. H. Kramers, 1985, S. 780.

⁵³⁴ Siehe hierzu Qiu Shusen 邱樹森, 1992, S. 818.

Sitten und Gebräuchen“ (Zunjing gesu 遵經革俗). Danach verbreitete sich die Ikhwān-Sekte allmählich in Shaanxi.

Außerdem trafen um die Zeit des Widerstandskrieges gegen die japanische Aggression (1937-1945) große Massen von Muslimen, die zu dieser Gruppierung gehörten, aus den Provinzen Henan, Shandong, Hebei u.a. in Shaanxi ein. Die Ausbreitung ihrer Anhänger verlief – nach Angaben von Feng Fukuan – hauptsächlich entlang der Gansu-Qinghai-Eisenbahnlinie in der Zentral-Shaanxi-Ebene.⁵³⁵

Salafiya Wie die Qadīm- und Ikhwān-Gemeinschaften hat auch die Salafiya-Bewegung im 20. Jahrhundert im Nordwesten Chinas ein Aufblühen erfahren. Als eine neue Strömung der Ikhwān beriefen sich die Salafiya-Aktivisten auf dieselben kanonischen Werke wie die Ikhwān-Anhänger, jedoch gibt es Unterschiede in der Liturgie zwischen den beiden Schulen. Diese Bewegung bezeichnet eine von Muhammad ‘Abduh (1849-1905) vertretene Richtung der islamischen Reformbewegung in Ägypten, welche die ersten Muslime als „fromme Vorväter“ des Urislam zum Modell für eine neue muslimische Gemeinschaft erklärten, was der arabische Begriff „السلفية“ (as-salafiya)⁵³⁶ ursprünglich wörtlich bedeuten soll. Damit ist aber gar nicht gemeint, dass das Gemeinschaftsleben der ersten Muslime als Modell wiederhergestellt werden müsse, vielmehr sei das Ziel, den Islam aus der Erstarrung einer mittelalterlichen Gesetzesreligion und von abergläubischen Auswüchsen zu befreien und an den Geist der Urgemeinschaft anzuknüpfen, um eine wieder ursprüngliche Vitalität und eine der Gegenwart angemessene Ordnung zu errichten.⁵³⁷

Die Entstehung der Salafiya geht auf *Akhund* Ma Debao 馬得寶 (? – 1977) zurück. Als er im Jahr 1936 nach Mekka wallfahrtete, brachte er drei wahhabitische Werke aus Saudi Arabien nach China mit. Danach hat er aus diesen damals sehr hoch verehrten Werken das *Xinyang wenda* 信仰問答 (Frage-und-Antwort über den Glauben) verfasst und vertrat dann die Meinung, dass sich der Islam nach den kanonischen Büchern richten müsse und dass die exegetischen Dokumente nur von den ersten drei Generationen, nämlich Muhammad, seinen Jüngern und der nächsten Jüngerschaft, anerkannt werden könnten. Daraufhin entstand die Salafiya-Bewegung im Nordwesten Chinas. Nach der Trennung von der Ikhwān-Sekte 1937 trat jene mehr in die Öffentlichkeit.⁵³⁸ Die Anhänger, die dieser neuen Strömung angehören,

⁵³⁵ Vgl. Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 82-83.

⁵³⁶ Chinesisch: sailaifeiye 賽萊菲爺.

⁵³⁷ Siehe das Stichwort „Salafiya“, in: Ralf Elger (Hrsg.), 2001, S. 269.

⁵³⁸ Die Salafiya-Schule wurde im Jahr 1937 von der Ikhwān getrennt. Dadurch haben sich die zwei Richtungen,

nennen sich selbst die „Schule der Heiligen Belehrung“ (*shengxunpai* 聖訓派) oder die „Schule der fundamentalistischen Lehre“ (*yuanjiaozhipai* 原教旨派). Als Anhänger der Salafiya erkennen sie nur Originaltexte und korrekte Exegesen des Korans an und vertreten den Standpunkt, dass die *hadīths* lediglich Anmerkungen zum Koran seien. Bis zum Ende der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts entwickelte sich die Bewegung zu ihrem Höhepunkt, aus der sich die Salafiya-Gruppierung, nämlich die Bai-Schule (*baipai* 白派), in Shaanxi herausbildete.

Gerade nach der Zeit des Widerstandskrieges gegen die japanische Besatzung verbreitete sich die Salafiya-Schule in Shaanxi allmählich, aber die Zahl ihrer Anhänger, die sich hauptsächlich in Xi'an verbreiteten, ist verhältnismäßig gering.⁵³⁹

Qādiriya Die Terminologie „Qādiriya“ ist die Transkription des arabischen Wortes القادرية (al-qādiriya)⁵⁴⁰. Die der Derwisch-Bruderschaft angehörende Qādiriya-Sekte wird als eine der vier großen *menhuans* 門宦 – eine rein chinesisch-islamische Gruppierung – verstanden. Sie ist im Grunde genommen eine Variante des Qādiriya-Ordens (Kadili jiaotuan 卡迪里教團) der gleichnamigen Sūfi-Gemeinschaft, die der Scheich ‘Abd al-Qādir al-Gailāni in seiner Zeit in Bagdad gegründet hatte.⁵⁴¹ Danach wurden die Mitglieder von ihrem Orden nach China geschickt, um ihre Schule zu propagieren. So verbreitete sich die Qādiriya zu Beginn der Qing-Zeit allmählich in Nordwestchina. Die sich später in China herausbildenden Qādiriya-Orden, die im Laufe ihres Entwicklungsprozesses von der traditionell-chinesischen Kultur sehr tief geprägt worden waren, bedienten sich häufig der chinesisch-philosophischen Denksysteme des Laozi 老子 und des Zhuangzi 莊子, um ihre islamischen Doktrinen zu interpretieren.⁵⁴²

Su-Schule (*supai* 蘇派) und Bai-Schule (*baipai* 白派), herausgebildet. Die Gruppierung der Su-Schule, die die Mehrheit umfasst, ist auf *Akhund* Ha Zhi 哈隻, auch Ga Suge 尕蘇個 (kleiner „Suge“ 小蘇個) genannt, zurückzuführen, der Lieblingsschüler des Begründers der Ikhwān Ma Wanfu 馬萬福 war. Diese nach dem Spitznamen Ha Zhis genannte Gruppierung *supai* 蘇派 wird in China auch als „Schule des Einmaligen Händeerhebens“ (*yitaijiao* 一拾教) bezeichnet, weil ihre Gläubigen bei der Zeugenaussage der Anbetung die Hände wie vorher nur einmalig erheben. Die andere kleine Gruppierung der Bai-Schule, die auf ihren Stifter Ma Debao 馬得寶, mit dem Spitznamen Ga Baizhuang 尕白莊 (kleiner „Baizhuang“ 小白莊), zurückgeführt wird, wird auch als „Schule des Dreifachen Händeerhebens“ (*santaijiao* 三拾教) bezeichnet, denn die Anhänger sollen in der Anbetung bei der Zeugenaussage ihre Hände dreimal erheben. Dazu siehe Stichwörter „supai“ 蘇派 und „baipai“ 白派, in: Jin Yijiu 金宜久 (u.a.), 1997, S. 289-290.

⁵³⁹ Vgl. Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 83.

⁵⁴⁰ Das arab. Wort „القادرية“ (al-qādiriya), transkribiert ins Chin. als *gadelinye* 嘎德林耶, bezieht sich auf die „frühislamische theologische Richtung, die die Willensfreiheit des Menschen vertrat“. Dazu siehe das arab. Wort „القادرية“ (al-qādiriya), in: Hans Wehr, 1985, S. 2005.

⁵⁴¹ Siehe das Stichwort „Kadili jiaotuan“ 卡迪里教團, in: Jin Yijiu 金宜久 (u.a.), 1997, S. 250.

⁵⁴² Dazu vgl. Qin Shusen 邱樹森, 1992, S. 824.

Die hauptsächlichen Pflichten der Qādiriya sind wie folgt: Befolgung des Korans und der *hadīths*; sich in anhaltende Meditation zu versenken (sitzend meditieren) und das göttliche Wesen zu schauen; den Koran ohne Worte schweigend zu rezitieren; Kotau zum *gongbei* hin zu machen, vor ihm zu knien und Weihrauch zu verbrennen. Dazu betont die Qādiriya-Gemeinschaft, dass die Muslime außer der Befolgung des Korans und der *hadīths* gleichzeitig beständige Meditation üben müssten, andernfalls könnten sie nicht zu ihrem Ziel, Allah, gelangen. Sie sind der Überzeugung, es habe zuerst den „Weg“ gegeben, danach die Religion. Der Islam setze sich aus Worten und Taten des ganzen Lebens Muhammads zusammen. Der Weg aber sei übernatürlich, ungeschaffen und ewig – wenn jemand nach diesem Weg suchen wolle, müsse er auf eheliche Liebe und auf Einkommen verzichten, die Verdienste hinter sich lassen, sich dem Islam verschreiben sowie nach seinem wahren Weg suchen. Die Versenkung in anhaltender Meditation ist der kürzeste Weg zur Schau des göttlichen Wesens. Die fünf Säulen und das alltägliche, diesseitige Leben werden von der Gemeinschaft gering geschätzt, denn für sie ist vor allem die „künftige Welt“ bedeutend. Im gesellschaftlichen Leben sollen sie Allah, den Heiligen, dem Staat und den Herrschern gehorchen.⁵⁴³ Bei der Verwaltung ist das *Jiaofang*-System grundlegend als ausführende Organisation für den Orden der Qādiriya. Der *Akhund*, der der Führer im *jiaofang* ist, wird von den Mitgliedern des *jiaofang* gewählt und angestellt.

In der Entwicklung des Qādiriya-Ordens spielt Qi Jingyi 祁靜一 (1656-1719), der direkte Nachfolger des Gründers des Qādiriya-*Menhuan*, eine große Rolle. Anfangs missionierte er während des 28. Jahres der Periode Kangxi 康熙 der Qing-Zeit (1689) in Langzhong 閬中 (Sichuan), später in Xixiang 西鄉 in Shaanxi. Er trug dabei ausschlaggebend zur Ausbreitung der Qādiriya-*Menhuan* bei. Neben guten arabischen und persischen Sprachkenntnissen eignete er sich auch chinesische Literatur und Kultur an. Mit seinem Aufruf das „Herz zu erhellen und das Wesen zu erblicken, damit man sich selbst kultiviert und andere zur Ruhe bringt“ (Mingxi jian xing, xiuji anren 明心見性, 脩己安人), mahnte er Muslime, „Jenseits des Strebens nach persönlichem Ruhm und Wohlstand den Willen aufrechtzuerhalten“ (Danbo chi qi zhi 淡泊持其誌) und „Moral und Charakter in aller Ruhe und Stille einzuhalten“ (Ningjing shou qi shen 寧靜守其身). Nach seinem Tode wurde er zunächst in Xixiang in Shaanxi begraben. Später wurde sein Leichnam nach Hezhou 河州 (Gansu) überführt und feierlich

⁵⁴³ Vgl. Qin Shusen 邱树森, 1992, S. 829.

beigesetzt, wo die Anhänger der Qādiriya-*Menhuan* heute das Groß-Gongbei 大拱北 verehren.⁵⁴⁴

Die Muslime der Qādiriya-*Menhuan* sind in kleiner Zahl in Shaanxi vertreten und haben sich hauptsächlich im Kreis Xixiang verbreitet, wo Qi Jingyi zu Lebzeiten missionierte.

5.2 Die Glaubenspraxis

5.2.1 Glaubensunterweisung

Werfen wir nun zunächst noch einmal einen kurzen Blick auf die Geschichte: Während des zweiten Jahres der Periode Yonghui 永徽, im August des Jahres Yichou 乙丑 der Tang-Zeit, d.h. am 25. August 651, kamen arabische Gesandte mit Tribut zum ersten Mal nach Chang'an zum Kaiserhof. Seitdem wird dieses Datum im Allgemeinen als Beginn des Islam in China betrachtet, obwohl es hierzu verschiedene Auffassungen gibt. Danach gelangten Händler, Mönche, Gesandte u.a. aus dem Westen sowohl über Land auf der Seidenstraße als auch zu Wasser über den Indischen Ozean und Südostasien bis an die südöstlichen Küsten Chinas.

Hundert Jahre nach dem Eintreffen der ersten arabischen Gesandten am Kaiserhof, während des zehnten Jahres der Periode Tianbao 天寶 (751), leitete der Gouverneur von Anxi, Gao Xianzhi 高仙芝, einen Feldzug nach Shiguo 石國, einem der Länder im damaligen Mittelasien, da dieses „keine Höflichkeit des Vasallen gegenüber dem Tang-Reich“ gezeigt habe. Dies hatte einen Angriff seitens verschiedener Länder auf Xiyu 西域 (Xinjiang) und einen weiteren des arabischen Reiches auf die Tang-Dynastie zur Folge. Das Ergebnis der Operation muss im Blick auf mehrere siegreiche Operationen seitens der Tang-Dynastie als eine Ausnahme angesehen werden: die Tang-Armee unterlag den verbündeten Armeen in Hengluosi am Talas-Fluss.⁵⁴⁵ In der Folge wurden viele chinesische Offiziere und Soldaten gefangen genommen, unter ihnen auch Du Huan 杜環, einer der zur jüngeren Generation gehörenden Familienmitglieder des Tang-Historikers Du You 杜佑. Er wurde als Gefangener in das Abbasiden-Reich verschleppt und verbrachte zwölf Jahre dort, bis er während des ersten Jahres der Periode Baoying 寶應 (762) mit einem Handelsschiff nach Guangzhou zurückkam.

Nach seiner Rückkehr schrieb Du Huan ein Buch mit dem Titel *Jing xing ji* 經行記 (Notiz

⁵⁴⁴ Dazu siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 馮福寬, 1997, S. 84.

⁵⁴⁵ Siehe hierzu die bereits im „Kapitel 1: Frühgeschichte“ behandelte Hengluosi-Operation, S. 17.

über Erlebnisse und Erfahrungen), in dem er seine Kenntnisse über Land und Leute des Abbasiden-Reiches zusammenfasste. Dabei stellte er das blühende und mächtige Anfangsstadium des arabischen Reiches sowie islamische Lehren und Zeremonien der Anbetung und des Fastens dar. Obwohl das Werk verloren ging, finden sich doch in Du Yous Werk *Tong Dian* 通典 (Allgemeines Standardwerk) einige Zitate, mittels derer man einen Überblick über die islamischen Lehren gewinnt.⁵⁴⁶ Zu diesem Werk machte Bai Shouyi 白壽彝 die folgende Bemerkung:

Über alle wichtigen religiösen Pflichten des Islam wie Glaubenssätze, Riten, Fasten, die fünf Säulen u.ä. wird im *Jing xing ji* berichtet. Von ihrer Richtigkeit und Korrektheit gab es sowohl vor dem *Jing xing ji* als auch nach diesem keine vergleichbaren Schriftdokumente in der Tang- und der Song-Zeit.⁵⁴⁷

Durch die Äußerung Bai Shouyis findet man bestätigt, dass das Werk *Jing xing ji* 經行記 als eine der frühesten Niederschriften zum Thema „Islam“ in der chinesischen Geschichte zu bezeichnen ist. Dies ist, was den Islam angeht, ein besonderes Faktum in den chinesischen Annalen.

Eine wichtige Rolle in der islamischen Glaubensunterweisung spielten dabei die *fanke* 蕃客, die zuerst um des Handels willen in der Tang- und Song-Zeit in Chang'an eintrafen. Auch ließen sich nach der Niederschlagung des An-Shi-Aufstandes in Shaanxi arabische Offiziere und Soldaten nieder, die von Kaiser Suzong 肅宗 aus verschiedenen Ländern an den Grenzen des Tang-Reiches zu Hilfe gerufen worden waren, um Rebellionen abzuwehren. Dazu zählen auch die sich als Beamte, Gelehrte, Handwerker und Landwirte sowie Soldaten betätigenden Muslime, die aus vielen islamischen Ländern in Mittel- und Westasien nach deren Eroberung durch das Yuan-Reich unter der militärischen Führung Kublai Khans nach China verschickt wurden. Sie alle sollen später bei der Verbreitung des religiösen Glaubens und der Verwurzelung der islamischen Kultur in Shaanxi bzw. in China eine herausragende Funktion ausgeübt haben.

Vor der Entstehung der Hui-Nationalität fungierten entweder ausländische Gelehrte, die von Muslimen eines *jiaofang* nach China eingeladen wurden, oder chinesische Gelehrte, die im Ausland die islamische Theologie studiert hatten, als *Akhunds* in den Moscheen. Als sich

⁵⁴⁶ Dazu siehe Anhang 7: „Zitate aus dem Werk *Tong Dian* von Dou You aus dem Buch *Jing xing ji*“.

⁵⁴⁷ Zitat nach Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 70. Das chinesische Original lautet: 關於伊斯蘭的最高信仰和禮拜齋戒等重要功課, <<經行記>>都說了。說得這樣正確而具體, 不只在<<經行記>>以前沒有過, 在<<經行記>>以後的唐宋記載中也沒有過。

die frühe Form der Hui-Nationalität während der Yuan-Zeit herausbildete, waren mehr ausländische als chinesische *Akhunds* tätig, weil es nicht viele ausgebildete chinesische *Akhunds* gab. Ab der Ming-Zeit, besonders ab deren mittlerer Periode, betrieben die Herrscher eine verschlossene Politik. Zudem wurde die Verkehrsverbindung zwischen China und den islamischen Ländern völlig blockiert, und die Anstellung ausländischer *Akhunds* sowie die Ausbildung chinesischer *Akhunds* und Geistlicher im Ausland traf auf sehr viele Schwierigkeiten. In dieser komplizierten Lage griff ein berühmter islamischer Klassiker, Hu Dengzhou 胡登洲, der als Vorläufer die klassische Hui-Erziehung initiierte, schicksalhaft in das Geschehen ein und legte ein solides Fundament für die *jingtang jiaoyu* 经堂教育, die Bücherhallen-Erziehung, um Geistliche wie auch gewöhnliche Gläubige zu erziehen. Mit der Übernahme mancher Strukturen von privaten Einklassenschulen haben sich diese islamischen Schulen herausgebildet.

Hu Dengzhou, so die chinesischen Historiker, was der erste, der begonnen hatte, den Islam an die damaligen politischen und chinesisch-kulturellen Verhältnisse anzupassen, islamische Werke ins Chinesische zu übersetzen und chinesische Abhandlungen über den „Islam“ zu verfassen. Zu seinen Erneuerungen gehört auch die Aufnahme der klassisch-chinesischen Literatur in den Lehrplan der *jingtang jiaoyu* 经堂教育. Da die Muslime in China schon sinisiert worden waren, mussten die Kinder in Chinesisch unterrichtet und ihnen dabei auch die chinesische Schrift und Literatur vermittelt werden. Das Wichtigste in der damaligen Ausbildung war jedoch der Erwerb der arabischen Sprache, um die Gebete verrichten, sich in den Koran vertiefen und andere Lehrwerke studieren zu können.

Anfangs hatte Hu Dengzhou, wie damals üblich, einige Schüler bei sich zu Hause unterrichtet. Die Kosten wurden ihm entweder erstattet oder die Studenten sorgten selber für ihren eigenen Lebensunterhalt. Wegen der wachsenden Schar von Studenten und Schülern musste er seine Tätigkeit in größere Räumlichkeiten verlagern – hierfür schien ihm die Moschee oder ein Raum in ihrem Seitentrakt geeignet, in dem er alsbald ein Klassenzimmer und eine Bibliothek einrichten ließ. Dies entwickelte sich später zu einer Institution: Die *madrassa* der Moscheen nahm Schüler und Studenten auf, für deren Lebensunterhalt die Muslime eines *jiaofang* aufkamen.

Angesichts der Lehranstalten der *jingtang jiaoyu* entwickelte sich die Provinz Shaanxi damals zum Entstehungsort der islamischen Kultur und zum Sitz der höchsten islamischen

Lehranstalten. Als eine der damals wichtigeren *madrassa*-artigen Erziehungen wurde die *jingtang jiaoyu* üblicherweise in drei Stufen eingeteilt: a) Hochschule, b) Mittelschule und c) Grundschule.⁵⁴⁸ Es gab während dieser Zeit zahlreiche Muslime, die aus dem ganzen Land nach Shaanxi kamen, um sich islamisches Wissen anzueignen. Viele berühmte Schüler, die sich später landesweit verteilten, wurden direkt oder indirekt von Hu Dengzhou ausgebildet, z.B. der berühmte Schüler der dritten Generation, Zhang Shaoshan, und der bekannte Schüler der vierten Generation, Zhou Liangjun.

Zhang Shaoshan 張少山 wurde im Lintong-Kreis 臨潼縣 Shaanxis geboren. Schon als Kind wurde er von Feng Bo'an 馮伯庵, einem der Schüler der zweiten Generation Hu Dengzhous, als Schüler aufgenommen. Später wurde er als *Akhund* in Jinling 金陵 (Jiangsu), danach in Chang'an 長安, Kaifeng 開封 (Henan) und an anderen Orten angestellt, wo er islamische Seminare einrichtete.⁵⁴⁹

Zhou Liangjun 周良隽 (1736-1850), alias Mozhai 默齋, wurde im Dorf Tadi 塔底 des Jingyang-Kreises 涇陽 in Shaanxi geboren. Er wurde damals von den Muslimen „Zhou laoye“ 周老爺 (Euer Gnaden Zhou) genannt. Als ein islamischer Gelehrter besaß er besonders umfassende Kenntnisse in der islamischen Philosophie. Während er als *Akhund* in der Xiaopiuyan-Moschee in Xi'an tätig war, kamen viele Muslime wegen seines guten Rufs aus Shaanxi oder anderen Provinzen nach Xi'an, um bei ihm Theologie zu studieren. Unter seinen Schülern erfreuten sich viele in ganz China eines hohen Ansehens, daher war die *Jingtang*-Ausbildung in dieser Moschee landesweit überaus bekannt geworden.⁵⁵⁰

Nach der Gründung der *Jingtang*-Ausbildung entwickelte sich der Islam in Shaanxi rasch weiter. Bis zum ersten Jahr der Periode Tongzhi 同治 (1862) fanden sich in der Zentralebene Shaanxis bereits mehr als 800 *jiaofangs*. Doch mit den am Ende der Qing-Zeit ausbrechenden Aufständen kam es für die muslimischen Nationalitäten zu schweren Katastrophen und von da an geriet der Islam in Shaanxi beständig in schwierige Situationen. Obwohl der Islam von Anfang an mit der chinesischen Kultur schwer vereinbar war, brachte er zu verschiedenen Perioden viele berühmte chinesisch-islamische Gelehrte hervor, zu denen besonders in der

⁵⁴⁸ Über die Erweiterung der islamischen Kultur und die Entstehung der *jingtang jiaoyu* siehe „2.5.4 Die Formierung der zehn islamischen Minderheiten und die Entstehung der *jingtang jiaoyu*“ dieser Arbeit, S. 49-52.

⁵⁴⁹ Siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 73.

⁵⁵⁰ Hierzu siehe ebd.

Neuzeit *Akhund* Liu Yuzhen, *Akhund* Ma Qianyi und *Akhund* Ha Decheng zählten.⁵⁵¹

Liu Yuzhen 劉遇真 (1861-1943), auch Chuansan 傳三 oder „Zweiter Meister Liu“ (Liu er shifu 劉二師傅) genannt, wurde im Gaomiao-Dorf 高廟村, einem nahe gelegenen nördlichen Vorort von Xi'an, geboren. In den Jahren 1891 und 1901 ging er zweimal nach Mekka, einmal zur Wallfahrt und das zweite Mal zum Studium. Er besaß später große Kenntnisse in Philosophie, Dogmatik, Gesetz und Exegese. Nachdem er nach Shaanxi zurückgekommen war, initiierte er als *Akhund* in Xi'an zur Erneuerung des Islam die Bewegung, nämlich „Die kanonischen Bücher zu befolgen und die alten Sitten und Gebräuche abzuschaffen“ (Zunjing gesu 尊經革俗). Seine missionarischen Tätigkeiten trugen ganz wesentlich zum Erfolg der Verbreitung dieser neuen Bewegung in Shaanxi bei.⁵⁵²

Ma Qianyi 馬謙益 (1874-1949), mit anderem Namen Jiliu 吉六, alias Shoucheng 受丞, wurde in Xi'an geboren. Er studierte bei Imam An Wanling 安萬齡 das *Manlāi* (Klassisch-islamische Grammatik), bei *Akhund* Ma Yongcheng 馬永成 in der Xiaopiyuan-Moschee *Ilm al-Kalām* (Dogmatik) und bei *Akhund* Wan Xuan 萬選 und Yu Yueming 禹月明 *Tafsīr al-Qāḍi* (Richterlicher Kommentar). Mit ausdauerndem Fleiß war er mehr als 20 Jahre lang in Shaanxi, Gansu, Hebei, der Mongolei und an anderen Orten als *Akhund* tätig, zugleich wurden die Moscheen vor Ort unter seiner Führung ausgebaut oder renoviert. Während seines Dienstes legte er großes Gewicht auf Kultur und Erziehung und errichtete in den Moscheen Abendschulen, in denen sowohl Arabisch als auch Chinesisch gelehrt wurde. Insgesamt bildete er mehr als hundert Schüler aus. Wo immer er seinen Dienst antrat, wurde er von Muslimen vor Ort mit herzlichem Willkommen begrüßt. Als er im Jahr 1936 von seiner Wallfahrt nach Mekka, die er ein Jahr zuvor unternahm, nach China zurückkehren wollte, musste er wegen des Ausbruchs des Widerstandskrieges gegen die japanische Aggression einen Umweg über das Shaanxi-Gansu-Ningxia-Grenzgebiet durch Pingliang 平涼 nach Xi'an machen, wo ihn die Regierung der kommunistischen Partei willkommen heißen sollte.⁵⁵³

Ha Decheng 哈德成 (1888-1943), mit anderem Namen Guozhen 國楨, alias Zihang 字行 und mit dem islamischen Namen Xilalunding 希拉倫丁, wurde im Nanzheng-Kreis 南鄭縣 in Hanzhong geboren. In seiner Jugendzeit unternahm er eine Wallfahrt nach Mekka und studierte dann in Ägypten. Nach seiner Rückkehr im Jahr 1924 war er als Imam in der

⁵⁵¹ Vgl. Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 74.

⁵⁵² Siehe ebd.

⁵⁵³ Hierzu siehe ebd., S. 74-75.

Zhejiang-Lu-Moschee 浙江路清真寺 in Shanghai tätig und widmete sich zusätzlich zu seiner Führungsrolle unter anderem mit der Übersetzung des Korans. Nach der Förderung und Gründung der Gesellschaft des Chinesischen Islam (Zhongguo Huijiao Xiehui 中國回教協會) errichtete er gleichzeitig die Islamische Pädagogische Anstalt (Yisilan Shifan Xuexiao 伊斯蘭師範學校). Nach der Eroberung von Shanghai führte er offiziell ein ihm aufgezwungenes Eremitenleben, übte aber mit Unterstützung von Geldspenden für den Widerstandskrieg gegen die japanische Aggression unter zahlreichen Muslimen eine leitende Funktion aus. Danach schlug er sich von Shanghai aus über viele Orte nach Shadian 沙甸 in Yunnan durch, wo er sich zusammen mit Ma Jian 马坚 wieder der Übersetzung des Korans widmete.⁵⁵⁴ Als ein belesener Gelehrter genoss er hohes Ansehen und war in Arabisch, Persisch, Urdu und Englisch gut bewandert. Während seines gesamten Lebens befasste er sich besonders mit dem theologischen Bildungswesen. Er zählt mit den drei *Akhunds* – Da Pusheng 达浦生, Wang Jingzhai 王静斋 und Ma Songting 马松亭 – zu den vier chinesischen Groß-*Akhunds* des 20. Jahrhunderts.⁵⁵⁵

Bis zum Anfang der Republik machten die Muslime in Shaanxi mit der Verbreitung des Islam in China große Fortschritte. Währenddessen gab es zahlreiche Personen, die periodisch erscheinende Zeitschriften ins Leben riefen und Aufsätze über den Islam in Shaanxi verfassten. Ihr Inhalt bezieht sich auf folgende Bereiche: die Widerspiegelung der Aktivitäten verschiedener islamischer Gesellschaften, das Alltagsleben und religiöse Aktivitäten der Muslime sowie Sitten und Gebräuche des Islam u.a.m.⁵⁵⁶

Nach Jahrzehnten der Restriktion und sogar harter Unterdrückung während der Herrschaft der Kommunistischen Partei Chinas seit 1949 löste mit Beginn der 80er Jahre des letzten Jahrhunderts eine pragmatischere Politik gegenüber den Religionen ein Wiederaufleben des Islam aus. Dieses Wiederaufleben zeigt sich nicht nur darin, dass viele neue *madrasas* gegründet wurden, sondern auch in der verstärkten Nutzung der Medien von Kassetten, Videos, CDs und des Internets, in Publikationen sowie in neuen islamischen Bewegungen. Ein großes Ereignis ist die Gründung der Zeitschrift *Shaanxi Muslim* 陝西穆斯林 (Shaanxi Muslim), die von der Islamischen Vereinigung der Provinz Shaanxi seit März 2003 viertel-

⁵⁵⁴ Dazu siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 75.

⁵⁵⁵ Siehe hierzu das Stichwort „Ha Decheng“ 哈德成, in: Jin Yijiu 金宜久 (u.a.), 1997, S. 493.

⁵⁵⁶ Über die konkrete Aufzählung der wichtigsten Publikationen Shaanxis zu dieser Zeit siehe Anhang 8: „Erscheinen wichtiger Zeitschriften und Aufsätze in den Anfängen der Republik“.

jährlich herausgegeben wird. Daneben fanden und finden in Shaanxi wie in ganz China zahlreiche Symposien und kulturelle Veranstaltungen statt, die heute auch eine wichtige Rolle für die weitere Unterweisung im Glauben spielen.

5.2.2 Sitten und Bräuche

Allgemein gilt, dass jeder Muslim von der Geburt bis zum Tod von seinem Glauben umfassend und tief greifend geprägt werden soll. Zuerst ist es traditionell üblich geworden, dem Kind gleich nach der Geburt den „Gebetsruf“ ins Ohr zu flüstern. Innerhalb von drei Tagen muss der *Akhund* eingeladen werden, damit er dem Kind einen islamischen Namen gibt – dies bezeichnet man als „jingming“ 經名.⁵⁵⁷ An Knaben – wie oben bereits erwähnt – muss zwischen dem siebten Tag nach der Geburt und dem zwölften Geburtstag die Beschneidung durchgeführt werden,⁵⁵⁸ die als ein weitverbreiteter Brauch im Islam, wie im Judentum, auf den Bund zwischen Allah und Abraham zurückgeführt wird. Zudem gibt es bei chinesischen Muslimen noch viele Besonderheiten, die sie von anderen chinesischen Nationalitäten unterscheiden, wie z.B. bezüglich der Ehe und der Bestattung. Darüber schreibt der berühmte islamische Gelehrte Jin Jitang 金吉堂 in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts in seinem Artikel „Erläuterung über die Hui-Nationalität“ (Huizu minzu shuo 回族民族說) Folgendes:

Die islamischen Belehrungen verweisen die Muslime nicht nur auf die Wahrheiten der jenseitigen Existenz, die tiefgründigen Metaphysiken und die Richtlinien für das menschliche Leben, sondern sie enthalten auch alle Ordnungen der organisierten Gesellschaft, wie z.B. Wirtschaft, Ehe, Bestattung u.a.⁵⁵⁹

Andererseits muss auch beachtet werden, dass sich die Muslime in China in der Diaspora befinden, seitdem sie aus Arabien, Persien und anderen Ländern Mittelasiens nach China gekommen sind. Darüber hinaus ist China ein Land mit einer überaus großen territorialen Ausdehnung, von Ort zu Ort sind die chinesischen Sitten und Gebräuche verschieden. Der Islam aber legte mit dem Prozess der Verbreitung sowie der kulturellen Herausbildung der 10 islamischen Nationalitäten sein Hauptgewicht auf den rechtmäßigen, religiösen Glauben. Auf der anderen Seite integrierte und integriert er zwangsläufig die chinesische Kultur zur Anpassung an die chinesische Gesellschaft. Trotz einiger kleiner regionaler Unterschiede

⁵⁵⁷ Dazu siehe das Stichwort „jingming“ 經名, in: Jin Yijiu 金宜久 (u.a.), 1997, S. 28.

⁵⁵⁸ Siehe das Stichwort „geli“ 割禮, in: Jin Yijiu 金宜久 (u.a.), 1997, S. 29.

⁵⁵⁹ Chin.: “回教之教訓不僅示人以幽晷之理、深奧之玄學與作人之準繩，實包有組織社會之一切製度，如經濟、婚姻、喪葬等。” Zitat nach Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 15.

bietet der Islam in ganz China ein im Wesentlichen übereinstimmendes, einheitliches Bild.

Die Muslime in Shaanxi sind strenggläubig, beachten – zum überwiegenden Teil sind es Sunniten – die sechs islamischen Artikel des Glaubens und erfüllen die fünf Grundpflichten im Alltagsleben. Daneben fallen außerdem in Shaanxi Besonderheiten auf in Bezug auf Feste, Sprache, Umgangsformen, Kleidung, Wohnung, Transportmittel, Eß- und Trinksitten sowie Ehe, Bestattung etc.

Feste Der islamische Kalender enthält zwei kanonische Hauptfeste im Jahresverlauf, die beide das „Er’de-Fest“ heißen. Das „Kleine Er’de-Fest“, auch „Zuckerfest“ genannt, ist für die Muslime das bedeutendste Fest. 70 Tage später begehen die Muslime das „Große Er’de-Fest“, auch „Opferfest“ genannt. Außerdem gibt es weitere Feste und Gedenktage, die ihre Herkunft sowohl dem Islam als auch der Hui-Nationalität verdanke:

- „Kleines Er’de-Fest“ 小爾德節: Das dreitägige „Fest des Fastenbrechens“ („عيد الفطر“, ‘īd al-fīṭr), das auf Chinesisch auch „Kaizhai-Fest“ 開齋節 genannt wird, beginnt am 1. des Monats *shawwāl*, dem zehnten Monat des islamischen Mondkalenders, und beendet den Fastenmonat Ramaḍān. Weil Allah in diesem Monat den Koran als Rechtsleitung zu den Menschen herabsandte, wird der Ramaḍān im Islam als der glücklichste und edelste Monat bezeichnet, in dem die Muslime fasten müssen. Wenn die Mondsichel am letzten Tag dieses Monats erscheint, beginnen die Muslime mit den Feiern zu diesem Fest, das mit Glückwünschen, Geschenken und einem besonderen Gemeinschaftsgebet in der Moschee begangen wird. Es soll die Dankbarkeit Allah gegenüber für die als besonders gesegnet angesehene Zeit zum Ausdruck bringen. Darüber hinaus besuchen sie während des Festes den Friedhof, um für verstorbene Verwandte zu beten, und verteilen an die Kinder Lösegeld, damit die Sünden und die Schuld der verstorbenen Verwandten erlassen werden.⁵⁶⁰
- „Gu’erbang-Fest“ 古爾邦節: Dieses „Große Er’de-Fest“ 大爾德節 („عيد الاضعى“, ‘īd al-aḍ‘a), auch „Zhongxiao-Fest“ 忠孝節 (Ergebenheits- und Pietäts-Fest) genannt, beginnt am 10. des Monats *du al-ḥijja*, dem zwölften Monat des islamischen Mondjahres, und ist Teil der Pilgerfahrtsriten. Dieses Fest geht auf die Geschichte des Ibrāhim (Abraham) zurück: Der Prophet Ibrāhim träumte davon, dass Allah ihm den Befehl gebe, seinen liebsten Sohn Ishāq (Isaak) als Brandopfer darzubringen. Fröhlich bereitete er auf

⁵⁶⁰ Hierzu vgl. Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 17.

Befehl Allahs hin alles vor. Als er seine Hand ausstreckte und das Messer nahm, um seinen Sohn zu schlachten, schickte ihm Allah seinen Engel vom Himmel herab und ließ ihn einen Hammel statt seines Sohnes als Brandopfer darbringen.⁵⁶¹ Die rituelle Darbringung des Tieropfers wurde zum Gedächtnis an das Opfer des Ibrāhim überliefert, so dass die Gläubigen an dessen Bereitschaft zur Opferung seines Sohnes und an die Schlachtung eines Hammels an seiner Stelle erinnern. Da der zwölfte islamische Monat, der Monat der Pilgerfahrt, auch die Zeit für die Pilgerfahrt nach Mekka ist, sollen die Muslime dieses Fest in Mekka feiern, wenn die Umstände es erlauben.

- „Shengji“ 聖記: Das Fest „Shengji“ (Geburtstag des Propheten Muhammad) wird am 12. des Monats *rabī‘u al-‘awwal*, dem dritten Monat des islamischen Mondjahres, gefeiert. Der Überlieferung gemäß sei Muhammad auch an diesem Tag verstorben, weshalb die Muslime in Shaanxi im Allgemeinen dieses Fest mit dem Fest „Shengji“ 聖忌 (Gedenktag des Muhammad) zusammen als das Fest „Shenghui“ 聖會 (Heilige Zusammenkunft) feiern. An diesem Tag hören die Muslime in der Moschee vom *Akhund* Berichte über das Leben und die Verdienste Muhammads, danach wird ein feierliches Bankett veranstaltet. Das Fest begehen jedoch nur die Gläubigen, die der Qadīm-Sekte angehören, während die Muslime, die die Anhänger der Ikhwān- und der Salafīya-Schule sind, dieses Fest nicht feiern.⁵⁶²
- „Dengxiao-Fest“ 登霄節: Das „Fest der Himmelfahrt“ (ليلة الميراج, laylat al-mi‘rāj), auch das „Fest der Himmelsreise“ genannt, wird am 27. des Monats *jumādā al-‘āḥira*, dem sechsten Monat des islamischen Mondjahres, gefeiert. Anknüpfend an die Sure 17, 1 entstand die Überlieferung, Muhammad sei in der Nacht dieses Tages des Jahres 621 auf einem Himmelspferd, das Burāq hieß, unter der Führung des Engels Jibrīl (Gabriel) von Mekka aus zunächst nach Jerusalem geritten, sei dann in den Himmel und durch die sieben Paradiese geführt worden, bis er schließlich Allah selbst schauen durfte. Frühmorgens sei er wieder zurückgekommen.⁵⁶³

⁵⁶¹ Vgl. Genesis 22, 1-19: „Abrahams Opfer“ in der Bibel sowie Sure 37, 99ff.

⁵⁶² Vgl. Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 18.

⁵⁶³ Die Bezeichnung „Himmelfahrt“ – die Seele des Menschen steige nach dem Tod durch die Sphären des Himmels allmählich zum Sitz der Gottheit auf – war in den Jahrhunderten vor und nach Christi Geburt das gemeinsame Gedankengut vieler religiöser Gruppen im Hellenismus. Mit diesem Glauben war aufs engste verbunden, dass es Menschen gäbe, denen schon zu ihren Lebzeiten vergönnt sei, die Himmelsreise anzutreten. Dafür finden sich viele Beispiele im Judentum, im Christentum und ganz besonders in der Gnosis. Auch bei alten Völkern gibt es ähnliche Ideen, so gilt es als gesichert, dass diese Gedanken, wenn sie in der Spätantike auftauchen, irgendwie auf persischen Einfluss zurückgehen – dazu siehe Richart Hartmann,

- „Bailataiye“ 白拉臺夜: Das Fest „Bailataiye“, auch die „Nacht des Bereuens“ genannt, wird am 15. des Monats *sha‘bān*, dem achten Monat des islamischen Mondjahres, gefeiert. Der Begriff *bailatai*, transkribiert von der persischen Bezeichnung *shab-i barāt*, auf Chinesisch auch „bailati“ 白拉提 genannt, bedeutet wörtlich das „Bereuen“ und die „Verzeihung der Sünden“. Der Überlieferung gemäß steigt Allah in dieser Nacht in den tiefsten Himmel herab, um denjenigen, die bald sterben, ihre Vergehen zu tilgen und das Schicksal der Menschen für das nächste Jahr zu bestimmen. Üblicherweise betet man am Vorabend dieses Festes, das man in Shaanxi auch als „nianye“ 唸夜 (Nacht des Gebets) oder „liaoye“ 了夜 (Nacht des halbmonatigen Abschlussgebets) bezeichnet, für die Verstorbenen. Traditionell gesehen wird das Notizbuch über Verdienste sowie Vergehen des Menschen in dieser Nacht ausgetauscht, deshalb heißt diese Nacht auch „huanwenjuanye“ 換文卷夜 (Nacht zum Austauschen des Notizbuches). Am Festtag fasten die Muslime, um die Reue zu bekräftigen und Verzeihung der Sünden zu erlangen.⁵⁶⁴
- „Gaide’erye“ 蓋德爾夜: Die „Nacht der Macht“ („ليلة القدر“: *laylat al-qadr*)⁵⁶⁵, die auch „ping’an zhi ye“ 平安之夜 (Nacht des Friedens), „dashe zhi ye“ 大赦之夜 (Nacht der Begnadigung) und „gaogui zhi ye“ 高貴之夜 (Nacht des Adels) genannt wird, ist der Höhepunkt des Monats Ramaḍān. Die Nacht vom 26. auf den 27., in welcher der ersten Offenbarung von Koranversen an Muhammad gedacht wird, ist ein wichtiger Moment für die Muslime in Shaanxi. Sie beten in der Moschee die ganze Nacht hindurch – dies wird auch als „shouye“ 守夜 (Nacht des Wachens) oder „zuoye“ 坐夜 (Nacht des Sitzens) bezeichnet.⁵⁶⁶
- „Nietie-Fest“ 乜帖節: Das „Fest des Wunsches“ („نية“: *nīyat*)⁵⁶⁷, das am 17. des Monats

1928/29, S. 42. Die hier genannte „Himmelsreise“ Muhammads – wie sie aus psychologischer und religionswissenschaftlicher Perspektive betrachtet wird – wird häufig aber als Halluzination dargestellt.

⁵⁶⁴ Siehe die Stichwörter „bailatiye“ 白拉提夜, „nianye“ 唸夜 und „liaoye“ 了夜, in: Jin Yijiu 金宜久 (u.a.), 1997, S. 30.

⁵⁶⁵ Das arab. Wort „قدر“ (*qadr*) bedeutet wörtlich „Qualität“, „Anzahl“, „Grad“, „Wert“, „Ansehen“, „Rang“, „göttlicher Beschluss“ u.a. Siehe das Wort „قدر“ (*qadr*), in: Hans Wehr, 1985, S. 1004.

⁵⁶⁶ Siehe die Stichwörter „dashe zhi ye“ 大赦之夜, „shouye“ 守夜 und „zuoye“ 坐夜, in: Jin Yijiu 金宜久 (u.a.), 1997, S. 31.

⁵⁶⁷ Das arab. Wort „نية“ (*nīyat*) bedeutet wörtlich „Absicht“, „Vorsatz“, „Wunsch“, „Willensrichtung“, „Wille“ und „Intention“, und bezieht sich hier in der übertragenen Bedeutung auf Wünsche und Willen vor religiösen Aktivitäten wie Gebet, Schlachtung, Almosen, Pilgerfahrt und Fasten, die aus tiefstem Herzen hervorkommen oder mit dem Munde zum Ausdruck gebracht werden. Im Allgemeinen wird die „nietie“ 乜帖 als *sadaqa* (صدقة), nämlich als „freiwillige Almosenspende“ bezeichnet. Die Muslime, die zur traditionellen Qadīm gehören, geben normalerweise die *sadege nietie* 撒德格乜帖 (freiwillige Spende). Im Gegensatz zu den Pflichtabgaben des *zakāt* sind *nietie* freiwillig, die auch als *sunxin nietie* 隨心乜帖 (die dem Herzen

jumāda al-‘ulā, dem achten Monat des islamischen Mondjahres, gefeiert wird, ist neben den oben erwähnten Festen und Gedenktagen ein besonderes Fest für viele Muslime in Shaanxi. Bei diesem Fest gedenkt man derer, die während der Periode Tongzhi 同治 (1862-1874) bei den muslimischen Aufständen in Shaanxi zu Tode kamen.⁵⁶⁸

Sprachliche Besonderheiten Die Muslime in Shaanxi, als sinisierte Muslime, benutzen die chinesische Sprache im mündlichen wie im schriftlichen Verkehr. Aber sie gebrauchen gleichzeitig im Alltag auch viele arabische und persische Wörter und Redewendungen, wie z.B. *taobai* 討白 (*taubah*: bereuen), *du’a* 都阿 (*du‘ā*: beten), *hutubai* 呼圖白 (*khutba*: Vortrag, Predigt), *halamu* 哈拉木 (*ḥarām*: tabu, verboten) und *luha* 魯哈 (*ruh*: Geist, Seele) aus dem Arabischen; *naimazi* 乃瑪孜 (*namāz*: Anbetung), *ahong* 阿訇 (*Akhund*: Lehrer, Gelehrter), *duositani* 朵斯塔尼 (*dustani*: Freunde), *pode* 坡得 (*band*: Diener, Knecht) aus dem Persischen. Die Benutzung einer Mischsprache aus Chinesisch und Arabisch, Chinesisch und Persisch sowie Arabisch und Persisch tritt in ihrem alltäglichen Leben häufig auf.⁵⁶⁹ Außerdem wird noch *xiaojing* 小經, auch *xiao'erjin* 小兒錦 und *xiaojing* 消經 genannt, als Schriftsprache angewandt.⁵⁷⁰

Das *xiaojing* 小經, eine komplizierte sprachliche Eigenheit der chinesischen Muslime, wird auch als eine Art arabisches *pinyin* 拼音 (Lautschrift) definiert, um die chinesische Schrift darzustellen. Die Entstehung des *xiaojing* soll bis in die Tang- und Song-Zeit zurückreichen, als arabische und persische Händler mit Hilfe der arabischen oder persischen Schrift die chinesische Sprache zu transkribieren versuchten. Solches *pinyin* wurde in der Frühzeit von *Akhunds* und Kalifen gebraucht, wenn sie Mitschriften im Unterricht oder Erklärungen von chinesischen Texten, die sie nicht lesen konnten, in *xiaojing* verfassten. Später soll man diese Schrift auch in die *Madrassa*-Anstalten eingeführt haben.⁵⁷¹ Als sich die Muslime in China nach und nach sprachlich integrierten, blieb dieses Transkriptionssystem an den *Madrassa*-Anstalten beim Studium weiter in Gebrauch und entwickelte sich fort.

Jonathan N. Lipman stellt die sprachliche Anpassung der Muslime im Nordwesten Chinas

folgenden Spenden) bezeichnet werden. Man soll freiwillig die *sadege* nach eigenem Ermessen und Möglichkeit geben, besonders bei religiösen Übertretungen und Vergehen sowie als eine Art Schutzgeld gegen das Böse. Dazu siehe Barbara Stöcker-Parnian, 2003, S. 148.

⁵⁶⁸ Vgl. Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 18.

⁵⁶⁹ Dazu siehe ebd., S. 16.

⁵⁷⁰ Die Begriffe *xiaojing* 小經, *xiao'erjin* 小兒錦 und *xiaojing* 消經 bezeichnen ursprünglich die ins Chinesische übersetzten islamischen und persischen Werke, *xiaojing* 大經 dagegen ihre arabischen und persischen Originale.

⁵⁷¹ Vgl. Barbara Stöcker-Parnian, 2003, S. 170.

an das Chinesische auf zwei Arten dar:

Jingtang jiaoyu utilized Chinese phonetics to represent Arabic pronunciation, and *xiaojing* adapted the Arabic script to represent spoken Chinese.⁵⁷²

Das sich aus der *jingtang jiaoyu* ergebende *xiaojing* enthält verschiedene arabische und persische Wörter, manchmal zudem einige chinesische Schriftzeichen. Die in den *madrasas* verwendeten Lehrbücher sind oft Übersetzungen in *xiaojing* oder enthalten Notizen daraus.

Eß- und Trinksitten Die Muslime in Shaanxi halten wie alle anderen Muslimen an verschiedenen Speisevorschriften fest, die im Koran verordnet sind; sie meinen, dass Gott den Menschen diese Speiseregeln offenbart hat.

Der Verzehr einiger Tiere ist im Islam ausdrücklich verboten, dies sind Schweine, Hunde und Raubtiere. Fleisch verendeter Tiere, Blut und Fleisch von Tieren, die nicht korrekt geschlachtet, sondern erwürgt, erschlagen, herabgestürzt, angefressen, aufgespießt oder von anderen Tieren getötet wurden, darf ebenfalls nicht verzehrt werden, wie es in der Sure 6, 145 heißt:

Sprich: „Ich finde nichts in dem, was mir offenbart ward, dem Essenden verboten zu essen, als Kripiertes oder vergossenes Blut oder Schweinefleisch – denn dies ist ein Greuel – oder Unheiliges, über dem ein anderer als Allah angerufen ward.“

Zu den grundsätzlich erlaubten Tieren zählen: Geflügelte Haustiere oder wild lebende Tiere; Rinderarten; Schafe und Ziegen; Kamele; Fische und reine Meerestiere.⁵⁷³ Dazu betont der Koran, dass der Muslim Gottes Befehl gehorchen soll:

Und speiset von dem, was Allah euch bescherte als erlaubt und gut, und fürchtet Allah, an den ihr glaubt (Sure 5, 88).

Die grundsätzlich nicht erlaubten Getränke sind: Alkoholische und berauschende Getränke, ganz gleich ob dies Wein, Bier, Schnaps oder sonstige Rauschmittel sind, und Flüssigkeiten, die erheblich verunreinigt sind.⁵⁷⁴ Den Muslimen ist der Genuss von alkoholischen und berauschenden Getränken streng untersagt, wie es in Sure 5, 90 heißt:

O ihr, die ihr glaubt, siehe, der Wein, das Spiel, die Bilder und die Pfeile sind ein Greuel von Satans Werk. Meidet sie; vielleicht ergeht es euch wohl.

Über das Verbot von Spirituosen schreibt der islamische Gelehrte Liu Zhi 劉智:

⁵⁷² Zitat nach Barbara Stöcker-Parnian, 2003, S. 170; siehe das Original in: Jonathan N. Lipman, 1997, S. 51.

⁵⁷³ Vgl. Aḥmad. A. Reidegeld, 2005, S. 677.

⁵⁷⁴ Dazu siehe ebd., S. 679.

„Der Schnaps kann jedoch den Willen des Menschen ändern und seinen Geist trüben; er lässt die Weisen irre werden, die Maßhaltenden unzüchtig, die Gläubigen unandächtig, die Zurückhaltenden hitzköpfig; unter allen Getränken soll vor allem der Schnaps die Sittlichkeit des Menschen verderben.“

„Die Heiligen sollen nicht wegen des Mundes und des Bauches auf das schönste Gut verzichten, darum soll der Schnaps verabscheut und verboten werden.“⁵⁷⁵

Ehe Die Eheschließung im Islam wird gesetzlich durch einen Vertrag, der zwischen Mann und Frau abgeschlossen wird, vollzogen. Dabei ist zuerst das Einverständnis der Frau, die Ehe mit diesem Mann einzugehen, eine unverzichtbare Grundlage der Ehe; danach ist für den Eheschluss die Annahme dieses Einverständnisses durch den Mann notwendig. Bevor ein Ehevertrag abgeschlossen werden kann, muss geprüft werden, ob ein zeitgebundenes, grundsätzlich aufhebbares oder ewig bestehendes Hindernis besteht; ansonsten kann es passieren, dass die Ehe wegen des Bekanntwerdens solcher Hindernisse ungültig wird. Die Ehepartner sind dann automatisch getrennt und die Kinder, die in dieser nachträglich ungültigen Ehe gezeugt wurden, müssen als unehelich betrachtet werden. Die niemals aufhebbareren Ehehindernisse sind folgende: ein nahes Verhältnis der Blutsverwandtschaft; ein bestimmter Grad der Verwandtschaft zwischen Mann und Frau durch Verschwägerung; ein Grad der „Milchverwandtschaft“⁵⁷⁶ zwischen Mann und Frau sowie eine niemals mehr aufhebbar vorausgehende Scheidung.

Die chinesisch-islamischen Eheriten sind erkennbar in die Sitten und Gebräuche der Han-Nationalität und anderer nicht-islamischer Minderheiten eingegangen. Der islamischen Regel gemäß kann jeder Muslim mit vier Frauen gleichzeitig verheiratet sein, wobei hierfür sehr genau festgelegte Bedingungen gelten. Eine Frau dagegen darf nur mit einem einzigen Mann zur gleichen Zeit verheiratet sein. In China müssen sich alle Muslime jedoch den staatlichen Ehegesetzen unterwerfen, die die Vielweiberei verbieten. Andere eheliche Regeln, die der chinesischen Verfassung nicht zuwiderlaufen, halten die Muslime in Shaanxi wie in ganz China ein. Muhammad sagt nachdrücklich, wie es im Werk *ḥadīth* über die Ehe niedergeschrieben ist:

Ihr Jugendlichen! Wer unter euch die Fähigkeiten und das Vermögen besitzt, soll heiraten.⁵⁷⁷

⁵⁷⁵ Die zwei Zitate nach Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 17. In Chin.: “蓋酒能易人之誌，濁人之神，能使智者惑，節者姪，信者遷，馴者暴，飲食中逾閑敗德者，莫甚于酒。” “聖人不慾因口腹爾亂大事，是以痛切禁之也。”

⁵⁷⁶ Eine so genannte „Milchverwandtschaft“ besteht grundsätzlich darin, dass zwei oder mehr leiblich nicht verwandte Kinder von einer einzigen Frau gestillt werden.

⁵⁷⁷ Zitat bei Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 17. Das chinesische Original lautet:

Darum vertreten die Muslime den Standpunkt, dass die Ehe eine Pflicht für jeden Muslim und jede Muslimin sei, und untersagen das zölibatäre Leben.

Als „Säulen“ und Bedingungen zur Gültigkeit eines Eheschlusses ist normalerweise Folgendes erforderlich: das Einverständnis der Frau; die Annahme seitens des Mannes; die Zustimmung der für den Schutz und die Versorgung der Frau Verantwortlichen wie Vater, Großvater (väterlicherseits), leiblicher Bruder, Bruder der Vaterseite und andere männliche Verwandten; Zeugen beim Eheschluss; die Brautgabe sowie die Formulierung des Ehevertrages. Jede dieser Basisbedingungen gliedert sich wiederum in Unterbedingungen auf, bei deren Nichterfüllung bzw. nicht korrekter Erfüllung der Eheschluss ungültig ist.⁵⁷⁸

Der Mann muss Muslim sein, die Frau jedoch kann Christin oder Jüdin sein – dies besagt das ursprüngliche islamische Recht über die Ehe. Bezüglich der Stellung der Frau ist zu sagen, dass sie unter dem Schutz ihres Mannes steht: Der Mann muss ihr Leben, ihre Ehre, ihren persönlichen Besitz und ihre Religion vor Schaden bewahren. Die schützenswerten Rechte umfassen auch das Recht auf Ausübung und Achtung ihrer Religion wie Judentum oder Christentum, denn der Islam akzeptiert die Existenzberechtigung dieser beiden Religionen und ist dazu auch durch den Koran verpflichtet. Deshalb ist der islamische Mann grundsätzlich vom Islam aufgefordert, der Religion seiner Frau in ihrer Ehe einen Platz einzuräumen. Umgekehrt gilt das aber keineswegs, und wird auch als Sünde angesehen, weil Muhammad weder vom Judentum noch vom Christentum als Prophet akzeptiert wird. Auf diese Weise besteht folglich kein Recht der Muslimin auf Achtung des Islam in einer Ehe zwischen einem nicht-muslimischen Mann und einer Muslimin. In diesem Sinne hatte Muhammad sich noch zu seinen Lebzeiten ausdrücklich geäußert, dass eine solche Ehe unerlaubt und es islamisch gesehen unmöglich sei, eine Muslimin in die religiöse Obhut bzw. unter den Schutz eines Nichtmuslims zu geben. Dies ist der Grund für das Verbot einer solchen Ehe für eine Muslimin mit einem Juden oder einem Christen – ein Verbot, das niemals aufgehoben wurde und auch niemals aufhebbar ist.⁵⁷⁹ Infolge ihres religiösen Glaubens heiraten die Muslime in Shaanxi gewöhnlich die Mitglieder eigener Nationalitäten.

Der Ablauf einer Eheschließungszeremonie vollzieht sich in folgenden vier Schritten.⁵⁸⁰

青年仁啊! 你們當中誰有能力結婚就應結婚.

⁵⁷⁸ Dazu siehe Aḥmad A. Reidegeld, 2005, S. 767.

⁵⁷⁹ Vgl. hierzu ebd.

⁵⁸⁰ Zu dem Ablauf der Eheschließungszeremonie siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 17.

- Wenn ein junger Mann und seine Familie ein Auge auf ein Mädchen geworfen haben, lädt die Familie des jungen Mannes einen oder mehrere Ehevermittler ein, um die Ehe anzubahnen. Falls die Frau selbst und ihre Familie einverstanden sind, gehen bestimmte Verwandte des Mannes mit dem *Akhund* zur Familie des Mädchens. Sie besprechen miteinander die Bedingungen des Eheschlusses, die Summe der Brautgabe usw. Nach der Vereinbarung soll die Brautgabe von der Seite des Mannes dem Vertrag entsprechend der Familie des Mädchens übergeben werden.
- Zwischen der Verlobung und der Hochzeit wird in der Regel ein Zeitraum von acht Monaten bis zu einem Jahr eingehalten. Einen Monat vor der Hochzeit schickt die Familie des Mannes den Eltern oder anderen für die Braut Verantwortlichen eine Einladungskarte (*qingtie* 請帖), um das Datum, die Vorbereitungen u.a. für die Hochzeit festzulegen. Danach bereiten die beiden Familien gemeinsam die bevorstehende Hochzeit vor – dieses Vorbereitungsstadium der Eheschließung wird in Shaanxi als das *fahaitang* 法海棠 bezeichnet.
- Normalerweise wird die Hochzeit am *zhumari* 主麻日 (Freitag) oder einen Tag davor veranstaltet. Am Vorabend der Hochzeitszeremonie wird die Braut von Schwestern oder Schwägerinnen des Bräutigams zu ihrer zukünftigen Familie, der Familie des Bräutigams, geholt. Zu Beginn der Zeremonie befragt der *Akhund* zuerst Bräutigam und Braut über ihr Einverständnis. Nach der Zustimmung zur Heirat liest er die *nikaha* 尼卡哈⁵⁸¹, d.h. die „Gebetstexte zur Eheschließung“ vor. Zum Ende der Zeremonie nimmt der *Akhund* Walnüsse, Datteln, Erdnüsse und Süßigkeiten und verteilt sie unter die Anwesenden als Zeichen des Glückwunsches und der Freude.
- Am Morgen des zweiten Tages der Hochzeit holen der Onkel mütterlicherseits oder der Bruder der Braut sie wieder ab und begleiten sie zum Elternhaus; dazu ist auch der Bräutigam als Gast eingeladen. Am darauffolgenden Tag bringt die Familie der Ehefrau die Braut zu ihrer neuen Familie zurück – die Heimkehr der verheirateten Tochter nennt man in Shaanxi *huiniangjia* 回娘家 (Besuch des Elternhauses). Damit ist die Hochzeitszeremonie abgeschlossen.

Bestattung Der islamischer Auffassung gemäß ist unsere diesseitige Welt nur ein Ort des

⁵⁸¹ Die Bezeichnung „*nikaha*“ 尼卡哈 ist die Transkription vom Arab. „نكاح“ (*nikāḥ*), das wörtlich „Heirat“, „Eheschließung“, „Ehevertrag“, „Ehe“ und „(ehelicher) Beischlaf“ bedeutet. Dazu siehe das Wort „نكاح“ (*nikāḥ*), in: Hans Wehr, 1985, S. 1313.

Pflügens und Aussäens für das kommende Leben, denn jeder wird einmal den Tod erleiden (Sure 21, 35). Die Muslime betrachten das diesseitige Leben als ein „Sein zum Tode“ und den Tod als ohnehin zwangsläufig, weil alle Menschen Allah gehören und zu ihm dereinst zurückkehren müssen (vgl. Sure 2, 156). Die Muslime sehnen sich nicht nach dem Tod, aber sie fassen ihn auch nicht als ein schreckliches Ereignis auf, sondern begegnen ihm als Grund zur sittlichen Wachsamkeit. Deshalb sollen Muslime im diesseitigen Leben möglichst viel tun, worüber Allah sich freuen kann. Zum Verhältnis zwischen Leben und Tod äußerte sich Muhammad ehemals:

Wir behandeln das alltägliche Leben, als seien wir schon im ewigen Leben; wir behandeln das künftige Leben, als ob wir morgen sterben müssten.⁵⁸²

Es wird im Islam nicht als Unglück, sondern als beglückendes und befriedigendes Ereignis angesehen, wenn ein gläubiger, unbestechlicher Muslim stirbt. Obwohl der Tod wohl für die Verwandten einen zeitweilig quälenden Schmerz hervorrufen kann, lohnt es sich doch nicht, dass sie in lautes Weinen ausbrechen und einen übermäßigen Aufwand betreiben. Das islamische Begräbnis soll schlicht sein, denn Allah liebt nicht die Ausschweifenden (vgl. Sure 7, 31); außerdem sind aufwendige Zeremonien und nichtreligiöse Bräuche streng verboten. Dem islamischen Gesetz zufolge soll ein Schwerkranker vor seinem Tod nach den folgenden vier Prinzipien handeln:⁵⁸³

- Er soll ein Testament machen mit der Tilgung seiner Schulden und der Aufteilung seines Eigentums. Außerdem soll er auf seine Kinder achten, Almosen geben, sich mit jemandem nach einem Streit aussöhnen und Verpflichtungen erfüllen. Darüber hinaus ist es unerlässlich, um Verzeihung zu bitten für den Fall, dass er jemanden mit Worten oder Werken beleidigt hat.
- Wenn er sich in Todesgefahr befindet, müssen die Krankenwärter ihn erinnern und ermahnen, in Stille das Glaubenszeugnis – auf Chinesisch „qingzhenyan“ 清真言 genannt – zu rezitieren: „Ich bezeuge, dass es keinen Gott außer Gott gibt, und dass Muhammad der Gesandte Gottes ist“.
- Das Kapitel *yaxin* 雅辛 (Sure 36)⁵⁸⁴ des Korans soll vorgetragen werden.

⁵⁸² Zitat nach Li Shanmu 李山牧, 1998, S. 13. Chin. lautet dies: “辦理今世，如同我們永生；辦理后世，如同我們明日死亡。”

⁵⁸³ Zur Ausübung der vier Prinzipien bei einem Schwerkranken siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 13-14.

⁵⁸⁴ Das Kapitel „ياسين“ 雅辛 (*yāsīn*) enthält die drei großen Prinzipien des Islam, d.h. die „Bezeugung Allahs“, das

- Nach dem letzten Atemzug wird der Tote seiner Kleidung entledigt, seine Augen und der Mund werden geschlossen, und seine Gliedmaßen gerichtet. Anschließend soll der Leichnam mit einem weißen Tuch verhüllt und sein Gesicht nach Mekka ausgerichtet werden.

Nach dem Tod wachen die Familienangehörigen abwechselnd bei dem Verstorbenen – wie in der chinesischen Tradition üblich. Unverzüglich soll in der Moschee eine Traueranzeige angeschlagen und gleich die vier chinesischen Zeichen „shu bao bu zhou“ 恕報不周 (Verzeihung für nicht umsichtiges Verhalten) an der Tür des Hauses des Verstorbenen angeklebt werden. Danach wird die Todesnachricht Verwandten und Freunden überbracht.⁵⁸⁵

Zu einer islamischen Trauerfeier gehören die Waschung des Leichnams, seine Einhüllung in (normalerweise weiße) Leichentücher, das Totengebet und die Grablegung auf dem Friedhof. Die Leiche muss zunächst mit reinem Wasser gewaschen werden – dies ist das Ritual der Waschung des Leichnams, d.h. die „große Reinheit“ (dajing 大淨)⁵⁸⁶. Anschließend soll dem Verstorbenen das Leichengewand, nämlich *kaifan* 開凡 („كفن“: kafan), angezogen werden: den Männern drei und den Frauen fünf. Danach wird die Leiche in die Moschee getragen, und dann soll nach dem Morgengebet bzw. dem Mittagsgebet, geleitet vom *Akhund*, das Bestattungsritual *zhenaze* 者那則 („جنازة“: janāza)⁵⁸⁷ stattfinden.⁵⁸⁸

Nach den oben beschriebenen Riten der Trauerfeier wird der Verstorbene zumeist am dritten Tag nach seinem Tode bestattet. Im Grab legt man die Leiche mit dem Kopf nach Norden und seine Füße nach Süden, das Gesicht wird nach Westen gerichtet, nämlich gen Mekka zur Kaaba. Nach dem Gebet, das der *Akhund* leitet, endet das Ritual der Bestattung.⁵⁸⁹

„Erkennen der Heiligen“ und den „Glauben an die Wiederauferstehung“. Dies ist die Essenz des Korans und die höchste Gesinnung des Glaubens – dazu siehe Li Shanmu 李山牧, 1998, S. 13.

⁵⁸⁵ Dazu siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 20.

⁵⁸⁶ Das Ritual *dajing* 大淨 („غسل“: gusl) ist die islamische „große“ Ganzkörperwaschung zur Herstellung der rituellen Reinheit. Sie ist vorgeschrieben nach dem Geschlechtsverkehr, bei Frauen nach der Menstruation, sowie vor dem *Juma‘* und den Gottesdiensten an Feiertagen. Bei Wassermangel darf häufig auch Sand verwendet werden. Siehe das Stichwort „jingli“ 淨禮, in: Jin Yijiu 金宜久 (u.a.), 1997, S. 15-16.

⁵⁸⁷ Das arab. Wort „جنازة“ (janāza) bedeutet wörtlich „Leichenbegängnis“, „Begräbnis“, „Bestattung“, „Bahre“ und „Leichenzug“ – siehe das Wort „جنازة“ (janāza), in: Hans Wehr, 1985, S. 207. Hier bezieht es sich auf das kollektive islamische Gebet für verstorbene Gläubige. Dabei bilden die Betenden eine Querreihe vor der Leiche mit dem Gesicht nach Mekka – dazu siehe das Stichwort „zhenaze“ 者那則, in: Qin Shusen 邱树森, 1992, S. 43.

⁵⁸⁸ Siehe hierzu Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 21.

⁵⁸⁹ Dazu siehe ebd.

Kapitel 6: Die Moscheen und die kulturellen Beiträge des Islam

6.1 Baustil der Moscheen in China

6.1.1 Entstehung, Entwicklung und Ausstattung der Moscheen

Die Moschee (qingzhensi 清真寺) heißt auf Arabisch „مسجد“ (masjid); das Wort stammt von dem Verb „سجد“ (sajada) ab, das wörtlich „sich niederwerfen“, „verehere“, „anbeten“ und „sich prosternieren“ bedeutet.⁵⁹⁰ Das heißt, die Moschee ist im Islam überhaupt ein „Ort, an dem man zum Gebet vor Gott niederfällt“; zugleich wird sie im ländlichen Bereich und besonders im Nordwesten Chinas meist mit dem transkribierten arabischen Terminus *maisijide* 麥斯吉德 („مسجد“: masjid) bezeichnet. Darüber hinaus benutzen die chinesischen Muslime noch andere Namen als Bezeichnungen der Moscheen, zu denen die Folgenden zählen: *litang* 禮堂, *sitang* 祀堂, *libaisi* 禮拜寺, *libaitang* 禮拜堂, *zhenjiaosi* 真教寺, *zhengjiaosi* 正教寺, *qingxiusi* 清脩寺, *huijiaotang* 回教堂 und *huihuitang* 回回堂 etc.⁵⁹¹ Dazu wird die „Große“ Moschee in der Transkription ins Chinesische als *jiami* 加米 („جامع“: jāmi‘)⁵⁹² bezeichnet.

Das chinesische Zeichen *qing* 清 bedeutet wörtlich „rein“ und „klar“, und bezeichnet Allah als „rein“ und „unbefleckt“; dadurch sollen die Muslime richtig „erkennen“ (renqing 認清), dass das ganze All und alle Dinge von Allah geschaffen wurden und von ihm erhalten werden und dass es außer Allah keinen Gott gibt. *Zhen* 真 bedeutet wörtlich „wahr“ und „Wahrheit“ und bezieht sich auf den „einzigsten“ und „wahren“ Gott. Kurzum: der Islam verehert den einzigen und absoluten Gott, der sowohl rein und unbefleckt als auch einzig und wahr ist, d.h. 清真 (islamisch).⁵⁹³

Das Modell aller Moscheen ist das Haus von Muhammad in Medina, das ein zum Teil gedeckter, ummauerter großer Hof war, um den Räumlichkeiten für Muhammad, seine Frauen und seine Anhänger lagen. Es war die Stätte privater Gebete und die der Gemeinde, theologische Lehrstätte und Gerichtsort, Versammlungsplatz politischer Verhandlungen, Wohnung von obdachlosen Gläubigen und sogar Hospital. Von Medina aus gingen die

⁵⁹⁰ Siehe die Wörter „سجد“ (majada) u. „مسجد“ (masjid), in: Hans Wehr, 1985, S. 552.

⁵⁹¹ Hierzu siehe das Stichwort „qingzhensi“ 清真寺, in: Jin Yijiu 金宜久 (u.a.), 1997, S. 561.

⁵⁹² Das arab. Wort جامع (jāmi‘) bedeutet wörtlich „Sammeler“, „große Moschee“ und „Freitagmoschee“. Dazu siehe das Wort „جامع“ (jāmi‘), in: Hans Wehr, 1985, S. 200.

⁵⁹³ Dazu vgl. Liu Guzhen 劉古正, 1986, S. 13.

späteren Aktivitäten Muhammads und seiner Nachfolger (Kalifen) zur Ausbreitung des Islam und zur Bildung des jungen islamischen Staates aus, denn die Stadt Medina gilt als die erste Hauptstadt des Islam. Später entwickelte sich dieses „Gebäude“ zu einer Moschee und wird heute auch die „Moschee des Propheten“ genannt. Nach dem Tod Muhammads im Jahr 632 war der Hof, in dem er dann begraben wurde, auch der Ort der Amtsübernahme des Kalifen, Regierungssitz und Treffpunkt. Zu den Ritualen der Pilgerfahrt gehört es nach wie vor, dem Grab Muhammads in Medina einen Besuch abzustatten. Die „Moschee des Propheten“ wurde im Laufe ihrer Geschichte immer wieder erweitert.⁵⁹⁴ Die heutige Stadt Medina, die auch die „erleuchtende Stadt“ genannt wird, hat ca. 290000 Einwohner und verfügt über eine sehr gute Infrastruktur.

In der Folgezeit wurden die verschiedenen Funktionen der „Moschee des Propheten“ auf die Baustruktur der Moscheen übertragen. Obwohl die islamischen Araber die vorhandenen Kultbauten fremder Religionen nach ihren Eroberungen übernommen und für ihre Zwecke umgestaltet haben, blieb doch der Grundriss der „Moschee des Propheten“ immer gewahrt. Im Laufe der Jahrhunderte entwickelte sich die im Arabischen als *jami'* bezeichnete Große Moschee aus der Gemeindegebetsstätte, in der am Freitag die Predigt – daher kommt der Name „Freitagmoschee“ – gehalten wird, während die „kleinere“ Moschee für das tägliche fünfmalige Gebet genutzt wird. Später haben sich zahlreiche theologische Lehranstalten (*madradas*) oft mit einer Moschee und eventuell weiteren Einrichtungen verbundene *gongbei* 拱北 wie Mausoleum und *xidaotang* 西道堂 wie *Zawija*⁵⁹⁵ in China verselbständigt.

Typisch für die Frühzeit des Islam sind einfache Gebetshallen mit vielen Stützen wie Holz- und Marmorsäulen, denen eventuell ein Hof vorgelagert war. Die Gebetshalle und der Hof bildeten eine Gesamtheit, der Hof war oft von Arkadengängen eingefasst. Eine zusätzlich angelegte Schutzzone umgab häufig die Moschee, an deren Vorderfront eine, drei oder mehr Türen eingebaut waren. Diese Bauweise von Moscheen findet sich in manchen Gebieten Chinas sowie in verschiedenen Ländern, die von Arabern erobert wurden. Der Bau und die Konstruktionstechnik unterscheiden sich der Bautradition gemäß an verschiedenen Orten in

⁵⁹⁴ Diese ursprünglich vom Jahr 707 bis zum Jahr 709 über dem Haus Muhammads erbaute, mehrfach veränderte und erweiterte „Moschee des Propheten“ in Medina birgt unter der Kuppel sein Grab. In seiner Zeit formte Muhammad in Medina aus seiner Anhängerschaft ein funktionierendes Gemeinwesen und legte damit die Grundlagen für das spätere islamische Reich.

⁵⁹⁵ Die *Zawija* ist ein klosterähnlicher Baukomplex im islamischen Raum und besteht in der Regel aus Hör- und Betsaal, Wohnzellen für „Mönche“, Lehrer, Schüler, Pilger und Gäste – dazu siehe das Stichwort „Zawija“, in: *Der Brockhaus Religionen – Glauben, Riten, Heilige*, 2004, S. 692.

China sowie aufgrund ihrer jeweiligen Werkstoffe wie Holz, Backstein, Stein und (glasierten) Dachziegeln. In einigen Gebieten gibt es Stützenmoscheen mit oder ohne Vorhof, Kuppelmoscheen mit einem großen Kuppelraum oder solche mit mehreren Kuppeln.

Die sogenannten Freitagsmoscheen haben bis heute sowohl religiösen als auch politischen Charakter wie in der Zeit Muhammads, weshalb sie in der Geschichte Chinas und anderer islamischer Länder oft Ausgangspunkt für Revolutionen waren. Der Islam behielt diesen politischen Charakter, da bis zum 10. Jahrhundert der Kalif das Freitagsgebet leitete; später wurde dies an dem Imam delegiert. Diesbezüglich ist es nicht verwunderlich, dass beim Bau einer „großen“ Moschee in China häufig politische Elemente, die sich im Laufe der Geschichte stets deutlich in der Architektur ausdrückten, eingefügt wurden.

Bei der Gestaltung der Moschee wurden im Laufe der Zeit die Einfachheit der Architektur und die Schlichtheit der Ausstattung sehr schnell aufgegeben, denn die Muslime wollten ihren Gebetsraum ebenso wie die Christen prunkvoll ausschmücken. Für Muslime ist die Moschee höchster Ausdruck der muslimischen Baukunst wie der islamischen Religiosität überhaupt. Neuere Reformbewegungen, wie die Anhänger der *Wahhābiya* in Saudi Arabien und später auch in China, kehrten zur alten Einfachheit zurück. Im Laufe der Geschichte übernahmen die chinesischen Muslime Bautechniken und Stilelemente der traditionell-chinesischen Kultur, aber die ursprüngliche Grundstruktur der Gebetsstätte von Medina bleibt nach wie vor gewahrt.

In der Frühzeit des Islam bestand die klassische Moschee stets aus einem Hof mit Brunnen und Waschbecken, die es dem Muslim ermöglichten, die rituellen Reinigungen für das Gebet durchzuführen. Aber der Brunnen und das Waschbecken dienten nicht nur den Waschungen, sondern boten auch reines Trinkwasser an. Heutzutage verfügen die meisten Moscheen über separate Waschanlagen für rituelle Reinigungen, der Brunnen hat nur noch eine dekorative Funktion.

Mit den Großen Moscheen in China sowie den Moscheen in Jerusalem, Medina, Mekka und in den Hauptstädten der islamischen Länder brachte der Frühislam deutlich zum Ausdruck, dass sich der Islam von anderen Glaubensgemeinschaften, besonders vom Judentum und Christentum, klar unterscheiden sollte. Der Prozess setzte bereits im Anfangsstadium des Baus der Moscheen gegen Ende des 7. Jahrhunderts ein und dauerte an bis zum Ende einer eigenständigen islamischen Architektur im 20. Jahrhundert. Diese

spezifisch islamische Architektur galt und gilt stets als Repräsentationsmittel der Auftraggeber wie religiöse Führer und deren Familien oder auch vermögende private Personen, die damit ihre Macht und ihr Ansehen, teilweise auch ihre Religiosität und Frömmigkeit, darstellen wollten. In der modernen Zeit ist eine weitere eigenständige islamische Architektur erkennbar, in der sich die internationale Formensprache ohne individuelle Prägung ausdrückt. Dabei bemühen sich Architekten vereinzelt um die Umsetzung traditioneller Formen in die Moderne, die teilweise als gelungen gelten kann.⁵⁹⁶

Alle Moscheen, wie diejenigen nach dem Vorbild des ältesten Typs der „Moschee des Propheten“, umfassen üblicherweise den rechteckigen, querliegenden Gebetssaal mit dem vorgelagerten Lichthof und den umlaufenden Arkaden, die oft aus mehrschiffigen Hallen bestehen. Der Gebetssaal liegt an der der Kaaba (Mekka) zugewandten Seite des Hauses. An der *Kibla*-Wand befinden sich die Gebetsnische (Mihrāb), die Predigtkanzel (Minbar) und eine Estrade für den *Muanzin*. Außerdem gibt es das ausschließlich der Moschee vorbehaltene Minarett als Ort für den Gebetsruf, das wahrscheinlich im 7. Jahrhundert hinzugefügt wurde. Zur Ausstattung der Moschee gehören im Allgemeinen Koranstände, Leuchter, Ampeln und Teppiche.

Die chinesischen Moscheen haben – verglichen mit den Moscheen in anderen Ländern – viele spezifische Charakteristika. Insbesondere zeichnen sie sich dadurch aus, dass ihre Architektur stark von der chinesischen Palastarchitektur geprägt wurde.⁵⁹⁷ Ihre *Kibla*-Wand zeigt die Gebetsrichtung immer nach Westen an, weil China geographisch gesehen östlich von Mekka liegt.

Mihrāb Der Mihrāb (محراب)⁵⁹⁸, der auf Chinesisch entweder *yaodian* 窑殿, *bikan* 壁龛 und *wabi* 凹壁 oder als Transkriptionsform *mihalabu* 米哈拉布 genannt wird, ist die Gebetsnische in der Moschee, die zusammen mit der gesamten Wand die Gebetsrichtung nach Mekka anzeigt. Der erste Mihrāb wurde in Nischenform in den Jahren 706/07 in der Moschee von Medina erbaut, und diese Form hat bis heute ihre Gültigkeit als Mihrāb bewahrt.⁵⁹⁹ Nach dem Streit

⁵⁹⁶ Siehe das Stichwort „Architektur“, in: Ralf Elger (Hrsg.), 2001, S. 43.

⁵⁹⁷ Vgl. Mu Bai 穆白, 1991, S. 6-13.

⁵⁹⁸ Die arab. Bezeichnung „محراب“ (mihrāb) bedeutet wörtlich „Gebetsnische“, „Nische in der Moschee, die die Gebetsrichtung anzeigt“ und „(übertr.) Allerheiligstes“. Siehe das Wort „محراب“ (mihrāb), in: Hans Wehr, 1985, S. 242.

⁵⁹⁹ Der früheste erhaltene Mihrāb, die die Gebetsrichtung anzeigte, war wahrscheinlich der Bogen mit Nische am Gebetsplatz unter dem Felsendom in Jerusalem (692), aus dem sich dann, erstmals in der Moschee von Medina (707-709), die Gebetsnische entwickelte – dazu siehe das Stichwort „Mihram“, in: *Der Brockhaus Religionen – Glauben, Riten, Heilige*, 2004, S. 432.

mit den Juden in Medina avancierte statt Jerusalem die Stadt Mekka – nach ihrer Eroberung im Jahr 630 – zum geistlichen Zentrum des Islam, bis dahin verneigten sich die Muslime nach Jerusalem als Gebetsrichtung.

Der Mihrāb ist äußerlich eine mehr oder minder große apsidiale Nische mit halbrundem oder rechteckigem Grundriss. Als Kunstwerk ist er aus verschiedenen Materialien gestaltet: Marmor, Stuck, Holz oder Fayencen. Er ist ein spezieller sakraler Ort, auf ihn oder auf die Zone um ihn konzentriert sich der Schmuck einer Moschee. Häufige Motive sind Texte aus dem Koran mit der Darstellung einer Lampe, die nach Sure 24, 35 als Zeichen für Gott steht, von Lebensbaummotiven oder dem arabischen Schriftzug „الله“ (Allāh)⁶⁰⁰ als symbolischer Schmuck, der der Nische einen besonderen sakralen Charakter verleihen soll. Oft wird das Joch des Mihrāb mit einer Kuppel ausgestattet, die den Platz des Imam bei der Leitung des Gebets vor dem Mihrāb anzeigt. In Zeiten besonders strenger religiöser Anschauungen wurde der reich dekorierte Mihrāb zerstört oder weiß übertüncht, damit die Gläubigen nicht vom Gebet abgelenkt werden sollten. In der modernen Zeit bevorzugte man häufig die einfache, wenig oder gar nicht geschmückte Nische.⁶⁰¹

Der Mihrāb wird von Muslimen üblicherweise als Symbol für die Paradiespforte angesehen, wobei man sich oft auf die Himmelfahrt Muhammads beruft.

Minbar Der Minbar (مِيزان), die chinesisch transkribierte Form lautet *minbai'er* 敏拜爾, ist ein erhöhter Sitz, der die christliche Kanzel nachahmt, auf den sich der Prediger beim Freitagsgebet setzt, um die Predigt zu halten. Laut Überlieferung wurde Muhammad ein dreistufiger Minbar aus Äthiopien geschenkt, von dem aus er seine Ansprachen an die Gemeinde in Medina hielt. Die vier ersten recht geleiteten Kalifen übernahmen den Brauch Muhammads, erhöhten jedoch den Minbar um mehrere Stufen, so dass die späteren Minbar meist sieben Stufen besaßen. Sie dienten in der Frühzeit ursprünglich als Herrscher- und Richtersitz der Kalifen und ihrer Statthalter und sollen im 8. Jahrhundert zur Predigtkanzle geworden sein. Heutzutage besinnt man sich wieder auf die alte Tradition, wenn das Ministerium für religiöse Angelegenheiten in vielen islamischen Ländern die Predigten

⁶⁰⁰ „Allah ist das Licht der Himmel und der Erde. Sein Licht ist gleich einer Nische, in der sich eine Lampe befindet; die Lampe ist in einem Glase, und das Glas gleicht einem flimmernden Stern. Es wird angezündet von einem gesegneten Baum, einem Ölbaum, weder vom Osten noch vom Westen, dessen Öl fast leuchtete, auch wenn es kein Feuer berührte – Licht über Licht! Allah leitet zu seinem Licht, wen er will, und Allah macht Gleichnisse für die Menschen, und Allah kennt alle Dinge.“ Dieser Vers wird von Muslimen häufig mit dem Namen „Lichtsüre“ bezeichnet.

⁶⁰¹ Häufig ist ein Mihrāb auf Gebetsteppichen dargestellt.

erstellt und von den Imamen in den offiziellen Moscheen verlesen lässt. Die Freitagspredigt erfüllt in China jedoch ab und zu auch eine politische Funktion, wenn der Imam mit religiösen oder politischen Angelegenheiten von Beamten des Büros für Religiöse Angelegenheiten und anderer Regierungsorgane vor Ort beauftragt wird.

Der Minbar findet sich nach dem Vorbild der ersten Moschee in Medina immer rechts vom Mihrāb und ist über eine Treppe zu erreichen, die in manchen Moscheen durch eine Tür, ein Gitter oder Tor verschlossen werden kann. In einer geringen Anzahl von Moscheen in China – wie z.B. häufig in Nordafrika – liegt rechts neben dem Mihrāb ein Raum, in dem der Minbar verborgen und nur zur Freitagspredigt hervorgeholt wird. Als ein für den Gottesdienst notwendiges Requisite wird der Minbar in China oft als kostbar verziertes Kunstwerk aus Holz oder Stein gestaltet.

Minarett Das Minarett („منار“ oder „منارة“)⁶⁰², in Chin. *xuanlilou* 宣禮樓, *bangkelou* 邦克樓 und *jianta* 尖塔 genannt, ist auch ein wichtiger Bestandteil der Moschee. Auf dem Minarett befindet sich üblicherweise die Mondsichel, die ein religiöses Zeichen des Islam ist – vergleichbar dem Kreuz im Christentum. Für die Muslime ist das als „Leuchtturm“ zur Moschee gehörende Minarett ein „Platz, wo Feuer und Licht ist“ und von dem der Gebetsrufer (*Muanzin*) die Gläubigen zum Gebet ruft.

Der Ursprung des Minaretts ist unklar. Da der Moschee in Medina das Minarett noch fehlte, rief der *Muanzin* damals bei den feierlichen Anlässen vom Dach eines Hauses zum Gebet. Die im 7. Jahrhundert errichteten frühesten Minarette lassen sich eventuell auf kleine Ciboria zurückführen, die auf der Außenmauer oder auf einem kurzen Turmstumpf saßen und über eine Treppe erreichbar waren. In der Frühzeit verfügte nicht jede Moschee über ein Minarett, sondern nur die Freitagsmoschee. Von dem Turm aus konnte der Gebetsruf nicht nur von einem *Muanzin*, sondern von mehreren verrichtet werden – dies ist zumindest für die Frühzeit von der Moschee des Propheten in Medina nachgewiesen, die je einen Turm in den vier Ecken besessen haben soll. Später entstand die Sitte, einer Moschee mehrere Minarette anzufügen. Bis zum Mittelalter fanden sich auch Minarette bei islamischen *madrasas*.⁶⁰³

Die Lage der Minarette einer Moschee ist unterschiedlich, die Türme können direkt an der Moschee angebaut sein oder davon unabhängig seitlich stehen. Formal unterscheiden sich im

⁶⁰² Die arab. Wörter „منار“ (manār) oder „منارة“ (manāra) haben die wörtliche Bedeutung „Leuchtturm“ und beziehen sich auf das „Minarett“ in der Deutschen Sprache. Dazu siehe die Wörter „منار“ (manār) und „منارة“ (manāra), in: Hans Wehr, 1985, S. 1327.

⁶⁰³ Siehe das Stichwort „Minarett“, in: Ralf Elger (Hrsg.), 2001, S. 200.

Wesentlichen zwei Typen von Türmen: Das Minarett mit einem quadratischen Schaft, dessen Baustil wahrscheinlich von antiken Leuchttürmen geprägt ist; das Minarett mit einem Rundschaf, der teilweise auf einen quadratischen Sockel gesetzt ist. Solche Türme sind in China oft zu finden und ihr Schaft ist erkennbar in Geschosse mit unterschiedlichen Abschnitten unterteilt. Das Minarett besitzt eine begehbare Galerie, die oft reich verziert ist. Daneben ist es häufig mit einem Lautsprecher für den Gebetsruf ausgestattet.

Die Moscheen, als Orte der Anbetung und Zentren der allgemeinen Aktivitäten der Muslime, hängen sehr eng mit der Verbreitung des Islam bzw. der Ausbreitung der Muslime in China wie in anderen islamischen Ländern zusammen. Sie sind lebendige, von der Geschichte hinterlassene Dokumente, die einerseits die Entwicklung, die Charakteristika und die Religiosität des Islam zum Ausdruck bringen und andererseits wichtige Elemente für das Verständnis seiner Geschichte sowie seiner gegenwärtigen Lage beinhalten.⁶⁰⁴ Die sich daraus ergebenden Informationen geben uns nicht nur Anhaltspunkte über die inneren Verhältnisse der chinesischen Muslime, sondern liefern uns zugleich auch Hinweise auf ihre vielfältigen Verbindungen zum Ausland, Ausgangspunkt zum Verständnis der islamischen Welt.

Die chinesischen Moscheen haben – verglichen mit den Moscheen in anderen Ländern – viele spezifische Charakteristika, von denen eine spezielle ist, dass ihre Baustruktur als ein Ganzes betrachtet eine harmonische Verschmelzung vielfältiger chinesischer Bauarten mit den arabischen Stilen präsentiert. Insbesondere zeichnen sie sich dadurch aus, dass ihre Architektur stark von der chinesischen Palastarchitektur geprägt wurde.⁶⁰⁵ Ihre *Kibla*-Wand zeigt die Gebetsrichtung immer nach Westen an, weil China geographisch gesehen östlich von Mekka liegt.

6.1.2 Die Moscheen in Shaanxi

Alle in Shaanxi befindlichen drei Sekten Qadīm, Ikhwān und Salafiya sowie die Qādirīya-*Menhuan* verfügen über je eigene Moscheen. Nach dem Bericht mehrerer chinesischer Quellen existierten allein auf der Zentralebene von Shaanxi vor der Periode Tongzhi 同治 (1862-1875) mehr als 800 Moscheen. Doch nach der Niederschlagung der muslimischen Aufstände zum Ende der Qing-Zeit wurden alle Moscheen von Zentral- bis Nord-Shaanxi

⁶⁰⁴ Dazu siehe Shang Quanyu 尚勸余, 1993, S. 13.

⁶⁰⁵ Vgl. Mu Bai 穆白, 1991, S. 6-13.

zerstört. Nur die Moscheen, die sich in der Stadt Xi'an und in den übrigen Kreisen von Süd-Shaanxi befanden, blieben bis heute erhalten.⁶⁰⁶

Im Folgenden werden einige bedeutende Moscheen aus Shaanxi aufgezählt, die von historischem, kulturellem und religiösem Wert sind.

Huajue-Xiang-Moschee Die Huajue-Xiang-Moschee 化覺巷清真寺, auch „Groß-Ost-Moschee“ 東大寺 oder „Groß-Xi'an-Qingzhen-Moschee“ 西安清真大寺 genannt, ist eine der größten Moscheen der Qadīm-Sekte in Shaanxi und zugleich eine der am besten erhaltenen und berühmtesten Moscheen in China. Sie liegt in der Huajue-Gasse 化覺巷, die zu einem Viertel Xi'ans gehört, wo sich die Qadīm-Anhänger dicht beieinander niedergelassen haben. Sie besitzt das gewaltigste Ausmaß aller 19 Moscheen in Xi'an und genießt in China den Ruf einer der hervorragendsten historischen Moscheen. Seit 1956 wurde sie zu einem besonders geschützten Denkmal in Shaanxi erklärt.⁶⁰⁷

Eine bis heute erhaltene Denkmalinschrift besagt, dass die Huajue-Xiang-Moschee während des ersten Jahres der Periode Tianbao 天寶 (742) in der Tang-Zeit gebaut wurde. Nach der Fertigstellung wurde sie mehrmals renoviert, davon viermal auf kaiserlichen Befehl. Bei einer der Renovierungen wurde die Chixiu-Halle 敕脩殿 aus der Ming-Zeit vom fünften Jahr der Periode Jiajing 嘉靖 (1526) bis zum 34. Jahr der Periode Wanli 萬曆 (1606) auf die Achse verlegt, zugleich wurde der Grundbesitz der Moschee nach Osten wie nach Westen ausgedehnt – dadurch erhielt die Moschee ihre heutigen Ausmaße mit einer Grundfläche von mehr als 12000 m². Alle Bauten wie Turm, Terrasse, Pavillon und Halle, die als kostbar verzierte Kunstwerke in verschiedenen Materialien gestaltet sind, weisen den typisch chinesischen Baustil mit arabischer Formensprache auf.⁶⁰⁸

In der Huajue-Xiang-Moschee wird nun eine Stele mit Namen „Qingzhen-yue-bei“ 清真月碑 (Denkmal des islamischen Monats [Ramaḍān]) aufbewahrt, die den Aufzeichnungen nach während des zehnten Jahres der Periode Yongzheng 同治 (1773) errichtet wurde. Die Stele beinhaltet eine Inschrift mit arabischen Texten in schöner Kalligrafie aus dem Koran sowie aus der Überlieferung mit Anweisungen zur Berechnung des Monats Ramaḍān. Der Verfasser der Inschrift ist nicht eindeutig bekannt, aber nach einer Überlieferung wurde sie von einem *Akhund* angefertigt, der den Spitznamen „Xiao Xining“ 小西寧 (Kleiner Xining) trug und in

⁶⁰⁶ Vgl. Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 84.

⁶⁰⁷ Siehe hierzu Wu Jianwei 吳建偉, 1995, S. 305.

⁶⁰⁸ Dazu vgl. ebd., S. 304; sowie Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 84-85.

der Huajue-Xiang-Moschee tätig gewesen sein soll.⁶⁰⁹

Mit der Öffnungspolitik Chinas seit 1978 kamen Millionen von Menschen aus mehr als 100 Ländern Asiens, Afrikas, Europas, Nordamerikas und Ozeaniens nach Xi'an, um die Huajue-Xiang-Moschee zu besichtigen.⁶¹⁰ Muslime sowie Touristen, die von der Moschee angelockt wurden und werden, sind fasziniert von dieser historischen Erbschaft und ihrer großartigen Baukunst.

Daxuexi-Xiang-Moschee Die Daxuexi-Xiang-Moschee 大學習巷清真寺, die auch unter dem Namen „Groß-West-Moschee“ 西大寺 bekannt ist, befindet sich in der Groß-Xuexi-Gasse 大學習巷 in Xi'an. Wann diese Moschee errichtet wurde, ist unklar. Aber aus dem in dieser Moschee aufbewahrten Gedenkstein über den Wiederaufbau der Qingjing-Moschee 清淨寺 (Chongxiu-Qingjingsi-bei 重脩清淨寺碑) vom berühmten islamischen Seefahrer Zheng He – auch „Zheng-He-bei“ 鄭和碑 genannt – geht hervor, dass der damalige Kriegsminister Tie Xuan 鐵鉉 während des 17. Jahres der Periode Hongwu 洪武 (1384) mit ihrem Bau begonnen habe und dass das Bauprojekt dieser Moschee unter der Leitung von Zheng He auf eine kaiserliche Anweisung hin während des 11. Jahres der Periode Yongle 永樂 (1413) weitergeführt wurde. Danach wurde die Moschee in der Qing-Zeit zweimal renoviert, zuerst im 53. Jahr der Periode Kangxi 康熙 (1714) und später im 16. Jahr der Periode Guangxu 光緒 (1890). Im Jahr 1956 wurde sie als Kulturgut Shaanxis unter Denkmalschutz gestellt.⁶¹¹

Yingli-Moschee Die Yingli-Si 營裏寺 ist in der Klein-Xuexi-Gasse 小學習巷 in Xi'an gelegen. Man erzählt, dass sich die islamischen Soldaten in der Yuan-Zeit dort niedergelassen hätten. Sie bauten dort eine Moschee, wo sie auf dem Gelände ihre Zelte aufgeschlagen hatten. Aus diesem Grund heißt sie „Yingli-Moschee“ (Moschee der Inneren Kaserne).⁶¹²

Ta'er-Xiang-Moschee Die Ta'er-Xiang-Moschee 塔爾巷清真寺, deren Fläche mehr als 6000 m² umfasst, befindet sich vor dem Ost-Tor der Stadt Hanzhong 漢中 und wurde in der Mitte der Yuan-Zeit errichtet. Direkt hinter dem Eingangstor, das aus künstlich bearbeiteten Backsteinen erbaut wurde, steht eine Schutzmauer. An beiden Seiten des Torbogens liegen zwei Minarette. In der Gesamtheit weist die Moschee nicht nur chinesische Baueigenheiten,

⁶⁰⁹ Siehe hierzu Bai Zhang 白璋 (übers.), 1993, S. 13. Zum Inhalt dieser Stele siehe Anhang 4: „Die Exzerption der arabischen 'Qingzhen-yue-bei' in der Huajue-Xiang-Moschee“.

⁶¹⁰ Die Angaben gemäß eines Gesprächs des Verfassers mit einem Mitglied des Verwaltungskomitees der Moschee beim Besuch am 1. November 2003.

⁶¹¹ Siehe hierzu „Xi'an-Daxuexi-Xiang-Qingzhensi“ 西安大學習巷清真寺, in: Wu Jianwei 吳建偉, 1995, S. 306.

⁶¹² Vgl. Muhammad Ali Feng Fukuan 馮福寬, 1997, S. 85.

sondern auch klassisch-arabische Stilelemente auf, so dass sich in ihr traditionell-chinesische Architektur und arabische Baueigenarten verbinden und miteinander zu einer vollständigen Einheit verschmelzen.⁶¹³

Luling-Moschee Die Luling-Moschee 鹿齡寺 befindet sich im Xixiang-Kreis 西鄉縣 in Hanzhong 漢中 und wurde im 58. Jahr der Periode Kangxi 康熙 (1769) erbaut. Sie wird als ein berühmtes *gongbei* in Shaanxi bezeichnet, das zum Qādirīya-*Menhuan* gehört. Laut einem Pressebericht missionierte der Begründer der Qādirīya-*Menhua*, Qi Jinyi 祁靜一, im Xixiang-Kreis, gleichzeitig suchte er nach den Lehren des Islam zur Vollkommenheit zu gelangen. Er wurde dort begraben und später nach Hezhou – Hezhou-*Gongbei* – in Gansu überführt. Zu seinem Andenken bauten die Muslime in dieser Moschee einen Youjiu-Pavillon 悠久亭, nämlich den „Pavillon des lang andauernden Jahres“.⁶¹⁴

Ankang-Moschee Die Ankang-Moschee 安康清真寺 befindet sich in der Bizi-Gasse 篋子巷 im Ostviertel der Stadt Ankang 安康. Bereits in der Yuan-Zeit war mit dem Bauprojekt begonnen worden, später während der Ming-Zeit wurde mehrmals angebaut. Als der Begründer der Ikhwān-Schule, Ma Wanfu 馬萬福, dort als neuer *Akhund* tätig war, wurde sie unter seiner Führung renoviert. Im Inneren der Moschee bildet ihre Haupthalle mit Nord- und Süd-Seitenräumen, umschließenden Gebäuden, Lehrräumen, einer Badehalle u.a. eine eigene systematische Konstruktion, die sich in Haupt- und Nebengebäuden eindeutig unterscheiden lässt. Als ein Kunstwerk wurde ihr Mihrāb nach klassisch-arabischen Burgformen gestaltet. Die zwei silbernen Mondsicheln, die sich je auf dem Mihrāb und auf dem Minarett befinden, überragen sich in ihrem Leuchten. Entlang der Vorderfront der Zwischenwand an der Vorderseite der Haupthalle ragen zwölf kerzenförmige, mittelasiatische Spitztürme empor, die die Haupthalle der Moschee in ihrer Majestät und Großartigkeit erscheinen lassen.⁶¹⁵

Jingning-Nan-Moschee Die Jingning-Nan-Moschee 靜寧南清真寺 befindet sich im Jingning-Dorf 靜寧村, östlich der Stadt Ankang in Süd-Shaanxi. Dem Bericht nach gibt es zweierlei Auffassungen über die Zeit des Baubeginns der Moschee – er lag entweder in der Tang-Zeit oder in der Ming-Zeit. Im 11. Jahr der Periode Wanli 萬曆 (1583) der Ming-Zeit wurde sie durch eine Überschwemmung zerstört und danach während des 16. Jahres der

⁶¹³ Vgl. Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 86.

⁶¹⁴ Hierzu vgl. ebd., S. 85.

⁶¹⁵ Dazu vgl. Wu Jianwei 吳建偉, 1995, S. 309; sowie Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 86.

Periode Guangxu 光緒 (1890) in der Qing-Zeit wieder aufgebaut. Die Moschee ist der Ort für die Gläubigen, die im Ostviertel der Stadt Ankang leben, an dem sie ihre religiösen Gebetspflichten erfüllen.⁶¹⁶

Qunzhong-Lu-Moschee Die Qunzhong-Lu-Moschee 群眾路清真寺, die auch „Süd-Qunzhong-Lu-Moschee“ 群眾路南寺 oder „Südliche Moschee“ 清真南寺 genannt wird, ist an der östlichen Seite der Süd-Qunzhong-Strasse gelegen. Vor dem Jahr 1949 befanden sich dort zwei Moscheen, die die Südliche Moschee 清真南寺 und die Nördliche Moschee 清真北寺 hießen, in der Süd- und Nord-Qunzhong-Strasse. Nach dem Abriss der Nördlichen Moschee aufgrund der restriktiven Politik gegenüber den Religionen in den 1950er Jahren wurde die Südliche Moschee in Qunzhong-Lu-Moschee umbenannt.⁶¹⁷

Den Bedürfnissen entsprechend wurde die provisorische Gebetshalle zunächst im Jahr 1938 zusammen mit zehn Räumen aus Spenden der Muslime der Gemeinde gebaut. Bis zum Jahr 1944 konnte das Bauprojekt der Moschee aufgrund wachsenden kollektiven Vermögens weiter geführt werden. Die Moschee ist aus Holz und Backstein und besitzt eine Grundfläche von ca. 150 m² mit einem geräumigen Hof. Während der Zeit der Kulturrevolution war sie geschlossen und stark beschädigt. Im Jahr 1980 wurde sie offiziell wiedereröffnet und dazu später ein Moschee-Verwaltungskomitee (Qingzhensi Guanli Weiyuanhui 清真寺管理委員會) gegründet. Von da an ließen sich weitere Bauprojekte unter der Führung des Komitees realisieren: die jetzige Gebetshalle im Jahr 1981; das hintere zweistöckige Gebäude im Jahr 1982; das linke und rechte zweistöckige Gebäude im Jahr 1983; die Renovierung des Badehauses im Jahr 1986.⁶¹⁸

Der gesamte Baukomplex besteht aus zwei Höfen, durch deren Tore der Hauptgang zur Gebetshalle führt. Die aus Holz und Backstein gestaltete Gebetshalle ist ein mit Ziegeln gedecktes, zweigeschossiges Haus, das eine Fläche von 157 m² besitzt. Die Halle hat drei Türen mit jeweils zwei Flügeln an der Vorderseite, die sich auf den Haupteingang hin richten. Alle Türen und Fenster sind aus Holz mit feiner Schnitzerei. Die Mitteltür ist mit einer Inschrift von drei Zeichen „禮拜堂“ (li-bai-tang: Gebetshalle) auf einer horizontalen Holztafel versehen; die drei chinesischen Schriftzeichen sind mit Farbe aus Goldpulver verschönert.⁶¹⁹

⁶¹⁶ Siehe hierzu Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 85-86.

⁶¹⁷ Vgl. Wu Jianwei 吳建偉, 1995, S. 308.

⁶¹⁸ Dazu vgl. ebd.

⁶¹⁹ Vgl. hierzu ebd.

Diese Moschee ist eine der Moscheen, die zur Qadīm-Schule gehört. In ihr ist zur Zeit der Vorsitzende der Islamischen Vereinigung Baojis, Lan Fujun 兰福俊, als *Akhund* tätig. Im Jahr 1987 wurde sie mit dem Titel „Gesittete Moschee“ (Wenming Qingzhensi 文明清真寺) ausgezeichnet.⁶²⁰

Kurzum: Die Bautechnik der Moscheen hat in Shaanxi (wie in ganz China) eine lange Geschichte und ist zugleich Ausdruck des religiösen Glaubens des chinesischen Islam. Ihre Baustile, die Früchte der Arbeit und der Weisheit verschiedener islamischer Nationalitäten sind, spiegeln nicht nur kulturelle Inhalte der Geschichte, Bildung, Wirtschaft und Kunst der chinesischen Muslime wider, sondern sind auch wichtige Bestandteile der chinesischen Architektur.

6.2 Sonstige Kulturelle Beiträge des Islam in Shaanxi

6.2.1 Wissenschaft und Technologie

Als die beiden Reiche – das Tang-Reich und das arabische Reich – sich im Orient im 7. Jahrhundert gegenüberstanden, bemühten sich die Araber, diplomatische Kontakte mit dem Tang-Reich herzustellen. Nach der ersten Gesandtschaft des Kalifen Utmān nach Chang’an entwickelte das Tang-Reich rege Kontakte mit vielen Ländern im Westen, so dass immer mehr arabische und persische Händler erst über Land auf der Seidenstraße, später auch zu Wasser über den Indischen Ozean und Südostasien nach China kamen. Darunter gab es Experten und Intellektuelle, die damals mit ihren Kenntnissen und wissenschaftlichen Werken auf verschiedenen Gebieten wie Astronomie, Medizin, Architektur usw. chinesischen Boden betraten. Durch die Übersetzung solcher Werke entstanden in China u.a. das *Tianwen shu* 天文書 (Das Werk der Astronomie), das *Huihui yaofang* 回回藥方 (Die hui-muslimischen Rezepte) und das *Huihui lifa* 回回歷法 (Der hui-muslimische Kalender).

Im Folgenden werden Beiträge der Muslime in Shaanxi (bzw. in China) im Bereich von Wissenschaft und Technologie dargestellt, besonders aber in der Astronomie, der Medizin und der Architektur:

Astronomie Wie einige andere Forschungsgebiete war die Astronomie im einschlägigen Kulturraum ein neuer Sektor der Wissenschaft, der vom zweiten Kalifen Mohammed ibn Abi Amir al-Mansūr (754-775) während der Zeit der Abbasiden (750-1258) gefördert wurde.

⁶²⁰ Dazu siehe Wu Jianwei 吳建偉, 1995, S. 308.

Berichten zufolge wurde in der Hauptstadt Bagdad das erste islamische Observatorium mit gewaltigen Ausmaßen errichtet. Sechs Jahre später gründeten die Araber in Südspanien eine Dynastie, nämlich die sogenannten „Späteren“ Omayyaden (756-1031). Für die muslimische Zeitrechnung wurde in ihrer Hauptstadt Korwado auch ein Observatorium gegründet; demgemäß wurden viele Wissenschaftler auf den Gebieten Astronomie, Mathematik, Optik u.a. ausgebildet.⁶²¹

Wenn man nun den Leistungen der chinesischen Astronomie Aufmerksamkeit schenkt, muss man vor allem den in der Tang-Zeit eingeführten Kalender *Jiuzhi li* 九執歷 (Jiuzhi-Kalender) beachten, da dieser Kalender als der Anfang der „Islamischen Sternkunde“ (Huihui Xingxue 回回星學) betrachtet wird. Bis zur Song-Zeit wurde der *Qintian li* 欽天歷 (Qintian-Kalender), den Wang Pu 王樸 in der Späteren Zhou-Zeit (951-960) – der letzten der Fünf Dynastien – zusammengestellt hatte, weiter benutzt. Aber aufgrund von Fehlern in der Berechnung war der Kalender ungenau und der erste Kaiser Taizu 太祖 befahl dem *Sitianjian* 司天監 (Mitglied des Astronomischen Instituts) Wang Chune 王處訥, diesen Kalender zu revidieren. Einer seiner wichtigsten Mitarbeiter bei der Revision war Ma Yize, der ein Hui-Gelehrter aus dem Xiyu 西域 (Xinjiang) war.⁶²²

Nach zwei Werken, nämlich dem *Huaining Mashi zongpu* 懷寧馬氏宗譜 (Sippenbaum der Familie Ma in Huaining) und dem *Qingxian Mashi menpu* 青縣馬氏門譜 (Familienbaum des Namens Ma im Qing-Kreis), nannte sich Ma Yize 馬依澤 (921-1005) auch Yusou 漁叟. Er stammte aus dem Land Xiyu, das in jener Zeit Lumu 魯穆 hieß. Im Mai des zweiten Jahres der Periode Jianlong 建隆 (961) kam er mit seiner Familie nach Bianjing 汴京 (heute Kaifeng), der Hauptstadt der Nördlichen Song-Dynastie. Er war ein berühmter Gelehrter, der in der astronomischen Zeitberechnung sowie in den islamischen Lehren sehr beschlagen war, und war beim Kaiser sehr angesehen, so dass er am Hof ein Amt als kaiserlicher Ratgeber innehatte. Unter seiner initiativen Teilnahme an der gemeinsamen Revision des Kalenders wurde das islamische Wochensystem zum ersten Mal in den chinesischen Kalender eingeführt – dies legte ein grundlegendes Fundament für die Umrechnung zwischen dem chinesischen und dem islamischen Kalender. Nach dem Abschluss der Revision während des vierten Jahres der Periode Jianlong (963) schrieb der Kaiser Taizu selber ein Geleitwort zum Kalender und

⁶²¹ Siehe hierzu Ding Mingren 丁明仁, 2003, S. 31-32.

⁶²² Vgl. Muhammad Ali Feng Fukuan 馮福寬, 1997, S. 113-114.

gab ihm in einem Erlass den Namen *Yingtian li* 應天歷 (Yingtian-Kalender). Wegen seiner Genauigkeit erhielt er vom Kaiser ein Lob in Form eines Edikts, und der Kaiser verlieh ihm das öffentliche Amt *Sitianjian jianzheng* 司天監監正 (Direktor des Astronomischen Instituts) und belehnte ihn zugleich mit dem Ehrentitel *Houjue* 侯爵 (Fürst)⁶²³. Seinen Lebensabend verbrachte er im Yong'an-Marktflecken 永安鎮 des Jingyang-Kreises 涇陽縣, der zum Xi'an-Gouvernement gehörte.⁶²⁴

Zwei der drei Kinder Ma Yizes waren später auch im Astronomischen Institut tätig. Der älteste Sohn Ma E 馬額, alias *Zhaoming* 昭明, erbte nach dem Erlass des Kaisers Taizu 太祖 während des dritten Jahres der Periode Zhidao 至道 den Adelstitel seines Vaters *Houjue* und bekleidete das Amt *Sitianjian jianzheng* 司天監監正. Der zweite Sohn Ma Huai 馬懷, alias *Wangming* 望明, wurde im vierten Jahr der Periode Xianping 鹹平 (1002) nach dem Edikt von Kaiser Zhenzong 真宗 (Reg. 998-1022) zum *Chengdelang* 承德郎 (Gentleman for Fostering Virtue)⁶²⁵ befördert, zugleich hatte er das Amt *Sitianjian jianfu* 司天監監副 (Vizedirektor des Astronomischen Instituts) inne. Nach dem *Yingtian li* 應天歷 wurden auch die zwei Kalender *Qianyuan li* 乾元歷 (Qianyuan-Kalender) und *Yitian li* 儀天歷 (Yitian-Kalender) berechnet, die sich das Wochensystem zu eigen machten,⁶²⁶ diese sind nicht denkbar ohne den Fleiß zweier Generationen der Familie Ma.

Die Familie Ma war eine der vornehmsten Familien auf der Zentral-Shaanxi-Ebene. Nachdem sie sich über mehr als zehn Generationen im Yong'an-Marktflecken 永安鎮 niedergelassen hatte, verlegte die Familie Ma ihren Wohnsitz von Shaanxi nach Jinling 金陵 (Nanjing); später haben sich ihre Nachkommen landesweit verbreitet. Es gab auch einige Mitglieder der Familie Ma, die als Emigranten nach Amerika, Japan, Singapur, Belgien u.a. ausgewandert sind.⁶²⁷

Während der Regierungszeit des Ming-Kaisers Xianzong 憲宗 (Reg. 1465-1488) gab es einen Muslim namens Bei Lin, der auf dem Gebiet der Astronomie bewandert war. Bei Lin 貝

⁶²³ Der Titel *Houjue* 侯爵 war der zweithöchste Adelsrang unter den fünf Rängen in der alten Zeit Chinas. Er wird ins Deutsche als „Fürst“ übersetzt.

⁶²⁴ Dazu siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 114.

⁶²⁵ Zum englischen Kommentar des öffentlichen Amtes *Chengdelang* 承德郎 siehe das Stichwort „Chengdelang“, in: Charles O. Hucker, 1985, S. 129. Der Amtstitel *Chengdelang* war ein ehrenamtlicher Titel im alten China, die erste Klasse des sechsten Rangs – dazu siehe ebd.

⁶²⁶ Siehe hierzu Yan Linshan 閻林山, 1992, S. 22.

⁶²⁷ Hierzu vgl. Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 114.

琳 (? – 1490), mit anderem Namen Zhuxizhuosou 竹谿拙叟, alias Zongqi 宗器, stammte ursprünglich aus Dinghai 定海 in Zhejiang; später siedelte er mit seiner Familie von Jiangsu nach Shangyuan 上元 des Jiangning-Kreises 江寧縣 über. Während der Perioden Zhengtong 正統 (1436-1449) und Jingtai 景泰 (1450-1456) leistete er Militärdienst – es wird vermutet, dass er um das Jahr 1420 geboren wurde.

Aufgrund seines Spezialgebietes empfahl man ihn während der Periode Tianshun 天順 (1450-1457) dem Kaiser für das Amt im *Qintianjian* 欽天監 (Kaiserlich-Astronomisches Institut). Kurze Zeit danach wurde er schon zum *Qintianjian jianfu* 欽天監監副 (Vizedirektor des Kaiserlich-Astronomischen Instituts) in Nanjing befördert. Während des 6. Jahres der Periode Chenghua 成化 (1479) revidierte er auf Befehl des Kaisers den *Huihui lifa* 回回歷法 (Islamischer Kalender), aus dem er bis zum 13. Jahr der Periode Chenghua (1482) das Kalenderbuch *Qizheng tuibu* 七政推步 (Kalkulatorische Techniken der sieben Gouverneure) zusammenstellte. Dieses Kalenderbuch, dessen Daten und Inhalte genau dem *Huihui lifa* 回回歷法 entsprachen, wurde auf der Grundlage dieses Kalenders mit Ergänzungen und Revisionen erneut herausgegeben und ist mit seiner Neuordnung und Bearbeitung noch übersichtlicher und genauer geworden.⁶²⁸ Bei Lins Familie kann als eine bedeutende Familie auf dem Gebiet der Astronomie betrachtet werden, denn es gab in jeder der sieben späteren Generationen Familienmitglieder, die im kaiserlichen Institut für Astronomie tätig waren.⁶²⁹

Die Hui-Muslime verfügten zu jener Zeit in China über eine sehr fortgeschrittene Forschung und Technik auf dem Gebiet der Astronomie, und die Herrscher der darauffolgenden Dynastien haben folglich großen Wert darauf gelegt. Demgemäß wurden offiziell spezielle Institutionen für die Hui-Astronomie errichtet, z.B. in der Yuan-Zeit das *Huihui Sitianjian* 回回司天監 (Islamisch-Astronomisches Institut), in der Ming-Zeit das *Huihui Qintianjian* 回回欽天監 (Kaiserliches Islamisch-Astronomisches Institut) und in der Qing-Zeit die *Huihui Qintianjian Huihui like* 回回欽天監回回歷科 (Islamische Kalenderabteilung des Kaiserlichen Islamisch-Astronomischen Instituts).⁶³⁰

Während vieler Jahrhunderte haben die Hui-Wissenschaftler einen überaus großen Beitrag auf dem Gebiet der chinesischen Astronomie geleistet. Aber diese von den Hui-Muslimen beigetragenen hervorragenden Leistungen wurden von den Geschichtswerken verschiedener

⁶²⁸ Vgl. Yang Huaizhong 楊懷忠 und Yu Zhengui 余振貴, 1995, S. 202-203.

⁶²⁹ Dazu siehe Ding Mingren 丁明仁, 2003, S. 36.

⁶³⁰ Siehe hierzu Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 114.

Dynastien nicht ausführlich erwähnt und sind oft aus Voreingenommenheit gegenüber dem Islam sogar bewusst verschwiegen worden, weshalb sich in China nur spärliche Materialien darüber finden.

Doch in dieser Hinsicht verdient Shaanxi besondere Anerkennung, wie z.B. für die Stele Qingzhen-yue-bei 清真月碑, die Sonnenuhr 日晷 und das Kunlun-Bild 崑崙圖, die heute in der Huajue-Xiang-Moschee verwahrt werden. Besonders erwähnenswert ist, dass sich diese islamische Sonnenuhr von den chinesisch-traditionellen Sonnenuhren durch ihre Konzeption und Funktion unterscheidet. Das Kunlun-Bild ist eine geometrische Darstellung zur Erklärung der Himmelskörperbewegung; es ist die erste Entdeckung dieser Art in der chinesischen Geschichte und zugleich auch von großer Bedeutung für die Astronomie in China.⁶³¹

Es ist anzunehmen, dass die arabischen Zahlen in der Yuan-Zeit mit der muslimischen Astronomie allmählich in China Verbreitung fanden, denn man benutzte diese Zahlen bereits im Observatorium der Islamischen Abteilung (Huihui Sitiantai 回回司天臺), das im Jahr 1271 in der Hauptstadt Yanjing (Beijing) errichtet wurde.⁶³² Als Beweis dafür ist hier eine Eisenplatte (Abbildung 1) zu erwähnen, die im Jahr 1956 an der nordöstlichen Seite des Anxi-Fürstenhofs in der östlichen Vorstadt von Xi'an ausgegraben wurde:

Abbildung 1

Übersetzung der Eisenplatte des „Magischen Quadrats“ der Yuan-Dynastie⁶³³

| | | | | | |
|----|----|----|----|----|----|
| 28 | 4 | 3 | 31 | 35 | 10 |
| 36 | 18 | 21 | 24 | 11 | 1 |
| 7 | 23 | 12 | 17 | 22 | 30 |
| 8 | 13 | 26 | 19 | 16 | 29 |
| 5 | 20 | 15 | 14 | 25 | 32 |
| 27 | 33 | 34 | 6 | 2 | 9 |

⁶³¹ Hierzu vgl. Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 115.

⁶³² Dazu siehe Ding Mingren 丁明仁, 2003, S. 34.

⁶³³ Zu dieser Abbildung siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 116.

Es ist ein arabisches „Magisches Quadrat“ (huanfang 幻方), auf dem ein in sechs vertikalen und horizontalen Karos eingeteiltes Quadrat ausgeführt ist. Dieses „Magische Quadrat“, auf dem sich die Summe der sechs vertikalen, horizontalen und schrägen Spalten immer auf 111 beläuft, war von großer Bedeutung für die damalige mathematische Forschung.⁶³⁴

Medizin Die arabische bzw. islamische Medizin bildete sich auf der Grundlage der griechischen, persischen, indischen und ägyptischen Medizin und Heilkunst heraus. Bis zur Zeit der Abbasiden (750-1258) befand sich der Islam in einer Blütezeit der Wissenschaft und Kultur. So hat es während dieser Zeit zahlreiche bekannte Mediziner aus der islamischen Welt gegeben, deren medizinische Werke einen großen Beitrag für die Entwicklung der östlichen sowie westlichen Pharmakologie und Behandlungsmethodik geleistet haben. Nach mündlicher Überlieferung habe schon Muhammad sich einmal dazu geäußert:

Die Kenntnisse unterteilen sich in zwei Arten: Eine ist die Dogmatik und die andere die Medizin.⁶³⁵

Daher ist es nicht verwunderlich, dass die mittelalterlichen Araber von Anbeginn an großes Gewicht auf die Medizin legten.

Zur Medizin der Muslime in China bemerkte Chen Yuan 陳垣 Folgendes:

Als die Muslime nach China kamen, war zunächst der Verkauf von Arzneien der Hauptberuf; dies ist bis heute so geblieben.⁶³⁶

In der Tang-Zeit kamen Händler, Gesandte und Mönche aus islamischen Ländern, die die persische bzw. arabische Medizin nach China mitbrachten. Sie handelten damals nicht nur mit Edelsteinen, Hörnern des Nashorns, Stoßzähnen des Elefanten usw., sondern auch mit verschiedenen kostbaren Medizinen wie Myrrhe und Kampfer. Außerdem errichteten manche von ihnen Apotheken auf den Märkten in Chang'an und waren von Beruf Arzeneihändler. Abgesehen davon gab es damals noch einige Soldaten, die sich in Shayuan 沙苑 im Bezirk Weinan 渭南 niederließen und Heil- und Arzneigewächse anpflanzten.

Zur Zeit der Fünf Dynastien sowie zur Song-Zeit vermehrte sich die Zahl der Muslime, die besonders zu Wasser über den Indischen Ozean und Südostasien bis zu den südöstlichen Küstenstädten gelangten. Der Seehandel, der zu jener Zeit der „Aromastoff-Weg auf See“

⁶³⁴ Siehe hierzu Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 115.

⁶³⁵ Chin.: “學問有兩類: 一類是教義學, 另一類就是醫學。” – dazu siehe Ding Mingren 丁明仁, 2003, S. 38.

⁶³⁶ Das chin. Original lautet: “回回入中國者, 多以賣藥為業, 其俗自今尚存。” Dazu siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 116.

(Haishang xiangliao zhi lu 海上香料之路) genannt wurde, gewann allmählich den Vorrang von dem Überlandhandel.

Die Vorfahren der Muslime leisteten zu jener Zeit Beträchtliches zur Einführung von Arzneien, zur Erstellung von Rezepturen und zur Behandlungspraxis in China; deshalb ist es kein Wunder, dass viele ehemalige chinesische Herrscher ihnen große Aufmerksamkeit schenkten. Zu Anfang der Yuan-Zeit gab es in Dadu 大都 (Beijing) bereits Hui-Mediziner, die von Herrschern zu dritrangigen Beamten⁶³⁷ mit dem Namen *Guanghuisi* 廣惠司 für die Zubereitung von Drogen und Arzneien für den Kaiser ernannt wurden. Später wurde in Shangdu 上都 (Kaiping) sowie in Dadu die Muslimische Medizinstätte (Huihui Yuewuyuan 回回藥物院) errichtet, in der fünftrangige Beamte für die Verwaltung der medizinischen Angelegenheiten eingesetzt wurden. In der Ming- und Qing-Zeit wurde gleichfalls das kaiserliche Hospital in Beijing gegründet.

Über die Geschichte der islamischen Medizin schreibt Yu Wenzhong 于文忠 in seinem Buch *Zhongguo Huihui yiyao shilüe* 中國回回醫藥史略 (Kurze Geschichte der hui-muslimischen Medizin in China):

Die Geschichte der hui-muslimischen Medizin verlief folgendermaßen: Sie wurde in der Tang-Zeit ins Leben gerufen und in der Song-Zeit weiter entwickelt. Dann erreichte sie in der Yuan-Zeit ihren Höhepunkt und verfiel in der Ming- und Qing-Zeit.⁶³⁸

Die Ming-Zeit war wohl eine Periode, in der sich auch die traditionell-chinesische Medizin viele fortschrittliche Techniken und Kenntnisse der muslimischen Medizin aneignete, obwohl sie sich auf theoretischer Ebene noch in einer induktiven und sammelnden Phase befand. Als Wichtigstes ist hier zu erwähnen, dass das Werk *Huihui yaofang* 回回藥方 (Die hui-muslimischen Rezepte) während der Ming-Zeit unter der Beteiligung des Kaisers Taizu 太祖 mit dem *Xiyu tianwenshu* 西域天文書 (Das astronomische Werk in Xiyu) zusammen ins Chinesische übersetzt wurde. Das *Huihui yaofang*, das viele neue Substanzen enthielt, war nicht nur ein repräsentatives Werk, sondern zugleich auch eine die traditionellen islamisch-medizinischen Prinzipien und Methoden zusammenfassende, umfassende Monografie.⁶³⁹

All die langen Jahre hindurch haben viele islamische Mediziner die Tradition ihrer eigenen

⁶³⁷ In der feudalen Gesellschaft waren alle Beamten in sieben Ränge unterteilt worden: Die erstrangigen Beamten waren am höchsten und alles Weitere folgte entsprechend; die letzten, nämlich siebtrangigen Beamten waren Kreisvorsteher.

⁶³⁸ Chin.: “回回醫藥在中國的髮展史實是：創業于唐，髮展于宋，鼎盛于元，衰落于清。” Siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 馮福寬·阿裏·馮福寬, 1997, S. 117.

⁶³⁹ Vgl. hierzu Yang Huaizhong 楊懷忠 und Yu Zhengui 余振貴, 1995, S. 262-263.

Medizin und Heilkunst in China gefördert. Obwohl sich die islamische Medizin während der Ming- und Qing-Zeit im Verfallsstadium befand, blieben doch Behandlungsweisen und Rezepte bis in die neuere Zeit in der Bevölkerung Shaanxis erhalten und verbreitet. Vom Ende der Qing-Zeit bis zur Gegenwart gab es in Shaanxi manche Hui-Ärzte, die sich wegen ihrer ausgezeichneten Heilkunst hohen Ansehens erfreuen konnten, z.B. im Xi'an-Bezirk: Ding Hongjun 丁鴻鈞 (1836-1919) in der Chirurgie, Ma Fuxuan 馬芾軒 (1866-1933) in der Epidemiebekämpfung, Mu Shaoqing 穆少卿 (1900-1967) in der Gynäkologie und Ma Yutang 馬玉堂 in der Allgemeinmedizin; im Ankang-Bezirk: Weng Tongxiang 翁同翔 (1902-1966) in der Einrenkung von gebrochenen und ausgerenkten Knochen; in Zhen'an 鎮安: Ma Zhaokuan 馬兆寬 (1897-1986) für die Behandlung von Schlangenbissen und Unfallverletzungen etc.⁶⁴⁰

Architektur Auf Seiten der Architektur wurde die traditionell-chinesische Bautechnik von chinesisch-muslimischen Bauprojekten, Kompositionsprinzipien, Dekorationstechniken usw. stark beeinflusst. Beispielsweise entwarf der muslimische Architekt Yeheidieding'er 也黑迭丁兒 (? –1312), der aus Xiyu stammte, in der Yuan-Zeit das bautechnische Projekt der Metropole Dadu 大都 (Beijing) und organisierte später dieses Bauprojekt als Konstrukteur und Organisator von Palästen und Bauten der Hauptstadt. Außerdem erbaute der verdienstvolle General der Song-Dynastie und Hui-Muslim Feng Sheng 馮勝 (? –1395) auf Anweisung des Kaisers Taizu 太祖 die Stadtmauer von Xi'an in ihren heutigen Ausmaßen.

Während des dritten Jahres der Periode Hongwu 洪武 (1370) belehnte der Kaiser Taizu seinen zweiten Sohn Zhu Shuang 朱橐 als Qin-Fürst in Shaanxi. Zum Schutz des Wohnsitzes des Qin-Fürsten beschloss der Kaiser Taizu, dass die beiden Seiten der Stadtmauer Xi'ans im Norden und Osten erweitert werden sollten. Da aber die militärische Stärke in Xi'an damals nicht ausreichte, entschied er, auch die übrige Bevölkerung außerhalb der Hauptsaison der Feldarbeit in das Bauprojekt einzubeziehen. Dazu wurde der Song Guogong 宋國公 (Herzog der Song-Dynastie) Feng Sheng, der zu jener Zeit die Hauptstadt Dadu schützte, auf Befehl des Kaisers im Januar des 7. Jahres der Periode Hongwu 洪武 (1374) nach Shaanxi beordert, um Wall und Graben zu errichten. Die Stadtmauer, wie sie bis heute erhalten ist, wurde in vier Jahren, d.h. vom 7. Jahr bis zum 11. Jahr der Periode Hongwu (1374-1378), fertiggestellt.⁶⁴¹

⁶⁴⁰ Siehe hierzu Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 117-118.

⁶⁴¹ Dazu vgl. ebd., S. 118-119.

Außerdem entfalteten sich künstlerische Begabungen chinesischer Muslime auch beim Bau von zahlreichen Moscheen. Als Beispiel ist hier besonders die Huajue-Xiang-Moschee zu erwähnen. Die gesamte Baustruktur der Moschee besteht aus Gärten mit vielen kunstvoll dekorierten Bauten und der großen Gebetshalle im chinesisch palastartigen viereckigen Hof; auf der Mittelachse reihen sich die folgenden Bauten nacheinander auf: „Holz-Gedenkbogen“ 木牌樓, „Fünf-Raum-Gebäude“ 五間樓, „Stein-Gedenkbogen“ 石牌樓, „Chixiu-Halle“ 敕脩殿, „Besinnungs-Pavillon“ 省心樓, „Drei-Verbindungs-Tore“ 連三門, „Phönix-Pavillon“ 鳳凰亭, „Mond-Tribüne“ 月臺 und „Hauptgebetshalle“ 禮拜大殿. An den beiden Seiten der Mittelachse liegen die symmetrischen Nebenbauten wie Gedenkbogen, Tribünen, Laubenhaus, Seitenbau, Bogentor u.a. Aus der Gesamtsicht ist die Baustruktur geräumig, majestätisch, übereinstimmend und fördert ehrfürchtige Stille. Sie ist ein ausgezeichnetes Meisterwerk, in dem die chinesischen Bauarten mit den arabischen Stilen harmonisch verschmolzen sind.

6.2.2 Kultur und Kunst

Es hat sich bestätigt, dass die islamische Kultur, die sich mit der Entstehung des Islam im 7. Jahrhundert von der arabischen Halbinsel aus allmählich herausbildete, später mit der militärischen Expansion des arabischen Reiches fremde Kulturbestandteile und -elemente von verschiedenen Ländern wie Syrien, Palästina, Persien, Ägypten, Griechenland, Indien u.a. integrierte. Nachdem sie sich durch die Verbreitung des Islam mit der Zeit auf chinesischem Boden tief verwurzelt hatte, gilt sie als ein Teil der Gesamtkultur Chinas.⁶⁴² Dazu trug sie außer der Astronomie, Medizin und Architektur noch auf anderen Ebenen viele hervorragende Leistungen für die chinesische Nation bei.

Im Folgenden werden einige wichtige Beiträge der Muslime Shaanxis zur Kultur in Shaanxi (bzw. in China) in den Bereichen von Literatur, Geschichtsschreibung, Kalligrafie und Malerei sowie *wushu*⁶⁴³ dargestellt:

Literatur Es hat wohl lange gedauert, bis nach dem Eindringen des Islam eine eigene islamische Kultur auf chinesischem Boden entstand. Erst in der Yuan-Zeit wurden zahlreiche arabische und persische Werke über Astronomie, Medizin, Mathematik, Kalender u.a. von ausländischen Muslimen nach China gebracht und später ins Chinesische übersetzt. Bis zur

⁶⁴² Vgl. hierzu Ding Mingren 丁明仁, 2003, S. 6-7.

⁶⁴³ Das *wushu* 武術 ist die traditionelle Kampfkunst etwa chinesisches Boxen, Fechten u.a. Früher war dies eine Form der Selbstverteidigung und wird heute als Gymnastische Übung betrieben.

Ming-Zeit gingen aus der Hui-Nationalität einige berühmte islamische Gelehrte, wie z.B. die vier „großen Schriftgelehrten“ (si da jingshi 四大經師) genannten Wang Daiyu 王岱輿, Ma Zhu 馬注, Liu Zhi 劉智 und Ma Dexin 馬德新 hervor. Sie haben damals mit ihren „neuen“ Gedanken und Ideen als Vorläufer – wie sie sich in ihren Schriften und Werken vornehmlich geäußert haben – versucht, islamische Lehren, Sitten und Gebräuche mit der konfuzianischen und taoistischen Philosophie zu interpretieren, damit die islamische Kultur im chinesischen Boden Wurzeln schlagen konnte. Dazu muss besonders betont werden, dass der Islam bei der Verbreitung in China durch seinen mühevollen Versuch der Integration in die chinesische Kultur mit der Zeit zweifelsohne sinisiert wurde.

Bis zur Qing-Zeit, besonders vor und nach dem Opiumkrieg, befand China sich an einem wichtigen historischen Wendepunkt. So trat eine große Anzahl von Intellektuellen hervor, die besorgt versuchten, einen neuen Weg für China zu finden. Unter ihnen war auch der Hui-Dichter und -Gelehrte Jiang Xiangnan.

Jiang Xiangnan 蔣湘南 (1795-1854), alias Zixiao 子瀟, wurde in Gushi 固始 in der Provinz Henan geboren. Obwohl er in seiner Kindheit ständig allein und in Armut lebte, war er aufgeschlossen und lerneifrig. Über 20 Jahre lang sparte er an Kleidung und Nahrung und verdiente Geld mit geistigen und körperlichen Arbeiten; schließlich konnte er ein Haus für seine Sammlung von mehr als 8000 Büchern bauen. Durch seinen Fleiß erzielte er große Erfolge und besaß eine hohe Gelehrsamkeit besonders auf den Gebieten von Literatur, Astronomie, Zeitrechnungsmethode sowie Landwirtschaft und Arithmetik. Aber durch sein Verhalten entfremdete es sich doch vom täglichen Leben, so dass er 16 Jahre lang jedes Mal beim Staatsexamen für die Beamenschaft durchfiel. Während des 8. Jahres der Periode Daoguang 道光 (1828) wurde er vom Bildungsbeauftragten für Shaanxi und Gansu (Shaan-Gan-Xueshi 陝甘學使) Zhou Zhizhen 周之楨 angestellt. Danach gab er Unterricht an verschiedenen privaten Lehranstalten in Shaanxi, Gansu, Ningxia und der Mongolei. Unterdessen verfasste er die Werke *Xi zheng shu* 西徵述 (Erzählung einer weiten Reise in den Westen), *Xiongbai-Shan zhouzi bei ge* 熊白山籀字碑歌 (Lyrik auf dem Zhouzi-Schrift⁶⁴⁴-Gedenkstein auf dem Xiongbai-Berg) und *Song erti shijing canbei ge* 宋二體石經殘碑歌 (Lyrik über die auf dem beschädigten Gedenkstein geschnitzten zwei Song-Schriften).⁶⁴⁵

⁶⁴⁴ Die Zhouzi-Schrift, auch Dazhuan 大篆 genannt, war eine große Siegelschrift in der Zhou-Dynastie 周朝 (etwa 11. Jahrhundert v.Chr. bis 256 v.Chr.).

⁶⁴⁵ Vgl. hierzu Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 121.

Während des ersten Jahres der Periode Xianfeng 鹹豐 (1851) kam er wieder nach Shaanxi und lehrte an zwei privaten höheren Lehranstalten – *Guanzhong Shuyuan* 關中書院 und *Tongzhou Shuyuan* 同州書院. Zu Lebzeiten hat er zahlreiche Schüler ausgebildet, die später überall in China wirkten. Darüber hinaus hat er noch weitere Werke verfasst, darunter hauptsächlich folgende: *Chunhui shixuan* 春暉閣詩選 (Das Gedichtsammlung im Chunhui-Pavillon) in sechs Bänden, *Qijinglou wenchao* 七經樓文抄 (Das ausgewählte Werk im Qijing-Etagenhaus) in sechs Bänden, *Zhou Yi Zheng Yu tongzhi* 周易鄭虞通旨 (Allgemeine Grundsätze von Zhou Yi und Zheng Yu), *Shisijinglou riji* 十四經樓日記 (Tagebuch im Shisijing-Etagenhaus), *Zhongzhou hequ shu* 中州河渠書 (Werk über die Flüsse und Kanäle in Zhongzhou), *Yuyi lu* 遊藝錄 (Niederschrift der Unterhaltungen), *Guaqi biao* 卦氣表 (Die Tabellen des Wahrsagens und des Losens), *Huayue tujing* 華岳圖經 (Werk des Hua-Berg-Diagramms) etc.⁶⁴⁶ Außerdem stellte er auch einige Chroniken zusammen, die im nächsten Punkt dargestellt werden sollen.

In der Zeit der Republik sind mancherlei literarische Werke erschienen, die sich weithin eines guten Rufes erfreuten, wie z.B. Gedichte und Romane von Da Wudai.

Da Wudai 達悟默 (1926-1994), mit ursprünglichem Namen Ma Chenghua 馬成化, alias Shizhou 師周, wurde in Xi'an geboren. Er stammt aus einer besonders mit der chinesischen Kultur vertrauten islamischen Familie. Vom Jahr 1942 an ging er der schriftstellerischen Tätigkeit nach. Im Jahr 1946 wurde sein erster Roman *Siwa ma* 四娃媽 (Die Mutter von vier Kindern) über das Leben der Hui-Bevölkerung in der von Zheng Boqi 鄭伯奇 als Chefredakteur herausgegebenen Zeitschrift *Meizhou wenyi* 每周文藝 (Wochenschrift für Literatur und Kunst) veröffentlicht. Außerdem verfasste er Studien über Gebräuche der Eheschließung und des Begräbnisses der Hui-Nationalität. Im Jahr 1957 erschien die volkstümliche Ballade *Mu Sha he Hai Zhe* 穆莎和海哲 (Mu Sha und Hai Zhe), in der die beiden Hauptrollen mit Lokalkolorit dargestellt werden. Obwohl sein weiterer Lebensweg voller Wendungen war, hörte er nicht auf, sich als Schriftsteller zu betätigen, und verfasste weiterhin mit unermüdlichem Fleiß Erzählungen und Lebensbilder von hui-muslimischen Persönlichkeiten. Gegen Ende seines Lebens vollendete er *An Er'e chuanqi* 安爾娥傳奇 (Die Legende von An Er'e) mit mehr als 200000 Schriftzeichen.⁶⁴⁷

Außerdem existiert in Shaanxi eine Volksliteratur mit großem Einfluss, der man hier auch

⁶⁴⁶ Dazu siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 121.

⁶⁴⁷ Siehe hierzu ebd., S. 122.

Aufmerksamkeit schenken muss. Viele dieser Werke beinhalten Geschichten der Hui-Bevölkerung, Lobpreisungen der Hui-Heldengestalten sowie Darstellungen der islamischen Tradition, des muslimischen Alltagslebens, ihrer Sitten und Gebräuche. In dieser Hinsicht sind vor allem die Werke von Wang Buyun zu erwähnen, die sich unter den Muslimen in Xi'an sowie in anderen Gebieten Shaanxis verbreiteten.

Wang Buyun 王步雲 wurde um das Jahr 1860 im Yao-Dorf 窑村 in Weinan 渭南 geboren und starb im Dezember 1929 in Xi'an. Als die Hui-Aufstände während der Periode Tongzhi 同治 in der Qing-Zeit ausbrachen, wurde der dreijährige Wang Buyun von seinem Vater nach Xi'an zur Groß-Xuexi-Gasse gebracht, um dort Asyl zu suchen. Mit neun Jahren, nachdem sein Vater verstorben war, musste er schon einen kleinen Handel für sein Überleben betreiben. Er lebte damals immer in der untersten Schicht, so dass er viel Gelegenheit hatte, mit der armen Bevölkerung Kontakt aufzunehmen. Davon ausgehend schuf er viele „Klapperballaden“⁶⁴⁸ und Volksreime, wie z.B. *Ma Fang da biao ke* 馬芳打鑣客 (Ma Fang schlägt bewaffnete Transportbegleiter), ein Werk, welches das kämpferische Leben des Hui-Jugendlichen Ma Fang mit den Transportbegleitern im Jahr 1900 widerspiegelt; *Ta erya zhen danda* 她二婭真膽大 (Ihre zweite Schwägerin ist wirklich waghalsig), ein Werk, das über die Heldentaten der zweiten Schwägerin während des leidvollen Lebens der Hui-Bevölkerung in der belagerten Stadt Xi'an im Jahr 1926 berichtet; *Qing nanke beng qing nüke* 請男客甬請女客 (Bitte nur Männer außer Frauen als Gäste einladen), ein Werk, das die Freude und das hektische Treiben während der Hochzeit einer Familie der Hui-Nationalität nachzeichnet.⁶⁴⁹

Geschichtsschreibung Im Lauf ihrer Entwicklung übernahm die Hui-Bevölkerung einerseits Wesenszüge und Elemente aus der chinesischen Kultur, die Nutzen für sie abwerfen konnten; andererseits hatte sie auch eigene Erfolge aufzuweisen und nahm am kulturellen Leben Chinas aktiv teil.

Von alters her bildeten die chinesische Literatur, Geschichtswissenschaft und Philosophie eine umfassende Einheit. Die Kulturschaffenden spezialisierten sich auf einen besonderen Bereich, aber die verschiedenen Disziplinen berührten sich immer wieder und durchdrangen

⁶⁴⁸ Die Klapperballade, in Chin. *Kuaishu* 快書, ist eine speziell mit Bambus- oder Kupferklappern begleitete, schnell gesprochene chinesische Ballade, deren Inhalte sich auf verschiedene Bereiche beziehen können. Im ästhetischen Stil hat sie eine komische Note und einen vergnüglichen Effekt, achtet auf Humor und Witz und strebt mit Fröhlichkeit zur Erziehung nach ästhetischem Ideal. Ihre Satzstruktur besteht üblicherweise aus sieben Zeichen und jeder gerade Satz reimt sich.

⁶⁴⁹ Dazu siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 122-123.

sich. Daher gab es in der Geschichte auch mehrere muslimische Intellektuelle, die sich mit vielen wissenschaftlichen Bereichen befassten.

Ma Ziqiang 馬自強 (1513-1578), alias Tiqian 體乾, genannt auch Qian'an 乾菴, wurde in Tongzhou 同州 geboren. Während des 22. Jahres der Periode Jiajing 嘉靖 (1553) in der Ming-Zeit wurde ihm durch die kaiserliche Staatsprüfung der akademische Grad und Titel *Jinshi* 進士 verliehen. Später hatte er das Amt des *Libu Shangshu* 禮部尚書 (Kulturminister) inne und war gleichzeitig als Mitglied der Kaiserlichen Akademie (Hanlinyuan 翰林院) tätig. Er redigierte zu jener Zeit das Werk *Yongle Dadian* 永樂大典 (Große Yongle-Annalen) und spezialisierte sich zugleich auf das Werk *Shizong shilu* 世宗實錄 (Realistische Protokollführungen des Kaisers Shizong).⁶⁵⁰

Außerdem ist hier wieder der Dichter und Gelehrte Jiang Xiangnan 蔣湘南 zu erwähnen, denn er stellte neben seinen literarischen Werken auch verschiedene Chroniken zusammen, zu denen folgende zählen: *Lantian Xian zhi* 藍田縣誌 (Die Chronik des Lantian-Kreises) im 19. Jahr der Periode Daoguang 道廣 (1839), 16 Kapitel; *Liu Bating zhi* 畱壩廳誌 (Die Chronik des Verweilens in Bating) im 20. Jahr der Periode Daoguang (1840), 10 Kapitel; *Jingyang Xian zhi* 涇陽縣誌 (Die Chronik des Jingyang-Kreises) im 21. Jahr der Periode Daoguang (1841) und *Tongzhou Fu zhi* 同州府誌 (Die Chronik des Tongzhou-Gouvernements) im 2. Jahr der Periode Xianfeng 鹹豐 (1852), 34 Kapitel. Darüber hinaus nahm er auch an der Kompilation des Werkes *Daoguang Shaanxi tongzhi* 道光陝西通誌 (Die allgemeine Chronik Shaanxis während der Periode Daoguang) teil.⁶⁵¹

Kalligrafie und Malerei Die Kalligrafie wird im Islam mit dem Namen „Königin der Künste“ bezeichnet.⁶⁵² Schon in seiner Zeit betonte Muhammad selber die große Bedeutung des Abschreibens von Versen des Korans und spornte dazu an, die damals vorhandenen Verse in Arabisch zu rezitieren und zu schreiben. Später gab es berufsmäßige Schreiber für das Abschreiben des Korans in Arabien, Jemen, Irak, Ägypten und anderen Ländern, deren Arbeit als bedeutsam anerkannt war. Die arabische Kalligrafie entwickelte sich rapide weiter und wurde durch Verbreitung des Islam in China zu einem wichtigen Bestandteil der islamischen Kultur.

Die Erfindung der arabischen Kalligrafie als Kunst wird dem vierten Kalifen 'Ali

⁶⁵⁰ Hierzu vgl. Qin Shusen 邱树森, 1992, S. 639.

⁶⁵¹ Siehe hierzu Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 120-121.

⁶⁵² Dazu siehe das Stichwort „Kalligraphie“, in: Ralf Elger (Hrsg.), 2001, S. 155.

(656-661) zugeschrieben, der einmal dazu gesagt hat:

Die schöne Kalligrafie lässt die Wahrheit noch funkelnder und leuchtender sein.⁶⁵³

Die Kalligrafie gab es offensichtlich schon in der frühesten islamischen Zeit für offizielle Inschriften und Koran-Handschriften. Die Koranfragmente der Moschee in Sanaa, die in die Zeit der Umayyaden-Dynastie (661-750) datiert werden, stellen eine exquisite, fein ausgewogene Schrift im Kūfī-Kuktus, eine der kūfischen Schriften, dar. Auch in späteren Perioden galt das Kūfī als „heilige Schrift“ und wurde oft für Koran-Inschriften in Moscheen benutzt. Zu Beginn des 11. Jahrhunderts waren in der islamischen Welt sechs Schriftarten entstanden, die zugleich auch für Koran-Exemplare verwendet wurden. Dabei ist zu unterscheiden zwischen den lapidaren Schriften, die meist so genannte Kūfī waren, und den kursiven Schriften, die seit dem 11. Jahrhundert auch für den Koran gebraucht wurden.⁶⁵⁴

Trotz des Bilderverbots spielte die Malerei, zumeist Freskomalerei, in der Frühzeit des Islam eine Rolle an den Herrscherhöfen, um dadurch den Machtanspruch zu unterstreichen. Thematisch griff sie mit Herrscherdarstellungen auf Vorbilder des spätantiken islamischen Repertoires zurück, die oft unter dem Einfluss europäischer Malerei entstanden waren. Außerdem ist durch die Literatur bekannt, dass sich die Herrscher in späterer Zeit auch mit ihrem Hofstaat abbilden ließen. Im 16. und 17. Jahrhundert entwickelte sich im Iran eine Malerei, die auf kleinformatigen Blättern Portraits und Alltagsszenen sowie kunstvolle Kompositionen darstellte, die jeweils datiert und signiert wurden. Im 19. Jahrhundert kam im Iran die höfische Tafelmalerei auf, die sich besonders auf portraithafte Darstellungen des Herrschers, seiner Familie und der Großen des Reiches konzentrierte. Bis zum 20. Jahrhundert bildete sich unter europäischem Einfluss in der Türkei und im Iran eine eigene Malerei heraus, die vor allem für politische Themen genutzt wurde und bis heute lebendig ist.⁶⁵⁵

Die Kalligrafie und Malerei der Hui-Bevölkerung in Shaanxi, in ihrer Entwicklung beeinflusst durch die islamische Welt, sind von Anbeginn an mit dem islamischen Geist und Glauben sehr eng verknüpft. An diesen alt-muslimischen Traditionen hielten die späteren Generationen der Muslime in Shaanxi weiterhin fest. Beispielsweise war Ma Dangru 馬蕩如

⁶⁵³ Chin.: “一手好字將使真理更加熠熠生輝。” Dazu siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 126.

⁶⁵⁴ Siehe das Stichwort „Kalligraphie“, in: Ralf Elger (Hrsg.), 2001, S. 155-156.

⁶⁵⁵ Dazu siehe das Stichwort „Malerei“, in: ebd., S. 188-189.

ein prominenter Maler in Shaanxi. Er lebte zwischen den Perioden Qianlong 乾隆 (1736-1795) und Daoguang 道光 (1821-1850) der Qing-Zeit. Seine Kalligrafievorlagen, traditionelle Malereien sowie Landschaftsgemälde in Aquarell weisen ausgeprägt persönliche Eigenarten auf. Auch Ma Zhen 馬振, alias Yunhe 雲鶴, wurde „großer Könnler“ genannt. Er lebte während der Perioden Qianlong 乾隆 (1736-1795) und Jiaqing 嘉慶 (1796-1820). Anfangs betrieb er die figurative Malerei ohne Verwendung von Farben, später beschäftigte er sich mit Landschafts- und Blumenmalerei. Hinsichtlich der Kalligrafie war auch der Imam Liu Shulin bekannt. Liu Shulin 劉書林, geboren im Jahr 1911 in Yingyang 滎陽 in Henan, lernte in seiner Jugendzeit Arabisch und überdies in Henan, Gansu und an anderen Orten die arabische Kalligrafie. Der Stil seiner Kalligrafie ist eine Mixtur, die sich aus verschiedenen künstlerischen Ausdrucksformen herausbildete. Seine Kunstwerke, in denen sich Kalligrafie und Malerei miteinander vermischen, finden bei den Massen großen Anklang. Nach der Gründung der Volksrepublik war er nacheinander Vorsitzender der Islamischen Vereinigung der Stadt Xiangyang, Mitglied des Instituts zur Erforschung neuerer Kultur und Geschichte der Provinz Shaanxi und Vertreter des Siebten Volkskongresses der Provinz Shaanxi. Teile seiner kalligrafischen Werke wurden bei der Kalligrafieausstellung von Mitgliedern des Instituts zur Erforschung neuerer Kultur und Geschichte der Provinz Shaanxi und der Stadt Tianjin gezeigt.⁶⁵⁶

Wushu Von Muhammad stammt ein berühmtes Diktum: „Der volle Verstand stammt aus einer gesunden Konstitution.“⁶⁵⁷ Daraufhin hatten chinesische Muslime von Beginn an eine Neigung zu verschiedenen Sportdisziplinen, darunter solchen wie z.B. *wushu* 武術, Polo u.a., die heutzutage noch einen großen Einfluss ausüben.

Das Polo, genannt auch Boluoqiu 波羅球 (Boluo-Ball), ist ein auf Pferden veranstalteter, militärischer Sport, der während der Periode Zhenguan 貞觀 (627-649) in der Tang-Zeit aus Persien nach China gekommen war. Aus Aufzeichnungen mancher klassischer Werke wie z.B. *Dongjing meng Hua lu* <<東京夢華錄>>, *Xi jin zhi* <<析津誌>>, *Songshi · lizhi* <<宋史 · 禮誌>> und *Jinshi · lizhi* <<金史 · 禮誌>> sowie der aus dem Grab von Kronprinz Zhanghuai 章懷 im Qian-Mausoleum 乾陵 freigelegten Freskomalerei „Maqiu tu“ 馬球圖 (Polo-Bild) kann man ersehen,⁶⁵⁸ dass dieser Sport seinerzeit sehr populär war – nicht nur bei den hohen

⁶⁵⁶ Vgl. hierzu Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 126-127.

⁶⁵⁷ Chin.: “健全的理智寓于健康的體魄之中。” Das chinesische Zitat nach Ding Mingren 丁明仁, 2003, S. 182.

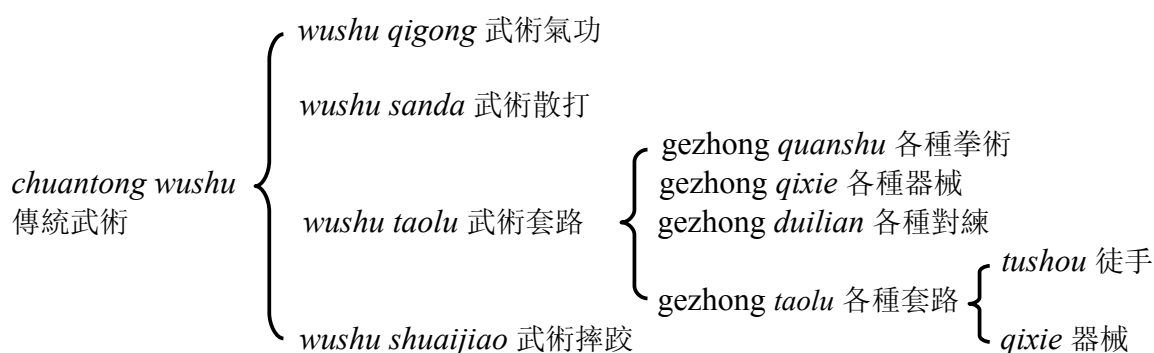
⁶⁵⁸ Siehe hierzu Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 123.

Beamten, vornehmen Persönlichkeiten und in China lebenden Ausländern, sondern auch bei den breiten Massen. Deswegen wurden Polo-Stadien häufig sowohl am Kaiserhof in Chang'an als auch auf Wohnsitzen der höheren Beamten angelegt.

Der von alters her überlieferten Tradition gemäß interessierten sich die Muslime in Shaanxi sehr für verschiedene Sportarten, vor allem für das *wushu*. Demgemäß hat sich *wushu* in der Hui-Bevölkerung in Shaanxi weithin entfaltet. Nach Vorstellung des *Wushu*-Meisters Ma Zhenbang 馬振邦 setzt sich *chuantong wushu* 傳統武術 (chinesisch-traditionelles *wushu*) aus vier Gebieten zusammen: *wushu qigong* 武術氣功 (*wushu* zur vitalitätsfördernden Atemübung), *wushu sanda* 武術散打 (*wushu* zum freiwilligen Ringkampf), *wushu taolu* 武術套路 (*wushu* zur Übungsreihe von Tricks und Griffen) und *wushu shuaijiao* 武術摔跤 (*wushu* zum Ringen). Darunter wird das *wushu taolu* 武術套路 in weitere vier Bereiche von verschiedenen *quanshu* 拳術 (Kampfkünste), *qixie* 器械 (Waffen), *duilian* 對練 (gegenseitige Übungen) und *taolu* 套路 (Übungsreihen) unterteilt. Und die verschiedenen *taolu* 套路 lassen sich wiederum in *tushou* 徒手 (mit bloßen Händen) und *qixie* 器械 (mit Waffen) einteilen.⁶⁵⁹ Zur Klassifizierung des traditionell-chinesischen *wushu* siehe die folgende Abbildung:

Abbildung 2

Klassifizierung des chinesisch-traditionellen *wushu*



Die Kampfkunst des *wushu taolu* 武術套路 wird in China in vier große Stilarten des Boxens eingeteilt: *chaquan* 查拳⁶⁶⁰, *huanquan* 花拳, *paoquan* 炮拳 und *hongquan* 紅拳. Außer dem *hongquan* 紅拳, das bereits seit langer Zeit in Shaanxi beheimatet ist, existieren noch das

⁶⁵⁹ Dazu siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 124.

⁶⁶⁰ Das chin. Wort *quan* 拳 bedeutet wörtlich „Faust“. Hier bezieht sich das *quan* auf „chinesische Kampfkunst“ und „Boxen“.

aus Henan eingeführte *liuhequan* 六合拳, die beiden in Shandong überlieferten und später nach Shaanxi gekommenen *chaquan* 查拳 und *tanglangquan* 螳螂拳 sowie die von Hebei nach Shaanxi eingedrungenen *xingyiquan* 形意拳, *piguaquan* 劈掛拳, *fanzi* 翻子, *baji* 八極 u.a.⁶⁶¹

Das *hongquan* 紅拳 entwickelte sich ursprünglich in der zentralen Shaanxi-Ebene; während der Perioden Daoguang 道光 (1821-1850) und Xianfeng 鹹豐 (1851-1861) in der Qing-Zeit waren drei sogenannte „San“ 三 (wörtlich „drei“) für ihre Meisterschaft in Shaanxi bekannt, nämlich „Yaozi“ 鷓子 (Sperber) Gao San 高三 in Sanyuan 三原, „Heihu“ 黑虎 (Schwarzer Tiger) Xing San 刑三 in Lintong 臨潼 und „Ehu“ 餓虎 (hungriger Tiger) Su San 蘇三 in Tongguan 潼關.⁶⁶² In der Zeit der Republik (1912-1949) waren die drei *Wushu*-Meister Tie Yanbiao, Ding Quanfu und Mu Zijie sehr berühmt.

Tie Yanbiao 鐵彥彪 (1861-1953) stammt aus Xi'an. Von Kindesbeinen an war er am Sport interessiert, später lernte er *da-hongquan* 大紅拳, *xiao-hongquan* 小紅拳, *fen-hongquan* 粉紅拳⁶⁶³ und *chaquan* 查拳, überdies übte er noch verschiedene Arten von *qigongs* 氣功 (vitalitätsfördernde Atemübung) wie *shisan-taibao* 十三太保 und *paidagong* 排打功 aus. Als die Jingyi-Turngesellschaft (Jingyi Jianshenhui 精一健身會) im Jahr 1923 in Xi'an gegründet wurde, hatte er die Präsidentschaft inne. Im Jahr 1934 beteiligte er sich als Vertreter der Hui-Bevölkerung an dem von der Shaanxi-Regierung organisierten *Wushu*-Wettbewerb und errang dabei die Silbermedaille.⁶⁶⁴

Ding Quanfu 丁全福 (1903-1974) wurde in Kaifeng 開封 in Henan geboren. In seiner Jugendzeit gewann er mehrere Goldmedaillen beim nationalen *Wushu*-Wettkampf, unter anderem belegte er im Jahr 1930 in Shanghai bei dem Wettbewerb in der Last-, Zug-, Greif- und Hebekraft jeweils den ersten Platz, so dass ihm die Wettkampf-Kommission den Titel „Quanguo Dalishi“ 全國大力士 (Stärkster Mann des ganzen Landes) verlieh. Bei Ausbruch des Widerstandskrieges gegen die japanische Aggression ging er nach Shaanxi, nachdem er mehrmalige Forderungen der Japaner und der Guomindang-Regierung, sich zu ergeben,

⁶⁶¹ Dazu siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 124.

⁶⁶² Siehe hierzu ebd.

⁶⁶³ *Da-hongquan* 大紅拳, *xiao-hongquan* 小紅拳 und *fen-hongquan* 粉紅拳 – jeweils das große, kleine und rosa *hongquan* – sind drei Arten von *hongquan*, die außerdem noch folgende Unterarten beinhalten: *guanxi-hongquan* 關西紅拳, *guandong-hongquan* 關東紅拳, *yueming-hongquan* 月明紅拳, *duanquan* 短拳, *xingquan* 行拳, *qijianquan* 七架拳 u.a. – dazu siehe ebd.

⁶⁶⁴ Vgl. ebd., S. 125.

zurückgewiesen hatte, obwohl ihm hohe Prämien geboten worden waren.⁶⁶⁵

Mu Zijie 穆子傑 (1906-1986) stammt aus Xi'an. In seiner frühen Jugend ging er bei mehreren *Wushu*-Meistern in die Lehre und übte nacheinander zahlreiche Arten von Kampfkünsten aus, wie z.B. *qigong* 氣功 und *changquan* 長拳 bei Tie Yanbiao 鐵彥彪 in Shaanxi, *chaquan* 查拳 bei Zheng Deshun 鄭德順 in Henan, *xinyi-liuhequan* 心意六合拳 bei Bao Xianting 寶顯庭 und Ma Yunqing 馬雲青 in Shaanxi und bei Ma Zhentai 馬振泰 in Henan sowie *taiji* 太極, *xingyi* 形意, *bagua* 八卦 (Acht-Diagramme-Boxen) und *baiyuan-tongbizhang* 白猿通臂掌 (Weißaffen-Arme-Handflächen-Boxen). Durch seine intensive Selbstvertiefung in die Kampfkunst entdeckte er den inneren Zusammenhang des *wushu* und gelangte zu tiefer Erkenntnis, so dass er schließlich eine sehr hohe Fertigkeit auf diesem Gebiet erreichte.⁶⁶⁶

Zeitgenössisch ist besonders Zhao Changjun als ein hui-muslimischer *Wushu*-Meister in Shaanxi zu erwähnen. Zhao Changjun 趙長軍, geboren 1960 in Xi'an, wird zugleich als „Prinz des *Wushu*-Kreises“ (Wutan Wangzi 武壇王子) bezeichnet. Mit sechs Jahren begann er bereits die Kampfkunst zu praktizieren; vier Jahre später, d.h. im Jahr 1970, trat er der *Wushu*-Mannschaft Shaanxis bei, um sich auf das *wushu* zu spezialisieren. Mit großer Geschicklichkeit, virtuosem Können und außergewöhnlicher Willensstärke gewann er von 1978 bis 1987 zehnmal aufeinanderfolgend den Titel „Persönlicher Mehrkampfmeister“ (Geren Quanneng Guanjun 個人全能冠軍) beim internationalen *Wushu*-Wettbewerb mit insgesamt 54 Goldmedaillen. Er war bisher in China die einzige Person, die sich des Titels „Zehnmalige aufeinanderfolgende Meisterschaft“ (Shilianguan 十連冠) und „Reiche Familie der Goldmedaillen“ (Jinpai Dahu 金牌大戶) erfreute. Seit 1980 spielte er in mehr als zehn (*Gongfu*-)Filmen die Hauptrolle wie „Wudang“ 武當 (Der Wudang-Berg), „Shenzhou diyi dao“ 神州第一刀 (Der erste Schwertmann in China), „Haideng Fashi“ 海燈法師 (Der ehrwürdige Meister Haiding) u.a., bei denen er jeweils auch als Kampfkunst-Instrukteur tätig war. Im Jahr 1994 wurde er als einziger hervorragender Experte im *wushu* zu einem der „45 Sport-Helden zum 45. Jubiläum der Gründung der Volksrepublik China“⁶⁶⁷ gewählt. Im darauffolgenden Jahr wurde ihm vom Chinesischen *Wushu*-Verband der Titel „Chinesischer *Wushu*-Star“ (Zhongguo Wuxing 中國武星) verliehen. Außerdem wurde er viele Male vom

⁶⁶⁵ Vgl. Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 125.

⁶⁶⁶ Siehe hierzu ebd.

⁶⁶⁷ Chin.: Jianguo Sishiwu Zhounian titan 45 yingjie 建國四十五週年體壇 45 英傑.

Nationalen Sportkomitee mit dem „Ehrenorden des Sportes“⁶⁶⁸ ausgezeichnet und nacheinander zum „Abgeordneten des Nationalen Volkskongresses“, zum „Nationalen Modellarbeiter“ und zur „Fortschrittlichen Persönlichkeit für Solidarität der nationalen Minderheiten“⁶⁶⁹ gewählt. Anfang der 1990er Jahre gründete er die nach seinem Namen benannte höhere *Wushu*-Lehranstalt mit einem Ganztagesystem, d.h. die „Zhao-Changjun-*Wushu*-Akademie“ (Zhao Changjun Wushu Xueyuan 趙長軍武術學院), um das chinesisch-traditionelle *wushu* zu popularisieren. Die Anstalt erfreut sich in Shaanxi wie in ganz China eines guten Rufes. In Bezug auf seine Leistungen zur Verbreitung des *wushu* wurde ihm der Titel „Fortschrittlich tätige Person auf dem Erziehungssektor und im Bildungswesen“⁶⁷⁰ verliehen. Zur Zeit hat er als Direktor der *Wushu*-Akademie noch folgende Ämter gleichzeitig inne: Mitglied des Chinesischen *Wushu*-Verbandes⁶⁷¹, Vizevorsitzender des *Wushu*-Experten-Verbandes der Provinz Shaanxi⁶⁷², Vorsitzender der Jugendliga der Provinz Shaanxi⁶⁷³, Mitglied des Ständigen Ausschusses der Islamischen Vereinigung der Provinz Shaanxi und Haupttrainer der *Wushu*-Mannschaft der Provinz Shaanxi.⁶⁷⁴

⁶⁶⁸ Chin.: Tiyu yundong rongyu jiangzhang 體育運動榮譽獎章.

⁶⁶⁹ Quanguo minzu tuanji jinbu xianjin geren 全國民族團結進步先進個人.

⁶⁷⁰ Xianjin jiaoyu gongzuozhe 先進教育工作者.

⁶⁷¹ Zhongguo Wushu Xiehui 中國武術協會.

⁶⁷² Shaanxi Sheng Wushujia Xiehui 陝西省武術家協會.

⁶⁷³ Shaanxi Sheng Qingnian Lianhehui 陝西省青年聯合會.

⁶⁷⁴ Siehe hierzu Ke Ren 珂仁, 2003, S. 44.

TEIL III



**ZUM ISLAMISCH-CHRISTLICHEN DIALOG
UNTER DEM ASPEKT
DER GLOBALISIERUNG UND DES ÖKUMENISMUS**

Kapitel 7: Globalisierungsprozesse und Ökumenische Bewegungen als Herausforderung für den Islam

7.1 Zum Verständnis von Globalisierung und Ökumenismus

7.1.1 Die Globalisierung und ihre Auswirkungen

Die durch Impulse der globalen Weltmärkte vorangetriebene Globalisierung ist seit Anfang der 1990er Jahre in den gesellschaftspolitischen und sozialemischen Diskursen zu einem Schlagwort geworden und seither auch intensiv wissenschaftlich erörtert worden.⁶⁷⁵ In ihrer gegenwärtigen Form bedeutet Globalisierung die Durchsetzung eines weltweiten, marktgestützten und global integrierten Austauschmechanismus, von dem aus sich dann die ökonomische Entwicklung auf soziale, politische und kulturelle Bereiche auswirkt. Sie bezieht sich auf „transnationale und internationale Flüsse und Netzwerke von Aktivitäten, Interaktionen und Machtausübung“⁶⁷⁶. So sind die Regionen der Welt in den letzten Jahrzehnten verstärkt zusammengewachsen.

Der Begriff „Globalisierung“ ist eine „allgemeine Bezeichnung für das (wirtschaftliche, politische, kulturelle usw.) Zusammenwachsen der einzelnen Gesellschaften auf der Welt zu einer Weltgesellschaft [...]“.⁶⁷⁷ Er ist jedoch auch „das am meisten gebrauchte – missbrauchte – und am seltensten definierte, wahrscheinlich missverständlichste, nebulöseste und politisch wirkungsvollste (Schlag- und Streit-)Wort der letzten, aber auch der kommenden Jahre.“⁶⁷⁸ Nach Hans Küng ist die Globalisierung unvermeidbar, ambivalent, vielseitig, unberechenbar, aber dem Menschen zur Steuerung aufgegeben.⁶⁷⁹ Ihre wörtliche Übersetzung stammt aus dem lateinischen Wort „globus“ (Kugel, Ball), das auf das Weltumspannende, Umfassende und Allgemeine bezogen ist. Sie besteht aus zwei verschiedenen Phänomenen: „Reichweite (oder Ausbreitung) und Intensität (oder Vertiefung): Einerseits beinhaltet sie eine Reihe von Prozessen, die weltweit wirksam sind – dies wird als eine räumliche Komponente angesehen; andererseits umfasst sie die Intensivierung von Verbindungen, Querverbindungen und Interaktionen zwischen Staaten und Gesellschaften, aus denen die Weltgesellschaft besteht.“⁶⁸⁰

⁶⁷⁵ Vgl. Jörg Hübner, 2003, S. 19; Georges Enderle, 2002, S. 19; Ulrich Beck, 1997, S. 48-114.

⁶⁷⁶ Siehe Peter Pawelka, 2003, S. 84.

⁶⁷⁷ Nach Werner Fuchs-Heinritz (u.a.), 1994, S. 250.

⁶⁷⁸ Zitiert nach Ulrich Beck, 1997, S. 42.

⁶⁷⁹ Siehe hierzu Hans Küng, 1997(b), S. 2-4.

⁶⁸⁰ Vgl. Hans-Peter Schachner, 2001, S. 38.

Als sich der Globalisierungsprozess in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts allmählich durchzusetzen begann, war ihr Startpunkt die schnelle Globalisierung der Geld- und Kreditmärkte in Folge der beiden Ölpreis-Krisen, die mit der islamischen Welt untrennbar verbunden waren. Später jedoch wurde der Globalisierungsprozess in der politischen Realität weitgehend vom Neoliberalismus geprägt.⁶⁸¹ In den vergangenen 20 Jahren wurde der Globalisierungsprozess in überaus hohem Maße von Liberalisierung, Deregulierung und Privatisierung, die zunächst hauptsächlich auf innerstaatliche Ziele gerichtet waren, doch bald zu gewaltigen Antriebskräften der Globalisierung wurden, geprägt.⁶⁸²

Zur ethischen Verpflichtung als Herausforderung der Globalisierung sind Diskurse nicht nur zur Frage der gerechten Verteilung der wirtschaftlichen Ressourcen und des schonenden Umgangs mit der Natur notwendig, sondern auch um ein feines Sensorium für die Gefahr zu entwickeln, die eine Globalisierung ohne ethische und soziale Komponenten mit sich bringt. Bezüglich der ethischen und sozialen Implikationen ist die Globalisierung „weitergehend zu einer Bezeichnung für eine Zivilisation geworden“⁶⁸³, welche kulturellen Austausch, soziale Gerechtigkeit, religiösen Dialog, politische Mitbestimmung, aber auch wirtschaftlichen Wohlstand garantiert. Dazu müssen Initiativen für den Frieden, die Stiftung von Eintracht zwischen Völkern und religiösen Gemeinschaften, die Erhaltung der Umwelt, die Solidarität der Menschheit, die Befürwortung der Demokratie und die Achtung der Menschenrechte gefördert werden. Weiterhin ist es ethisch eminent wichtig, sich über die Zukunft der politischen Autonomie und damit zusammenhängend über die durch die wirtschaftliche und technische Modernisierung propagierte Freiheit unter den Bedingungen der Globalisierung Gedanken zu machen.⁶⁸⁴

Außerdem scheint es auch in Zukunft eine wichtige Aufgabe zu sein, die gleichmäßige Verteilung der Verantwortung für das gesellschaftliche Leben in der globalisierten Welt in seiner Ganzheit auf Frauen und Männer sicher zu stellen, wie dies seit Mitte der 1980er Jahre

⁶⁸¹ Die Globalisierung wurde in der Öffentlichkeit häufig mit einer neo-liberalen Wirtschaftspolitik und einem sozialpolitischen *rollback* identifiziert, denn ihre Aufstiegsphase fiel ausgerechnet in die Regierungszeit der Präsidenten Ronald Wilson Reagan und George Bush sowie der Ministerpräsidentin Margaret Hilda Thatcher, so dass der Globalisierungsprozess in der politischen Realität weitgehend vom Neoliberalismus beeinflusst wurde – dazu vgl. Jochen Hippler, 2000, S. 4.

⁶⁸² Vgl. Gruppe von Lissabon (Hrsg.), 1992; Jörg Hübner, 2003, S. 27.

⁶⁸³ Siehe Giovanni Sartori, 1997, S. 11; Ingeborg Gabriel, 2002, S. 116.

⁶⁸⁴ Vgl. Ingeborg Gabriel, 2002, S. 116. Josef Schumpeter ist ein einflussreicher Demokratietheoretiker, der im Jahr 1944 Folgendes schrieb: „Allein schon das Wort kann zu einer Fahne, zu einem Symbol all dessen werden, was dem Menschen teuer ist, was er an einem Lande liebt, ob es nun rational dazu gehört oder nicht.“ Siehe Josef Schumpeter, 1972, S. 423.

die Weltfrauenrechtskonferenzen – insbesondere seit dem Frauentribunal auf der internationalen Menschenrechtskonferenz in Wien 1993, unter dem Motto und mit der Kampagne *Women's Rights are Human rights* – weitergeführt haben.

Angesichts der demokratischen Regierungsformen schließt auch die Religionsfreiheit als menschenrechtliches Prinzip nicht aus, dass sich ein Gemeinwesen in der Erklärung der Menschenrechte als christlich, islamisch, jüdisch, buddhistisch oder taoistisch versteht; ein strenges Verbot einer atheistischen oder andersgläubigen Ausgestaltung der Rechts- und Verfassungsordnung – wie es mit Christen in vielen islamischen Ländern geschieht – wird als nicht mit den Menschenrechten vereinbar angesehen werden müssen.⁶⁸⁵ Weiterhin ist die Religionsfreiheit selbstverständlich – wie allgemein für die inhaltliche Bestimmung der Menschenrechte – an die Meinungs- und Pressefreiheit gebunden und bildet sich wesentlich in der Reflexion, im Meinungsaustausch und im Dialog miteinander aus.

Um die weitere Entwicklung des Menschenrechtskonzeptes⁶⁸⁶ einer „verantwortlichen Gesellschaft“ in den neuen Diskursen voranzutreiben, ist die Beschäftigung mit der Thematik der Menschenrechte sehr wichtig und unersetzbar. Die Aufgabenstellung der Thematik der Menschenrechte ist nach G. Ruf eine doppelte: Einerseits handelt es sich darum, gegenüber den Auswirkungen der immer weiter verbreiteten Globalisierungsprozesse den nationalen bzw. internationalen Schutz der Menschenrechte zur Geltung zu bringen; andererseits geht es darum, die sich im Anspruch der Menschenrechte zeigenden globalen Dimensionen zu erkunden sowie über alle regionalen und partikularen Schranken hinweg die Rechte aller Menschen auf Gerechtigkeit einzufordern und zu garantieren, Menschenrechte somit in der internationalen Perspektive als globales Phänomen zu begreifen.⁶⁸⁷

Im Sinne der Schutzbedürftigkeit sind die Menschenrechte soziale und politische Garantien und für den Schutz der bedürftigen und verletzbaren Menschen durch die Macht des Staates und des modernen Marktes durch den nationalen bzw. internationalen Menschenrechtsschutz

⁶⁸⁵ Dazu vgl. Otfried Höffe, 2002, S. 122.

⁶⁸⁶ Das Menschenrechtskonzept, das zunächst in Amsterdam 1948 von J. H. Oldham vorgelegt und bis in die 1980er Jahre entwickelt wurde, beschreibt eine ideelle Grundlage für eine globale Völkergesellschaft. Eine Weiterentwicklung dieses Konzeptes ist dann jedoch in der Phase der in den 1990er Jahren zunehmenden Globalisierung aller Lebensbereiche im Wesentlichen ausgeblieben. Vgl. hierzu Jörg Hübner, 2003, S. 149.

⁶⁸⁷ Vgl. hierzu Gerhard Luf, 2002, S. 102. Nach Johan Galtung schälen sich die vier folgenden Kategorien von menschlichen Grundbedürfnissen heraus, deren konkrete Ausformungen in verschiedenen Kulturen sehr unterschiedlich aussehen können: Überlebensbedürfnisse, Wohlergehensbedürfnisse, Identitätsbedürfnisse und Freiheitsbedürfnisse – dazu siehe Johan Galtung, 1997, S. 93; sowie Jörg Hübner, 2003, S. 179.

zu fördern.⁶⁸⁸ Es handelt sich hierbei „um den Versuch, rechtliche Garantien und ethische Handlungsperspektiven im Sinne einer positiven gesellschaftlichen Entwicklung miteinander in Verbindung zu bringen. Menschenrechtliche Standards werden [...] als Grundlage einer ‘verantwortlichen Gesellschaft’ postuliert.“⁶⁸⁹

Gerade bei der Stärkung eines Menschenrechtsbewusstseins haben die Aktivitäten der supranationalen Nicht-Regierungsorganisationen, wie die der christlichen Kirchen, eine wichtige Bedeutung als Katalysatoren für die Menschenrechte erlangt. Besonders spielen die Menschenrechte in der aktuellen Sozialverkündigung der katholischen Kirche eine zentrale Rolle. Die Menschenrechte werden hier aus der Schöpfungslehre⁶⁹⁰ oder der Christologie⁶⁹¹ abgeleitet. Mit der Menschenwürde hat das Christentum den Gläubigen die Freiheit als universal gültiges Menschenrecht zum Bewusstsein gebracht und sie aufgefordert, die Verantwortung für die Welt aus dem christlichen Glauben heraus wahrzunehmen, denn diese Freiheit in der Verantwortung macht die Würde des Menschen nach biblischem Verständnis aus. Es kommt nunmehr darauf an, in der Befürwortung der in der säkularisierten Gesellschaft entfalteten Menschenrechte den unbedingten Wert des Menschen und seiner Freiheit in der biblischen – und auch in der koranischen – Begründung zu betonen. Gerade aus globaler Perspektive heraus greift die Tätigkeit des Christentums nach lange währender krisenhafter Entwicklung im Verhältnis von Kirchen und Menschenrechten auf einen Erfahrungsschatz zurück, der das Christentum zu einem wichtigen und einflussreichen Sprecher bei der Forderung nach Menschenrechten als Freiheitsrechten macht,⁶⁹² wobei es diese Rechte mit der Würde des Menschen begründet.

Mit dem 11. September 2001 ist die dunkle Seite der Globalisierung sichtbar geworden, denn Terroristen missbrauchten in großem Maße sowohl ökonomische und finanzielle als auch mediale und strategische Errungenschaften der globalisierten Welt. Da es aber keine Alternative zur Globalisierung gibt, müssen die Nationalstaaten Präventivmaßnahmen treffen, um solche Terrorakte immer mehr abwehren und begrenzen zu können. Außerdem muss die ökonomische und politische Verflechtung von Staaten, Kräften und Organisationen verstärkt und intensiviert werden, damit sie für die Entwicklung und Verbreitung von Solidarität,

⁶⁸⁸ Hierzu vgl. Charlotte Bretherton, 1998, S. 275.

⁶⁸⁹ Siehe Jörg Hübner, 2003, S. 194.

⁶⁹⁰ Dazu siehe Baur Jörg (Hrsg.), 1997.

⁶⁹¹ Hierzu vgl. Peter Saladin, 1982, S. 197-220.

⁶⁹² Vgl. Gerhard Luf, 2002, S. 112.

Demokratie und Menschenrechten eine entscheidende Rolle beim Zusammenschluss der Menschheit spielen können. Für den „Schutz vor Terrorismus statt ‘Kampf der Kulturen’“ stellt die Globalisierung allen Kulturen und Gemeinschaften in gleicher Weise eine Aufgabe, die die internationale Zusammen- und Mitarbeit der Staaten und Religionsgemeinschaften zur Bekämpfung terroristischer Gewalt und auch von Armut, wirtschaftlicher, sozialer und politischer Ungerechtigkeit unbeschadet ihrer Glaubensdifferenzen einfordert.⁶⁹³

7.1.2 Der Ökumenismus im Zeitalter der Globalisierung

Der Begriff des Ökumenismus entstand aus dem Missionsgedanken und betrifft heute nicht nur die christlichen Kirchen, sondern auch „die ganze bewohnte Erde“⁶⁹⁴. Der (spät-)lateinische Begriff *oecumene* bezieht sich auf die Grundlagen des gemeinsamen Glaubens der christlichen Kirchen und die Überwindung ihrer Spaltung sowie auf ihr Bestreben, in Zusammenarbeit nach der Einheit der Menschheit zu streben.

Nach den anfänglich mühsamen und auch oft wenige erfolgreichen Einigungsversuchen der *Una-Sancta*-Bewegung muss es als ein erstaunliches Faktum der neueren Kirchengeschichte und auch der Weltgeschichte bezeichnet werden, dass es seit dem 20. Jahrhundert zu einem ökumenischen Aufbruch gekommen ist, der nahezu alle christlichen Kirchen im Streben nach Versöhnung miteinander auch zum Dialog mit anderen Weltreligionen bringt.

⁶⁹³ Vgl. hierzu „Schutz vor Terrorismus statt <<Kampf der Kulturen>>“, 2002, S. 261-262..

⁶⁹⁴ Der Begriff des Ökumenismus stammt ursprünglich aus dem griechischen „oikouménē (gē), das sich im übertragenen Sinn auf die ganze „bewohnt(e) Erde“ bezieht. Dieses Wort geht auf das Wort „oikos“ (Haus), das die „Behausung“ bedeutet, zurück und verweist auf die bekannte, von Menschen besiedelte Welt. Weiter hatte das Wort – aber in Abgrenzung zur Welt der „Barbaren“ – die Bedeutung des Einflussbereichs der hellenistischen Kultur und Zivilisation. Das biblische „Neue Testament“ fügt dem Wort den neutral-geographischen Ursinn durch eine theologische Bedeutungskomponente bei: Die *Ökumene* sei der Raum evangelischer Verkündigung (nach Mt 34, 24). Seit dem 2. Jahrhundert bezeichnete die *Ökumene* durch die Mission häufiger den Ausdehnungsbereich der Kirche und schließlich die ganze christliche Welt. Bis zum 4. Jahrhundert tendiert sie vom geografischen Sinn zum kirchlich-christlichen und politisch-kulturellen Bereich und verbindet beides zu einer Einheit. Später entwickelte sie sich vornehmlich hin zum staatlich-kirchlichen Rechtsbereich, wobei infolge des durch die konstantinische Wende geschaffenen Verhältnisses zwischen der Kirche und dem römischen Staat das kanonische Recht zu einem Bestandteil auch des Reichsrechts wurde: So erhielt ein Konzil als kirchliche Versammlung erst durch die Zustimmung des Kaisers zu den Beschlüssen „ökumenische Verbindlichkeit“. In Bezug auf die einsetzende Kolonisierung der nicht europäischen Welt durch die europäischen Großmächte und infolge des damit verbundenen zivilisatorischen Eurozentrismus gegen Ende des 15. Jahrhunderts rückte das Moment der Kolonisierung stärker in den Vordergrund. Mit dem Ende des Kolonialismus gewann die *Ökumene* jedoch zwei zusätzliche Nuancen: die Bezugnahme auf die Realität der Konfessionen und der Nationalstaaten. Das „Ökumenische“ beinhaltet im Wesentlichen weiterhin den Willen und das Bestreben zur Einheit, um die konfessionellen und nationalen Grenzen zu überwinden. Dazu siehe das Stichwort „Ökumene“, in: *Der Brockhaus Religionen – Glauben, Riten, Heilige*, 2004, S. 479-480.

Trotz der bestehenden Gegensätze⁶⁹⁵ zeichnet sich im Ökumenismus kein Rückschritt ab, vielmehr schreitet er vorwärts in Richtung auf eine „versöhnte Verschiedenheit“. Die globale Ausweitung des Ökumenismus ist aus der langen Ökumene-Geschichte entstanden, initiiert durch die Reformationskirchen, und gewinnt zweifelsohne vorher nie gekannte und für möglich gehaltene weltumfassende Dimensionen, nicht zuletzt durch die Einberufung zahlreicher Missionskonferenzen, im Hinblick auf die Vereinigung der Menschheit.

Nach der Missionskonferenz mit dem Thema „Die Evangelisation der Welt in dieser Generation“ in Edinburgh 1910 – die nicht die erste, aber die bis dahin größte war – existieren heute überall auf der Welt christliche Kirchen, Gemeinschaften und Gemeinden in größerer Vielfalt als zur Zeit vor der Bewegung des Ökumenismus. Ein wichtiges Ergebnis der Konferenz war die Begründung eines Fortsetzungsausschusses, der in den Jahren nach Edinburgh 21 Regional- und Nationalkonferenzen initiierte, die – nach kriegsbedingter Unterbrechung – in Lake Mohonk 1921 als gemeinsames Organ den Internationalen Missionsrat (IMR) gründeten.⁶⁹⁶ So konnte dann die in Stockholm 1925 abgehaltene Weltkonferenz *Life and Work* den durch Kriegs- und Nachkriegsnöte in besonderer Weise aufgebrochenen sozialen Fragen nachgehen.

Als erste weltweite „Repräsentativ-Konsultation“ der protestantischen Mission wurde die Weltmissionskonferenz in Jerusalem 1928 in einer Atmosphäre der Ernüchterung in der Nachkriegsepoche und im Rückblick auf die Gründung der beiden großen ökumenischen Bewegungen *Life and Work* (1925 in Stockholm) und *Faith and Order* (1927 in Lausanne) abgehalten. Die behandelten Themen umfassten u.a. die Bedrohung aller Religionen durch den Säkularismus und speziell der christlichen Religionen durch gewisse Heilswerte und -angebote in anderen Religionen.⁶⁹⁷ Die „erste wahrhaft weltumfassende ökumenische Tagung der Christenheit in ihrer bald 2000-jährigen Geschichte“ war die Konferenz in Tambaram (Madras) im Jahr 1938 mit wichtigen Diskussionen über interkonfessionelle Zusammenarbeit und den ökumenischen Dialog mit anderen Religionen.⁶⁹⁸

1948 kam es in Amsterdam zur Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) mit der Zielsetzung der Einheit der Kirchen im Glauben und der verantwortlichen Mitarbeit an einer von Freiheit, Gerechtigkeit und Verantwortung vor Gott und den Menschen

⁶⁹⁵ Zu den gegenwärtigen Gegensätzen siehe Gottfried Hoffman, 1978, S. 7.

⁶⁹⁶ Siehe hierzu Hans-Werner Gensichen, 1987, S. 831.

⁶⁹⁷ Dazu siehe Wolfgang Günther, 1987, S. 534-535.

⁶⁹⁸ Vgl. ebd., S. 535.

bestimmten Gesellschaft.⁶⁹⁹

Auf der ersten Weltmissionskonferenz in Mexico City 1963 – nach der Integration von IMR und ÖRK in New Delhi 1961 – stand das Zeugnis der Christen gegenüber Menschen anderer Religionen im Vordergrund. Die Delegierten kamen aus aller Welt, unter ihnen waren zum ersten Mal auf einer Weltmissionskonferenz auch Vertreter der orthodoxen Kirchen und römisch-katholische Beobachter.⁷⁰⁰

Die Weltmissionskonferenz vom Jahr 1966 in Genf, man spricht auch von der „Genfer Ökumene“, die direkt dem II. Vatikanum (1962-65) folgte, hat sowohl energische Impulse für die Lebenspraxis der Kirche und ihre theologischen Grundlagen als auch einen Beitrag für die Neuentwicklung der modernen, problembehafteten Welt geleistet. Mit dem II. Vatikanum vollzog die römisch-katholische Kirche die offizielle Öffnung für die Ökumenische Bewegung. Das sichtbare Signal war das von Papst Johannes XXIII. einberufene II. Vatikanum. Dieses Konzil spielt eine führende Rolle als Initialzündung für das Wachstum und die Dynamik des gegenwärtigen Ökumenismus. Von Bedeutung ist hier vor allem das „Dekret über den Ökumenismus“, dem es grundsätzlich nicht um eine Rückkehr-Ökumene, sondern um die Wiederherstellung der Einheit aller Christen geht.⁷⁰¹

Die Weltkirchenkonferenz in Nairobi (1975) leitete eine Wende des auf der Konferenz in Uppsala (1958) eingeschlagenen Kurses auf einen einseitigen „Säkular-Ökumenismus“ hin ein und bestimmte damit den weiteren Kurs des ÖRK bis heute. Die ÖRK in Genf wurde mit der Aufgabe betraut, sich um die Einheit der Menschheit in einer von der Eskalation politischer und militärischer Konfrontationen bedrohten Zeit zu bemühen. So ist es Aufgabe

⁶⁹⁹ Hierzu vgl. Hanfried Krüger u.a. (Hrsg.), 1986, S. 895.

⁷⁰⁰ Während der Zeit der schnellen Ausbreitung der Ökumenischen Bewegung ging die römische und die nicht-römische Christenheit von verschiedenen Verständnissen des Begriffes „Ökumene“ aus, was eine Zusammenarbeit früher völlig ausschloss. Angesichts der Gefahr der Kirchenspaltung stellte Rom aus seinem Selbstverständnis – im Besitz voller Glaubenseinheit zu sein – den Wiedergewinn der Einheit im Glauben nur auf dem Wege der Rückkehr der anderen Christen in die im Glauben geeinte römisch-katholische Kirche in Aussicht. Für die nicht-römische Christenheit meint der Begriff der Ökumene auch im globalen Sinn die Christenheit der ganzen Welt, aber eben eine Christenheit, die keine Einheit im Glauben besitzt, sondern in sich gespalten ist. Vgl. hierzu Gottfried Hoffman, 1978, S. 12.

⁷⁰¹ Zum Text sowie zu den ökumenischen Aufgaben und Zielsetzungen siehe „Dekret über den Ökumenismus“, in: Karl Rahner und Herbert Vorgrimler, 1968, S. 229-250. Die römisch-katholische Kirche ist zwar seit 1963 auf den Weltkirchenkonferenzen des ÖRK durch Beobachter vertreten und arbeitet auch in der Kommission *Faith and Order* mit, ist aber nicht ordentliches Mitglied des Rates. Jedoch bestand zwischen 1968 und 1980 eine gemischte Arbeitsgruppe zwischen Rom und dem ÖRK, die Fragen über den Ökumenismus im Rahmen von SODEPAX, dem „Ausschuss des ÖRK für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden“, behandelte. Daneben steht auch die Kontaktaufnahme Roms mit den anderen Abteilungen des ÖRK. Dazu siehe Gottfried Hoffman, 1978, S. 71. Vor allem gibt es im Gefolge des II. Vatikanums viele offizielle bilaterale Dialoge auf internationaler und innerstaatlicher Ebene mit den Reformationskirchen.

des ÖRK, „der drohenden Selbstzerstörung der Menschheit zu begegnen und sie zur Einheit einer umfassenden Völkerfamilie zu führen.“⁷⁰²

In diesem Sinne beschloss die Vollversammlung der Vereinten Nationen in Harare 1998, das Jahr 2001 zum Jahr des Dialogs zwischen den Kulturen zu proklamieren, um Einheit und Gerechtigkeit zu fördern.⁷⁰³ Diese Resolution geht auf den Vorschlag einer Konferenz islamischer Staaten zurück, der sich eigentlich auf die Thesen des vom amerikanischen Politikwissenschaftler Samuel P. Huntington verfassten Buches *The Clash of Civilizations* bezieht. Im Gegensatz zu den Vorstellungen der Konferenz vertritt Huntington die Meinung, dass eine polyzentrische kulturelle Zukunft innerhalb der globalisierten Welt entstehe; denn die Konflikte zwischen den Kulturen müssten zunehmen, wo die Informationen frei fließen. Nach seiner These werden die Religionen auf die sogenannten „Bruchlinien“ fallen, wo die Kulturkreise einander berühren, überschneiden oder durchdringen.⁷⁰⁴

Angesichts der von Huntington erwähnten Konflikte zwischen den Kulturen hat der Sozialphilosoph John Rawls einen Vorschlag gemacht, der sich auf einen „overlapping consensus“ bezieht, nämlich „auf jene gemeinsame Schnittmenge ethischer Überzeugungen, die als Grundlage öffentlicher Ordnung zwischen den verschiedenen Kulturen faktisch konsensfähig sind und darum nicht [...] mühsam konstruiert werden müssen. Daraus ergeht an die Vertreter verschiedener Kulturen die Aufforderung, [...] sich verstärkt auf diejenigen ethischen Grundüberzeugungen zu besinnen, in denen man jetzt schon einig ist.“⁷⁰⁵

Als Global Player zeigen sich die christlichen Kirchen heute um eine Erweiterung des Verständnisses von Ökumene bemüht, im Sinne einer Öffnung nicht nur zu anderen Religionen wie Islam und Judentum hin, sondern auch zur säkularen Welt. Sie machen sich auf die Suche nach Kooperation und Vernetzung mit Individuen und Institutionen, die professionell für Hilfe gegen Armut, Leid und Elend sowie für Freiheit, Solidarität und Menschenrechte engagiert sind. Ebenso gehören in die Diskussion zum Thema Gerechtigkeit als illegitim zu betrachtende „Diskriminierungen aus Gründen von Rasse, Hautfarbe und Geschlecht, von Religion, politischer Überzeugung und sozialer Herkunft; [...]“⁷⁰⁶ Damit befassten sich spätere Weltkirchenkonferenzen.

⁷⁰² Siehe Gottfried Hoffman, 1978, S. 63.

⁷⁰³ Vgl. hierzu Martin Robra, 2005, S. 37.

⁷⁰⁴ Zu diesen „Bruchlinienkonflikten“ siehe ebd., S. 404ff. und 434ff.; sowie Gerd Neuhaus, 2001, S. 24.

⁷⁰⁵ Zitiert nach Gerd Neuhaus, 2001, S. 25-26; siehe auch John Rawls, 1971, S. 387f.

⁷⁰⁶ Siehe Otfried Höffe, 1999, S. 408.

Die Welt wächst in vielerlei Hinsicht durch Globalisierungsprozesse und Ökumenische Bewegungen wirtschaftlich, wissenschaftlich, politisch und kulturell zusammen; dabei könnten die daraus entstehenden Konflikte und Zusammenstöße als unvermeidbare Anhängsel der Vereinigungsprozesse der Menschheit angesehen werden. Hier sind die christlichen Kirchen sehr gefordert. Sie sollen sich als Wegbereiter der Verständigung mit anderen Weltreligionen wie dem Islam durch Weiterführung der ökumenischen Bewegung im Zusammenhang mit Prozessen der Globalisierung um Einheit und Gerechtigkeit bemühen, womit sie sich bereits beschäftigt haben, auch als der Begriff des Ökumenismus noch weithin unbekannt war.

7.2 Islam und Globalisierung

7.2.1 Die islamische Welt und ihre Verwicklung in globale Konflikte

Es lässt sich beobachten, dass die chinesisch-muslimischen Gemeinschaften im Vergleich zu früher durch eine weitere Stärkung wirtschaftlicher und politischer Verbindungen immer mehr Möglichkeiten und Chancen zu Beziehungen mit islamischen Ländern haben. Daraufhin machen viele chinesisch-muslimische Unternehmer Geschäfte in West-, Zentral- und Südostasien sowie in Afrika und Amerika und betreiben oft mit ihren Glaubensgenossen zusammen Unternehmen. Außerdem gibt es kulturelle und wissenschaftliche Kontakte, die durch wirtschaftliche und politische Verbindungen mit Muslimen anderer islamischer Länder informellen Austausch ermöglichen.⁷⁰⁷ So wird der chinesische Islam von der Entwicklung der islamischen Welt bewusst oder unbewusst stark beeinflusst.

Wie sind die verschiedenartigen Diskurse zu verstehen, mit denen die islamische Welt der Globalisierung begegnet? Wie im Westen wird das Thema auch in der arabischen und islamischen Welt aktuell behandelt. Trotz religiöser bzw. politischer Schwierigkeiten und Hindernisse deutet sich so etwas wie eine „Kopernikanische Wende“ in der Entwicklung der islamischen Welt an: Die muslimische Gesellschaft kreist nicht mehr um einen Islam, der durch sein Gravitationsfeld der *sharī'a* die Gesellschaft und ihre Entwicklung bestimmt, vielmehr sucht er nach seinem Bezug zur Gesellschaft und auch nach einem Weg, um neue Brücken zur nicht-islamischen Welt aufzubauen.⁷⁰⁸

In Wirklichkeit steht die prinzipielle Asymmetrie der globalen Verflechtungen im Zentrum

⁷⁰⁷ Vgl. Wang Jianping, 2003, S. 233.

⁷⁰⁸ Vgl. hierzu Udo Steinbach, 2000, S. 5.

muslimischer Wahrnehmung. Dabei steht von Anfang an die Intensität des muslimischen Diskurses über die Globalisierung der im Westen geführten Debatte in keiner Weise nach. Besonders die Ereignisse bei der Lösung des Nahostkonflikts, des Bürgerkriegs in Jugoslawien, der Kuwaitkrise, dem Golfkrieg und dem Krieg gegen den Irak, bildeten einen wichtigen Scheidepunkt in der islamischen Wahrnehmung der Globalisierung. Vor diesem Hintergrund ergaben sich vor allem drei muslimische Wahrnehmungsmuster zum Verständnis von Globalisierung: Erstens, die politische Marginalisierung der islamischen Welt sowie das Entstehen einer ausgedehnten Region zunehmender Instabilität – vom Atlantik im Westen, über Afrika und die arabische Welt, über Zentral- und Südasien bis nach China im Osten – bei der Neueinrichtung der Welt unter Globalisierungsbedingungen; zweitens, eine ökonomische Abkoppelung, denn Muslime werden einerseits als Konsumenten westlicher Produkte, Produktionstechniken und Technologie geschätzt, andererseits als Lieferanten billiger Arbeitskräfte und Rohstoffe angesehen; drittens, die Schaffung kultureller Identitätsprobleme.⁷⁰⁹

Die islamischen Gegner der Globalisierung bekämpfen als Gegenspieler den Kapitalismus, die westliche Kultur und die daraus entstandene Globalisierung und fordern eine authentische islamische Gesellschaftsordnung. Vor allem der Schutz der nationalen bzw. der arabisch-islamischen Identität vor dem Prozess der kulturell nivellierenden Globalisierung – begriffen als „kultureller Kreuzzug des Westens“ – wurde zum Leitmotiv politischen Handelns für etliche Führer in der islamischen Welt. Ihre Visionen sind meist ideologisch und antikapitalistisch orientiert und wenig ökonomisch durchdacht.⁷¹⁰ Zurückgreifend auf die Geschichte sind Ursachen und Gründe deutlich daran zu erkennen, dass die Muslime besonders im Nahen Osten die Erfahrung einer fortwährenden Diskriminierung und Demütigung durch Kolonialismus⁷¹¹ und Fremdherrschaft in ihr kollektives Gedächtnis aufgenommen haben. Somit ist der Aufstieg islamischer Bewegungen eine Variante des sozialen Protestes gegen die Arroganz westlicher Politik.⁷¹² Nicht zuletzt führte die Politik seit dem 11. September 2001, besonders nach dem Beginn des Irak-Krieges am 20. März 2003, im

⁷⁰⁹ Dazu siehe Henner Fürtig, 2000, S. 12-13.

⁷¹⁰ Hierzu vgl. ebd., S. 93.

⁷¹¹ Abgesehen von Teilen der arabischen Halbinsel standen in der Geschichte fast alle islamischen Länder zeitweilig unter europäischer Kolonialherrschaft. Wie die Kreuzzüge nach Jerusalem und die Reconquista in Spanien wirkt das Kolonialismus-Trauma bis heute. Die koloniale Zeit dauerte bis zur Zeit des Zweiten Weltkriegs, wobei dieser Krieg die europäischen Staaten schwächte.

⁷¹² Dazu vgl. Werner Ruf, 2003, S. 110.

islamischen Raum zu neuem Widerstand und Gewaltpotential. Davon ausgehend wurde die Globalisierung mit dem Kolonialismus gleichgesetzt. Weiterhin verschärfen sich auch Widersprüche und Konflikte zwischen den verschiedenen Strömungen und Gruppierungen innerhalb der islamischen Welt.⁷¹³

Nach den Anschlägen am 11. September werden „Islam“ und „Terrorismus“ im Westen wie in China in einem Atemzug genannt, islamische Gesellschaften sind einem pauschalen Urteil unterworfen.⁷¹⁴ Der Führer der Al-Qaida, Osama bin Laden, wurde zum Inbegriff des islamischen Terrors. In seinem Aufruf an die islamische Welt werden der Westen, die Vereinigten Staaten vorweg, als „Ungläubige“ und als Haupthindernis auf dem Weg zu einem islamischen Gottesstaat gebrandmarkt. Damit scheint die Feindseligkeit zwischen der islamischen und der außerislamischen Welt immer größer zu werden. Anderthalb Jahrzehnte nach dem Ende des Kalten Krieges weisen nicht nur Bombenanschläge, sondern auch Geiselnahmen und Hinrichtungen von oppositionellen Zivilisten auf einen neuen, noch gefährlicheren Konflikt hin. Georg W. Bushs „Krieg gegen den Terror“, insbesondere der Irak-Krieg, haben die Muslime in eine Sackgasse manövriert, aus der heraus sie zu immer verzweifelteren Mitteln greifen, um sich gegen den Anspruch einer Neuordnung des Vorderen Orients durch den Westen zu wehren und den arabisch-israelischen Konflikt als Waffe zu instrumentalisieren. Darin liegen die Gründe, warum in der islamischen Welt wie in China öffentliche islamische Empörungen und Widerstandsbewegungen zugenommen haben.

Zugleich wird die durch den Globalisierungsprozess verursachte und sich immer mehr vergrößernde Kluft zwischen Arm und Reich vom Islam – wie auch vom Christentum – angeprangert. Eine solche Entwicklung widerspricht dem Islam, daher gerieten Islam und Globalisierung in Inkompatibilität. Um die Armen nicht ihrem Schicksal zu überlassen, ging der Islam daran, der Globalisierung eine Stärkung der arabisch-islamischen Identität entgegenzusetzen.⁷¹⁵ So verwandelte sich der Globalisierungsprozess in der islamischen Welt in die klassische Auseinandersetzung zwischen dem Eigenen und dem Fremden mit dem Motiv, das Eigene zu bewahren und das Fremde zurückzuweisen.⁷¹⁶

Die Dominanz der westlichen Staaten im Globalisierungsprozess wird in der islamischen

⁷¹³ Vgl. Gilles Kepel, 2004.

⁷¹⁴ Hierzu siehe Werner Ruf, 2003, S. 110.

⁷¹⁵ Vgl. Hanspeter Mattes, 2000, S. 10.

⁷¹⁶ Zur Stärkung einer eigenen arabisch-islamischen Identität sind die meisten Definitionen der Globalisierung für die Frage offen, wann dieser Prozess eingesetzt hat. Seine Entstehung wird – wie von Rolf Schneider in seinem Essay *Uralte Globalisierung* – historisch dimensioniert. Dazu siehe ebd.

Welt als „Krankheit des neuen Jahrhunderts“ (*Arab News*, 22. April 2000) bezeichnet. Nicht nur Politiker, sondern auch Theologen und Intellektuelle betrachten die Globalisierung als einen gezielten Versuch, „die kulturelle Identität der arabischen Region zu vernichten.“⁷¹⁷ Ein lange vorhandenes Feindbild kommt erneut in den Blick, das die Geschichte, besonders in der Zeit der Kreuzzüge nach Jerusalem⁷¹⁸ und der Reconquista Spaniens⁷¹⁹, geprägt hat.

Bis zum heutigen Tag ist der Konflikt mit Israel ein zentraler Faktor im Verhältnis zwischen der islamischen Welt und dem Westen.⁷²⁰ Das Feindbild des Islam wurde mit den Anschlägen vom 11. September 2001 in New York, den Anschlägen auf die Synagoge La Ghriba auf der tunesischen Insel Djerba am 11. April 2002 oder dem Blutbad auf der indonesischen Insel Bali am 12. Oktober desselben Jahres neu belebt. Diese als kulturell und ideologisch definierten Konflikte zwischen der islamischen und der außerislamischen Welt sind territorial entgrenzt und weitverbreitet worden, so dass islamische Terrorgruppen und Fundamentalisten aus der ganzen islamischen Welt gegen den Westen aufgerufen werden. Die Anschläge vom 11. September haben verdeutlicht, dass Terrorakte und -anschläge global durchgeführt wurden und sich dazu transnationale Netzwerke bildeten – es ist die Wieder-

⁷¹⁷ Siehe Hanspeter Mattes, 2000, S. 10.

⁷¹⁸ Zu den sieben Kreuzzügen hatte unter der Parole „Deus lo vult“ („Gott will es“) die katholische Kirche zur Zurückeroberung Jerusalems aufgerufen. Im 1. Kreuzzug (1096-1099), von Papst Urban II. veranlasst, eroberte Gottfried von Bouillon und sein Bruder Balduin im Jahr 1099 Jerusalem, das dann unter Gottfried Königreich wurde. Der 2. Kreuzzug (1147-1149) unter Konrad III. und Ludwig VII. von Frankreich war erfolglos; im Jahr 1187 eroberte der Sultan Saladin Jerusalem zurück. Der 3. Kreuzzug (1189-1192), an dem Kaiser Friedrich I., Philip II. August von Frankreich und Richard Löwenherz teilnahmen, führte zur Eroberung von Akkon. Im 4. Kreuzzug (1202-1204) wurde Konstantinopel erstürmt und das lateinische Kaiserreich gegründet. Im 5. Kreuzzug (1228-1229) gewann Kaiser Friedrich II. das Heilige Land durch einen Vertrag. Der 6. Kreuzzug (1248-1254) und 7. Kreuzzug (1270) des Kaisers Ludwig IX. von Frankreich blieben erfolglos. Außerdem gab es auch viele kleinere Kreuzzüge und dazu noch einen Kinder-Kreuzzug im Jahr 1212. Die Christen verloren jedoch nach allen Eroberungen Jerusalem wieder, zuletzt auch im Jahr 1291 Akkon. Dazu siehe Ludwig Hagemann, 1999, S. 22-26.

⁷¹⁹ Während der Epoche der Umayyaden (661-750) gelang es den Muslimen unter der Führung Tariks im Jahr 711, Gadaleta zu besetzen. In der Zeit der Abbasiden-Herrschaft (750-1031) hatten Muslime, Christen und Juden im Großen und Ganzen friedlich auf der Iberischen Halbinsel zusammengelebt – Diese Epoche zählt zur Blütezeit der islamischen mittelalterlichen Zivilisation. Aber nachdem das seit Anbeginn ihrer Herrschaft von den katholischen Königen definierte politische Ziel – Spanien zu einer ausschließlich christlichen Nation zu machen – bis zum Ende der Reconquista im Jahr 1492 erreicht worden war, zerbröckelte die einstige kulturelle Symbiose zwischen Muslimen, Christen und Juden. Zunächst mit der Vertreibung der Juden, dann auch der Muslime bzw. deren Zwangschristianisierung im Zuge der Inquisition entstand eine große Spaltung zwischen Muslimen, Christen und Juden, die sich später immer mehr vertiefte. Dazu vgl. ebd., 1999, S. 26-27.

⁷²⁰ Der Staat Israel war ohne arabisches Einverständnis von den in der damaligen Zeit den Nahen Osten beherrschenden europäischen Mächten, insbesondere von Großbritannien, geschaffen worden, um die Dekolonialisierung des dortigen Territoriums zu vermeiden sowie die arabischen Staaten und ihren Ölreichtum – wenn auch lediglich indirekt – zu kontrollieren. Der Vordere Orient ist bisher der einzige Teil der Welt geblieben, wo die europäische Mächte nach ihrem Abzug nach dem Zweiten Weltkrieg einen neuen Staat hinterließen, in dem sich Einwanderer niederließen. Vgl. hierzu Eberhard Kienle, 2003, S. 102.

aktivierung der alten Feinbilder.

Der Hinweis auf Menschenrechte, Demokratie und Freiheit in den verschiedenen Diskussionen berührt auch ein kontroverses Thema zwischen der islamischen Welt und dem christlichen Westen, obwohl zeitgenössische islamische Stimmen behaupten, es gäbe keine wesentlichen Widersprüche zwischen dem Islam und der universalen Geltung der Menschenrechte, wie auch die Menschen- und Grundrechte in den meisten Verfassungen islamischer Länder theoretisch verankert seien. Aber die Probleme in der konkreten Umsetzung sind größer als in der theoretischen Diskussion und lassen sich exemplarisch an der Frage des Geschlechterverhältnisses nachweisen. Hinzu kommt, dass die Demokratisierung in fast allen islamischen Ländern des Vorderen Orients und Nordafrikas nicht genügend weit fortgeschritten ist.

7.2.2 Islamisches Religionsgesetz und säkulare Globalisierung

Die Mehrheit der muslimischen Regime wird im Inneren durch überkommene soziale Strukturen, ökonomische Stagnation und Verwerfungen sowie fehlende Demokratie und Menschenrechte gekennzeichnet. Denn in autoritär beherrschten islamischen Ländern fehlen neben den religiösen oder politischen Gesetzen entscheidende Faktoren wie rechts- und sozialstaatliche Garantien, parlamentarische Institutionen und Gewaltenteilung, die sich in der Demokratie manifestieren.⁷²¹ Traditionell spielt die *sharī'a* als „die islamische Lehre“ für die Muslime eine entscheidende Rolle, weil sie alle Lebensbereiche sowie die politische Organisation eines Staatswesens bestimmt.

Nach islamischer Verfassung ist die *sharī'a* der Inbegriff göttlicher Gebote an die Menschen und führt „zur Verwirklichung der Einheit von Glauben und Handeln, wie sie die islamische Glaubens- und Pflichtenlehre darstellt.“⁷²² Sie speist sich zunächst als Hauptquelle aus der Manifestation der göttlichen Offenbarung, dem Koran, und dann aus dem im Laufe der ersten drei islamischen Jahrhunderte durch mündliche Überlieferung zur zweiten Quelle kanonisierten normsetzenden Lebensvollzug Mohammads.⁷²³ Aber anders als bisher traditionell vertreten, wird von vielen heutigen Islamisten über die *sharī'a* behauptet, sie sei eigentlich „kein abgeschlossener Gesetzkodex, sondern ein fluides, prinzipiell unab-

⁷²¹ Vgl. Eberhard Kienle, 2003, S. 96-103.

⁷²² Siehe Monika Tworuschka, 1992, S. 178.

⁷²³ Vgl. Lutz Richter-Bernburg, 2003, S. 116-117.

geschlossenes System.⁷²⁴ Mit dieser Bemerkung soll keinesfalls impliziert werden, dass es vom Standpunkt des säkularen Rechtsstaates aus keinen fundamentalen Reformbedarf gäbe. Dazu schreibt R. al-Sayyid Folgendes:

Immerhin schloss die so genannte klassische Jurisprudenz auch über die konkret vorliegenden Normen hinaus die Frage nach den grundlegenden, unausgesprochenen Intentionen der *Scharia* [*sharī'a*] ein; dabei wurden fünf Rechtsgüter benannt, deren Schutz Ziel und Zweck des Religionsgesetzes überhaupt sei: (1) Glauben, (2) Leben, (3) Verstand, (4) Nachkommenschaft und (5) Eigentum. Selbstverständlich besteht hier keine Identität mit modernen Menschenrechtsnormen; dennoch gäbe es Ansatzpunkte, Analogien oder Überschneidungen dieser alten islam-rechtlichen Prinzipien mit Menschenrechtsnormen der Gegenwart herauszuarbeiten.⁷²⁵

Genau hier liegt der Kern und Ausgangspunkt des Konflikts zwischen *sharī'a* und säkularem Humanismus, der naturrechtlichen Begründung der Menschenrechte. Demgemäß wird im Islam die Begründung der Menschenrechte oftmals „wahlweise als Anmaßung und Selbstüberhöhung bis hin zu Selbstvergötzung des Menschen gebrandmarkt oder als bloß menschliche, d.h. relative und unverbindliche Absichtserklärung gering geschätzt gegenüber den göttlichen, nämlich ewig gültigen, absolut verbindlichen Normen des islamischen Religionsgesetzes.“⁷²⁶ Dies hat aber nicht nur religiöse Ursachen, sondern geht auf die Geschichte des tiefsitzenden Traumas der europäischen Kolonialherrschaft gegenüber fast allen islamischen Ländern zurück.

In neuerer Zeit hat sich die antisäkulare Stimmung in verschiedenen islamischen Ländern verschärft.⁷²⁷ In Diskussionen ihrer Kriterien kann man jedoch feststellen, dass die muslimischen Stimmen zu den Menschenrechten von wirklicher Ablehnung bis zu ebenso entschiedener und wirklicher Zustimmung reichen. Eine weitverbreitete Entwicklungstendenz unter den traditionell-religiösen Muslimen ist die Vorstellung, dass alle heutigen Probleme schon vor Jahrhunderten durch den Koran und das prophetische Vorbild gelöst wurden. Dies wurde von muslimischen Beobachtern mit Erstaunen festgestellt, obwohl diese traditionell-religiösen Muslime einerseits gute Kenntnisse des Islam besitzen und andererseits auch genau wissen, dass es keine Spur davon in der Geschichte gibt.⁷²⁸

⁷²⁴ Siehe Vgl. Lutz Richter-Bernburg, 2003, S. 117.

⁷²⁵ Zitat nach ebd.; siehe auch R. al-Sayyid, 1995, S. 27-41.

⁷²⁶ Siehe Lutz Richter-Bernburg, 2003, S. 117-118.

⁷²⁷ Als eine kurze Anmerkung ist hier vergleichsweise auf den langen Widerstand auch der katholischen Kirche gegen die Säkularisierung zu verweisen. Erst seit dem II. Vatikanum wurde diese nicht nur hingenommen, sondern auch positiv gewürdigt und als Chance zu eigener freier Entfaltung begriffen – dazu vgl. ebd., S. 118.

⁷²⁸ Vgl. hierzu Lutz Richter-Bernburg, 2003, S. 118.

Außerdem findet sich im Koran eine Begründung für die Menschenwürde, so die Meinung Mohamed Talbis, eines tunesischen Islamwissenschaftlers, der 1985 mit dem Leopold-Lucas-Preis für religiöse Verständigung ausgezeichnet wurde. Seine These ist bezogen auf das Thema „Menschenwürde“, eine göttliche Schöpfungsordnung für die islamische Glaubensüberlieferung: Ein theologischer Zusammenhang, der sich auf das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf bezieht, wird nach ihm „übertragen auf den neuen Kontext des Völkerrechts und seiner Verpflichtung auf den Schutz der Menschenwürde gegen Verletzung durch Menschen.“⁷²⁹ Aber auffallend ist ein zentraler und auch strittiger Punkt in Menschenrechtsdiskussionen, nämlich die Religionsfreiheit mit dem Islam, positiv verstanden als Freiheit zu glauben und den Glauben zu bekennen, wie negativ nicht zu glauben, und schließlich als Freiheit, die Religion zu wechseln und statt des Islam eine andere Religion anzunehmen.⁷³⁰ Die Begründung für die Religionsfreiheit bezieht sich auf den oft zitierten Koranvers, nach dem es im Glauben keinen Zwang gäbe (Sure 2, 256). Der Grundgedanke im Islam – der Koran führe den Ursprung aller Rechte auf Gott zurück – kreist offensichtlich weniger um die Formulierung universaler Menschenrechte als um eine situative ethische und politische Aufforderung zum Handeln.

Andererseits liegt der Grund für alle Arten von Diskriminierung der Menschenrechte auch darin, dass sich der Koran wegen seiner von Muslimen postulierten Heiligkeit bisher nicht wie andere heilige Schriften dem methodisch-agnostischen, historisch-kritischen Diskurs erschlossen hat. Darüber hinaus verstehen die Muslime, die außerhalb des arabischen Raumes leben, wie z.B. in China, und deren Muttersprache nicht Arabisch ist, die Koranverse kaum. So kann sich Humanität „im Geiste anderer Leser desselben Buches in von jedem Zweifel unberührte Inhumanität“⁷³¹ verwandeln.

Im Vergleich zu den alttestamentlichen „Kriegen Jahwes“ kennt der Islam keine *heiligen* Kriege. Aber er propagiert doch den *jihad* des Einzelnen, der als tatkräftiger „Einsatz des Gläubigen für die Sache Gottes“ sowohl mit der Waffe geführt werden als auch ein gewaltfreies Engagement für Gottes Sache sein kann⁷³². Der Koran erwähnt, dass der Prophet Muhammad und seine Nachfolger zum *jihad* aufgerufen haben. Im 8. Jahrhundert, während der Zeit der Umayyaden, teilte das islamische Völkerrecht die Welt in ein „Gebiet des Islam“

⁷²⁹ Siehe Lutz Richter-Bernburg, 2003, S. 118-119.

⁷³⁰ Dazu vgl. ebd., S. 119.

⁷³¹ Hierzu siehe ebd.

⁷³² Siehe Monika Tworuschka, 1992, S. 173.

und ein „Gebiet des Krieges“.⁷³³ Demgemäß wurde der *jihad* gleichsam zum anthropologischen Seinsgrund erklärt, durch den der Mensch erst „wahrer Mensch“ („Muslim“) werde. Unter günstigen Bedingungen entstaatlicht der Globalisierungsprozess soziales Handeln, und Territorien definieren sich nicht mehr durch Grenzen. So sind viele islamistische *Jihadi*-Gruppierungen wie z.B. *Al-Qaida*, die Muslimbrüder, *Murji‘iten* usw. als „globale Mikrostruktur“ entstanden, denn die Entstaatlichung schafft einen Nährboden für diese globalen Mikrostrukturen. In der neueren Zeit ist der *jihad* symbolisch auf den Westen wie auch auf den chinesischen Boden in Westchina bezogen worden und der Kampf selbst wird im Sinne der Islamität mythisch definiert.⁷³⁴

Im globalen Kontext spricht man im Zusammenhang mit dem Islamismus bzw. der Re-Islamisierung häufig von Fundamentalismus, der sich im frühen 20. Jahrhundert weltweit als ein neuer Religionsbegriff durchsetzte. Der islamische Fundamentalismus ist in der neueren Zeit eine späte Reaktion auf die Kolonialzeit. Dementsprechend wehren sich die islamischen Fundamentalisten einerseits gegen die sozialen Modernisierungen als westliche „Unmoral“ und „Unkultur“, die als Widerspruch zum Islam verstanden werden, und andererseits fordern sie die Einheit Gottes und die daraus resultierende Einheit der islamischen Gesellschaft. In Zeiten der Globalisierung entwickelte dieser Fundamentalismus neue Charaktere und Merkmale, wie R. Schulze formuliert:

Der Fundamentalismus war [...] keine auf eine bestimmte staatliche, lokal begrenzte Ordnung bezogene Kultur, sondern eine weltweit relevante neue Interpretation von Religiosität, die eng verknüpft war mit der positivistischen Weltwahrnehmung. Die Tatsache, dass innerhalb einer bestimmten religiösen Tradition soziale Gruppen einen Fundamentalismus ausformulierten, zeigt, dass der globale Aspekt des Fundamentalismus wichtiger war als die religiösen Traditionen, die die Fundamentalisten nutzten. Obwohl der Fundamentalismus so seit seiner Entstehung zu Beginn des 20. Jahrhunderts globale Aspekte aufweist, können wir ihn doch nicht direkt dem heutigen Globalisierungsprozess zuordnen.⁷³⁵

Demgemäß zeichnen den islamischen Fundamentalismus – ob er sich in schī‘itischer oder sunnitischer Gestalt zeigt – besonders folgende Merkmale aus:

- Rückkehr zum Koran als unverfälschte Glaubensquelle.
- Orientierung am Frühislam, als die Einheit der islamischen Gemeinschaft, der *umma* noch Realität war.

⁷³³ Interessanterweise wurde ein weltliches Wort „حرب“ (*harb*) für Krieg in diesem Völkerrecht verwendet, denn von den Eroberungskriegen waren besonders die weltlichen Interessen des islamischen Staates betroffen. Zum Vergleich mit dem „حرب“ (*harb*) kann der persönliche *jihad* im Rahmen eines weltlichen Krieges stattfinden, ist aber nicht mit ihm identisch. Dazu vgl. ebd.

⁷³⁴ Vgl. Reinhard Schulze, 2003, S. 104-109.

⁷³⁵ Zitat nach ebd., S. 105.

- Die Errichtung einer islamischen Gemeinschaft, in welcher die *sharia* alle Bereiche des menschlichen Lebens regelt.
- Betonung der Gleichheit aller Gläubigen, Ablehnung von Hierarchie.⁷³⁶

Daraus haben sich zahlreiche fundamentalistische Bewegungen in der islamischen Welt gebildet. Auch der im 18. Jahrhundert in Saudi Arabien entstandene Wahhabismus, der bis heute als offizielle Religionsauffassung Saudi Arabiens gilt, ist eine pietistische Reformbewegung gegen religiöse Neuerungen. Unter dem Einfluss dieser Bewegung wurde zum Ende des 19. Jahrhunderts im Nordwesten Chinas die Ikhwān-Sekte gegründet, die dann durch Missionierung von Ma Wanfu 馬萬福 in Shaanxi und Gansu Wurzeln gefasst hat. Aber trotz solcher fundamentalistischer Bewegungen wurde der neue Islamismus in jüngerer Zeit gleichfalls von den weltweiten Globalisierungsprozessen nicht seicht beeinflusst. So ist es nicht verwunderlich, dass auch jene Strukturen in der islamischen Tradition beheimatet sind, die als kultureller und historischer Ausdruck der Globalität verstanden werden müssen.

Nach islamischer Verfassung sind der Koran und die *sunna* als Offenbarungsquellen der *shari'a* autoritärer Natur, worüber zur Genüge Debatten geführt wurden. Die Versuche, sich mit der Kluft zwischen der tatsächlich weiter fortgesetzten, unverzichtbaren Globalisierung und der nicht stattfindenden Demokratisierung im Islam auseinanderzusetzen, gründen allzu oft auf der Annahme, Islam und Demokratie fielen auseinander und seien inkompatibel.⁷³⁷ Außerdem fühlen sich nicht wenige Muslime in Bezug auf finanzielle und politische Unterstützung aus Europa und den Vereinigten Staaten herabgewürdigt und diskriminiert. Davon ausgehend sollte man sich auch vor dem Irrglauben schützen, dass es die natürliche Tendenz aller islamisch-politischen Systeme sei, sich mehr oder minder nach und nach zu Demokratien zu entwickeln. Die wirtschaftliche Liberalisierung⁷³⁸ führt schließlich nicht notwendigerweise zu politischer Liberalisierung und Demokratisierung, da die wirtschaftliche Liberalisierung in den islamischen Ländern durch die Mechanismen des Crony-Kapitalismus vielmehr die bestehenden Regime eher noch gestärkt hat.

Die Demokratisierung der islamischen Staaten soll für die Zukunft aber nicht prinzipiell

⁷³⁶ Zitiert nach Monika Tworuschka, 1992, S. 187.

⁷³⁷ Vgl. Eberhard Kienle, 2003, S. 101.

⁷³⁸ Im Globalisierungsprozess ist wirtschaftliche Liberalisierung ein bedeutender Bestandteil der neuen Weltwirtschaftsordnung – ein Bestandteil, der der zunehmenden internationalen Wirtschaftsverflechtung dienen soll. Sie trägt zweifelsohne zum Wandel der politischen Systeme in der islamischen Welt bei. Aber es handelt sich bei diesem Wandel weniger um Demokratisierung, deren derzeitige „Blockierung“ oder die Entstehung „defekter Demokratien“, als um den Umbau, die Erneuerung oder die „Modernisierung“ der autoritären Regime – dazu vgl. ebd., S. 103.

ausgeschlossen werden. Verschiedene Beiträge und Studien weisen auch auf die Dringlichkeit des Dialogs zwischen der islamischen und der außerislamischen Welt hin. Eine friedliche Koexistenz wird nur möglich sein, wenn der Anschluss der islamischen Welt an die Moderne aus ihrer eigenen Tradition heraus diesen Dialog begründet. Dadurch kann ein Prozess der Demokratisierung in der islamischen Welt nach und nach verwirklicht werden.

7.3 Stellung der Frauen

7.3.1 Das Geschlechterverhältnis im Spannungsfeld der Globalisierung

Im Prozess der Globalisierung werden die Geschlechterverhältnisse in der islamischen Welt durch weltweite Frauenbewegungen günstig beeinflusst, die auf nationaler wie auch auf transnationaler Ebene deutlich an Mobilisierungsfähigkeit gewannen. Viele Schwierigkeiten in der Verständigung beziehen sich auf Aspekte islamischer Geschlechterfragen, die als Bestandteile kultureller islamischer Identität verstanden, aus christlicher Sicht jedoch als Verletzung der Menschen- und insbesondere Frauenrechte kritisch gesehen werden. Hier steht also die spannende Frage im Mittelpunkt, inwieweit Globalisierung und Liberalisierung den Frauen in der islamischen Welt wie in China unter den restriktiven Rahmenbedingungen zu größeren Handlungsspielräumen und gesellschaftlichen Beteiligungschancen verhelfen können.

In einem Gesamtüberblick über die Geschichte der islamischen Frauenbewegung seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts wurde deutlich aufgezeigt, dass der unterminierende und zersetzende Einfluss der christlichen Mission immer mehr auf die innerislamischen Angelegenheiten übergegriffen habe – so die Berichte islamischer Literatur. Darüber hinaus hat die Propaganda für die Emanzipationsbewegung der muslimischen Frauen im Anschluss an den Weltmissionskongress in Jerusalem⁷³⁹ in verschiedenen islamischen Ländern neuen Auftrieb erhalten. Doch wegen der sehr häufig entstandenen antikolonialistischen und nationalistischen Bewegungen bleiben die Muslime im Hinblick auf das „überholte“ Thema des traditionellen Geschlechterverhältnisses weiterhin in der Defensive. Daraufhin wurde die Schuld an der Beunruhigung der muslimischen Öffentlichkeit, die sich wiederum auf neue Überlegungen zum Geschlechterverhältnis bezog, auf die christlichen Missionare und ihre

⁷³⁹ Hierzu ist zu ergänzen: Als der Weltmissionskongress im Jahr 1928 in Jerusalem stattfand, hat er viel böses Blut unter den Muslimen Palästinas und den angrenzenden Ländern erzeugt. Man hat dies sogar als eine direkte Provokation der islamischen Welt angesehen. Dazu siehe Rudi Paret, 1934, Fußnote 13, S. 15.

Parteiläufer abgewälzt.⁷⁴⁰ So sind die Beziehungen zwischen Muslimen und Christen unvermeidlich oftmals konfliktträchtig und voller Spannungen.

Von den 1990er Jahren bis zu Beginn des 21. Jahrhunderts ist die islamische Welt, besonders der Vordere Orient, in den Strom globaler Homogenisierungsprozesse geraten. Infolgedessen kommt auf den Islam die Kategorie „Gender“ als Schlüsselement im Spannungsfeld von Staat und Gemeinschaften zu, die als soziale Strukturkategorie eine zentrale Rolle für Menschenrechte und Demokratie spielt. Insbesondere in der Geschichte und Gegenwart der gesamten islamischen Welt „enthüllt sich eine fortdauernde strukturelle Bedeutung der Geschlechterpolitik nach innen wie nach außen.“⁷⁴¹

Diese Geschlechterfrage ist keineswegs nur eine Utopie, sondern zu verstehen als ein Kampf der Frauen mit den Institutionen aus der Religion und der Gesellschaft, die Ökonomie, Tradition, Macht und Moral vertreten. Deshalb steht der politische „Kampf um die Frauen“ in innerislamischen Positionen des „wahren Islam“ und die sich darauf beziehende Frage der Frauen- und Menschenrechte an prominenter Stelle. Beispielsweise verschwanden die Körperschleier und Kopftücher, in denen sich symbolisch Themen wie Gemeinschaft und Individuum, Tradition und Moderne, Authentizität und Verwestlichung, Globalisierung und Selbstbehauptung manifestieren, in den folgenden Jahrzehnten zumindest in großstädtischen Zentren der islamischen Welt von der Bildfläche. Besonders in der neueren Zeit treten immer mehr Frauen in die Öffentlichkeit und streben nach höheren Bildungs- und sozialen Beschäftigungschancen, um zu mehr Bewegungs- und Handlungsspielräumen zu gelangen. Demgemäß verlor das traditionell-islamische Frauenbild – festgelegt auf ihre vermeintlich natürliche und gottgegebene Rolle als Hausfrau, Gattin und Mutter – nach und nach an Boden.⁷⁴² Doch die patriarchalische Definitionsmacht, durch die die Männer im praktischen Leben den Frauen gegenüber eine übergeordnete Stellung einnehmen, bleibt in der Reformphase bisher fast unangetastet,⁷⁴³ obwohl sich immer mehr islamische Frauenrechtlerinnen gegen sie wenden.

Die rechtliche Stellung der Geschlechter kann im islamischen Denken in drei separate Diskurse unterschieden werden: der traditionalistische Diskurs – die Entstehung der

⁷⁴⁰ Dazu vgl. Rudi Paret, 1934, S. 15.

⁷⁴¹ Siehe Renate Kreile, 2003, S. 140.

⁷⁴² Selbstverständlich sind die Frauen auf den Arbeitsmärkten in den islamischen Ländern im internationalen Vergleich gleichwohl deutlich unterrepräsentiert. Dazu vgl. Renate Kreile, 2003, S. 139.

⁷⁴³ Vgl. ebd.

Ungleichheit der Geschlechter; der neo-traditionalistische Diskurs – ein ausgewogenes Geschlechterverhältnis; der reformistische Diskurs – eine Gleichberechtigung von Mann und Frau.⁷⁴⁴ Während die ersten beiden die Ungleichheit zwischen den Geschlechtern von verschiedenen Formen aus angehen, spricht sich der dritte für die Gleichheit von Mann und Frau in allen Lebensbereichen aus.

Der traditionalistische Diskurs Der erste Diskurs über das Geschlechterverhältnis wird hier als „traditionalistisch“ bezeichnet, weil die klassischen *fiqh*⁷⁴⁵-Texte (Rechtstexte) die Frauen als sexuelle, nicht als soziale Wesen darstellten, und die Ungleichheit von Mann und Frau a priori als ein ganz selbstverständliches Prinzip betrachtet wird. In ihnen spiegelt sich eine Welt wider, in der Biologie das Schicksal und die Ungleichheit der Geschlechter das natürliche Gesetz der Dinge war. Diese ungleiche Rechtsstellung in islamischen Ländern wurde – und wird noch immer – zum Großteil durch die geltenden Regeln aufrechterhalten.⁷⁴⁶

[D]ie Frau wird geschaffen, um Kinder zu gebären und aufzuziehen; in dem göttlichen Plan ist dies ihre Hauptaufgabe und ihr wichtigster Beitrag zur Gesellschaft.⁷⁴⁷

Die Ehe im Islam wird von den *fiqh*-Texten als ein Tauschvertrag mit festen Bedingungen und einheitlicher Rechtswirksamkeit behandelt, durch den die Frauen als Halbsklavinnen behandelt werden – so die Meinung Ziba Mir-Hosseini.⁷⁴⁸ Nach dieser Auffassung ist die Sexualität der Frau wie eine Ware, ein Tauschobjekt in der Ehe. Mit dem Ehevertrag gerät die Frau unter den Schutz (عصمة)⁷⁴⁹ ihres Ehemannes. Ihr Mann nimmt im praktischen Leben eine

⁷⁴⁴ Über diese drei Diskurse in Bezug auf die rechtliche Stellung der Geschlechter im islamischen Denken siehe Ziba Mir-Hosseini, 2003, S. 55-56.

⁷⁴⁵ Die Bezeichnung *fiqh* („فقه“: Kenntnis, Rechtswissenschaft und Jurisprudenz) ist kein Bestandteil der Offenbarung, sondern der Rechtswissenschaft – ein Teil der Religionswissenschaft – mit ihren eigenen Rechtstheorien und Methoden, deren Ziel es ist, aus dem Koran sowie aus der *sunna Sharī'a*-Rechtssätze abzuleiten. Im Vergleich zur *sharī'a* ist die Unterscheidung ganz besonders hervorzuheben, da *fiqh* häufig fälschlicherweise mit der *sharī'a* gleichgesetzt wird, und zwar nicht nur in gegenwärtigen muslimischen Diskursen, sondern auch in Fach- und in politischen Diskursen. Genau ist hier zu formulieren: Heilig und ewig im Islam ist nur die *sharī'a*, während es sich bei *fiqh* lediglich um eine menschliche, sich verändernde Wissenschaft handelt – dazu vgl. ebd., S. 55.

⁷⁴⁶ Vgl. ebd., S. 56.

⁷⁴⁷ Zitat nach ebd.

⁷⁴⁸ Nach dem Muster des Kaufvertrags sind die gesetzlichen Hauptbestandteile der Ehe z.B. das Angebot durch die Frau und ihren Vormund, die Annahme durch den Mann, und die Zahlung des Brautpreises – ein Geldbetrag oder Wertgegenstand, den der Ehemann vor oder nach Vollzug der Ehe verpflichtend zahlen muss. Bevor die Frau den Brautpreis in voller Höhe erhält, hat sie das Recht, den Geschlechtsverkehr zu verweigern. Sobald sie nach Erhalt des Brautpreises ihr Einverständnis gegeben hat, kann sie sich der sexuellen Beziehung zu ihrem Ehemann nicht mehr verweigern – dazu siehe Ziba Mir-Hosseini, 2003, S. 57. Einige malikitische Juristen, wie z.B. Jorjani und Shaikh Khalil, definieren die Ehe als „einen Vertrag, durch den der Ehemann das alleinige Recht über die Geschlechtsorgane der Frau erwirbt.“ Siehe ebd., Fußnote 8, S. 58.

⁷⁴⁹ Das arab. Wort „عصمة“ (‘isma) bedeutet wörtlich „Verhütung“, „Schutz“, „Verteidigung“ „Keuschheit“,

übergeordnete Stellung ein, wie Sure 4, 34 bestätigt:

Die Männer sind den Weibern überlegen wegen dessen, was Allah den einen vor den andern gegeben hat, und weil sie von ihrem Geld (für die Weiber) auslegen. Die rechtschaffenen Frauen sind gehorsam und sorgsam in der Abwesenheit (ihrer Gatten), wie Allah für sie sorgte.

Außerdem sind noch die Koranstellen zu nennen, in denen sich zeigt, dass die Frauen bei der Erbteilung jeweils nur halb so viel bekommen wie die Männer (Sure 4, 11 u. 12) und dass die Zeugenschaft von Frauen nur halb so viel bedeutet wie die von Männern (Sure 2, 282). Ferner der Schluss von Sure 4, 34, wo den Männern das Recht eingeräumt wird, ihre Frauen im Fall hartnäckiger Auflehnung zu strafen:

Diejenigen aber, für deren Widerspenstigkeit ihr fürchtet, warnet sie, verbannet sie in die Schlafgemächer und schlagt sie.

Die Verstoßung der Ehefrau ist eine einseitige Handlung, die durch Erklärung des Ehemannes rechtswirksam wird. Umgekehrt kann eine Frau ohne Zustimmung ihres Ehemannes nicht aus der Ehe entlassen werden, obwohl sie ihre Entlassung erwiesenermaßen erwirken kann.

Nach dem Koranvers 4, 3 hat ein Mann die Erlaubnis, mit bis zu vier Frauen gleichzeitig eine Ehe einzugehen;⁷⁵⁰ er kann jeden dieser Verträge nach Belieben beenden, ohne Gründe zu nennen und ohne Zustimmung und Anwesenheit der Ehefrau. Man hat die Polygamie, mit ihren verschiedenen Schattenseiten als eine vorübergehende Konzession an Mohammads Zeitgenossen angesehen. So hat das *Fiqh*-Modell des Geschlechterverhältnisses seine tief geschlagenen Wurzeln, wie die schon im vorislamischen Arabien praktizierte Polygamie und die Möglichkeit der Verstoßung der Ehefrau – wenn auch in veränderter Form –, aus der vorislamischen patriarchalischen Gesellschaft übernommen, denn es war faktisch nicht möglich, die aus der vorislamischen Zeit stammenden Vorrechte der Männerwelt mit einem Schlag aus dem Islam zu beseitigen.⁷⁵¹

Der neo-traditionalistische Diskurs Ein ausgewogenes Geschlechterverhältnis ist das Ergebnis des neo-traditionalistischen Diskurses, der beim Zusammentreffen der islamischen Welt mit den westlichen Kolonialmächten entstanden ist. Obwohl seine Wurzeln bis ins 19. Jahrhundert zurückgehen, übten den eigentlichen Einfluss auf ihn die Entstehung moderner Nationalstaaten in der islamischen Welt im 20. Jahrhundert und die Einführung moderner

„Züchtigkeit“ u.ä. – dazu siehe das Wort „عصمة“ (*isma), in: Hans Wehr, 1985, S. 845.

⁷⁵⁰ Im shī'itischen Recht darf ein Mann so viele zeitlich begrenzte Ehen eingehen, wie er möchte oder wie er sich leisten kann. Zu dieser Form der Ehe siehe Ziba Mir-Hosseini, 2003, Fußnote 9, S. 59.

⁷⁵¹ Dazu vgl. Rudi Paret, 1934, S. 51.

westlicher Rechtssysteme aus. Später wurde das Geschlechterverhältnis in der islamischen Welt in dieser Konfrontationsphase zu einem umstrittenen Thema, das seitdem die Auseinandersetzungen zwischen den Kräften des Traditionalismus und der Moderne prägt.⁷⁵² Im Laufe des Anpassungsprozesses entwickelte sich das traditionell-islamische Recht zu einem neo-traditionellen Rechtssystem. Allmählich ersetzen die neuen Gesetzbücher die *Fiqh*-Regelbücher bei der Bildung eines ausgewogeneren Geschlechterverhältnisses in der Gesellschaft. Dazu schreibt Ziba Mir-Hosseini:

Dies führte nicht nur zur Schaffung eines hybriden Familienrechts, das weder dem *fiqh* entspricht noch westlich ist, sondern auch zur Entstehung eines neuen Diskurses, der weder traditionalistisch noch modern ist.⁷⁵³

Bis zur zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstanden neue islamische Bewegungen, die mit dem Aufstieg des politischen Islam diese neo-traditionalistischen Texte sowie den Gender-Diskurs für sich aber abgelehnt haben; ihre Zielsetzung war die Rückkehr zur *sharī'a*. So wurden einige der Reformen, die zuvor von den modernen Regierungen in vielen islamischen Ländern eingeführt worden waren, demontiert. Aber in diesem Zusammenhang ist es dennoch wichtig, dass sich die neo-traditionalistischen Autoren bei ihrer Auffassung zur Stellung der Frau, zu Ehe, Sexualität und Familie nicht nur an islamischen Quellen, sondern auch an westlichen psychologischen und soziologischen Studien orientiert haben. So gibt es z.B. keinen Hinweis auf die Ehe als Tauschvertrag nach dem Muster des Kaufvertrags, sondern es werden ihre emotionalen und moralischen Aspekte hervorgehoben.⁷⁵⁴

Der reformistische Diskurs Während die Demokratisierungsrhetorik seit Ende des 20. Jahrhunderts im Zeichen von global erhobenen Forderungen allmählich um sich greift, führt die Entwicklungsorientierung zur Entstehung eines neuen Diskurses, der die Gleichberechtigung von Mann und Frau in allen Lebensbereichen fordert. Daraus ergibt sich als Konsequenz ein neues, reformistisch-religiöses Denken, das davon ausgeht, dass der Islam und die Moderne durchaus kompatibel sind und nicht mehr als gegensätzlich konzipiert angesehen werden müssen. Anders als bei früheren Denkrichtungen wird nun die in den *Fiqh*-Regeln verankerte Ungleichheit der Geschlechter nicht mehr als Ausdruck göttlicher Gerechtigkeit betrachtet, sondern als von männlichen Juristen erfundene Interpretation angesehen, die dem Kern des göttlichen Willens widerspricht. Gestützt auf diese Denk-

⁷⁵² Vgl. Ziba Mir-Hosseini, 2003, S. 67.

⁷⁵³ Zitat nach ebd., S. 67-68.

⁷⁵⁴ Dazu vgl. ebd., S. 70-71.

richtung des neuen Diskurses wurde „die in sämtlichen *Fiqh*-Regeln implizite Verbindung zwischen Interpretationen der rechtlichen Stellung der Geschlechter und Theorien der Sexualität durchtrennt.“⁷⁵⁵ Dies könnte wichtige epistemologische Folgen haben, so dass die Ungleichheit der Geschlechter aus dem Bereich der *Fiqh*-Regeln möglicherweise herausgelöst werden kann:

Als logische Schlussfolgerung ließe sich somit argumentieren, dass einige Regeln, die bisher als „islamisch“ und als Teil der *shari'a* galten, in Wirklichkeit die Ansichten und Meinungen einiger Moslems sind und soziale Praktiken und Normen darstellen, die weder heilig noch unveränderlich[,] sondern menschlich und wandelbar sind.⁷⁵⁶

Es ist aber noch zu früh, zu sagen, wann und wie sich diese neuen Denkrichtungen in der Praxis auswirken werden. Darüber hinaus ist es auch nicht verwunderlich, dass die Frauen zu Beginn des 21. Jahrhunderts auch im Zuge der Globalisierungsprozesse in den meisten islamischen Ländern hinsichtlich religiöser Beschränkungen und politischer Partizipation doppelt blockiert bleiben, obwohl die Demokratisierungsrhetorik auch im Zeichen von global erhobenen Forderungen nach „Good Governance“ in der islamischen Welt um sich greift. Wegen der Versagung fundamentaler demokratischer Rechte macht der Widerspruch zwischen der fortdauernden Unterwerfung unter das durch die verschiedenen religiösen Gemeinschaften und Gruppierungen kodifizierte Familienrecht und der an Individuen gerichteten Gleichheitszusage in den Verfassungen der meisten islamischen Länder die Frauen auch offiziell zu Staatsbürgerinnen zweiter Klasse.⁷⁵⁷

Eine überwiegende Mehrzahl von Frauen in der islamischen Welt – wie die bisherigen Ausführungen deutlich gemacht haben – ist nicht unter den Gewinnerinnen der Globalisierung zu finden, sondern sie werden vielmehr von den nachteiligen Auswirkungen der Globalisierung bedroht, und oftmals werden ihre traditionellen Aktionsradien beschränkt. So erscheint die Globalisierung nicht so sehr als ihre Möglichkeit und Chance, sondern eher als Ursache von Fesseln und Zwängen. Doch im Zuge der Globalisierung – das Überschreiten von Grenzen und Kulturen und das Herstellen neuer Verbindungen in den Bereichen von Ökonomie, Wissenschaft und Politik gelten als ihre Grundprinzipien – gewinnen Frauen trotzdem deutlich an Mobilisierungsfähigkeiten und an Möglichkeiten, die fortdauernden und sich verschärfenden Probleme ihrer Benachteiligung durch Forderungen der Frauen-

⁷⁵⁵ Siehe Ziba Mir-Hosseini, 2003, S. 72.

⁷⁵⁶ Zitat nach ebd., S. 72-73. Zu diesem Diskurs im Iran vgl. Ziba Mir-Hosseini, 1999: Teil III.

⁷⁵⁷ Vgl. Renate Kreile, 2003, S. 144.

bewegungen auf nationaler und transnationaler Ebene in verschiedenen Bereichen zu bekämpfen. Diese Bewegungen sind heute durchaus nicht nur in globale Diskurse über Zivilgesellschaft, Demokratisierung, Menschenrechte und Frauenrechte eingebunden, sondern auch zahlreich auf den Weltfrauenkonferenzen wie z.B. in Beijing und Huairou organisiert vertreten.⁷⁵⁸

In jüngster Zeit bemühen sich außerdem internationale Akteure wie die Europäische Union und die Vereinten Nationen unter dem Vorzeichen der Förderung der Menschenrechte um die Geschlechterpolitik auf der ganzen Welt. Zumeist erfolgt dies aufgrund der Tatsache, dass sich die politischen und materiellen Glücksversprechen zumeist in fast allen islamischen Regionen nur für die Eliten erfüllen. Für Frauen wie für große Teile der Bevölkerung, die als soziale Verlierer der Globalisierung gelten, „wird der Islam zum Symbol von Zusammengehörigkeit und Selbstbehauptung, das der als übermächtig empfundenen westlichen Durchdringung entgegengesetzt“⁷⁵⁹ wird. Im Widerstand gegen die patriarchalische Definitionsmacht fordern weiterhin zunehmend islamistische wie auch säkular orientierte Frauenrechtlerinnen unter Berufung auf die Demokratie Menschenrechte und Familienrechte für sich als Individuen ein und öffnen die Tür zu den politischen Bühnen in den eigenen Gesellschaften wie auch zu den globalen Frauenbewegungen.⁷⁶⁰ Zuletzt ist die Frage bezüglich der Zukunft zu stellen: Wie wird es gelingen, die soziale Frage im Zusammenhang mit Demokratie, Menschenrechten und Freiheit in Zeiten der Globalisierung in der islamischen Welt zum Thema zu machen und die Forderung nach Gleichberechtigung von Mann und Frau mit sozialer Ausstrahlungskraft und politischer Dynamik mit dem Streben nach sozialer Gerechtigkeit zu verknüpfen?

7.3.2 Situation der chinesischen Musliminnen

Die aktuellen Verhältnisse der chinesischen Musliminnen sind losgelöst von der chinesisch-konfuzianischen Tradition und von der *sharī'a* nicht angemessen zu verstehen. Dazu steht die Frage im Mittelpunkt, inwieweit der Globalisierungsprozess ihnen in den chinesischen Gesellschaften zu Gleichberechtigung und zu mehr Handlungschancen und gesellschaftlichen Beteiligungsrechten verhelfen kann. Tatsache ist, dass sich die Mehrheit der islamischen

⁷⁵⁸ Dazu vgl. Renate Kreile, 2003, S. 143.

⁷⁵⁹ Siehe ebd., S. 141.

⁷⁶⁰ Vgl. hierzu ebd., S. 143-144; sowie Renate Kreile, 1999, S. 253-266.

Frauen in China immer noch in den Zwängen der traditionell chinesischen Moralprinzipien und islamischen Geschlechterhierarchien bewegt. Im letzten Jahrhundert vollzog sich in der Begegnung der beiden Geschlechter ein deutlicher Wandel, aber dieser fand bisher nur ein geringes Echo auf chinesischem Boden. Ist es aber möglich, dass sie in der Zukunft unter den restriktiven Rahmenbedingungen zu größeren Handlungsspielräumen gelangen können?

Die konkrete Situation der chinesischen Musliminnen kann in drei Kategorien dargestellt werden, auf die sich die Globalisierungsprozesse bisher ausgewirkt haben: Ausbildung; familiäres und eheliches Leben; spezifische Organisationsformen.

Ausbildung In neuerer Zeit wurde die Ausbildung von Musliminnen in China als eine der Hauptaufgaben des Islam immer stärker gefördert; so sind viele Bemühungen auf den Bereich ihrer Bildung und Erziehung gerichtet. Dazu äußerte sich ein chinesischer *Akhund*: „Wenn wir den Islam entwickeln wollen, müssen die Mädchen ausgebildet werden.“⁷⁶¹ Die Moschee-Schulen sind auch für Mädchen offen, falls es in der Gemeinde keine Frauen-Moscheen gibt.⁷⁶² Häufig finden in den Moscheen für berufstätige oder ältere Frauen Abend- und manchmal auch Morgenkurse statt, die von *Akhunds* beiderlei Geschlechts geleitet werden. Darüber hinaus werden in vielen Orten spezielle Frauenschulen eingerichtet, die gute Unterrichtsmittel und regulären Unterricht bieten. Über die Gesamtlage der Schüler berichtet E. Allès wie folgt:

Einige Schüler haben öffentliche Schulen bis zum Ende der zweiten Sekundarschule (*gaozhong* [高中]) besucht; eine große Zahl hat jedoch den Schulbesuch in der Grundschule oder nach der ersten Sekundarstufe (*chuzhong* [初中]) abgebrochen, und einige sind im Chinesischen praktisch Analphabeten. Sie stammen aus verschiedenen Regionen und kommen manchmal von weit her. Die Unterrichtsgebühren werden ebenso wie die Unterbringung von der gastgebenden Gemeinde bezahlt, wenn die Familie des Schülers das Geld nicht aufbringen kann.⁷⁶³

Für viele junge Mädchen, die in armen Dörfern und in entlegenen Gebieten leben und keine Chance haben, zur Schule gehen zu können, ist die Moschee-Schule eine Möglichkeit, aus ihrer familiären Situation herauszukommen und auf eine bessere Zukunft hoffen zu können.

Die Islamischen Exegetischen Seminare, die parallel zu den privaten Initiativen vom Staat durch das Büro für Religiöse Angelegenheiten und die lokale islamische Vereinigung auf

⁷⁶¹ Siehe Elisabeth Allès, 2005, S. 36.

⁷⁶² Die Frauen-Moscheen, die bereits seit mehreren Jahrhunderten – besonders in der Zentralebene – in China errichtet wurden, sind eine spezielle Besonderheit des chinesischen Islam. Sie sind nur für die Frauen in einer Gemeinde bestimmt und werden auch von weiblichen *Akhunds* geleitet. Dazu vgl. Elisabeth Allès, 1999, S. 291-310; sowie M. Jaschok und Shui Jingjun, 2000.

⁷⁶³ Zitat nach Elisabeth Allès, 2005, S. 34.

Provinzebene errichtet wurden, sind auch für Studentinnen offen, wenn sie die Abschlussprüfung des zweiten Abschnitts der Sekundarschule abgelegt haben. Nach dem Abschluss des Seminars besitzen die Studenten den Status von Universitätsabsolventen und können als *Akhund*, Lehrer oder Arabisch-Übersetzer tätig sein. Jedoch will eine beträchtliche Zahl muslimischer Eltern ihre Kinder nicht auf diese Seminare schicken, weil sie von den einschlägigen Behörden der Regierung kontrolliert werden.⁷⁶⁴

Viele junge Menschen beiderlei Geschlechts setzen ihre Hoffnung darauf, dass sie später außerhalb Chinas studieren können. Als Sprungbrett bietet die islamische Ausbildung ihnen die Möglichkeit für ein Studium im Ausland, doch nicht jeder bekommt diese Möglichkeit.⁷⁶⁵ Außerdem sind solche Möglichkeiten für Studentinnen sehr viel stärker eingengt, weil viele islamische Universitäten im Ausland sie einfach nicht aufnehmen. Beispielsweise bietet nur Pakistan an der islamischen Universität von Islamabad Bereiche für Frauen an. Außerdem können Studentinnen auch nach Saudi-Arabien oder in den Iran zum Studium gehen, jedoch nur wenn sie von ihren Ehemännern begleitet werden. Schließlich ist auch Malaysia ein beliebtes Ziel, aber die Gebühren sind zu hoch.⁷⁶⁶

Im Ausland zu studieren ist für chinesische Musliminnen eine günstige Gelegenheit, während ihres Studienaufenthalts eine Pluralität von Lebensformen zu erleben, ein besseres Verständnis muslimischer Gesellschaften zu erlangen und sich daraufhin ein Potential für Individualisierungswünsche und Selbstverwirklichungsambitionen zu schaffen. So können sich in der Zukunft größere Gestaltungsspielräume und alternative Rollenkonzepte eröffnen. Für diejenigen aber, die keine Chance haben, ins Ausland zu gehen, führt die normale Ausbildung dazu, entweder *Akhund* zu werden oder an privaten oder offiziellen Schulen als Lehrerin zu unterrichten, als Übersetzerin tätig zu sein oder in den Kindergärten der örtlichen Gemeinden Arbeit zu suchen.

Familiäres und eheliches Leben Im traditionell-patriarchalischen China herrschten eine Trennung und Ungleichwertigkeit von Mann und Frau bis hin zur von den Eltern bestimmten Eheschließung. Zudem wurde die Frau in der konfuzianischen Tradition als dem Mann

⁷⁶⁴ Vgl. Elisabeth Allès, 2005, S. 37-38.

⁷⁶⁵ Es gibt keine Statistik über die Zahl der chinesisch-muslimischen Studenten im Ausland, aber schätzungsweise sind es zwischen 500 und 1000, von denen mindestens 300 an der Al-Azhar-Universität in Kairo studieren. Die Gesamtzahl ist sehr viel geringer als die Zahl derer, die ins Ausland gehen möchten. Neben Ägypten sind Saudi Arabien, Syrien und Pakistan die häufigsten Studienstationen, gefolgt von Yemen, Iran, Indonesien, Tunesien und Malaysia – dazu vgl. ebd., S. 38.

⁷⁶⁶ Hierzu vgl. ebd.

untergeordnet betrachtet, was für die Verbundenheit beider Partner folgende Konsequenzen hatte: Die Tochter bzw. Enkelin wurde nur als vorläufige Hilfskraft verstanden, weil sie später durch Heirat zur Familie ihres Mannes gehören würde, und die von außen mit anderem Familiennamen kommende Frau wurde in erster Linie als Gebärerin eines männlichen Nachkommens (Sohn bzw. Enkel) und Helferin ihres Mannes für den Haushalt angesehen.⁷⁶⁷ Bis heute spielt diese alte Tradition noch eine nicht geringe Rolle, besonders in ländlichen Gegenden. Der Mann nimmt die Frau in sein Haus auf, in dem seine Eltern und seine Frau zusammenleben und im ländlichen Bereich auch zusammenarbeiten müssen.

Das konkrete Alltagsleben der chinesischen Musliminnen, wie der Frauen aller islamischen Länder, wird nicht nur von der *sharī'a* und vom Koran, sondern auch von anderen Regeln und Vorschriften, die aus den *hadiths* stammen, beeinflusst.⁷⁶⁸ In den Städten gibt es den Verwaltungsrat (*dongshihui* 董事会), dessen Mitglieder normalerweise ältere Männer sind, die von der Gemeinde gewählt wurden, der sich angesichts des Funktionsverlustes der verwandtschaftlichen Bindungen zusammen mit dem *Akhund* als erweiterte Ersatzfamilie anbietet und die Kontrolle der älteren Männer der *umma* als patriarchalische Autorität über Frauen wie jüngere Männer garantiert. Um die öffentliche Ordnung aufrechtzuerhalten und die Eintracht in der Gesellschaft zu wahren, wird die weibliche Sexualität, die potenziell als sozial zerstörerisch angesehen wird, streng kontrolliert, wobei unverheiratete Männer und Frauen aufgrund der Sure 24, 30 durch räumliche bzw. symbolische Geschlechtertrennung, hauptsächlich die Haarbedeckung der Frau sowie Zurückhaltung im Umgang mit Schmuck, in China auf den privaten Bereich beschränkt werden.

Neben der chinesischen Tradition und dem Koran (vgl. Sure 4, 3 zur Eheschließung der Gläubigen) rühmt die islamische Überlieferung die Ehe als „die Hälfte der Religion“,⁷⁶⁹ dazu soll der Prophet Muhammad gesagt haben:

Die Ehe ist meine Tradition. Wer meine Tradition zurückweist, der ist nicht mein Nachfolger.⁷⁷⁰

Darum wird das Eheleben im Islam als eine Pflicht für jeden/jede Muslim/Muslimin angesehen. Ob eine Frau eine Ehe eingehen will, die ihre Familie für sie bereits ausgehandelt hat, kann sie nach ihrem eigenen Willen entscheiden. Aber es ist aus Kindespietät (*xiao* 孝)

⁷⁶⁷ Siehe hierzu Luis Gutheinz, 2001, S. 49.

⁷⁶⁸ Dazu vgl. Mary John Mananzan, 2004, S. 48.

⁷⁶⁹ Siehe Christine Schirmmacher und Ursula Spuler-Stegemann, 2004, S. 74.

⁷⁷⁰ Zitiert nach ebd.; siehe auch Shahla Haeri, 1989, S. 33.

nicht selten geschehen, dass die Tochter gegen den eigenen Willen schmerzlich eingewilligt hat.

In der neueren Zeit ist China durch den wirtschaftlichen Aufschwung grundlegend einem tief greifenden Wandel unterworfen. Daher können junge Menschen in den Städten ihren Ehepartner selbst aussuchen. Aber die häufigste Form der Eheschließung ist im traditionellen, ländlichen Bereich immer noch die von den Eltern arrangierte Ehe. Die Eheschließung gilt als ein mündlicher oder schriftlicher Vertrag, der die Zustimmung von Mann und Frau, die Höhe und Zahlungsweise der Brautgabe und andere Bedingungen für die Ehe regelt.⁷⁷¹ Die Höhe der Brautgabe hängt unter anderem vom Stand der Familie der Braut, ihrer Bildung, ihrem Alter, ihrer Schönheit, ihrem Ruf, der Reputation ihrer Familie (besonders ihrer Mutter) und ihrer Jungfräulichkeit ab. So kann eine Jungfrau eine höhere Brautgabe verlangen als eine geschiedene oder verrufene Frau.

Die verheiratete Frau gilt im islamischen Kulturkreis als Trägerin der Familienehre und der Mann als deren Verteidiger. In besonderem Maße ist die Ehre und die Ehrerhaltung der Frau mit dem Bereich der Sexualität eng verbunden, vor allem in Bezug auf ihre Heiratschancen. Als erste Bedingung für einen guten Ruf ist unbedingt wichtig, dass ein Mädchen seine Jungfräulichkeit bis zum Tag ihrer Hochzeit wahrt. Es ist für beide beteiligten Familien, besonders aber für die Familie der Braut, eine sehr große Schande, wenn der Mann in der Hochzeitsnacht feststellt, dass seine Braut, die im Ehevertrag als unberührt benannt wurde, keine Jungfrau mehr ist. Oft werden sich Mann und Frau einig, diesen Umstand mit einem kleinen Betrugsmanöver vor der Familie zu verbergen, wenn der Mann im ländlichen Bereich nach der Hochzeitsnacht mit einem blutgetränkten Laken die Jungfräulichkeit der Braut beweist. Sonst kann dies zur Quelle des Unglücks und der Zwietracht für die Familien und besonders für die Frau werden. Es kommt auch vor – obwohl dies sehr selten geschieht –, dass die Frau, die beweisbar nicht mehr jungfräulich ist, von dem Mann zu ihrer Familie zurückgeschickt wird.

Unter Bezug auf die Koranverse und die Überlieferung über die Ehe und die Frau wird im Islam offiziell die Ansicht vertreten, dass die Frau dem Mann gegenüber vorschriftsgemäß zum Gehorsam verpflichtet ist, solange die Forderungen des Mannes nicht dem Islam bzw. den Bestimmungen der *sharī'a* zuwiderlaufen, die Ehefrau nicht von der Erfüllung ihrer

⁷⁷¹ Dazu siehe das Stichwort „huiyue“ 婚約 (Ehevertrag), in: Jin Yijiu 金宜久 (u.a.), 2001, S. 50.

religiösen Pflichten abgehalten oder zur Unmoral verführt wird. Denn mit der Entrichtung der Brautgabe hat der Mann das Recht, sich ihrer zu erfreuen, wann er es will, wie dies in der Sure 2, 223 bestätigt wird:

Eure Weiber sind euch ein Acker. Gehet zu euerm Acker, von wannen ihr wollt.

Ähnlich lautet Sure 2, 187:

Und jetzt ruhet bei ihnen [euren Frauen] und trachtet nach dem, was Allah euch vorschrieb.

Dazu hebt die Überlieferung auch hervor, es gebe für die Frau außer den Fällen der Unreinheit während der Menstruation und des Wochenbettes sowie tagsüber während des Fastens im Monat Ramaḍān, keinen Grund der Verweigerung, wie eine Überlieferung lautet:

Wann immer der Ehemann mit seiner Frau Verkehr haben möchte, darf sie sich ihm nicht verweigern, auch wenn sie auf dem Rücken eines Kamels sitzt.⁷⁷²

Offiziell sind jedoch die chinesischen Musliminnen – einerseits unter dem Einfluss der chinesischen Kultur und Tradition und andererseits der Politik der kommunistischen Regierung hinsichtlich „Gleichberechtigung von Mann und Frau“ – besonders im familiären und ehelichen Bereich von Pflichten und Obliegenheiten im Vergleich zu den traditionell-islamischen Ländern weniger gebunden.

Spezifische Organisationsformen Bis heute erweisen sich in China im öffentlichen Bewusstsein die kulturellen Besonderheiten des Islam als äußerst einflussreich, eines Islam, der sich über Zeit und Raum wandelbar gezeigt hat. So haben die Muslime im Laufe der Jahrhunderte durch den Einfluss der chinesischen Kultur spezifische Organisationsformen für Frauen entwickelt, z.B. die Frauenmoscheen. Solche spezifischen Organisationsformen, die den Musliminnen eine bemerkenswert eigenständige Praxis ihres Glaubens ermöglichen, sind typische Eigenarten des chinesischen Islam.

Die Frauenmoscheen, die nur den Musliminnen zugänglich sind, können als eine spezifisch chinesische Form betrachtet werden. In der Moschee leitet die weibliche *Akhund* das Gebet. Neben der *Akhund* obliegt die Führung bei den profanen und spirituellen Ämtern der Moschee der Leiterin oder Verantwortlichen (zhuren 主任) des Verwaltungsrates, die mit der *Akhund* zusammen religiöse und weltliche Angelegenheiten regelt. Die Leiterin wird in ihrer Funktion

⁷⁷² Zitat nach Christine Schirmacher und Ursula Spuler-Stegemann, 2004, S. 105; siehe auch Shahla Haeri, 1989, S. 47.

von den Mitgliedern des Verwaltungsrates der Moschee unterstützt.⁷⁷³ Solche Frauenmoscheen und ihre autonome Verwaltung sind in China in wachsendem Maße eine große Herausforderung für die traditionell-islamischen Institutionen, die nur Männern zugänglich sind.⁷⁷⁴ Signifikant für die alte Schule (*laojiao* 老教) wie für die neue Schule (*xinjiao* 新教) ist es, dass die muslimischen Frauen im Gemeindeleben in China viel aktiver sind als in anderen islamischen Ländern.⁷⁷⁵

Akhund zu werden bedeutet für eine Chinesin, ob sie alt oder jung ist, Kinder hat oder keine, dem Glauben Ausdruck zu verleihen und eine Familientradition fortzuführen. Letzteres scheint eine wichtige Voraussetzung dafür zu sein, die Position in der familiären Tradition wie ihre Großväter, Väter, manchmal Mütter oder Schwestern einnehmen zu können. Dabei ist für viele der Karriereweg vorgezeichnet. Ein anderer Grund sind soziale und ökonomische Konsequenzen: Mit dem Amt als *Akhund* geht die Teilhabe an einem Solidaritätsnetz einher, das sich für die Betroffenen in vielen Situationen und Lebenslagen als vorteilhaft erweist.⁷⁷⁶ Außerdem gibt es auch viele Fälle, in denen junge Frauen, die als Kinder oder Jugendliche ein religiöses Studium betrieben haben, durch Witwenschaft, Einbruch ihrer sozialen Karriere oder durch Verstoßung durch ihren Ehemann gezwungen sind, ihren Lebensunterhalt selbst zu verdienen, indem sie als *Akhund*, Verantwortliche oder in anderen Funktionen in einer Moschee tätig werden.

Ähnlich wie der männliche *Akhund* zeichnet sich auch die weibliche spirituelle Führung durch religiöse Aktivitäten ihres Amtes aus: Die *Akhund* gibt Religionsunterricht, leitet das Gebet in der Moschee für die weiblichen Gläubigen der Gemeinde sowie auf Wunsch in den

⁷⁷³ Vgl. Elisabeth Allès, 1999, S. 301.

⁷⁷⁴ Zur spezifischen Organisationsform für Frauen schreibt E. Allès: „Seit der Etablierung des Islam in China im 13. Jahrhundert haben muslimische Frauen autonome Organisationsformen entwickelt, [...]. Für die religiöse und organisatorische Verwaltung der Moscheen sind Frauen in deutlich voneinander getrennten Ämtern verantwortlich. Die Biographien der Amtsinhaberinnen zeigen, daß sie ihre Karrieren häufig unter Bezug auf den eigenen religiösen Familienhintergrund planen. Die Ämter implizieren soziales Prestige, Mobilität und Aufstiegschancen; sie sind auch eine Strategie, soziale und ökonomische Unabhängigkeit zu erwerben. Die Eigenständigkeit der Frauenmoscheen wird heute durch eine zunehmende Integration in den globalen islamischen Raum bedroht. Die weiblichen rituellen, verwaltungstechnischen und bildungsvermittelnden Funktionen in den Moscheen konkurrieren in wachsendem Maße mit einer durch die arabischen Golfländer unterstützten Professionalisierung und Entwicklung islamischer Institutionen, die vor allem Männern zugänglich sind. Es droht eine Verschiebung der Geschlechterordnung in den Institutionen zuungunsten der Frauen.“ Zitat nach ebd., S. 297. Die Einführung des Islam in China geht bis zum 7. Jahrhundert zurück, wie umfangreiche Literatur – sowohl in China als auch in westlichen Ländern – zur Geschichte des chinesischen Islam darstellt hat. Aber E. Allès orientiert sich hier an der Angabe der chronologischen Kategorisierung von Donald Daniel Leslie, 1986, S. 134.

⁷⁷⁵ Dazu vgl. Elisabeth Allès, 1999, S. 308.

⁷⁷⁶ Vgl. ebd.

Häusern der Gläubigen und nimmt persönliche bzw. familiäre Beratungs- und Seelsorgeaufgaben wahr. Darüber hinaus übernimmt sie die rituellen Waschungen bei den verstorbenen Frauen im Rahmen des Beerdigungsrituals.⁷⁷⁷ Vor dem Jahr 1949 waren die religiösen Autoritäten häufig bis zu 25 Jahren oder noch länger in derselben Moschee tätig. Heute hat sich die Lage jedoch verändert, seitdem sich die Zahl des qualifizierten religiösen Personals langsam erhöht hat:⁷⁷⁸ In den Städten ist eine weibliche *Akhund* im Durchschnitt nur zwei bis vier Jahre in der gleichen Moschee tätig. Andererseits hängt diese relativ kurze Amtszeit „mit der aktuellen Tendenz der Wieder- oder Neueröffnung von Moscheen zusammen, die eine Dynamisierung des Arbeitsmarktes bewirken.“⁷⁷⁹

Andererseits ist nicht auszuschließen, dass die von der IVCh offiziell anerkannten Frauenmoscheen nach der Öffnung zur arabisch geprägten islamischen Welt, die zu struktureller und institutioneller Neuorientierung führt, in den zwei Bereichen religiöse Ausbildung und Autonomie der Verwaltung beeinträchtigt werden.⁷⁸⁰

In den letzten Jahrzehnten kam es im Bereich des familiären und ehelichen Lebens für Frauen in China zu einer starken und weitreichenden Expansion der Bildungs- und außerhäuslichen Beschäftigungsmöglichkeiten sowie zu einer Erweiterung ihrer Bewegungs- und Handlungsspielräume, so dass die durch die politische und ökonomische Öffnung verbesserte Situation den chinesischen Musliminnen den Zugang zu einem sich wandelnden Arbeitsmarkt erleichterte. Die Organisationsformen für Frauen, die sich unter der traditionell chinesischen Kultur entwickelt haben, zeigen sich vornehmlich in den Frauenmoscheen und in ihren autonomen Verwaltungsarten und bildungsvermittelnden Funktionen. Außerdem fordern sie im wachsenden Maß den Widerspruch gegen eine durch die arabischen Golfländer unterstützte Entwicklungsform der meisten islamischen Institutionen, die vor allem nur Männern zugänglich sind. Es ist dies nicht nur eine Herausforderung für die gesamte

⁷⁷⁷ Die weibliche *Akhund* ist normalerweise mit der Verantwortlichen gemeinsam für die Örtlichkeit zuständig, in der die rituellen Waschungen für Frauen stattfinden. Der Raum dafür befindet sich in dem Frauteil einer Moschee, die ansonsten von Männern unterhalten und frequentiert wird. Wenn es aber hier keinen Verantwortungsrat gibt, hat die *Akhund* allein die Verantwortung für diesen Raum. Das Trauergebet für Frauen und die anschließende Beerdigung übernimmt normalerweise ein männlicher *Akhund* – dazu vgl. Elisabeth Allès, 1999, S. 305.

⁷⁷⁸ Vgl. Elisabeth Allès, 2005, S. 39.

⁷⁷⁹ Siehe Elisabeth Allès, 1999, S. 305.

⁷⁸⁰ Zu der Autonomie der Verwaltung der Frauen in China schreibt E. Allès: „In der Tat kann man für die Zukunft eine gewisse Schwächung der Funktionen der Frauen befürchten, auch wenn die Existenz der Frauenmoscheen und der weiblichen *ahong* [*Akhund*] bislang nicht in Frage gestellt wird.“ Dazu siehe ebd., S. 309.

islamische Welt, sondern zugleich ein Vorzeichen, das Geschlechterverhältnis in der Zukunft zu verbessern und die Gleichberechtigung von Mann und Frau zu verwirklichen.

Kapitel 8: Christlich-islamischer Dialog in Shaanxi

8.1 Beziehungen zwischen Islam und Christentum

8.1.1 Islam contra Christentum – eine Geschichte gescheiterter Beziehungen?

Wer die Zukunft meistern will, darf die Vergangenheit nicht einfach beiseitelegen, denn die Vergangenheit ist mit der Zukunft und der Gegenwart untrennbar verbunden. Ihre Bewältigung durch Verdrängen und Ausblenden, die Geschichte hinterm Rücken zu verstecken, ist zweifellos kein gangbarer Weg und keine befriedigende Lösung, um eine gemeinsame Zukunft aufzubauen. Dies betrifft auch das gegenwärtige und zukünftige Verhältnis zwischen Islam und Christentum.

Mit den Tatsachen übereinstimmend ist die Geschichte islamisch-christlicher Beziehungen als blutgetränkt zu bezeichnen. Ihre gemeinsame Vergangenheit ist überwiegend eine unselige Geschichte von Konkurrenz und Konfrontation, Eroberung und Wiedereroberung, Massakern und Blutbädern im Namen der Religion. Waren es in der Vergangenheit die Christen, die – bewusst oder unbewusst – ein islamisches Feindbild verbreitet und den Kampf gegen den Islam propagiert haben, so sind es heute islamische Gruppierungen, die mit Gewalt und Terror den von ihnen propagierten islamischen Gottesstaat errichten wollen. Die Feindseligkeiten zwischen der islamischen Welt und der Christenheit haben sich bedauerlicherweise niemals verringert, sondern immer weiter vergrößert und vertieft.

Zu Beginn seiner mekkanischen Phase (610) trat Muhammad noch als Vertreter des Eingottglaubens der Juden, Christen und Abrahams auf. Zugleich sah er seine Botschaft in der Kontinuität der früheren Offenbarungsschriften der Christen und der Juden:

Und dieses Buch [Koran], das wir hinabsandten, ist gesegnet; es bestätigt das Frühere [...] (Sure 6, 92).

Er hat wiederholt darauf hingewiesen, dass ihm der Koran eigens als arabischer Koran offenbart worden sei. Die Einheit der göttlichen Offenbarung ist durch die Vielfalt der Offenbarungsschriften, die für ihn vor allem die Tora, das Evangelium und der Koran waren, nicht gefährdet, sondern durch deren inhaltliche Übereinstimmungen ausdrücklich bestätigt. Und diese Einheit, die in der Sure 3, 84 – einer Sure aus der medinischen Zeit der Verkündigung Muhammads – ausführlich zum Ausdruck gebracht wird, gilt es, sich zu versichern, denn „Gott ist unser Herr und euer Herr“ (Sure 42, 15). Der Koran richtet in der

Sure 3, 64 ein Einigungsangebot an Christen und Juden:

Sprich: ‘O Volk der Schrift, kommt herbei zu einem gleichen Wort zwischen uns, daß wir nämlich Allah allein dienen und nichts neben ihn stellen und daß nicht die einen von uns die andern zu Herren annehmen neben Allah’.

Doch die Einstellung Muhammads gegenüber Christen wie Juden änderte sich später, nachdem er im Jahr 622 nach der Rückkehr aus Abessinien aufgrund der Verfolgungen in Mekka nach Medina ausgewandert war. Der erste Grund war die deprimierende Erfahrung, dass sich vor allem die Juden, aber auch die Christen, seiner Botschaft verschlossen. Außerdem vertritt der Koran die Ansicht, dass die Christen wie die Juden als Schriftbesitzer ihre ursprünglich mit dem Koran übereinstimmenden Schriften, die sich auf die Klarheit des Eingottglaubens bezogen, gefälscht hätten, wie z.B. zu erkennen sei am Glauben an die Dreifaltigkeit und dem Bekenntnis zu Jesus als Sohn Gottes. Typisch für seine frühe Einstellung ist der Ausdruck:

Euch euer Glaube und mir mein Glaube (Sure 2, 256).

Später schwankte die Einstellung Muhammads zu den Christen zwischen Freundschaft (Sure 5, 82) und Feindschaft (Sure 9, 29-35). Als er gegen Ende seines Lebens die Macht auf der Arabischen Halbinsel errungen hatte, vollzog er endgültig die Ausgrenzung der Christen und der Juden, indem er sie sogar aus der „Gemeinschaft der Gläubigen“ ausschloss:

O ihr, die ihr glaubt, nehmt euch nicht die Juden und Christen zu Freunden; sie sind untereinander Freunde, und wer von euch sie zu Freunden nimmt, siehe, der ist von ihnen. Siehe, Allah leitet nicht ungerechte Leute (Sure 5, 51).

Dies hing grundsätzlich mit seinem Expansionswillen zum Norden hin zusammen. Seine späteren militärischen Aktionen gegen die Vorposten des Byzantinischen Reiches in Syrien leiteten die unseligen Auseinandersetzungen zwischen dem *orbis islamicus* und dem *orbis christianus* ein. Die endgültige Abgrenzung erhielt ihre theologische Legitimation in Sure 9, 29, wo er seine Haltung sowohl gegenüber den Christen als auch gegenüber den Juden festschrieb:

Kämpfet wider jene von denen, welchen die Schrift gegeben ward, die nicht glauben an Allah und den Jüngsten Tag und nicht verwehren, was Allah und sein Gesandter verwehrt haben, und nicht bekennen das Bekenntnis der Wahrheit, bis sie den Tribut aus der Hand gedemütigt entrichten.

Sehr bald nach seiner Niederlassung in Medina erlangte Muhammad allmählich ungeteilte

politische Macht über die Mediner, nachdem er mit der örtlichen Bevölkerung einen Pakt ausgehandelt hatte, in dem er alle Einwohner – Christen, Juden oder Heiden – zu Gesandten Gottes und Richtern über interne Streitigkeiten erklärte. Damit hat Muhammad eine singuläre politische Entscheidung getroffen, die noch bis heute eine starke Wirkung in der islamischen Welt entfaltet.

Der ersten Expansion folgte nach dem Tod Muhammads eine weitere Eroberungswelle unter den vier rechtgeleiteten Kalifen (632-661), die mit einer rasch wachsenden Macht der neuen Religion einherging. Riesige Gebiete waren seither unter muslimischer Herrschaft, keine andere Religion hat sich in so kurzer Zeit und so rasch ausgebreitet wie der Islam. Dadurch wurden Christen wie Juden in den Status von Schutzbefohlenen⁷⁸¹ des Islam versetzt, und dieser Status bleibt ihnen in vielen islamischen Ländern bis heute. Im Gegenzug zu den Pflichten der Schutzbefohlenen wurde ihnen die Kultfreiheit gewährt, wobei die Glaubensverbreitung für sie verboten ist.

Nach der Eroberung Ägyptens im Jahr 639 und ganz Nordafrikas – abgesehen von Ceuta – bis 709 erstreckte sich das arabische Reich von Indien und der Grenze Chinas bis nach Marokko und Spanien, vom Himalaja bis zu den Pyrenäen. Wie bereits erwähnt fällt in die Zeit der Umayyaden-Dynastie (661-750) eine zweite große Eroberungswelle, nach Westen wie nach Osten. So befand sich das Christentum dem Islam gegenüber in einer gewissen Hilflosigkeit und Verlegenheit.

Zwei Jahrhunderte später herrschten in Europa Ansichten vor, die eine Stärkung der zivilisatorischen Einheit anstrebten: Papst Urban II. und seine Verbündeten wollten im Jahr 1095 durch Expeditionen nach Osten das „Heilige Land“ Jerusalem zurückgewinnen. Zwei

⁷⁸¹ Das Recht der Schutzbefohlenen bezieht sich auf das klassische islamische Rechtssystem, das eigentlich von einer einheitlichen Gesellschaft mit einem Zwei-Klassen-System ausgeht: Vollbürger sind nur die Muslime, Nichtmuslime wie Christen und Juden sind prinzipiell Bürger zweiter Klasse und werden normalerweise toleriert. Zu den Pflichten der Schutzbefohlenen gehört die Zahlung der vertraglich festgelegten Kopfsteuer, die jeder männliche Erwachsene an den Staat abführen muss; hinzu kommen noch Eigentumssteuer und zusätzliche Abgaben etwa für die Unterhaltung des Heeres. Zu den Rechten der Schutzbefohlenen zählen: a) eine relative Religions- und Kultfreiheit, d.h. die Ausübung der eigenen Religion mit Auflagen wie z.B. dem Vermeiden einer Verletzung des religiösen Empfindens der Muslime und ihres Superioritätsgefühls sowie des Vollzugs der Kulthandlungen außerhalb der bestehenden Kultgebäude (Synagoge/Kirche); b) eine relative innere Verwaltungs- und Rechtsprechungsautonomie der jeweiligen Religionsgemeinschaft, wobei als oberste Norm die allgemeine Zuständigkeit des islamischen Rechts unangetastet bleibt; c) die Unantastbarkeit des Eigentums der Schutzbefohlenen, verbunden mit eingeschränkter Erwerbstätigkeit, sofern sie nicht im Widerspruch zum islamischen Gesetz steht. Am nachhaltigsten eingeschränkt ist die Rechtsstellung der Schutzbefohlenen im politischen Bereich: Die Ausübung der Macht im Staat steht nach islamischem Recht ausschließlich den Muslimen zu, Christen wie Juden werden ausgegrenzt; der Zugang zu hohen Staatsämtern ist ihnen verwehrt – dazu siehe Ludwig Hagemann, 1999, S. 9-11.

Invasionen, die sieben Kreuzzüge (1096-1270) aus dem Westen und die Mongolentruppen aus dem Osten, haben den Niedergang der islamischen Zivilisation beschleunigt, obwohl die Christen Jerusalem nach jeder Eroberung wieder verloren. Außerdem gab es im Islam auch interne Ursachen, die Zerfallsprozesse verursachten: Zum einen die Schwächung der Macht der Kalifen und ihrer Autorität im Zentrum der Herrschaft aufgrund der politischen Spaltung des Reiches in drei Zentren: Bagdad, Kairo und Córdoba; zum anderen der Sieg der islamischen Orthodoxie über die islamische Aufklärung sowie die innere ethisch-religiöse Zerrissenheit, die in Kämpfen um die Macht zwischen Arabern, Persern und Türken sowohl staatlich als auch militärisch zum Ausdruck kam. Doch trotz dieser Zerrissenheit stand der Islam damals dem Christentum als bedrohlicher Antagonist gegenüber.

Während der Umayyaden-Herrschaft (756-1031) in Córdoba, deren Herrschaft im maurischen Spanien von einem vor den Abbasiden geflohenen Mitglied zuerst als Emirat gegründet worden war, hatten Muslime, Christen und Juden im Großen und Ganzen friedlich auf der Iberischen Halbinsel zusammengelebt. Diese Epoche war eine Blütezeit der islamischen mittelalterlichen Zivilisation. Aber von Beginn an, besonders seit dem 10. Jahrhundert, erfolgten zähe Offensiven christlicher Könige gegen die Muslime und die Juden, bis im Jahr 1492 die Reconquista – die Rückeroberung der von den Muslimen beherrschten Gebiete Spaniens – beendet war.⁷⁸² Aus heutiger Perspektive ist die Reconquista für viele Muslime zum Symbol der Expansion der christlichen Welt gegen die islamische Welt geworden, gegen die es sich zu wehren galt.⁷⁸³

Die Geschichte des Osmanischen Reiches ist ein zentrales Geschehen in den islamisch-christlichen Beziehungen. Ihr Beginn geht auf die Jahre 1298-1301 zurück, als Sultan Osman seine Eroberungen einleitete. Auf dem Höhepunkt ihrer politischen Erfolge – besonders nach der Eroberung Konstantinopels durch Sultan Mehmed II. 1453 und nach der Annahme des Kalifen-Titels durch Sultan Selim I. 1517 – haben sich osmanische Herrscher als Kalifen aller

⁷⁸² Hier darf man nicht vergessen, dass die Iberische Halbinsel nie ganz unter islamische Herrschaft gelangt war. Von Anfang an war der Widerstand im Nordwesten Spaniens nie gebrochen; besonders nach dem Aufruf zur Befreiung des Heiligen Grabes aus der Hand der „Ungläubigen“ im Jahr 1095 erkannte Papst Urban II. selbst die Reconquista als Kreuzzug an und verlieh den Kämpfern die gleichen Ablässe und Privilegien wie den Kreuzfahrern im Orient. Eigenartig geschönt klingt der Ausdruck von H. Wolter: „Die Rückeroberung der Iberischen Halbinsel hatte seit je Kreuzcharakter getragen, so daß sich während des fünften Kreuzzugs die Friesen mit gutem Gewissen auf dem Zug ins Heilige Land in Lissabon daran beteiligen konnten“ – dazu siehe H. Wolter, „Der Kampf der Kurie um die Führung im Abendland“, in: *HdK*, III/2, S. 359. Zur Haltung des Papstes siehe Ludwig Hagemann, 1999, S. 26.

⁷⁸³ Vgl. Ludwig Hagemann, 1999, S. 27-28; sowie P. Heine, „Art. Reconquista“, in: Adel Theodor Khoury, Ludwig Hagemann und Peter Heine, 1991, S. 643.

Muslime präsentiert und ihre islamische Legitimität in der islamischen Welt unterstrichen. In der Übergangsära zur Neuzeit im 16. Jahrhundert war die Beziehung zwischen den beiden Religionen durch einen rigorosen Konfrontationskurs gekennzeichnet. Die Geschichte des Islam ist in dieser Zeit vorwiegend als Kriegsgeschichte bekannt, und erst mit der letzten gescheiterten Belagerung Wiens im Jahr 1683 fand die islamische Expansion in Europa ihr Ende. Das Jahr 1924 markiert das Ende der osmanischen Herrschaft und zugleich den Abschluss der islamischen Kalifatsgeschichte.⁷⁸⁴

Bis ins 19. Jahrhundert geriet das Verhältnis zwischen Islam und Christentum – trotz aller pädagogischen und karitativen Strategien der christlichen Missionen in vielen islamischen Ländern – in den Schatten des Kolonialismus durch christliche Mächte. Heutige Muslime setzen die Missionierung mit traumatischer Kolonialisierung gleich und versuchen, die Last und Erniedrigung der Vergangenheit endlich abzuschütteln und ihre eigene Identität wieder zu gewinnen. Die nordafrikanischen Staaten haben ihre Unabhängigkeit blutig erkämpft und sich nacheinander von der jeweiligen Besatzungsmacht befreit.⁷⁸⁵

In den letzten Jahren haben sich die weltanschaulich-religiösen Herausforderungen durch den Islamismus⁷⁸⁶ für den Westen wie für China verschärft, besonders nach den Anschlägen am 11. September 2001. Dies ist überall der Fall, wo fanatische Islamisten ein, wie sie es nennen, neues „Kreuzzüglertum“ wittern, wie im Golfkrieg von 1991 und in der Offensive der Koalitionstruppen im Irak 2003, die als unmittelbare Fortsetzungen der sieben Kreuzzüge wahrgenommen werden. Und Bushs sogenannter „Krieg gegen den Terror“ – wie vorstehend

⁷⁸⁴ Der türkische Historiker und Osmanist Halil Inacik hebt in einer zentralen Abhandlung über diese Herrschaft hervor: „Die Osmanen bekannten sich zur Führung der islamischen Welt, indem sie Militanz gegenüber dem kreuzzüglerischen Christentum zur Schau stellten [...]. Die osmanischen Sultane haben ihren Herrschaftsbereich auf das Kerngebiet Europas ausgedehnt, als sie Ungarn einnahmen (1526-1699), die Slowakei (1596-1699) annectierten und Südpolen besetzten [...]. Trotz der Ideologie der Kreuzzügler [...] hätte das islamische Reich der Osmanen als Bestandteil des europäischen Staatensystems bezeichnet werden können. Aber das kreuzzüglerische Europa [...] hat niemals die Existenz eines islamischen Staates auf seinem Territorium anerkannt [...]. Heute haben sogar einige Mitglieder der Europäischen Union versucht, diese Einstellung gegen die Türkei auszunutzen.“ Zitiert nach Bassam Tibi, 1999, S. 142-143.

⁷⁸⁵ Die nordafrikanischen Staaten haben sich – wie z.B. 1951 Libyen, 1956 Marokko und Tunesien und 1962 Algerien – von der Besatzungsmacht befreit. Danach verbietet das Gesetz in Libyen, wo der Islam als Staatsreligion anerkannt ist, jegliche direkte Missionstätigkeit; das gilt auch für Marokko, Algerien und Tunesien, das mit der 1963 verabschiedeten Verfassung Missionierung für illegal erklärte. Der Vatikan schloss im Jahr 1964 mit der tunesischen Regierung ein Konkordat – der erste Vertrag mit einem islamischen Land, das die römisch-katholische Kirche offiziell anerkannt hat. Vgl. ebd., S. 105.

⁷⁸⁶ Der Islamismus ist eine Weltsicht, die über eine politische Ordnungsvorstellung verfügt. Ihr Inhalt ist: Nach der Doktrin der Islamisten ist der islamische Staat eine Alternative zum säkularen Nationalstaat. Der Islam und der Islamismus sind zweierlei Begriffe: Der Islam ist eine Religion und die Basis einer Zivilisation, der Islamismus hingegen eine zeitgeschichtliche, neue politische Ideologie einer konstruierten Weltanschauung. Dazu siehe ebd., S. 248-249.

erwähnt – drängt die Muslime in eine Sackgasse, aus der heraus sie zu letzten Mitteln greifen, um sich gegen die Neuordnung des Nahen und Mittleren Ostens zur Wehr zu setzen. Damit verstärken sich wiederum die Konfrontationen und die Konflikte zwischen den verschiedenen Strömungen und Gruppierungen innerhalb der islamischen Welt.

Trotz aller Verwandtschaft, die den Islam und das Christentum verbindet, sind die beiden Religionen im Laufe der Geschichte wenig geschwisterlich miteinander umgegangen; ihre gemeinsame Vergangenheit – wie oben bereits dargestellt – ist überwiegend eine unselige Geschichte. Obwohl diese Geschichte auch Zeiten kultureller Befruchtung und religiöser Verständigung erlebt hat – vor allem in den einst muslimisch beherrschten Gebieten Spaniens –, ist sie als eine Tragödie der gescheiterten Beziehungen zwischen Islam und Christentum anzusehen:

In der Tat: Die Geschichte christlich-islamischer Beziehungen ist blutgetränkt. Gekämpft wurde im Namen der Religion, und der Krieg galt als heiliger Krieg, in ihm zu sterben als verdienstvoll. Immer ging es um Einfluss, Macht und Vorherrschaft – ideologisch, politisch, militärisch.⁷⁸⁷

Schließlich stellen sich nun die folgenden weiteren Fragen: Folgen unter dem Einfluss von diesen in der Geschichte hervorgerufenen Kontroversen und Konflikten zwischen Muslimen und Christen Gefahren und Risiken für den Weltfrieden heute? Ist es trotzdem möglich, Brücken zwischen beiden Religionen zu schlagen? Und gibt es noch Möglichkeiten und Chancen trotz dieser blutgetränkten Geschichte für einen zukünftigen islamisch-christlichen Dialog in Shaanxi?

8.1.2 Zwischen Annäherung und Abschottung: ungelöste Problemfelder

Vor dem Hintergrund der skizzierten geschichtlichen Hypothek kann sich eine Annäherung zwischen Islam und Christentum nur langsam vollziehen. Doch die Tatsache, dass es viele Gemeinsamkeiten zwischen ihnen gibt, lässt auch Hoffnung aufkommen: Der Glaube an den einen und einzigen Gott;⁷⁸⁸ die gemeinsame Erwartung von Auferstehung und Gericht; der Hinweis auf Abraham als mögliches Bindeglied zwischen den beiden Religionen; und die Erwähnung Mariens.⁷⁸⁹

⁷⁸⁷ Siehe das „Vorwort“, in: Ludwig Hagemann, 1999, S. IX.

⁷⁸⁸ Ausdrücklich schließt der Glaube des Islam die Sendung des Propheten Muhammad ein, die ja neben dem Bekenntnis zum einen und einzigen Gott das zweite wesentliche Element des islamischen Glaubensbekenntnisses ist: „Es gibt keinen Gott außer Gott, und Muhammad ist der Gesandte Gottes.“

⁷⁸⁹ Vgl. Ludwig Hagemann, 1999, S. 110-111.

Andererseits sind die überaus großen Wunden nicht zu vergessen, die im Laufe der Geschichte durch den Zusammenprall im Kampf um Einfluss, Macht und Vorherrschaft verursacht worden sind und die sich bis heute noch nicht ganz geschlossen haben. Die in der langen Tradition durch Polemik und Apologetik, Aggression und Verzweiflung hervorgerufenen Barrieren zwischen Muslimen und Christen sind noch lange nicht durchbrochen, sie werden vielmehr in der jüngsten Zeit wieder neu aufgebaut.

Außerdem existieren Punkte scharfen Widerspruchs im Glauben beider Religionen, die, wenn sie auch nur im Nebensatz genannt werden, ungelöste Problemfelder darstellen und die Religionen weiterhin klar trennen. Die Muslime verehren Jesus nur als Propheten; dabei bleiben ihre Ablehnung der Kreuzigung Jesu und der Trinitätslehre als Divergenz. Dagegen ist es unmöglich für einen Christen, Muhammad als Propheten und den Koran als Gottes Offenbarung zu akzeptieren.

Es ist offensichtlich, dass Teile der Bibel im Koran erwähnt sind, z.B. die Tora, Psalmen und die Evangelien. Auch viele andere biblische Stoffe finden sich im Koran wieder, aber die Überlieferung im Koran stimmt oft nicht mit der christlichen Version überein.⁷⁹⁰ Zudem sind von Anfang an alle Abweichungen des Alten und Neuen Testaments vom Koran als Fälschungen bezeichnet worden. Nur der Koran ist für den Islam die einzige, vollständige, abschließende und in ihrer ursprünglichen Form erhaltene Offenbarungsschrift, demgemäß dürfen die Menschen nur dem Koran wirklichen Glauben schenken. Der Koran sei höher zu bewerten als die Bibel,⁷⁹¹ denn er sei das unmittelbare Wort Gottes – im Unterschied zur Bibel. Davon ausgehend seien Koran und Bibel prinzipiell unvergleichbar. Der Muslim lässt

⁷⁹⁰ In letzter Zeit haben in der abendländischen Theologie, Islamwissenschaft und Religionswissenschaft die Stimmen zugenommen, die dem Propheten Muhammad mangelnde Logik zuschreiben. Einer der so hervorragenden Wissenschaftler wie A. J. Wensinck wagt die unsachliche Bemerkung: „Bekanntlich war er [Muhammad] nicht gerade bibelfest“ – dazu siehe Wilhelm Rudolf, 1922, S. 196f. Solche und ähnliche Bemerkungen setzen die alleinige Anerkennung des Schriftkanons des hellenistischen Christentums voraus. Heute zeichnet sich im Gegenteil dazu immer klarer ab, dass Muhammad von der Basis der semitisch-urchristlichen Theologie her diesen hellenistischen Kanon bewusst desavouierte, andererseits jedoch in Sachen der ur- und juden-christlichen Theologie außerordentlich kundig war – dazu siehe Günter Lüling 1981, Anm. 29, S. 255.

⁷⁹¹ Das Arabische hat kein Wort für die jüdische und christliche Bibel; im arabischen Begriff „أهل الكتاب“ (ahl al-kitāb), das wörtlich „Schriftbesitzer“ bedeutet, erscheint sie einfach als „Schrift“ – dazu siehe das Stichwort „Bibel“, in: Ralf Elger (Hrsg.), 2001, S. 62. In Bezug auf die Fälschung der Bibel finden sich verschiedene Behauptungen im Koran. Beispielsweise als die Juden in Medina die Identität der Lehre Muhammads mit der der früheren Propheten bestritten und ihm außerdem seine Unwissenheit in den heiligen Schriften vorwarfen, erwiderte der Koran darauf: „O Volk [Juden und Christen] der Schrift, nunmehr ist unser Gesandter zu euch gekommen, euch vieles von der Schrift kundzutun, was ihr [bisher] verbargt, und um vieles zu übergehen“ (Sure 5, 15); „Wünscht ihr, daß sie [Juden und Christen] euch Glauben schenken? Aber ein Teil von ihnen hat Allahs Wort vernommen und verstanden und hernach wissentlich verkehrt“ (Sure 2, 75).

kein menschliches Element im Koran zu, denn er sei Gottes eigenes Wort, das von Anfang an, schon vor seiner Offenbarung, bei Gott bestand.

Der Islam erhebt gegen den christlichen Endgültigkeitsanspruch noch andere entschiedene Einsprüche. Beispielweise wird im Islam immer wieder betont, dass das Christentum als eine überholte und veraltete Religion anzusehen sei. Auch wegen der oben bereits angesprochenen Problemfelder deuten Islamisten, *Jihad*-Krieger und islamische Neokonservative in jüngster Zeit die Verbreitung westlicher Einflüsse als moderne Form der Kreuzzüge und sagen ihr weiter den Kampf an, um die Welt des Islam zu entmodernisieren und zu entsäkularisieren. Diesbezüglich könnten die Konfliktpotenziale zwischen dem „konservativen“ Islam und dem „modernen“ Christentum zugenommen haben. Die „politische Religion Islam“ bietet neuen Konflikten in Politik, Wirtschaft und Kultur durchaus eine religiöse Legitimation,⁷⁹² so dass die Spannungen und Konflikte in der Welt sich weiterhin vertiefen können.

Doch die bisherigen Bemühungen um eine Annäherung von Muslimen und Christen, die vom Christentum als *Ökumene* und als ein Epoche machender Meilenstein gefördert wurden, dürfen solchen ungelösten Problemfeldern nicht zum Opfer fallen. Denn der Dialog ist das Tor zu Begegnung, Gespräch, Verständigung und Versöhnung, indem man überkommene Missverständnisse, Vorurteile und Klischees allmählich aufklärt und zum Verschwinden bringt.

8.2 Erste Ansätze zu einem islamisch-christlichen Dialog bei J. A. Schall (1592-1666)

Über die Thematik der Begegnung und des Dialogs zwischen Islam und Christentum in Shaanxi zu sprechen, ist ein ganz neues Ereignis sowohl für Muslime als auch für Christen, obwohl die beiden Religionen auf dem Boden Shaanxis mit zeitlichen Unterbrechungen seit etwa 14 Jahrhunderten zusammenleben.

Aufgrund der zunehmenden in- und ausländischen wirtschaftlichen, politischen und religiösen Verbindungen in der Anfangszeit der Tang-Dynastie wurde die Hauptstadt Chang'an nicht nur zum Zentrum des Landes, sondern auch zu einer Weltmetropole im wahrsten Sinne des Wortes. So kam als Erstes während des neunten Jahres der Periode Zhenguan 貞觀 (635) das Christentum in der Form des Nestorianismus durch Bischof Alopen aus Syrien über den Landweg auf der Seidenstraße nach Chang'an. In den darauf folgenden

⁷⁹² Vgl. Bassam Tibi, 1999, S. 255.

Jahrhunderten verbreitete es sich in zehn Provinzen Chinas. Alle ethnischen und religiösen Minderheiten, wie Muslime und Christen, haben in China zusammen mit dem Aufschwung der Wirtschaft zu kosmopolitischen Verhältnissen beigetragen.

Bis zur Yuan-Zeit war die Zahl der Nestorianer bereits recht groß, so dass die Regierung unter Kublai Khan im Jahr 1289 eine Behörde zur Aufsicht über Kirchen und Klöster einrichten musste.⁷⁹³ Außerdem war der Kaiser Kublai ehrlich bemüht, ein näheres und besseres Verhältnis zur chinesischen Kultur zu finden, obwohl er selbst wenig oder gar kein Chinesisch konnte. Während seiner Regierungszeit umgab er sich vorwiegend mit nicht-mongolischen Beratern – mit Chinesen, aber auch Muslimen aus Zentral- und Vorderasien. In dieser Periode waren die Muslime – wie oben bereits erwähnt – überall in China verbreitet, durch natürlichen Zuwachs ebenso wie durch Kriegsgefangenschaft während der außenpolitischen Expansion des mongolischen Imperialismus. Der größte Teil der fremden wie einheimischen Muslime ließ sich in eigenen geschlossenen Bezirken nieder und blieb so außerhalb des chinesischen Kultureinflusses.

Im 13. Jahrhundert vertiefte Europa die Kontakte mit China. Als um die Wende zum 14. Jahrhundert die Kurie in Rom ihre Missionstätigkeit auf den Fernen Osten ausdehnte, wurde Johannes von Monte-Corvino (Menggaoweinuo 蒙高維諾) mit einigen Franziskanern vom ersten Franziskaner-Papst Nikolaus IV. nach China geschickt und als Erzbischof von Chan-Balyq (Peking) eingesetzt. Dieser Erzdiözese wurde im Jahr 1323 das Suffraganbistum in der südchinesischen Hafenstadt Quanzhou 泉州 unterstellt, wo sich zu jener Zeit auch viele Muslime niederließen. Die römisch-katholische Mission hat sich selten an die einheimischen Chinesen gewandt als vielmehr an die sich in China niederlassenden Ausländer. Überdies hat die Franziskanermission keinen Niederschlag in dem in China verbreiteten Nestorianismus gefunden.⁷⁹⁴ Zu dieser Zeit übersetzte man einen großen Teil des Neuen Testaments in die mongolische Sprache. Aber mit dem Untergang der mongolischen Yuan-Dynastie verschwand die katholische Kirche, fast ohne Spuren zu hinterlassen.

Während der Ming-Zeit wurde die nestorianische Kirche im Zuge der Verfolgungen durch den Buddhismus nach und nach vernichtet, schließlich blieb keine lokale Kirche übrig. Beim dritten Versuch der römisch-katholischen Missionierung Chinas handelte es sich um die Zeit der „Generation der intellektuellen Giganten“ des Jesuitenordens – Matteo Ricci, Johann

⁷⁹³ Vgl. Herbert Franke und Rolf Trauzettel, 1968, S. 232.

⁷⁹⁴ Dazu vgl. ebd., S. 236-237.

Adam Schall von Bell, Ferdinand Verbiest, Joachim Bouvet u.a., die später als Pioniere der Inkulturation für die chinesische Kirche bezeichnet werden. Als eigentlicher Begründer der China-Mission hat Matteo Ricci im Jahr 1584 das Tor für die katholische Missionierung aufgestoßen, nachdem er im Jahr 1582 über Macao chinesischen Boden betrat – dies eröffnete Möglichkeiten für die weitere Mission in China.

Der vierte Versuch, das Christentum nach China zu bringen, geriet zusammen mit dem Einbruch des westlichen Imperialismus in eine ungünstige Situation hinein, die sehr eng mit dem Ersten Opiumkrieg (1840) verbunden war. Aufgrund des ungleichen „Nanjing-Vertrags“ (Nanjing Tiaoyue 南京條約), der nach der Niederlage des Ersten Opiumkriegs als so genannter „Friedensvertrag“ am 29. August 1842 unterzeichnet wurde, konnten die Missionare vieler europäischer Länder ihre Missionstätigkeit in China ausüben; dabei kamen in demselben Jahr erstmals auch viele protestantische Missionare nach China. Seitdem stand China im Zentrum des missionarischen Interesses vieler Ordenskongregationen europäischer Kirchen. Es wurde beim Wirken der Mission viel Gutes geleistet, aber unter den ungünstigen historischen Umständen, unter den Aggressionen des Westens gegen China, wurden besonders die guten karitativen Tätigkeiten der Missionare, ihre wichtigen Beiträge zum Erziehungswesen und ihr soziales Engagement auf chinesischem Boden und für die innere Entwicklung Chinas sowie für seine Stellung in der ostasiatischen Welt abgewertet und in ein falsches Licht gerückt. In China spricht man sogar über die christliche Mission als eine „kulturelle Invasion des westlichen Imperialismus“.

Wegen der Verslossenheit der chinesischen Gesellschaft gab es von Anbeginn an in Shaanxi wenig Begegnungen zwischen Muslimen und Christen; eine ähnliche Situation bestand zum Ende der Ming-Zeit fort. Der eigentliche Grund dafür lag darin, dass beide Minderheiten in Anpassung an die traditionell-konfuzianische Kultur voneinander völlig isoliert lebten; Kontakte zwischen Muslimen und Christen waren auf ein Minimum reduziert. Jeder Versuch der Begegnung zwischen beiden Seiten wurde von Muslimen wie von Christen entschieden ignoriert und abgelehnt. Eine Konversion von Muslimen zu einer anderen Religion war vom islamischen Gesetz streng verboten, auch der Übertritt von einer christlichen Kirche zu einer anderen Religion wurde praktisch für unmöglich gehalten. Unter diesen Umständen lebten die Christen unter sich, in keiner aktiven Beziehung zur Außenwelt zu stehen, ohne sich mit ihrer Umgebung auseinanderzusetzen. Von Seiten des Christentums

verstumte das Gespräch mit dem Islam wohl völlig.

Im 17. Jahrhundert gab es die ersten Ansätze zu einem islamisch-christlichen Dialog in der Geschichte Chinas, als der Jesuit und Chinamissionar Johann Adam Schall von Bell auf dem Gebiet der Astronomie Versuche unternahm, mit muslimischen Gelehrten in Shaanxi in Kontakt zu kommen. Doch leider wirkten sich die ersten Begegnungen nicht förderlich aus.

In der chinesischen Geschichte sind Muslime für die mitgebrachte arabische Astronomie und andere wissenschaftliche Kenntnisse, auf die besonders chinesische Kaiser seit der Yuan-Zeit großes Gewicht legten, sehr berühmt. Zu Beginn der Yuan-Dynastie, im Jahr 1280, war durch die Einführung der arabischen Astronomie eine Korrektur des Kalenders möglich geworden. Bis zum Anfang der Ming-Dynastie (1368) wurde die muslimische Wissenschaft in China in Ehren gehalten, man zählte mindestens 24 muslimische Astronomen in der Ming-Zeit. So war es möglich, dass im Jahr 1370 die Schule der Muslime als Bestandteil des Astronomischen Amtes anerkannt wurde. Außer der Hauptaufgabe der Bearbeitung des Kalenders, die ihnen von Kaiser Taizu 太祖 übertragen worden war, gaben muslimische Astronomen in der Schule Unterricht über sphärische Geometrie und Algebra. Dabei ist auffallend, dass eine arabische Abhandlung über die Theorie des Kalenders 1385 an den Kaiserhof gelangte und später ins Chinesische übersetzt wurde. Ein neu überarbeiteter Kalender wurde von 1470 bis 1477 vollendet. Weiterhin hatten Muslime die Einteilung des Kreises in sechzig Grade und die des Grades in 60 Minuten eingeführt. Damit wurden später auch die Bahnen der Gestirne bestimmt. Sie setzten an die Stelle des Mond-Sonnenjahres das Sonnenjahr mit 365 Tagen und einem Schalttag zu einer bestimmten Zeit; dies stimmt fast genau mit dem heutigen Jahreskalender überein. Bis zum 17. und 18. Jahrhundert waren Muslime und Jesuiten zusammen im Astronomischen Institut des Kaiserhofs tätig.

Der berühmte Chinamissionar, Johann Adam Schall von Bell, wurde am 1. Mai 1592 am Edelhof der Familie Heinrich Degenhard, zweiter Sohn des Edelherren Ritter Heinrich Schall von Horbelle, in Köln geboren. Schon in jungen Jahren hatte er durch einen Privatlehrer begonnen, Latein zu lernen, Hauptgegenstand des damaligen Unterrichts. Darauf besuchte er das Dreikronengymnasium (Tricoronatum) der Jesuiten in Köln. Gegen Ende Oktober 1613 begann er sein Noviziat und siedelte ins Römische Kolleg der Jesuiten über, um sein vierjähriges theologisches Studium zu beginnen. Am 2. Januar 1616 richtete er ein Bittgesuch bezüglich seiner zukünftigen Missionstätigkeit an den neuen Ordensgeneral Mutius

Vitelleschi, da er sich das ferne China zum Ziel gesetzt habe. Bereits während seiner Noviziatszeit hatte er diesen Wunsch gehegt.

China war um die Wende des 14. Jahrhunderts für Europäer ein neu entdeckter Weltteil, den sie für den christlichen Glauben erschließen wollten. Und da der mathematisch-astronomischen Wissenschaft, die Schall am Römischen Kolleg studiert hatte, in China eine sehr hohe Würdigung zukam, konnte sich gerade Schall, dem das Studium dieser Wissenschaften sehr leicht fiel, für die Mission bei der chinesischen Bevölkerung berufen fühlen.⁷⁹⁵ Er widmete später sein ganzes Leben der Mission Chinas und dem Austausch der Kulturen und starb im Jahr 1666 in Beijing.

Am 25. Januar 1623, nach dem chinesischen Mondkalender sechs Tage vor dem chinesischen Neujahr, traf Schall in Peking ein. Später wurde er auch mit dem chinesischen Namen Tang Ruowang 湯若望 benannt. Als erster Bestandteil des Namens, dem chinesischen Familiennamen entsprechend, wurde “湯” (Tang) deshalb gewählt, weil es der zweiten Silbe von „Adam“ lautlich nahe kommt. In den zwei Zeichen “若望” (Ruo-wang) zeigt sich die chinesische Übersetzung seines Vornamens „Johann“.

Am 8. Oktober 1623 soll gemäß der chinesischen Chronik eine Mondfinsternis stattgefunden haben. Der damalige Qing-Finanzminister, der sich für astronomische Fragen sehr interessierte, ließ sich von Schall im Voraus eine Berechnung ausarbeiten. Durch die Beobachtung konnte man die genaue Übereinstimmung zwischen der Berechnung und dem wirklichen Vorgang feststellen. Am Tag nach der Mondfinsternis statteten dieser Minister und ein anderer Beamter Schall einen Besuch ab. In seiner Begeisterung bat der Minister inständig, Schall möge ihn nach chinesischem Brauch als seinen Schüler aufnehmen. Als Schall die hohe Ehre höflich ablehnte, wandte sich der Minister an ihn mit den folgenden Lobworten:

Wahrhaftig, China hat in diesem Jahrhundert zwei durch Wissenschaft und Tugend hervorragende Männer aufzuweisen. Der erste war Matthäus Ricci [Matteo Ricci], der zweite ist dieser unser Meister.⁷⁹⁶

Im Sommer (oder Herbst) des Jahres 1627 wurde Schall nach Xi'an, der Residenz des Xi'an-Gouvernements, gesandt, wo er die Möglichkeit hatte, mit Muslimen in Kontakt zu treten. Als er noch in Peking war, wurde er bereits auf die Muslime aufmerksam, die unter dem Titel

⁷⁹⁵ Vgl. Alfons Väh, 1991, S. 101-102.

⁷⁹⁶ Zitat nach ebd., S. 69.

„Gesandte“ aus westlichen Ländern nach China kamen, um dem Kaiser Tribut zu zahlen und ihm zu huldigen. Aber da sie in Peking von der Außenwelt abgeschlossen waren, konnte er nur schwer mit ihnen Kontakt aufnehmen. In Xi'an dagegen durften sich die Muslime in ihren fremden Trachten frei bewegen. Schall sandte dem Führer Mirjudin zunächst nach der chinesischen Sitte eine Besuchskarte, dann wurde er nach Erwidern des Grußes von diesem in seiner Wohnung, einem muslimischen Bonzenkloster, höflich empfangen. Nach guten Gesprächen in chinesischer Sprache trafen sich die beiden insgesamt mehr als zwanzigmal. Um sich über alles genau zu vergewissern, brachte Schall dieselben Themen wie Astronomie, Wissenschaft, Kultur und Religion zur Sprache und befragte zugleich auch andere Mitglieder der islamischen Gesandtschaften in Xi'an. Es ergaben sich auf beiden Seiten bereits Übereinstimmungen, aber auch Differenzen in den Gesprächen, die man als erste Ansätze eines islamisch-christlichen Dialogs in der Geschichte in Shaanxi betrachten kann.

Die Begegnungen und Gespräche, die der Chinamissionar Johann Adam Schall von Bell in Xi'an aus eigener Initiative mit Muslimen begonnen hat, waren ein positiver Anfang des islamisch-christlichen Dialogs. Sie entsprechen dem Geist des Ökumenismus und gelten als ein Meilenstein auf dem Weg zu weiteren Dialogen zwischen Islam und Christentum. Als Missionar kämpfte er allerdings in seinen missionarischen Tätigkeiten damals auch auf verschiedenen Gebieten gegen die Muslime. Hier sind besonders die Berechnungen bestimmter astronomischer Ereignisse zu erwähnen, wobei er und seine Kollegen jedes Mal einen Sieg erringen konnten. So verwundert es nicht, dass er als Missionar von chinesischen Kaisern und Beamten besonders hoch geschätzt und gepriesen wurde. Gleichwohl kann er als Vorbild für den Neubeginn der Begegnung und des Dialogs zwischen beiden Religionen in Shaanxi wie auch in China dienen.

8.3 Die Aktuelle Situation

8.3.1 Dialog auf politischer Ebene

Als das „Neue China“ am 1. Oktober 1949 gegründet wurde, beruhte die Staatsidee der KPCh – wie vorstehend erwähnt – vor allem auf der Unabhängigkeit Chinas von allen ausländischen Nationen. Auch die Weltreligionen wie der Islam und das Christentum wurden als Organisationen angesehen, die vom Ausland aus und nicht zuletzt vom Westen nach China eingeführt worden waren. Alle Missionare wurden ohne Unterschied offiziell als

„imperialistische Handlanger“ beschuldigt; chinesische Bischöfe und Priester konnten nichts dagegen tun, als sie als „Spione ausländischer Mächte“ verurteilt wurden. Die Christen konnten ihrem Schicksal nicht ausweichen, sie wurden als Komplizen des Imperialismus bezichtigt, so dass sie als Bürger des „Neuen China“ in der Öffentlichkeit ihren Glauben selbst kritisieren mussten.⁷⁹⁷ Dies war der erste Anfang eines langen Leidensweges für die Gläubigen. Alle Religionen in China waren nicht nur von der Außenwelt völlig isoliert, sondern wurden in ihren religiösen Aktivitäten außerdem stark eingeengt.

In Bezug auf den „Kampf gegen den Imperialismus“, den „sozialen Aufbau des Neuen Chinas“ und die „Führungsposition der KPCh“ wurde im Jahr 1951 für die fünf auf Grund der Verfassung anerkannten Religionen – Islam, Buddhismus, Taoismus, Protestantismus und Katholizismus – in Beijing eine Konferenz abgehalten, bei welcher der damalige Ministerpräsident Zhou Enlai 周恩來 den Vorsitz führte – dies war die erste Konferenz der fünf Religionen in China, die auf politischer Ebene veranstaltet wurde. In der Folge haben die an der Konferenz beteiligten Führer verschiedener protestantischer Kirchen ein Manifest abgefasst und unterschrieben, durch das das Gemeinsame Ständige Komitee des Christenrats gegründet und mit der Durchführung der „Drei Selbst-Bewegungen“ unter der Führung der Partei beauftragt wurde. Vier Jahre später nach der Gründung der Islamischen Vereinigung Chinas (IVCh) im Jahr 1953, nämlich im Jahr 1957, als der diplomatische Bruch zwischen der „offiziellen“ chinesischen katholischen Kirche und dem Vatikan erfolgt war, gründete die Regierung als einen Teil der Politik für die Einheitsfront die Chinesische Patriotische Vereinigung der Katholiken, um alle Katholiken für den sozialen Aufbau des „Neuen China“ zu gewinnen und um die Zustimmung der Katholischen Kirche zur Staatspolitik der „Drei-Selbst-Prinzipien“ zu erkaufen. In diesem Zusammenhang förderte das Büro für Religiöse Angelegenheiten später die so genannte demokratische Wahl und Weihe von Bischöfen.⁷⁹⁸ Dies provozierte Rom und brachte es sogar dazu, Anfang der 70er Jahre von einem „Schisma“ zu sprechen.

Als das II. Vatikanum (1962-1965) abgehalten wurde, befand sich das Christentum wie der Islam in China in einem isolierten Zustand, so dass die Christen damals fast nicht von den

⁷⁹⁷ Vgl. Roman Malek, 1987, S. 35.

⁷⁹⁸ Beispielsweise waren von 1958 bis 1966 ohne Zustimmung Roms 35 Bischöfe geweiht worden. Nach den 1980er Jahren gab es noch immer „patriotische“ Bischöfe, die auf Veranlassung und mit Zustimmung der Regierung ohne Anerkennung Roms geweiht wurden. Besonders am 6. Januar 2001 wurden als Gegenmaßnahme der chinesisch-kommunistischen Regierung gegen die Heiligsprechung von 120 chinesischen Märtyrern in Rom am 1. Oktober 2000 wieder 5 Kandidaten in Beijing zu Bischöfen geweiht.

neuen Ideen und Akzentsetzungen der Kirche berührt wurden. Darüber hinaus waren die Chinesen auf dem Land durch die unsichere, verwirrende soziale Lage verängstigt, nachdem die Kampagne „Großer Sprung nach vorn“ chaotisch zu Ende gegangen war. Die Führer aller fünf Religionen in China mussten sich um den Bestand und die Weiterentwicklung ihrer eigenen Religion bemühen, während die politischen Zustände in China zu jener Zeit weder ruhig noch stabil waren. Ihnen fehlten nicht nur Kenntnisse und Erfahrungen, sondern auch die Kraft und das Interesse, sich für Begegnung und Dialog zwischen den Religionen einzusetzen.

Die Zeit der Kulturrevolution (1966-1976) war eine sehr traumatische Periode der Verfolgung. Das Christentum wurde wie der Islam wegen seiner Glaubensüberzeugung und seiner Verbindung zum Ausland der Subversion verdächtigt. Auf Grund des Mottos von Mao Zedong „Vernichtung aller Religionen“ gerieten normale Gläubige in Angst und Panik, so dass der Boden für einen religiösen Dialog fehlte.

Seit Beginn der Reform- und Öffnungspolitik im Jahr 1978 wurden die „linken“ Fehler der kommunistischen Regierung, die vor und während der Zeit der Kulturrevolution begangen worden waren, allmählich zurückgenommen. Bis in die 80er Jahre genossen die oben genannten fünf Religionen wiederum eine gewisse Religionsfreiheit, die später von der neuen Verfassung (1982) garantiert wurde. Aber bis heute wird die katholische Kirche von zuständigen Behörden stark kontrolliert, insbesondere die nicht mit der Regierung kooperierende Untergrundkirche⁷⁹⁹. Zugleich wurde der Islam mittels der IVCh unter die Aufsicht der Regierung gestellt.

Trotz der Restriktionen und sogar harter Unterdrückung der religiösen Aktivitäten seit dem Jahr 1949 werden mit Unterbrechungen regelmäßig staatliche Politische Konsultativkonferenzen des Chinesischen Volkes⁸⁰⁰, Volkskongresse⁸⁰¹ und andere religiöse Konferenzen und Versammlungen abgehalten, die vom Büro für die Einheitsfront geleitet werden. Sie unterstützen die Führung der Kommunistischen Partei bei der Förderung des Aufbaus der „zwei (materiellen und geistigen) Zivilisationen“ und bei der Durchführung der politischen Richtlinien. Die Führer aller fünf anerkannten Religionen sowie Laienvertreter, die zugleich auch Mitglieder der Politischen Konsultativkonferenz des Chinesischen Volkes und Vertreter

⁷⁹⁹ Die Untergrundkirche besteht aus jenen Katholiken, die offiziell treu zum Heiligen Stuhl stehen und gegen die Patriotische Vereinigung und die „Drei-Selbst-Prinzipien“ ankämpfen.

⁸⁰⁰ Chin.: Zhongguo Renmin Zhengzhi Xieshang Huiyi 中國人民政治協商會議.

⁸⁰¹ Renmin Daibiao Dahui 人民代表大會.

des Volkskongresses sind, beteiligen sich daran. Neben den staatlichen Konferenzen gibt es noch viele örtliche religiöse Versammlungen auf Provinz-, Stadt- und Kreisebene, an denen örtliche religiöse Führer und Vertreter der Religionsgemeinschaften teilnehmen. Solche Konferenzen und Versammlungen können den beiden Religionen Islam und Christentum gute Möglichkeiten für Begegnungen und Dialog bieten, die allerdings bisher noch nicht wirklich genutzt werden.

8.3.2 Dialog auf religiöser Ebene

Seit Beginn der Ökumenischen Bewegung hat sich auf internationaler Ebene eine Vielzahl von Aktivitäten und Kontakten zwischen Muslimen und Christen auf der Grundlage von Stellungnahmen der christlichen Kirchen und der damit gegebenen theologischen Einsichten ergeben. Auch in Asien bemüht sich z.B. die Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC), das Anliegen des Dialogs in die Arbeit der asiatischen Ortskirchen fest zu integrieren. Dies ist nicht nur eine neue Tendenz, sondern auch eine neue soziale und multikulturelle Orientierung. Aber diese Neuorientierung hat – wie oben schon angedeutet – bis heute in Shaanxi wie in ganz in China noch kein Echo gefunden und keine Wirkung erzeugt. So ist Shaanxi von dem Dialog zwischen Muslimen und Christen auf religiöser Ebene in neuerer Zeit fast nicht berührt.

Obwohl sich die Christen im alltäglichen Leben in Schranken der „Drei-Selbst-Prinzipien“ unter starken Kontrollen der Regierung bewegen müssen, haben sie einen Freiraum, ihr Glaubensleben öffentlich auszuüben. Die kommunistische Regierung erkennt dennoch an, dass Religionen sogar eine positive Rolle für das gesellschaftliche Leben spielen können.⁸⁰² Die katholische Kirche stellt seit 1982 häufiger Kontakte mit der Außenwelt her, etwa durch kulturelle und religiöse Austauschprojekte, Auslandsbesuche von chinesischen Bischöfen, Priestern und Laien sowie durch die Ermöglichung von Auslandsstudien. So erfuhr die chinesische Kirche sich als untrennbarer Teil der ganzen Kirche und bekam die Dokumente des II. Vatikanums über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen. Aber bedauerlicherweise verbleiben diese Dokumente in China bisher fast nur auf der Ebene der Theorie und haben kaum ihre Wirkung im Alltagsleben. Die Schwierigkeiten, die einer Lösung dieser Situation entgegenstehen, werden noch dadurch vergrößert, dass die

⁸⁰² Hierzu vgl. Roman Malek, 1987, S. 47.

Erwartungen der Öffentlichkeit sehr hoch sind. Daher sollten die in der Vergangenheit angewachsenen emotionalen Barrieren abgebaut und die in der Geschichte geschlagenen Wunden bei Muslimen und Christen geheilt werden, damit durch wahre Versöhnlichkeit und gegenseitiges Verständnis eine Brücke zwischen beiden Religionen geschlagen werden kann.

Trotz der wegen der Globalisierung vermehrten Kontakte mit der Außenwelt kennen die Christen in China aufgrund der Durchführung der „Drei-Selbst-Prinzipien“ die Ökumenische Bewegung wenig, weshalb den Kirchen im chinesischen Raum die Begegnung und das Gespräch zwischen Islam und Christentum bisher fast noch völlig fehlen. Wegen Verfolgung, Festnahmen und Inhaftierung in der Zeit der Kulturrevolution haben religiöse Führer oft Angst davor, dass sie im Falle von Begegnungen mit anderen Religionen unnötigen Gefahren und Konflikten ausgesetzt werden, die ihrer eigenen Religion schaden könnten. Aufgrund des Teufelskreises von Ängsten und Abschottungen gibt es auch nahezu keine religiösen Begegnungen und anderen Beziehungen sowie keinen wissenschaftlichen und kulturellen Austausch von Intellektuellen zwischen beiden Religionen.

Wer in Begegnung und Gespräch mit anderen eintreten will, muss selber handeln. Die Möglichkeiten und Chancen für religiöse Begegnungen zwischen Muslimen und Christen ergeben sich vielfältig im alltäglichen Leben. Sie wohnen Tür an Tür im selben Hochhaus oder im gleichen Dorf und arbeiten zusammen am selben Arbeitsplatz in Firmen oder im ländlichen Bereich; ihre Kinder gehen in denselben Kindergarten oder besuchen die gleiche Schulklasse; man begegnet einander Tag für Tag auf den Straßen und an öffentlichen Orten. Aber leider isoliert sich aus Angst jede religiöse Gruppe von der anderen und scheut das Gespräch mit dem Anderen. Auch aus Unkenntnis haben die meisten Christen Vorurteile gegenüber dem Islam: Er sei nichts anderes als eine Häresie und Ketzerei und die Muslime seien nur eine törichte und unwissende Masse. Darüber hinaus stellen große Unterschiede von Kultur, Tradition, Sitten und Gebräuchen zwischen beiden Religionen fast unüberbrückbare Hindernisse dar. Auch auf der Seite der Muslime gibt es Hemmnisse, durch die der normale Umgang mit Christen eingeschränkt wird. Die große Zahl von Muslimen bewegt sich nur in muslimischen Zirkeln und nimmt ganz wenig oder sogar keinen Kontakt mit Christen bzw. Han-Chinesen auf.

Es wird allgemein nach allem oben Gesagten angenommen, dass es zum gegenwärtigen Zeitpunkt fast keine Begegnung und kein Gespräch zwischen Muslimen und Christen auf

religiöser Ebene in Shaanxi gibt.

8.4 Möglichkeiten und Chancen zum christlich-islamischen Dialog in der Zukunft

Worauf ist bei einem Dialog zwischen Islam und Christentum im Hinblick auf ihr Glaubensbekenntnis, ihre Entwicklung und ihre Zukunft in Shaanxi im Prozess der Globalisierung besonderes Gewicht zu legen? Es muss bei allen Bestrebungen darum gehen, die Menschen in ihrer Würde und in ihrem Recht zu sehen, mit ihrer Sorge für die Gesellschaft, mit ihrem Anspruch für die Familie, sie in all ihren Lebensbereichen ernst zu nehmen und einen gerechten Anteil am Gemeinwohl zu fördern sowie auf Menschenrechte, Demokratie und Freiheit zu achten. Zum Dialog im Alltagsleben zwischen Muslimen und Christen gehört heute, dass beide Seiten bewusst ihren Glauben bekennen, miteinander darüber sprechen und zu gemeinsamem Handeln für Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit in der Gesellschaft kommen, denn, wie Hans Küng schreibt:

- kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen;
- kein Frieden unter den Religionen ohne Dialog zwischen den Religionen;
- kein Dialog zwischen den Religionen ohne Grundlagenforschung in den Religionen.⁸⁰³

Zur Erklärung über das Verhältnis von Glauben, Lehre und Tradition zwischen Islam und Christentum lässt sich einleuchtend sagen, dass den Gemeinsamkeiten beider Religionen in den Aussagen des Ökumenischen Weltrates und des Zweiten Vatikanums große Bedeutung zukommt; dabei sind aber auch Unterschiede und ungelöste Problemfelder deutlich zu benennen, die bis heute noch nicht bearbeitet, vielmehr in der jüngsten Zeit neu aufgebaut wurden. Alle diese Barrieren und Konflikte beeinflussen eine künftige islamisch-christliche Annäherung zum Dialog. Der Dialog, der zum Alltagsleben von Muslimen und Christen gehört, schafft im Allgemeinen eine grundlegende Basis für Verständnis, Versöhnung und Harmonie, um die Entzweiung wieder zu heilen.

Zu den Zeichen unserer Zeit gehört eine in dieser umfassenden Weise in der Geschichte der Menschheit nie da gewesene globale Begegnung der Völker und Kulturen. Es sind auch Begegnungen im Geiste der menschlichen Mitverantwortung und auch der Pflicht zur Offenheit gegenüber einer Welt, in der die Menschen nach Wohlstand, Frieden und Freiheit streben. Daher gibt es keine Alternative zum Dialog, denn es führt kein besserer Weg zur Beseitigung von trennenden Gräben, zur Überwindung von Fanatismus sowie zum Entstehen

⁸⁰³ Siehe Hans Küng, 1997(a), S. 1.

für ein freundliches Zusammenleben in Achtung vor dem Anderen. Gerade in unserer Zeit hängt die islamische Herausforderung, zu der der neu belebte *jihad* gehört, eng damit zusammen, dass durch Prozesse der Globalisierung die Welt immer mehr zu einem globalen Dorf schrumpft. Und daraus folgt, dass der religiöse Dialog in unserem Zeitalter von entscheidender Wichtigkeit ist, denn der Austausch mit dem Islam über Zivilisationskonflikte ist nicht nur islamisch-christliche Begegnung, sondern auch Friedensarbeit für die ganze Menschheit.

In jüngster Zeit setzten sich die christlichen Kirchen im Rahmen des Ökumenismus mit dem Islam auseinander. Erstmals wurden im Jahr 1967 auf der Ebene des Ökumenischen Weltrates der Kirchen Dialogrichtlinien mit anderen Religionen festgelegt. Zehn Jahre später wurden die Empfehlungen und Pläne für den weiteren Dialog mit dem Islam abgefasst. Nachdem das erste offizielle Gespräch des Ökumenischen Weltrates der Kirchen mit dem Islamischen Weltkongress im Jahr 1982 in Colombo in Sri Lanka durchgeführt worden war,⁸⁰⁴ fanden später viele weitere Begegnungen und Gespräche statt.

Dabei hatte das II. Vatikanum für die römisch-katholische Kirche ganz spezielle Akzente gesetzt, die großen Respekt gegenüber den nichtchristlichen Religionen zum Ausdruck gebracht haben. Auch in Bezug auf den Islam hat sich damit eine Neuorientierung vollzogen. Ausschlaggebend dafür waren diesbezügliche Aussagen in „Nostra aetate“⁸⁰⁵. Sie bilden einen Neuanfang für die Begegnung zwischen Muslimen und Christen sowie auch für einen christlich motivierten Umgang mit dem Islam. Damit hat sich die römisch-katholische Kirche nach diesem Konzil bemüht, Begegnungen mit dem Islam in Gang zu setzen. Es fanden bereits viele Unterredungen und Begegnungen – auch auf höchster Ebene – statt. Papst Paul VI. richtete z.B. schon im Jahr 1964 das „Sekretariat für die Nichtchristen“ mit dem Ziel der Förderung des Dialogs mit nichtchristlichen Religionen ein. Das Sekretariat organisierte eine Reihe von Treffen und Veranstaltungen von Muslimen und Christen in Asien sowie in Afrika. In jüngster Zeit hob Papst Johannes Paul II. auf seinen zahlreichen Auslandsreisen wiederholt das Verhältnis zwischen Islam und Christentum hervor und äußerte seine uneingeschränkte Bereitschaft deutlich zum Dialog.⁸⁰⁶ Auch Papst Benedikt XVI. bekundete beim XX.

⁸⁰⁴ Vgl. Ludwig Hagemann, 1999, S. 112.

⁸⁰⁵ Siehe „Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen ‘Nostra aetate’“, in: Karl Rahner und Herber Vorgrimler, 1968, Kapitel X.

⁸⁰⁶ Siehe hierzu die Ansprache des Papstes Johannes Paul II. an die Bevölkerung und besonders an die Muslime in Kaduna vom 14. Februar 1982, in: *Der Apostolische Stuhl 1982*, 1984, S. 263; sowie Ludwig Hagemann, 1999, S. 112.

Weltjugendtag vom 16. bis 21. August 2005 in Köln seine Bereitschaft zum Dialog mit den Muslimen.

An vielen Orten ist der Dialog allerdings längst im Gange und trägt auch Früchte. Die gutwilligen Muslime und Christen sollten daher trotz der von Auseinandersetzungen und Kämpfen geprägten Vergangenheit darangehen, „sich um ein gegenseitiges Verständnis zu bemühen und sich gemeinsam für die Verwirklichung von sozialer Gerechtigkeit, sittlichen Werten, von Frieden und Freiheit einzusetzen, und bei allen Menschen, die guten Willens sind, Zustimmung [zu] finden“⁸⁰⁷.

Heutzutage sind nicht wenige Chinesen durch die Propaganda der chinesischen Regierung gegenüber dem Westen voreingenommen, trotzdem ist die Zahl derer immer weiter gestiegen, deren Blick sich nach Westen richtet. So finden die westlichen Termini wie Demokratie, Menschenrechte und Freiheit in China immer mehr Anklang gegenüber sogenannten „alten Zöpfen“: Das neu aufstrebende Bürgertum, etliche Intellektuelle und viele Beamte sind an der westlichen Welt orientiert, obgleich die jetzige Regierung in neuerer Zeit in Bezug auf soziale Immoralität mit viel Mühe den Konfuzianismus mit dem Slogan „Aufbau einer harmonischen Gesellschaft“ (Jianli hexie shehui 建立和諧社會) wiederzubeleben versucht.

Trotz des beschleunigten Wirtschaftswachstums nach der politischen Öffnung in der gegenwärtigen Zeit ist China noch rückständig. Die Chinesen betrachten den Westen als Vorbild des Fortschrittes in den Bereichen Demokratie, Menschenrechte und Freiheit. Andererseits beinhaltet die traditionell chinesisch-konfuzianische Kultur die Ideale von Mitmenschlichkeit, Rechtschaffenheit, Anständigkeit und Weisheit, die Voraussetzungen für die universalen Werte bilden, mit denen das oben genannte Gedankengut auch von den Chinesen verinnerlicht werden kann.⁸⁰⁸ Der traditionelle Konfuzianismus dient ebenfalls dem Globalisierungsprozess, wie Thaddaus T`ui-Chieh Hang bestätigt:

Nahezu jeder Chinese ist von der Wirkungssphäre einer mehr als zweitausendjährigen Geschichte geprägt, bewusst oder unbewusst; jeder trägt einige Züge davon wie etwa mitmenschliches Gefühl, Hochachtung vor der Bildung, Hang zu sich mäßigender Haltung usw. Vor allem die Gebildeten sind von diesem konfuzianischen Geist beseelt, da sie sich für das Volk, für das Land, ja für die ganze Welt verantwortlichen fühlen.⁸⁰⁹

Genau in diesem Kontext hat Julia Ching die Meinung bekräftigt, dass „alle Chinesen

⁸⁰⁷ Siehe Ludwig Hagemann, 1999, S. 111.

⁸⁰⁸ Vgl. Thaddaus T`ui-Chieh Hang, 1993, S. 20.

⁸⁰⁹ Zitat nach ebd.

Konfuzianisches in sich tragen, ob sie wollen oder nicht.“⁸¹⁰

Unter dem Einfluss der Globalisierung und des Ökumenismus sowie aus der neuen Perspektive der chinesisch-konfuzianischen Tradition heraus werden sich in der Zukunft neue Möglichkeiten und Chancen für islamisch-christliche Begegnungen und Gespräche in Shaanxi auf politischer und religiöser Ebene sowie in anderen Bereichen ergeben – dies ist eine Zeitströmung, die man nicht einfach zu verhindern vermag.

Auf politischer Ebene bieten vor allem staatliche Politische Konsultativkonferenzen des Chinesischen Volks und Volkskongresse sowie religiöse Konferenzen und Versammlungen auf National-, Provinz-, Stadt- und Kreisebene gute Möglichkeiten für die am Dialog interessierten religiösen Führer, den ersten Schritt zu Verständigung, Begegnung und Engagement zu machen, um in der Zukunft ein besseres Verhältnis zwischen beiden Religionen zu erreichen. Besonders die christlichen Führer könnten gemäß den Kriterien der Ökumenischen Bewegung und des II. Vatikanums mit Aktivitäten und Initiativen eventuelle Chancen suchen, mit muslimischen Führern Kontakt aufzunehmen. Auf religiöser Ebene könnte der Dialog des Alltags vor allem in verschiedenen Erziehungsbereichen wie in Schulen, Weiterbildungsanstalten und Universitäten stattfinden. Außerdem sollte das neue theologische Denken des Ökumenismus ins alltägliche Leben umgesetzt werden, um Begegnung, Gespräch und Zusammenarbeit zwischen Islam und Christentum als ein festes Ziel zu verfolgen.

Die Begegnung, der Dialog und die darauf bezogene Ökumenische Bewegung im Prozess der Globalisierung sind in der Gegenwart von entscheidender Bedeutung für die Einheit der Menschheit, denn solche Engagements können unsere Welt in eine neue Ordnung und in einen beständigen Frieden versetzen:

Der Dialog hat eine [gewisse] Zukunft, wenn die Religionen ihn als unaufgebbaren Auftrag begreifen, dem sie alle verpflichtet sind.⁸¹¹

⁸¹⁰ Dazu siehe Thaddaus T'ui-Chieh Hang, 1993, S. 21; sowie Julia Ching, 1989, S. 78.

⁸¹¹ Siehe Ralf Geisler und Holger Nollmann (Hrsg.), 2003, S. 46.

Zusammenfassung und Schlussfolgerung

Die vorliegende Arbeit, die in ihren Feststellungen auch auf ganz China bezogen werden kann, hat sich zur Aufgabe gemacht, die Entwicklung des Islam in Shaanxi vom Beginn seines Eindringens während der Tang-Zeit bis zur Gegenwart mit seiner Glaubenspraxis und seinem Beitrag zur Kultur in Shaanxi nachzuzeichnen sowie den Kontext eines möglichen Dialogs zwischen Islam und Christentum unter dem Aspekt der Globalisierung und des Ökumenismus sowie unter dem Einfluss der chinesisch-konfuzianischen Kultur darzustellen. Es muss nicht betont werden, dass diese Arbeit den mehr als tausend Jahre umfassenden Prozess keinesfalls erschöpfend beschreiben kann.

Das Eindringen des Islam und seine Verbreitungs- und Entwicklungsgeschichte in China können folgendermaßen unterteilt werden: Erstens, die Phase des Eindringens und Aufkommens in der Tang-Zeit und während der Fünf Dynastien (7.-9. Jahrhundert); zweitens, die Phase der Expansion und Entwicklung unter der Song-, Yuan-, und Ming-Zeit (10.-16. Jahrhundert); drittens, die Konfrontations- und Schwächephase während der Qing-Zeit (1644-1911); viertens, die Wiederbelebungsphase während der Zeit der Republik (1912-1949); fünftens, die Überlebens- und Wiederauflebensphase nach der Gründung der Volksrepublik (seit 1949). Diese grobe Einteilung stellt nur einen allgemeinen Überblick zur Geschichte des chinesischen Islam dar, denn die gesellschaftliche und politische Lage war wesentlich verwickelter und komplexer.

Als Teil der islamischen Welt unterscheiden sich die zehn chinesisch-muslimischen Minderheiten – als eine sich auf das islamische Recht (*sharīʿa*) gegründete Religion – in ihrem Glauben, ihrer Lebensweise und ihrer sozialen Organisation sehr stark von der Han-Nationalität und den anderen 45 Minderheiten in China. Sie haben ihre eigene Identität, Tradition und Glaubenspraxis bewahrt und konnten der Assimilation und Zerstörung durch die chinesische Kultur und den autoritären Staat ausweichen; andererseits sind sie auch durch Prozesse der Sinisierung und mit ihren kulturellen Beiträgen und Leistungen zur chinesischen Gesellschaft tief im chinesischen Boden verwurzelt, wobei der chinesische Islam besondere spezifische Formen und Eigenarten ausgebildet hat. Als eine der spezifisch chinesisch beeinflussten Organisationsformen gilt die Frauenmoschee, die als Institution nur für Frauen zur Pflege der eigenständigen Praxis ihres Glaubens sowie für weltliche Angelegenheiten

zugänglich ist. Dies mag eine Verschiebung der Geschlechterordnung in der gesamten islamischen Welt zugunsten der Frauen fördern, wenngleich die Eigenständigkeit der Frauenmoschee heute durch die zunehmende Integration in den globalen islamischen Raum gefährdet ist.

Mit der ersten China-Mission des römischen Katholizismus um die Wende zum 14. Jahrhundert in der Yuan-Zeit, und besonders mit der sich immer weiter ausdehnenden Mission ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nach dem Ersten Opiumkrieg (1840), also in der Qing-Zeit, sah sich der Islam in China auch mit dem Christentum konfrontiert. Nach der Gründung der Republik war es den Muslimen nach und nach möglich, durch stärkere Organisation die Gefahr des Zerfalls der Gemeinschaft abzuwehren und auf dem Wege der Aufklärung durch die Presse den Bemühungen der Missionare, sie zur Annahme ihres Glaubens zu bewegen, entgegenzutreten. In der folgenden Periode nahm die Attraktivität des christlich-missionarischen Werbens um chinesische Muslime aufgrund der Wiederbelebung des muslimischen Selbstbewusstseins bis zum Verlust ihrer Wirksamkeit ab. Auf christlicher Seite war die Aufarbeitung der missionarischen Misserfolge unter dem Islam in China nicht gelungen, so dass die Attraktivität des missionarischen Werbens um die Muslime in der folgenden Zeit schwand.

Seit der Gründung der Volksrepublik haben die chinesischen Muslime ein verwickeltes und komplexes Verhältnis zum Staat. Dies wird vermittelt durch die örtlichen „Islamischen Vereinigungen“, die die religiösen wie auch weltlichen Angelegenheiten unter der Kontrolle der kommunistischen Regierung mit verschiedenen Regierungsbehörden koordinieren. Immer mehr Muslime nehmen gegenüber der übermächtigen Regierung eine pragmatische Haltung ein und vertreten die Einstellung, dass sie sich deren Forderungen anpassen müssen, um weiterhin Überlebenschancen in China zu haben; gleichzeitig genießen sie die Vorzugsbehandlung als Minorität durch die staatliche Politik. Die große Mehrheit der Muslime ist offiziell „den chinesischen Gesetzen treu“ und übt zugleich ihre gesetzlich festgesetzten Rechte aus, um eine bessere Behandlung von Seiten der Regierung zu erreichen. Geleitet von einer Doppelstrategie aus Zurückhaltung und Absorption hat die Regierung jedoch ohne Zögern und Barmherzigkeit alle religiösen Aufstände und ethnisch separatistischen Bewegungen niedergeschlagen, andererseits eine tolerante Haltung gegenüber den gesetzeskonformen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Aktivitäten der

muslimischen Bevölkerung, des Christentums sowie aller anderen verfassungskonformen Religionen eingenommen.

Seit dem Wiederaufleben des Islam in den 1980er Jahren, nach Jahrzehnten der Restriktion und harter Unterdrückung, haben die muslimischen Völker für die weitere Entwicklung des Islam unter vielen Mühen eine eigene, teilweise unabhängige Wirtschafts- und Marktstruktur, ein Erziehungssystem, Massenmedien, Presse und Netzwerke aufgebaut. Besonders seit der zunehmenden Verbreitung des Internets sind die chinesisch-islamischen Gemeinschaften Teil des Globalisierungsprozesses. Die Webseiten informieren die Muslime nicht nur über die übrige islamische Welt und geben Kommentare zu aktuellen muslimischen Angelegenheiten, sondern bringen auch Nachrichten und Informationen etwa über die Weltwirtschaft, Debatten über die Globalisierung, Reaktionen der islamischen Welt auf die terroristischen Anschläge des 11. September 2001 in New York, die darauf folgende Bombardierung Afghanistans, die Karikaturen Muhammads u.a.m.

Wegen weiterer Verstärkung der wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Kontakte zu anderen islamischen Ländern ist die chinesische Regierung sehr wachsam gegenüber jedweden von außen kommenden Herausforderungen an die marxistische Ideologie sowie gegenüber religiösem Extremismus aus dem Ausland. Aus diesem Grund sind in vielen Fällen islamische Missionare und Diplomaten wegen fundamentalistischer Einstellungen aus China ausgewiesen worden. Besonders nach dem Eintritt in die WTO wird China eine zunehmend ausgewogenere Gesellschaft, die vor allem bei allen Widersprüchen und Konflikten in Bezug auf die Marktwirtschaft unter einem marxistisch-sozialistischen Regime Liberalisierung, Deregulierung und Privatisierung mit der staatlichen Autokratie in Einklang bringen muss. Unter diesen Umständen wird es für den Staat unter dem Druck der öffentlichen Meinung der Weltpolitik im Bereich von Menschenrechten, Demokratie und Freiheit immer schwieriger werden, mit dem Islam, besonders mit dem Einfluss des militanten Neu-Islamismus und seinen fundamentalistischen Bewegungen, umzugehen. Dem Volk einerseits für die Entwicklung und die Erstarkung Chinas wirtschaftliche und soziale Privilegien zu verleihen und andererseits Zwangsmaßnahmen und Gewalt zur Unterdrückung von drohendem Terrorismus, religiösem Extremismus und nationalem Separatismus zu ergreifen, wird sich kaum als geeignete Maßnahme erweisen. Diesbezüglich fühlt sich die Regierung immer unsicherer angesichts des wachsenden Einflusses des von der islamischen Welt unterstützten

„chinesischen Islam“ und des Organisationsgrades der muslimischen Gesellschaft.

Trotz kultureller bzw. politischer Schwierigkeiten und Hindernisse wurde die chinesische Gesellschaft in der neueren Zeit durch Prozesse der Globalisierung im wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Bereich schrittweise in Richtung Säkularisierung, Modernisierung und Demokratisierung vorangetrieben. Daher stehen den Muslimen heute zunehmende Ressourcen zur Verfügung, und sie haben mehr Möglichkeiten, Kontakte im internationalen Handel sowie in weltlichen und religiösen Angelegenheiten zu den islamischen Ländern zu unterhalten. Dadurch sind die Bindungen der muslimischen Völkerschaften untereinander in den letzten zwei Jahrzehnten immer enger und stärker geworden, während die Gemeinschaftsstruktur der chinesischen Gesellschaft durch Kommerzialisierung, Materialismus und Individualismus nach und nach zersetzt worden ist. Zugleich haben die chinesischen Muslime zur Bewahrung der eigenen Identität in unterschiedlichem Maße die negativen Folgen der Modernisierung abgewehrt.

In der durch Globalisierungsprozesse geprägten Gegenwart kann das Wiederaufleben des Islam und der muslimischen Gesellschaft in China mit Unterstützung durch ausländisch-muslimische Gemeinschaften möglicherweise zu einer ernststen Herausforderung und sogar zu einer Bedrohung für die Stabilität Chinas werden, wenn die Feindseligkeiten zwischen der islamischen und der außerislamischen Welt immer größer und tiefer werden sollten. Ein direkter Konflikt würde China allerdings wertvolle Kräfte kosten, ferner könnte es Schädigungen seines Modernisierungsprogrammes, Verlust nationaler Würde sowie Anprangerung durch westliche Länder und die islamische Welt mit sich bringen, wenn die Zentralregierung mit ihrem politischen Apparat sich gegenüber den Muslimgemeinschaften repressiv verhält. Außerdem könnte dies dazu führen, dass die Beziehungen zu diesen religiös-ethnischen Minderheiten zunehmend gespannter werden und dass die Zentralregierung immer weniger imstande sein wird, diese Gemeinschaften zu kontrollieren. Ob das Wiederaufleben des chinesischen Islam wirklich eine Quelle gesellschaftlicher Instabilität werden wird, hängt jedoch davon ab, ob es der neuen Generation von Führern der Regierung zukünftig gelingen wird, diese religiös-ethnischen Minderheiten in der chinesischen Gesellschaft zu steuern.

Nicht nur bezüglich der Chancen, sondern auch bezüglich der Risiken, wird in Diskursen die Frage eines kulturübergreifenden Ethos, von Möglichkeiten und Grenzen interkultureller

Ethik-Dialoge als ethische Herausforderung der Globalisierung gestellt. Es braucht viel Umsicht und Sorgfalt, um in einer dynamischen Strukturtransformation des Weltsystems die Erkenntnis und Anerkennung der zentralen Anliegen der Menschheit von heute zu erlangen und Lösungen für ihre Probleme zu finden. Weiterhin müssen Initiativen für den Frieden, die Stiftung von Eintracht unter den Völkern, für den Kampf gegen materielle und geistige Armut, für die Solidarität unter den Menschen und die Befürwortung der Demokratie sowie die Achtung der Menschenrechte und die Gleichberechtigung von Mann und Frau in Shaanxi gefördert werden.

Der aus dem christlichen Missionsgedanken entstandene Ökumenismus, der mit Prozessen der Globalisierung sehr eng verknüpft ist, geht nicht nur alle christlichen Kirchen an, sondern berührt die „ganze bewohnte Erde“. Dies bezieht sich auf das Bemühen des Christentums, im Dialog und in der Zusammenarbeit mit anderen Weltreligionen wie dem Islam nach Versöhnung und nach Einheit der Menschheit sowie nach Gerechtigkeit, Solidarität und Freiheit zu streben. Dabei zeichnen sich für Muslime und Christen – trotz mancher im Lauf der Jahrhunderte von beiden Seiten verursachten Zwistigkeiten und Feindschaften – immer deutlicher neue Möglichkeiten und Chancen zu einem islamisch-christlichen Dialog in Zeiten der Globalisierung und des Ökumenismus ab, wenn sie aus der geistigen Kraft des gemeinsamen Glaubens an den einen Gott mit Offenheit und Verantwortung auf die Zukunft zugehen. Der Dialog, wie ihn der Chinamissionar Johann Adam Schall von Bell im Xi’an-Gouvernement aus eigener Initiative mit dem Islam geführt hat, steht für den Abbau aller Barrieren und Hindernisse durch gemeinsame Suche nach Versöhnung und Verständigung zwischen Muslimen und Christen. Gleichwohl könnten auch die Impulse des II. Vatikanums in Shaanxi Früchte dieses Dialogs tragen, sowohl für eine ausgeglichene Gesellschaft Chinas als auch für den Frieden der Menschheit.

Als Nächstes liegt die Frage nahe, wie die muslimischen Gemeinschaften und christlichen Kirchen ihre Praxis im chinesischen Kulturraum in die Prozesse der Globalisierung und das Bemühen um die Eintracht der Menschheit einbringen können. Im Hinblick auf die chinesische Philosophie könnte man zu hoffen wagen, dass China sich nicht nur im ökonomischen Bereich, sondern auch auf sozialer und politischer Ebene in Zeiten einer immer drängenderen Globalisierung auf der Basis der alle Tugenden der Menschheit beinhaltenden Tugend der Menschlichkeit (ren 仁) und der mit der Harmonie (he 和) des urchinesischen

Taiji-Diagramms (taiji tu 太極圖) verbundenen *Yin-Yang*-Lehre (yin-yang lilun 陰陽理論) auf den Weg zu einer goldenen Mitte begibt, nämlich auf den Weg zu integraler Lebensqualität und kosmischer Harmonie. Darüber hinaus soll hiermit besonders ausdrücklich hervorgehoben werden, dass „China [...] in der globalisierten Welt von heute und morgen keine Gefahr, sondern vielmehr eine gesunde Herausforderung und ein Segen für die Menschheit ist und sein wird.“⁸¹²

Inwieweit sich aber ein islamisch-christlicher Dialog in Shaanxi unter dem Einfluss des Globalisierungsprozesses und der Ökumenischen Bewegung sowie unter der chinesischen Kultur in der Zukunft herausbilden und entwickeln wird, hängt jedoch nicht nur von der Religionspolitik der Regierung, sondern auch von Möglichkeiten und Chancen auf allen Ebenen ab, die die engagierten Muslime und Christen bewusst im Interesse eines gemeinsamen Handelns für Gerechtigkeit, Solidarität, Demokratie und Freiheit suchen müssen. Dieser hierüber geforderte islamisch-christliche Dialog ist ein Dialog ohne Alternative, der aber zum Frieden der Welt und zur Einigkeit der Menschheit führen kann.

⁸¹² Siehe Luis Gutheinz, 2001, S. 54.

Abkürzungsverzeichnis

| | |
|---------------|--|
| <i>HdKG</i> | <i>Handbuch der Kirchengeschichte.</i> |
| <i>HZYJ</i> | <i>Huizu yanjiu</i> 回族研究 (Studien zur Hui-Nationalität). |
| <i>JIMMA</i> | <i>Journal Institute of Muslim Minority Affairs .</i> |
| <i>JMBRAS</i> | <i>Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society.</i> |
| <i>SiWR</i> | <i>Studies in World Religions</i> |
| <i>SJZJWH</i> | <i>Shijie zongjiao wenhua</i> 世界宗教文化 (The Religion Cultures in the World). |
| <i>SJZJYJ</i> | <i>Shijie zongjiao yanjiu</i> 世界宗教研究 (Studien zu Weltreligionen). |
| <i>SJZJZL</i> | <i>Shijie zongjiao ziliao</i> 世界宗教資料 (Materialien zu Weltreligionen). |
| <i>SXMS</i> | <i>Shaanxi musulin</i> 陝西穆斯林 (Shaanxi Muslim). |
| <i>XBSD</i> | <i>Xibei shi di</i> 西北史地 (Geschichte und Geographie Nordwestchinas). |
| <i>ZGHZYJ</i> | <i>Zhongguo Huizu yanjiu</i> 中國回族研究 (Studien zur Hui-Nationalität in China). |
| <i>ZGMS</i> | <i>Zhongguo musulin</i> 中國穆斯林 (Der chinesische Muslim). |
| <i>ZGZJ</i> | <i>Zhongguo zongjiao</i> 中國宗教 (Religionen Chinas). |
| <i>ZJXYJ</i> | <i>Zongjiaoxue yanjiu</i> 宗教學研究 (Studien zur Religionswissenschaft). |

Bibliographie

-

Die vorliegende Bibliographie umfasst alle von mir in der Abhandlung zitierten oder mir zugänglichen Werke und Aufsätze sowohl über Geschichte, Politik, Glauben und Kultur des Islam als auch zu Aspekten und Untersuchungen der Globalisierung und des Ökumenismus über den islamisch-christlichen Dialog in Shaanxi bzw. in China. Darüber hinaus sind Werke, Aufsätze und Nachschlagewerke aufgeführt, die mit der Kontroverse in Bezug auf die gesamte islamische Welt, die chinesische Geschichte und Kultur sowie über die Beziehungen zwischen beiden Religionen (Islam und Christentum) zu tun haben.

1. Primärliteratur (Werke und Aufsätze)

- A. Chinesische Literatur
- B. Nichtchinesische Literatur

2. Sekundärliteratur

- A. Buchveröffentlichungen und Aufsätze
 - a) Chinesische Literatur
 - b) Nichtchinesische Literatur
- B. Nachschlagewerke
 - a) In chinesischer Sprache
 - b) In westlichen Sprachen

1. Primärliteratur (Werke und Aufsätze)

A. Chinesische Literatur

Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997: *Shaanxi Huizu shi* 陝西回族史 (Die Geschichte der Hui-Nationalität in Shaanxi), Xi'an: Shaanxi renmin chubanshe 陝西人民出版社 1997.

Bai Jianbo 白劍波, 1997: „Xi'an Shi zhaokai Shoujie Yisilan Wenhua Yantaohui“ 西安市召開首屆伊斯蘭文化研討會 (Einberufung des Ersten Islamisch-Kulturellen Symposiums in der Stadt Xi'an), in: *ZGMS* 1(1997), S. 47.

Bai Zhang 白璋 (Übers.), 1993: „Xi'an Qingzhen-Da-Si zhi 'Qingzhen-yue-bei'“ 西安清真大寺之“清真月碑” (Die „Qingzhen-yue-bei“ der Groß-Qingzhen-Moschee in Xi'an), in: *ZGMS* 1(1993), S. 13.

Dai Kangsheng 戴康生, 1997: „Jiwang kailai, kaichuang zongjiao yanjiu xin jumian – Jinian Zhong Gong Zhongyang Guanyu woguo shehuizhuyi shiqi zongjiao wenti de jiben guandian he jiben zhengce fabu shiwu zhounian“ 繼往開來，開創宗教研究新局面 – 紀念中共中央<<關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策>>髮佈十五周年 (Zur Eröffnung einer neuen Perspektive für die Fortführung der begonnenen Religionsforschung – Zur Feier des 15. Jahrestages der Bekanntgabe „Über die elementaren Auffassungen und die Politik der religiösen Fragen in der sozialistischen Phase unseres Landes“ vom Zentralkomitee der KPCh), in: *SiWR* 2(1997), S. 1-10.

Ding Hong 丁宏 und Zhang Guojie 張國傑, 2002: *Bainian Zhongguo musulin* 百年中國穆斯

- 林 (Chinese Muslim in the 20th century), Yinchuan: Ningxia renmin chubanshe 寧夏人民出版社 2002.
- Ding Jiping 定紀平, 1994: „Gedi Yixie chuanda Liudaihui jingsheng“ 各地伊協傳達六代會精神 (Weitergabe des Geistes des Sechsten Chinesisch-Islamischen Kongresses durch örtliche Islamische Vereinigungen), in: *ZGMS* 3(1994), S. 43.
- Ding Mingjun 丁明俊, 1991: „Yuan Anxi-Wang Ananda guiyi Yisilanjiao ji qi yingxiang“ 元安西王阿難答皈依伊斯蘭教及其影響 (Die Bekehrung des Anxi-Fürsten Ananda in der Yuan-Zeit zum Islam und dessen Einfluss), in: *SJZJYJ* 1(1991), S. 68-76.
- Ding Mingren 丁明任, 2003: *Yisilan wenhua zai Zhongguo* 伊斯蘭文化在中國 (Die islamische Kultur in China), Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe 宗教文化出版社 2003.
- Feng Jinyuan 馮今源, 1991: *Zhongguo de Yisilanjiao* 中國的伊斯蘭教 (Der chinesische Islam), Yinchuan: Ningxia renmin chubanshe 寧夏人民出版社 1991.
- Feng Zenglie 馮增烈, 1981: „Jianxiu Hu Taishizu jiacheng ji' bei xu“ “建脩胡太師祖佳城記”碑敘 (Einleitung zum Gedenkstein „Aufzeichnung zur Wiederherstellung der Grabstätte des Großen Meisters Hu“), in: *ZGMS* 2(1981), S. 24-28.
- Ders. 1982: „Liu Zhi yu ‘Tianfang Dianli’“ 劉智與 “天方典禮” (Liu Zhi und das *Tianfang Dianli*), in: *Yisilanjiao zai Zhongguo* 伊斯蘭教在中國 (Der Islam in China), zusammengestellt vom Nationalen Forschungsinstitut der Provinz Gansu (Gansu Sheng Minzu Yanjiusuo 甘肅省民族研究所), 1982, S. 301-318.
- Gao Zhanfu 高占福, 1989: *Shinian lai woguo Xibei deng diqu Yisilanjiao xueshu yanjiu* 十年來我國西北等地區伊斯蘭教學術研究 (Die Islamforschung der letzten zehn Jahre im Nordwesten Chinas), in: *SJZJYJ*, Nr. 2, 1989, S. 146-150.
- Gu Weimin 顧衛民, 2003: *Zhongguo Tianzhujiao biannianshi* 中國天主教編年史 (Die Annalen des Katholizismus in China), Shanghai: Shanghai shudian chubanshe 上海書店出版社 2003.
- Hai Xi'an 海西安, 1984: „Shaanxi Sheng zhaokai Yisilanjiao Diyi Ci Huiyi“ 陝西省召開伊斯蘭教第一次會議 (Die Einberufung der Ersten Islamischen Versammlung in der Provinz Shaanxi), in: *ZGMS* 2(1984), S. 42-43.
- Huizu 回族, 1981: *Huizu* 回族 (Hui-Nationalität), in: *Zhongguo shaoshu minzu* 中國少數民族 (Die nationalen Minderheiten in China), herausgegeben vom Redaktionsteam der „Nationalen Minderheiten in China“ („Zhongguo shaoshu minzu“ bianxie zu <<中國少數民族>>編寫組), Beijing 1981, S. 123-138.
- Huizu jianshi* 回族簡史, 1978: *Huizu jianshi* 回族簡史 (Kurze Geschichte der Hui-Nationalität), Yinchuan: Ningxia renmin chubanshe 寧夏人民出版社 1978.
- Ji Naijun 姬乃軍, 1996: „Mao Zedong ti ‘qing-zhen-shi’ shike“ 毛澤東題 “清真寺” 石刻 (Die in die Steintafel mit Mao Zedong's Widmung „qing-zhen-shi“ gravierten Inschriften), in: *SGMS* 2(1996), S. 32.
- Jianxun* 簡訊, 1997: „Gedi jianxun“ 各地簡訊 (Kurze Nachrichten aus verschiedenen Orten), über Shaanxi und Xi'an von Shan Yi 陝伊, in: *ZGMS* 5(1997), S. 41.
- Ke Ren 珂仁, 2003: „Wutan Wangzi – Zhao Changjun“ 武壇王子 – 趙長軍 (Prinz des *Wushu*-Kreises – Zhao Changjun), in: *SXMS* 1(2003), S. 44.
- Lai Cunli 賴存理, 1992: *Zhongguo Huizu shehui jingji* 中國回族社會經濟 (The economy and society of the Chinese Hui), Yinchuan: Ningxia renmin chubanshe 寧夏人民出版社 1992.

- Li Shanmu 李山牧, 1998: „Musilin sangzang liyi gaiyao“ 穆斯林喪葬禮儀概要 (Kurze Darstellung der Bestattungsriten der Muslime), in: *ZGMS* 4(1998), S. 13-16.
- Li Xinghua 李興華, 1995: „Guanyu lishi shang Yisilanjiao yu Zhongguo shehui xiang shiying de sikao“ 關於歷史上伊斯蘭教與中國社會相適應的思攷 (Überlegungen zur wechselseitigen Anpassung des Islam an die chinesische Gesellschaft in der Geschichte), in: *SJZJYJ* 4(1995), S. 108-117.
- Li Xinghua 李興華, Qin Huibin 秦惠彬, Feng Jinyuan 馮今源 und Sha Qiuzhen 沙秋真, 1998: *Zhongguo yisilan jiaoshi* 中國伊斯蘭教史 (Religionsgeschichte des chinesischen Islam), Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe 中國社會科學出版社 1998.
- Liu Guzheng 劉古正, 1986: „Dui ‘qing-zhen’ er zi de tantao“ 對“清真”二字的探討 (Diskussion über die zwei Zeichen „qing-zhen“), in: *ZGMS* 3(1986), S. 13-14.
- Liu Min 劉閩, 1998: „Jushi wenming de Alabo xiangliao – xiangliao maoyi yu Yisilanjiao dong chuan“ 舉世文明的阿拉伯香料 – 香料貿易與伊斯蘭東傳 (Weltbekannte arabische Gewürze – der Gewürzhandel und die Verbreitung des Islam nach dem Osten), in: *ZGMS* 1(1998), S. 26-28.
- Liu Yongzhong 劉永中, 1994: „Baoji Shi Yixie zhengshi chengli“ 寶鷄市伊協正式成立 (Die offizielle Gründung der Islamischen Vereinigung der Stadt Baoji), in: *ZGMS* 4(1994), S. 41.
- Liu Zangxiu 劉藏脩, 1994: „Zhongguo Yisilanjiao Jingxueyuan jiusi jie biyeban fu Shaan shixi“ 中國伊斯蘭教經學院九四界畢業班赴陝實習 (Der Abschlussjahrgang 1994 des Chinesischen Islamischen Exegetischen Seminars geht nach Shaanxi zum Praktikum), in: *ZGMS* 4(1994), S. 34.
- Luo Wanshou 羅萬壽, 1984: „Guanyu Zhongguo Yisilanjiao lishi fenqi de guanjian“ 關於中國伊斯蘭教歷史分期的管見 (Meine bescheidene Meinung über die historische Periodisierung des Islam in China), in: *SJZJYJ* 2(1984), S. 120-133.
- Ma Changshou 馬長壽, 1993: *Tongzhi nianjian Shaanxi Huimin qiye lishi diaocha jilu* 同治年間陝西回民起義歷史調查記錄 (Geschichtliche Untersuchungsaufzeichnungen der Aufstände der Hui-Nationalität in Shaanxi während der Periode Tongzhi), Xi'an: Shaanxi renmin chubanshe 陝西人民出版社 1993.
- Ma Shouqian 馬壽千, 1986: „Qingchao Tongzhi nianjian Xibei Huimin ziwei kang Qing douzheng shulüe“ 清朝同治年間西北回民自衛抗清鬥爭述略 (Kurzschilderung der Selbstverteidigungskämpfe der Hui-Bevölkerung gegen die Qing im Nordwesten während der Periode Tongzhi), in: *XBSD* 1(1986), S. 48-59.
- Ma Songting 馬鬆亭, 1937: „Zhongguo Huijiao yu Chengda Shifan Xuexiao“ 中國回教與成達師範學校 (Der chinesische Islam und die Chengda-Shifan-Schule), in: *Yugong* 禹貢, 1937.
- Ma Tong 馬通, 2000: *Zhongguo Xibei Yisilanjiao jiben tezheng* 中國西北伊斯蘭教基本特徵 (Wesentliche Kennzeichen des Islam im Nordwesten Chinas), Yinchuan: Ningxia renmin chubanshe 寧夏人民出版社 2000.
- Ma Ximing 馬希明, 1983: „Xi'an Shi chengli Wenxue Chuangzuo Zu“ 西安市成立文學創作組 (Die Gründung der Literaturschaffenden-Gruppe in der Stadt Xi'an), in: *ZGMS* 1(1983), S. 41-42.
- Ders., 1987: „Xi'an Shi musulin juban shuhua zhan“ 西安市穆斯林舉辦書劃展 (Veranstaltung der Kalligraphie- und Malereiausstellung der Muslime in der Stadt Xi'an), in: *ZGMS* Sammelheft 3/4(1987), S. 35-36.

- Ma Xiping 馬希平, 1994: „Shaanxi Musilin Daibiaotuan fangwen Shate“ 陝西穆斯林代表團訪問沙特 (Die Delegation der Muslime Shaanxis besucht Saudi-Arabien), in: *ZGMS* 5(1994), S. 36.
- Ders., 1995: „Xi'an musilin fu pinkun xian aixin“ 西安穆斯林扶貧賑獻愛心 (Wohltätige Unterstützung der Armen durch Muslime in Xi'an), in: *ZGMS* 3(1995), S. 40.
- Ma Zhirong 馬志榮, 1991: „Zuo Zongtang zhenya Shaan Gan Huizu qiyi fanglüe ji shanhou cuoshi shuping“ 左宗棠鎮壓陝甘回族起義方略及善後措施述評 (Schilderung und Diskussion des Gesamtkonzeptes von Zuo Zongtang über die Niederschlagung der Aufstände der Hui-Nationalität in den Provinzen Shaanxi und Gansu sowie ihre Nachwirkungen), in: *HJYJ* 4(1991), S. 8-14.
- Ma Zhongxun 馬中恂, 1986: „Shaanxi musilin jinian Hu Dengzhou“ 陝西穆斯林紀念胡登洲 (Die Muslime Shaanxis gedenken Hu Dengzhou), in: *ZGMS* 1(1986), S. 31.
- Mu Bai 穆白, 1991: „Qingzhensi zai Yisilanjiao zhong de diwei he zuoyong“ 清真寺在伊斯蘭教中的地位和作用 (Status und Funktion der Moscheen im Islam), in: *ZGMS* 2(1991), S. 6-13.
- Na Guochang 納國昌, 1983: „Saidianchi Shansiding“ 賽典赤·瞻思丁 (Sayyid Ajall), in: *ZGMS* 2(1983), S. 20-24.
- Pingding Huifei fanglüe* 平定回匪方略, 1897: *Qinding pingding Shaan Gan Xinjiang Huifei fanglüe* 欽定平定陝甘新疆回匪方略 (Gesamtkonzepte der kaiserlichen Anordnung zur Niederschlagung der Hui-Banditentruppen in Shaanxi, Gansu und Xinjiang), während des 22. Jahres der Periode Guangxu (1897) gesetzt und gedruckt.
- Qin Huibin 秦惠彬, 1987: „Dashi tong Tangchao de junshi jiechu yiji Yisilanjiao de dongjian“ 大食同唐朝的軍事接觸以及伊斯蘭教的東漸 (Die Kontakte mit dem Militärwesen der Tang-Dynastie und das Vordringen des Islam nach Osten), in: *SJZJZL* 1(1987), S. 97-103.
- Ders., 1989: „Yisilanjiao zai Wudai shiqi de fazhan“ 伊斯蘭教在五代時期的發展 (Die Entwicklung des Islam in den Fünf Dynastien), in: *SJZJYJ* 1(1989), S. 129-133.
- Ders., 1991: „Zhongguo Yisilanjiao lishi jianshu“ 中國伊斯蘭教歷史簡述 (Abriss der Geschichte des chinesischen Islam), in: *SJZJYJ* 2(1991), S. 144.
- Qiu Shusen 邱樹森, 1996: *Zhongguo Huizu shi* 中國回族史 (Die Geschichte der Hui-Nationalität in China), Bd. 1 u. 2, Yinchuan: Ningxia renmin chubanshe 寧夏人民出版社 1996.
- Sha Qiuzhen 沙秋真, 1982: „Zhongguo Yisilanjiao jingtang jiaoyu“ 中國伊斯蘭教經堂教育 (Die *Jingtang*-Erziehung des chinesischen Islam), in: *SJZJZL* 2(1982), S. 56-57 u. 29.
- Ders., 1994: „Zhongguo dangdai Yisilanjiao gaishu“ 中國當代伊斯蘭教概述 (Überblick über den Islam in China in der Gegenwart), in: *SJZJYJ* 4(1994), S. 86-95.
- „Shaanxi Sheng, Xi'an Shi Yixie Changwei Huiyi“ 陝西省、西安市伊協常委會議, 1987: „Shaanxi Sheng, Xi'an Shi Yixie zhaokai Changwei (kuoda) Huiyi“ 陝西省、西安市伊協召開常委(擴大)會議 (Einberufung der Versammlung des [erweiterten] Ständigen Ausschusses der Islamischen Vereinigung der Provinz Shaanxi und der Stadt Xi'an), herausgegeben von der Islamischen Vereinigung Shaanxis, in: *ZGMS* 3-4(1987), S. 13.
- „Shaanxi Sheng Yixie Yijie Erci Changwei Huiyi“ 陝西省伊協一屆二次常委會議, 1986: „Shaanxi Sheng Yixie zhaokai Yijie Erci Changwei (kuoda) Huiyi“ 陝西省伊協召開一屆二次常委(擴大)會議 (Die Einberufung der Zweiten Versammlung des Ersten [erweiterten] Ständigen Ausschusses der Islamischen Vereinigung der Provinz

- Shaanxi), in: *ZMGS* 2(1986), S. 41-42.
- „Shaanxi Sheng Yisilanjiao Di'er Ci Daobiao Dahui“ 陝西省伊斯蘭教第二次代表大會, 2003: „Shaanxi Sheng Yisilanjiao Di'er Ci Daibiao Dahui longzhong juxing“ 陝西省伊斯蘭教第二次代表大會隆重舉行 (Feierliche Eröffnung der Zweiten Islamischen Abgeordnetenversammlung der Provinz Shaanxi), in: *SXMS* 1(2003), S. 14.
- Shan Yi 陝伊, 1996: „Shaanxi Musilin Fupin-Weiwentuan fu Baoji-Diqu zhenji pinkun musilin“ 陝西穆斯林扶貧慰問團赴寶雞地區賑濟貧困穆斯林 (Die Muslimische Abordnung Shaanxis unterstützt die armen Muslime im Baoji-Bezirk), in: *ZGMS* 2(1996), S. 40.
- Shang Quanyu 尚勸余, 1993: „Qingzhensi zai yisilan lishi shang de diwei he zuoyong“ 清真寺在伊斯蘭歷史上的地位和作用 (Der Status und die Funktion der Moscheen in der islamischen Geschichte), in: *SJZJZL* 3(1993), S. 13-16.
- Tong Zhizhen 童志真, 1991: „Xianyang Shi zhaokai Yisilanjiao Di'er Ci Daibiao Huiyi“ 鹹陽市召開伊斯蘭教第二次代表會議 (Die Einberufung der Zweiten Islamischen Abgeordnetenversammlung in der Stadt Xianyang), in: *ZGMS* 6(1991), S. 29.
- Wan Yaobin 宛耀賓, 1988: „Yisilanjiao“ 伊斯蘭教 (Der Islam), in: *Zhongguo da baike quanshu – Zongjiao* 中國大百科全書 – 宗教, Beijing – Shanghai 1988, S. 456-462.
- Wen Houding 溫厚汀, 1988: „Yisilan jiaofa“ 伊斯蘭教法 (Das islamische Gesetz), in: *Zhongguo da baike quanshu – Zongjiao* 中國大百科全書 – 宗教, Beijing – Shanghai 1988, S. 462-463.
- Wu Jianwei 吳建偉, 1995: *Zhongguo qingzhensi zonglan* 中國清真寺縱覽 (Überblick über die Moscheen in China), Yinchuan: Ningxia renmin chubanshe 寧夏人民出版社 1995.
- Xiangyang Shi – minzu · zongjiao zhi* 鹹陽市 – 民族 · 宗教誌, 1997: *Xiangyang Shi – minzu · zongjiao zhi* 鹹陽市 – 民族 · 宗教誌 (Die Stadt Xianyang – Chronik der Nationalitäten und Religionen), herausgegeben vom Büro für die Politik der Nationalitäten der Stadt Xiangyang (Xiangyang Shi Minzhengju 鹹陽市民政局) und vom Verwaltungsamt für Nationale und Religiöse Angelegenheiten der Stadt Xiangyang (Xiangyang Shi Minzu Zongjiao Shiwu Guanliju 咸陽市民族宗教事務管理局), Xi'an: Shaanxi renmin chubanshe 陝西人民出版社 1997.
- Xinghuipian* 醒回篇, 1992: *Xinghuipian* (1908) 醒回篇 (Kapitel zur Erweckten Hui), in: Yu Zhengui 余振貴 und Yang Huaizhong 楊懷忠 (Hrsg.), 1992.
- Yan Linshan 閻林山, 1992: „Song Yuan yilai de Zhongguo musilin tainwenjia“ 宋元以來的中國穆斯林天文家 (Die chinesisch-muslimischen Astronomen seit der Song- und Yuan-Zeit), in: *ZGMS* 6(1992), S. 21-23.
- Yang Huaizhong 楊懷忠 und Yu Zhengui 余振貴, 1995: *Yisilan yu Zhongguo wenhua* 伊斯蘭與中國文化 (Der Islam und die chinesische Kultur), Yinchuan: Ningxia renmin chubanshe 寧夏人民出版社 1995.
- Yang Qichen 楊啓辰, Yang Hua 楊華 (u.a.), 1999: *Zhongguo Yisilanjiao de lishi fazhan he xianzhuang* 中國伊斯蘭教的歷史髮展和現狀 (Die Geschichtsentwicklung und die gegenwärtige Lage des Islam in China), Yinchuan: Ningxia renmin chubanshe 寧夏人民出版社 1999.
- Yang Jianxin 楊建新, 1991: „Guanyu Huiyu qiyuan he xingcheng wenti“ 關於回族起源和形成問題 (Die Frage des Ursprungs und der Herausbildung der Hui-Nationalität), in: *XBSD* 4(1991), S. 10-16.
- Yang Zongshan 楊宗山, 1995: „Zhongguo Yisilanjiao Jingxueyuan“ 中國伊斯蘭教經學院

- (Das Chinesische Islamische Exegetische Seminar), in: *ZGZJ* 2(1995), S. 40.
- Yi Ding 一丁, 1992: „Shaanxi Sheng Yixie zhaokai Yijie Sanci Changwei Huiyi“ 陝西省伊協召開一屆三次常委會議 (Einberufung der Dritten Versammlung des Ersten Ständigen Ausschusses der Islamischen Vereinigung der Provinz Shaanxi), in: *ZGMS* 2(1992), S. 29.
- Ders., 1993: „Ma Liangji chufang ‘Shaanxi-Cun’“ 馬良驥出訪“陝西村”(Besuch Ma Liangjis in den „Shaanxi-Dörfern“), in: *ZGMS* 5(1993), S. 46.
- Yi Ding 伊丁, 1992: „Zhongguo Yisilanjiao Xiehui xiang Aiji paichu liuxuesheng“ 中國伊斯蘭教協會嚮埃及派出留學生 (Entsendung von Studenten nach Ägypten zum Studium durch die IVCh), in: *ZGMS* 2(1992), S. 40-41.
- Yi Ding 伊丁 und Wen Cai 文采, 1983: „Zhongguo Yisilanjiao Jingxueyuan longzhong juxing kaixue dianli“ 中國伊斯蘭教經學院隆重舉行開學典禮 (Die feierliche Immatrikulationszeremonie im Chinesischen Islamischen Exegetischen Seminar), in: *ZGMS* 1(1983), S. 17-24.
- Yisilan wenhua luncong* 伊斯蘭文化論叢, 1997: *Yisilan wenhua luncong* 伊斯蘭文化論叢 (Die Abhandlungskollektion über die islamische Kultur), herausgegeben von der Gesellschaft für Islamische Kulturforschung der Stadt Xi'an (Xi'an Shi Yisilan Wenhua Yanjiuhui 西安市伊斯蘭文化研究會), Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe 宗教文化出版社 1997.
- Yisilan wenhua yanjiu* 伊斯蘭文化研究, 1998: *Yisilan wenhua yanjiu – Di'er Jie Xi'an Shi Yisilan Wenhua Yantaohui lunwen huibian* 伊斯蘭文化研究 – 第二屆西安市伊斯蘭文化研討會論文匯編 (Die Kulturforschung des Islam – Sammelwerk der Studien der Zweiten Versammlung der Gesellschaft für Islamische Kulturforschung der Stadt Xi'an), herausgegeben von der Gesellschaft für Islamische Kulturforschung der Stadt Xi'an, Yinchuan: Ningxia renmin chubanshe 寧夏人民出版社 1998.
- Yu Zhengui 余振貴, 1996: *Zhongguo lidai zhengquan yu Yisilanjiao* 中國歷代政權與伊斯蘭教 (Alle chinesischen Regime und der Islam), Yinchuan: Ningxia renmin chubanshe 寧夏人民出版社 1996.
- Yu Zhengui 余振貴 und Yang Huaizhong 楊懷中 (Hrsg.), 1992: *Zhongguo yisilan lishi baokan cuibian* 中國伊斯蘭歷史報刊萃編 (Sammelwerk von historischen chinesisch-islamischen Zeitungen und Zeitschriften), Bd. 1, Yinchuan: Ningxia renmin chubanshe 寧夏人民出版社 1992.
- „Zai Shaanxi Yisilanjiao Di'er Ci Daibiao Dahui shang de jianghua – Ma Erli 在陝西伊斯蘭教第二次代表大會上的講話 – 馬爾立, 2003: „Zai Shaanxi Sheng Yisilanjiao Di'er Ci Daibiao Dahui shang de jianghua (zhaiyao) – Shaanxi Shengwei Tongzhanbu Fu Buzhang、Sheng Zongjiaojuzhuzhang Ma Erli“ 在陝西省伊斯蘭教第二次代表大會上的講話(摘要) – 陝西省委統戰部副部長、省宗教局局長馬爾立 (Ansprachen während der Zweiten Islamischen Abgeordnetenversammlung der Provinz Shaanxi (im Auszug) – der Stellvertretende Führer des Amtes für die Einheitsfront des Provinzparteikomitees und der Leiter der Abteilung für Religiöse Angelegenheiten der Provinz Shaanxis Ma Erli), in: *SXMS* 1(2003), S. 15-17.
- Zhang Laiyi 張來儀, 1995: „Minguo shiqi Shaanxi Yisilanjiao“ 民國時期陝西伊斯蘭教 (Der Islam während der Periode der Republik in Shaanxi), in: *HZYJ* 2(1995), S. 46-50.
- Zhao Tiancun 趙天存, 1990: „Baoji Yixie xiang Yayun juankuan“ 寶鷄伊協嚮亞運捐款 (Die Geldspende der Islamischen Vereinigung Baojis für das Asiensportfest), in: *ZGMS*

4(1990), S. 22.

- Zhao Tiancun 趙天存 und Ding Bao 丁寶, 1990: „Baoji Shi zhaokai Yisilanjiao Di'er Ci Daibiao Huiyi“ 寶雞市召開伊斯蘭教第二次代表會議 (Einberufung der Zweiten Versammlung der Islamischen Vereinigung der Stadt Baoji), in: *ZGMS* 1(1990), S. 16.
- Zhao Zhenwu 趙振武, 1974: „Sanshi nianlai zhi Zhongguo Huijiao wenhua gailun“ 三十年來之中國回教文化概論 (Abriss über die hui-muslimische Kultur der vergangenen 30 Jahre in China), in: Bai Shouyi 白壽彝 und Jin Jitang 金吉堂 (Hrsg.), *Huizu, Huijiao, Huimin lun ji* 回族、回教、回民論記 (Aufsatz über die Hui-Nationalität, den Islam und das Hui-Volk), Hongkong 香港 1974, S. 163-176.
- „Zhongguo Yixie Diwu Ci Huiyi“ 中國伊協第五次會議, 1987: „Zhongguo Yisilanjiao Xiehui Diwu Ci Quanguo Daibiao Huiyi“ 中國伊斯蘭教協會第五次全國代表會議 (Der Fünfte Nationalkongress der IVCh), in: *ZGMS* 2(1987), S. 3-104.

B. Nichtchinesische Literatur

- Allès, Elisabeth, 1999: „Moscheen als weibliche Institutionen – Religiöse Karrieren von Frauen in China“, in: Ruth Klein-Hessling, Sigrid Nökel und Karin Werner (Hrsg.), *Der neue Islam der Frauen: weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne*, Bielefeld 1999, S. 291-310.
- Dies., 2005: „Muslimisches religiöses Schulwesen in China“, in: *China heute*, XXIV (2005), Nr. 1-2(137-138), S. 32-40.
- Beck, Ulrich, 1997: *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Edition Zweite Moderne, Frankfurt a.M. 1997.
- Bodde, Derk, 1946(a): „China's Muslim Minority“, in: *Far Eastern Survey*, vol. 15, Nr. 18, 1946, S. 282-284.
- Ders., 1946(b): „Chinese Muslims in Occupied Areas“, in: *Far Eastern Survey*, vol. 15, Nr. 21, 1946, S. 330-333.
- Ders., 1946(c): „Japan and the Muslims of China“, in: *Far Eastern Survey*, vol. 15, Nr. 20, 1946, S. 311-313.
- Brissaud, Alain, 2002: *Islam und Christentum – Gemeinsamkeit und Konfrontation. Gestern und heute*, Düsseldorf 2002.
- Chan Wing-tsit, 1995: *Religiöses Leben im heutigen China*, München 1995.
- „Dokumentation über die Verfassung der IVCh“, 1990: „Dokumentation über die Verfassung der Islamischen Vereinigung Chinas“ in: *China heute*, IX (1990), Nr. 4(50), S. 91-95.
- Fürtig, Henner, 2000: „Muslimische Diskurse zur Globalisierung“, in: *Orient Journal*, Jahrgang 1 (Herbst 2000), S. 12-13.
- Gladney, Dru C., 1991/1996: *Muslim Chinese. Ethnic Nationalism in the People's Republik*, Cambridge and London 1991/1996.
- Günther, Wolfgang, 1987: „Weltmissionskonferenzen“, in: Karl Müller/Theo Sundermeier (Hrsg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, S. 533-539.
- Gutheinz, Luis, 2001: „Wie begegnet China der Globalisierung? – Aus der Sicht eines Theologen“, in: Bernhard Mensen (Hrsg.), *Globalisierung und ihre Auswirkungen auf religiösem und kulturellem Gebiet*, Nettetal 2001 (Vortragsreihe/Akademie Völker und Kulturen St. Augustin; Nr. 24, 2000/2001).
- Hagemann, Ludwig, 1999: *Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen*, Darmstadt 1999.

- Hartmann, Martin, 1921: *Zur Geschichte des Islam in China, Quellen zur Erd- und Kulturkunde*, Bd. 10, Leipzig 1921.
- Heyndrickx, Jerome, 1988: „Die Situation und die Problematik der katholischen Kirche in der Volksrepublik China und unsere Aufgabe. Brennpunkte“, in: Roman Malek, Werner Prawzik, *Zwischen Autonomie und Anlehnung – Die Problematik der katholischen Kirche in China, theologisch und geschichtlich gesehen*, Sankt Augustin 1988, S.19-30.
- Hippler, Jochen, 2000: „Diesseits des Horizonts: Globalisierung“, in: *Orient Journal*, Jahrgang 1 (Herbst 2000), S. 4.
- Hoffman, Gottfried, 1978: *Der Ökumenismus heute*, Stein am Rhein 1978.
- Hoover, Lyman, 1938(a): „China’s Muslims must choose“, in: *Asia (and the Pacific)*, Nov. 1938, S. 656-660.
- Ders., 1938(b): „Chinese Muslims are tough“, in: *Asia (and the Pacific)*, Dez. 1938, S. 719-722.
- Israeli, Raphael, 1977(a): *Muslim in China – The incompatibility between Islam and the chinese Order*, vol. 63, T’oung Pao 1977.
- Ders., 1977(b): „The Muslim Minority in Traditional China“, in: *Asian and African Studies (Journal of the Israel Oriental Society, Jerusalem)*, vol. 10, Nr. 2, 1977, S. 101-126.
- Jaschok, Maria und Shui Jingjun, 2000: *The History of Women’s Mosques in Chinese Islam: A Mosque of their Own*, Richmond: Curzon 2000.
- Kienle, Eberhard, 2003: „Politische Systeme im Wandel. Globalisierung und Demokratisierung in der arabischen Welt“, in: *Der Bürger im Staat – Islam und Globalisierung*, 53. Jahrgang, 2/3(2003), S. 96-103.
- Kreile, Renate, 1999: „Geschlechterordnung als Schlüsselement in islamistischen Authentizitätsdiskursen“, in: *Orient* 2(1999), S. 253-266.
- Küng, Hans, 1997(a): „Globalisierung braucht ein globales Ethos“, in: *Publik-Forum*, Nr. 4(28)1997, S. 1.
- Ders., 1997(b): „Die Globalisierung im Zwielficht – Risiken und Chancen eines epochalen Umbruchs“, in: *Publik Forum*, Nr. 4(28)1997, S. 2-4.
- Leslie, Donald Daniel, 1986: *Islam in Traditional China: A Short History to 1800*, Canberra 1986.
- Luf, Gerhart, 2002: „Globalisierung und Menschenrechte“, in: Günter Virt (Hrsg.), 2002, S. 102-113.
- MacInnis, Donald E., 1972: *Religious Policy and Practice in Communist China*, New York 1972 (Deutsche Ausgabe: *Religionspolitik im kommunistischen China. Theorie und Praxis in Dokumenten*).
- Ders., 1974: *Religionspolitik im kommunistischen China: Theorie und Praxis in Dokumenten*, übers. aus d. Amerikan. von Elisabeth Langerbeck, Göttingen 1974.
- Mees, Imke, 1984: *Die Hui – Eine moslemische Minderheit in China. Assimilationsprozesse und politische Rolle vor 1949*, München 1984.
- Mir-Hosseini, Ziba, 2003: „Neue Überlegungen zum Geschlechterverhältnis im Islam. Perspektive der Gerechtigkeit und Gleichheit für Frauen“, in: Mechthild Rumpf/Ute Gerhard/Mechthild M. Jansen (Hrsg.), 2003, S. 53-78.
- Neuner, Peter, 2001: „Globalisierung und Ökumene“, in: B. Mensen (Hrsg.), *Globalisierung und ihre Auswirkungen auf religiösem und kulturellem Gebiet*, Nettetal 2001, S. 55-72.
- Pawelka, Peter, 2003: „Entwicklung und Globalisierung – Der Imperialismus des 21.

- Jahrhunderts. Die islamische Welt im Zeichen der Globalisierung“, in: *Der Bürger im Staat – Islam und Globalisierung*, herausgegeben von der Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg, 53. Jahrgang, 2/3(2003), S. 84-95.
- Reischauer, Edwin O., 1940: „Notes on T'ang dynasty sea routes“, in: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 5, 1940, S. 142-147.
- Richter-Bernburg, Lutz, 2003: „Islamisches Religionsgesetz und säkularer Humanismus. Rivalisierende Universalismen?“, in: *Der Bürger im Staat – Islam und Globalisierung*, 53. Jahrgang, 2/3(2003), S. 116-120.
- Rumpf, Mechthild/Ute Gerhard/Mechthild M. Jansen (Hrsg.), 2003: *Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion*, Bielefeld 2003.
- Schirmacher, Christine und Ursula Spuler-Stegemann, 2004: *Frauen und die Scharia. Die Menschenrechte im Islam*, Kreuzlingen/München 2004.
- Schulze, Reinhard, 2003: „Politische Widerstandsideologie zwischen Utopie und Pragmatismus. Islamismus im Kontext der Globalisierung“, in: *Der Bürger im Staat – Islam und Globalisierung*, 53. Jahrgang, 2/3(2003), S. 104-109.
- Stöcker-Parnian, Barbara, 2003: *Jingtang Jiaoyu – die Bücherhallen Erziehung. Entstehung und Entwicklung der islamischen Erziehung in den chinesischen Hui-Gemeinden vom 17.-19. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 2003 (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXVII, Asiatische und Afrikanische Studien).
- Teufel Dreyer, June, 1976: *China's Forty Millions*, Cambridge (Massachusetts) und London 1976.
- Tibi, Bassam, 1999: *Kreuzzug und Djihad. Der Islam und die christliche Welt*, München 1999.
- Ticozzi, Sergio, 1994: „Der Islam im heutigen China“, in: *China heute*, XIII (1994), Nr. 5(75), 1994, S. 141-156.
- Väth, Alfons, 1991: *Johann Adam Schall von Bell S. J. – Missionar in China, kaiserlicher Astronom und Ratgeber am Hofe von Peking 1592-1666*, Nettetal 1991.
- Vacca, Virginia, 1936: „The Views of a Chinese Moslem“, in: *The Moslems World*, vol. 26, 1936, S. 68-78 (Wiedergabe eines Vortrags von Ma Jian, gehalten in Kairo 1934).
- Wang Jianping, 2003: „Einheit in Vielfalt – Wiederaufleben des Islam im heutigen China“, in: *China heute*, XXII (2003), Nr. 6(130), S. 227-234.
- Yang Ching-chih, 1942: „Japan – Protector of Islam“, in: *Pacific Affair*, vol. 15, Nr. 4, Dez. 1942, S. 471-479.

2. Sekundärliteratur

A. Buchveröffentlichungen und Aufsätze

a) Chinesische Literatur

- Ai Yuejie 艾月潔, 1996: „Liu Zhi yu Tianfang Sanzijing“ 劉智與天方三字經 (Liu Zhi und das Werk „Arabische Drei-Zeichen-Klassiker“), in: *Zhongguo yisilan wenhua* 中國伊斯蘭文化 (Die chinesisch-islamische Kultur), zusammengestellt von der Redaktion Literarische und Historische Kenntnisse (Wenshi Zhishi Bianjibu 文史知識編輯部), Beijing: Zhonghua shuju 中華書局 1996, S. 157-161.
- Bai Shouyi 白壽彝, 1965: „Zhongguo musulim de xueshu chuantong“ 中國穆斯林的學術傳統

- (Die Gelehrten-Tradition der chinesischen Muslime), in: Bai Shouyi 白壽彝, 1992, S. 188-195.
- Ders., 1982: „Wang Daiyu zhuan“ 王岱輿傳 (Die Biographie von Wang Daiyu), in: *ZGMS* 1(1982), S. 12-14.
- Ders., 1983: „Ma Zhu“ 馬注, in: *ZGMS* 1(1983), S. 2-3.
- Ders., 1985: *Huizu renwu zhi – Yuandai* 回族人物誌 – 元代 (Die Aufzeichnungen über Persönlichkeiten der Hui-Nationalität zur Yuan-Dynastie), Yinchuan: Ningxia renmin chubanshe 寧夏人民出版社 1985.
- Ders., 1988: *Huizu renwu zhi – Mingdai* 回族人物誌 – 明代 (Die Aufzeichnungen über Persönlichkeiten der Hui-Nationalität zur Ming-Dynastie), Yinchuan: Ningxia renmin chubanshe 寧夏人民出版社 1988.
- Ders., 1992: *Huizu renwu zhi – Qingdai* 回族人物誌 – 清代 (Die Aufzeichnungen über Persönlichkeiten der Hui-Nationalität zur Qing-Dynastie), Yinchuan: Ningxia renmin chubanshe 寧夏人民出版社 1992.
- Ders. (ed.), 1992: *Bai Shouyi minzu zongjiao lunji* 白壽彝民族宗教論集 (Aufsatzsammlung zu den Religionen der Nationalitäten von Bai Shouyi), Beijing 1992.
- Chen Yuan 陳垣, 1980: *Chen Yuan xueshu lunwen ji* 陳垣學術論文集 (Sammlung der wissenschaftlichen Aufsätzen von Chen Yuan), Beijing: Zhonghua shuju 中華書局 1980.
- Feng Huaixin 馮懷信, 1998: „Lun Liu Zhi zhexue sixiang dui Lixue de xishou ronghe“ 論劉智哲學思想對理學的吸收融閤 (Darstellung über die Aufnahme des *Lixue*-Gedankengutes in Liu Zhis philosophische Gedanken), in: *HZYJ* 1(1984), S. 81-91.
- Gao Shufen 高淑芬 (ed.), 1987: *Zhongguo Yisilanjiao yanjiu* 中國伊斯蘭教研究 (Studien zum Islam in China), Xining: Qinghai renmin chubanshe 青海人民出版社 1987.
- Gu Yingtai 谷應泰, 1977: *Mingshi jishi benmo* 明史紀事本末 (Gesamte Geschichte der Ming-Dynastie), Beijing: Zhonghua shuju 中華書局 1977.
- Huang Chunyan 黃純艷, 2003: *Songdai haiwai maoyi* 宋代海外貿易 (Überseehandel in der Song-Dynastie), Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe 社會科學文獻出版社 2003.
- Huang Xiufu 黃休復: *Maoting kehua* 茅亭客話 (Worte der Besucher des Mao-Pavillons), in: *Zeshiju congshu* 擇是居叢書 (Die Buchkollektion *Zeshiju*).
- Huizu ziliao huibian* 回族資料匯編, 1987: *Huizu he Zhongguo Yisilanjiao guji ziliao huibian* 回族和中國伊斯蘭教古籍資料匯編 (Kollektionen von Materialien alter Werke zur Hui-Nationalität und zum chinesischen Islam), 20 Bde, Yinchuan: Ningxia renmin chubanshe 寧夏人民出版社 1987 (enthält 15 Werke von islamischen Gelehrten aus der Ming- und Qing-Zeit).
- Jia Yu 賈羽 und Hu Yubing 胡玉冰, 1998: „Ping Shaanxi Huizu shi“ 評 <<陝西回族史>> (Rezension des Buches *Die Geschichte der Hui-Nationalität in Shaanxi*), in: *ZGMS* 1(1998), S. 45-47.
- Jin Jitang 金吉堂, 1937: „Wang Daiyu Ahong zhuan“ 王岱輿阿衡傳 (Biographie des *Akhund* Wang Daiyu), in: *Yugong* 禹貢, 1937, S. 131.
- Jin Yijiu 金宜久, 1981: „Gulanjing zai Zhongguo“ 古蘭經在中國 (Der Koran in China), in: *SJZYJ* 1(1981), S. 128-132.
- Lei Xiaojing 雷曉靜, 1997: „Zhongguo jin xiandai Huizu Yisilanjiao baokan de jueqi“ 中國近現代回族伊斯蘭教報刊的崛起 (Der steile Anstieg der islamischen Zeitungen und Zeitschriften der Hui-Nationalität in der Neuzeit und Gegenwart in China), in: *HZYJ*

- 1(1997), S. 16-26.
- Li Songmao 李松茂, 1982: „Huizu shi yanjiu de sishi nian“ 回族史研究的四十年 (Vierzig Jahre der Erforschung der hui-nationalen Geschichte [1940-1980]), in: *Xinhua wen-zhai* 新華文摘 (Xinhua Digest) 1982, Nr. 3, S. 82-85.
- Ders., 1988: „Yisilanjiao he Huimin jiaoyu“ 伊斯蘭教和回民教育 (Islam und die Erziehung der Hui-Bevölkerung), in: *ZGHZYJ* 2(1988), S. 70-76.
- Li Xinghua 李興華, 2000: „Qingdai Huizu qingzhensi de sichan wenti“ 清代回族清真寺的寺產問題 (Die Frage zum Eigentum der hui-nationalen Moscheen in der Qing-Zeit), in: *SJZJYJ* 2(2000), S. 46-54.
- Li Yunqiao 李雲橋 und Bai Shiye 白世業, 1993: *Yisilanjiao yu Huizu yanjiu wenhui* 伊斯蘭教與回族研究文薈 (Studiensammlung zum Islam und der Hui-Nationalität), Yinchuan: Ningxia renmin chubanshe 寧夏人民出版社 1993.
- Lin Song 林松, 1982: „Zhongguo zui zao de yibu xiaozhi Muhammode nianpu“ 中國最早的一部先知穆罕默德年譜 (Die früheste bekannte Biographie von Muhammad in China), in: *ZGMS* 2(1982), S. 4-6.
- Liu Xu 劉昫 (u.a.), 1975: *Jiu Tang shu* 舊唐書 (Alte Geschichte der Tang-Dynastie), Beijing: Zhonghua shuju 中華書局 1975.
- Liu Zhi 劉智, 1987: *Tianfang Zhisheng shilu nianpu* 天方至聖實錄年譜 (Die wahren Aufzeichnungen der Lebensdaten des arabischen Propheten), in: *Huizu ziliao huibian* 回族資料匯編, 1987, 20 Bde.
- Lu Zhen 路振, 1850: *Jiu Guo zhi* 九國誌 (Geschichte der neun Reiche), hinzugefügt von Zhang Tangying 張唐英, in: *Yueyatang congshu* 粵雅唐叢書 (Die Buchkollektion *Yueyatang*).
- Lü Buwei 呂不韋, 2004: *Lüshi Chunqiu* 呂氏春秋, Harbin: Harbin chubanshe 哈爾濱出版社 2004.
- Ma Lirong 馬歷蓉, 2000: *Ershi shiji Zhongguo wenxue yu yisilan wenhua* 20世紀中國文學與伊斯蘭文化 (Chinesische Literatur und islamische Kultur im 20. Jahrhundert), Hefei: Anhui jiaoyu wenxian chubanshe 安徽教育文獻出版社 2000.
- Peng Dingqiu 彭定求 (u.a.), 1960: *Quantangshi* 全唐詩 (Sämtliche Tang-Lyrik), Beijing: Zhonghua shuju 中華書局 1960.
- Sima Guang 司馬光, 1956: *Zizhitongjian* 資治通鑑 (Umfassende Widerspiegelungen zur Unterstützung im Regiment), Shanghai: Guji chubanshe 古籍出版社 1956.
- Songhuiyao jigao* 宋會要輯稿, 1976: *Songhuiyao jigao* 宋會要輯稿 (Das zusammengestellte Manuskript des *Songhuiyao*), zusammengestellt von Xu Song 徐鬆, Beijing: Zhonghua shuju 中華書局 1976.
- Song Lian 宋濂 (u.a.), 1976: *Yuanshi xin bian* 元史新編 (Revidierte Fassung der Yuan-Geschichte), Beijing: Zhonghua shuju 中華書局 1976.
- Tan Qixiang 譚其驤, 2007: „Lidai xingzheng quhua lüeshuo“ 歷代行政區劃略說 (Kurze Schilderung zur Einteilung in Verwaltungsbezirke in allen früheren Dynastien), in: Wang Li 王力 (u.a.), *Zhongguo gudai wenhuashi jiangzuo* 中國古代文化史講座 (Die Vortragsreihe über die kulturelle Geschichte des Altertums in China), Guilin: Guangxi Shifan Daxue chubanshe 廣西師範大學出版社 2007.
- Tuo Tuo 脫脫 (u.a.), 1977: *Songshi* 宋史 (Geschichte der Song-Dynastie), Beijing: Zhonghua shuju 中華書局 1977.
- Wang Daiyu 王岱輿, 1987: „Zhengjiao zhenquan“ 正教真詮 (Der korrekte Kommentar zur

- wahren Lehre), in: *Ziliao huibian* 資料匯編, 1987, 6 Bde.
- Wang Jiaying 王家瑛, 2003: *Yisilan zongjiao zhexue shi* 伊斯蘭宗教哲學史 (Islamisch-religionsphilosophische Geschichte), 3 Bde, Beijing: Minzu chubanshe 民族出版社 2003.
- Wang Yinglin 王應麟, 1977: *Yu Hai* 玉海, Jingdu 京都 (Kyoto): Zhongwen chubanshe 中文出版社 1977.
- Wang Zuo'an 王作安, 2002: *Zhongguo de zongjiao wenti he zongjiao zhengce* 中國的宗教問題和宗教政策 (Chinesische Religionsfragen und -politik), Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe 宗教文化出版社 2002.
- Wei Yuan 魏源 (u.a.), 1976: *Yuanshi* 元史 (Geschichte der Yuan-Dynastie), Beijing: Zhonghua shuju 中華書局 1976.
- Xia Xie 夏燮, 1990: *Mingtongjian* 明通鑑 (Umfassende Widerspiegelungen zur Ming-Dynastie), Shanghai: Guji chubanshe 古籍出版社 1990.
- Xue Juzheng 薛居正 (u.a.), 1976: *Jiu Wudai shi* 舊五代史 (Alte Geschichte der Fünf Dynastien), Beijing: Zhonghua shuju 中華書局 1976.
- Yugong 禹貢, 1937: *Yugong – Hujiao zhuanhao* 禹貢 – 回教專號 (Islam, a special issue of the Yu-kung journal), Ma Songting 馬松亭 (ed.), Guoli Beijing Daxue Zhongguo Minsu Xuehui, minsu zongshu 國立北京大學中國民俗學會, 民俗總述, repr. Taipei 臺北 1970.
- Zhang Tingyu 張廷玉 (u.a.), 2004: *Mingshi* 明史 (Geschichte der Ming-Dynastie), Beijing: Xueyuan yinxiang chubanshe 學苑音像出版社 2004.
- Zhongguo shaoshu minzu* 中國少數民族, 1981: *Zhongguo shaoshu minzu* 中國少數民族 (Minderheitenvölker Chinas), herausgegeben vom Redaktionsteam für „Nationale Minderheiten in China“ („Zhongguo Shaoshu Minzu“ Bianxiezu “中国少数民族” 编写組), Beijing 1981.
- Zhuang Weiji 莊為卣 und Chen Dasheng 陳達生, 1981: „Quanzhou Yisilanjiao sizhi kao“ 泉州伊斯蘭教寺址考 (Untersuchung vor Ort über islamische Tempel in Quanzhou), in: *Xiamen Daxue Xuebao* 廈門大學學報 (Zeitschrift der Universität Xiamen), Philos.-sozialwiss. Ausgabe (1981), S. 120-129.

b) Nichtchinesische Literatur

- Al-Sayyd, R., 1995: „Contemporary Muslim thought and human rights“, in: *Islamochristina*, 21/1995, S. 27-41.
- Ammann, Ludwig, 2007: *Was stimmt? Islam – Die wichtigsten Antworten*, Freiburg · Basel · Wien 2007.
- Bauschke, Martin, 2001: *Jesus im Koran*, Köln · Weimar · Wien 2001.
- Botham, Olive, 1938: „Moslem Women of China“, in: *The Moslem World*, vol. 28, 1938, S. 360-364.
- Bretherton, Charlotte, 1998: „Allgemeine Menschenrechte“, in: U. Beck (Hrsg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, München 1998, S. 256-292.
- Broomhall, Marshall, 1910: *Islam in China – A Neglected Problem*, London 1910.
- Busse, Heribert, 1991: *Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation*, Darmstadt 1991.
- Chang, Yusuf Hajji, 1988: „The Ming Empire: Patron of Islam in China and Southeast-West

- Asia“, in: *JMBRAS* 61(1988), S. 1-44.
- Ch'en Yüan (Chen Yuan), 1966: *Western and Central Asians in China under the Mongols. Their transformation into Chinese*, transl. & annot. by Ch'ien Hsing-hai & L. Carrington Goodrich, Los Angeles 1966 (Monumenta Serica Monograph Series 15).
- Chinesische Geschichte*, 2003: *Chinesische Geschichte*, Text neu bearbeitet von Dai Shifang und auf Deutsch bearbeitet von Atze Schmidt, Beijing 2003.
- Ching, Julia, 1989: *Konfuzianismus und Christentum*, Mainz 1989.
- Ding Ding, 2000: *Politische Opposition in China seit 1989*, Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien 2000 (Europäische Hochschulschriften: Reihe 31, Politikwissenschaft, Bd. 406).
- Enderle, Georges, 2002: „Veränderung der Ökumene im Kontext von Globalisierungsprozessen – Empirischer Befund und Anfragen an die Ethik“, in: Günter Virt (Hrsg.), 2002, S. 19-40.
- Fairbank, John K., 1986: *Geschichte des modernen China 1800-1985*, Nördlingen 1986.
- Faroqhi, Suraiya, 2000: *Geschichte des Osmanischen Reichs*, München 2000.
- Fassnacht, Dieter, 1976: *Weltreligionen – Islam – Geschichte, Quellen, Materialien*, Frankfurt am Main · Berlin · München 1976.
- Franke, Herbert und Rolf Trauzettel, 1968: *Das Chinesische Kaiserreich – Fischer Weltgeschichte*, Bd. 19, Frankfurt am Main 1968.
- Franke, Wolfgang, 1958: *Das Jahrhundert der chinesischen Revolution 1949-1951*, München 1958.
- Gabriel, Ingeborg, 2002: „Demokratie in Zeiten der Globalisierung – Eine aktuelle Herausforderung“, in: Günter Virt (Hrsg.), 2002, S. 115-129.
- Galtung, Johan, 1997: *Menschenrechte – anders gesehen*, Frankfurt a.M. 1997².
- Geisler, Ralf und Holger Nollmann (Hrsg.), 2003: *Muslimen und ihr Glaube in kirchlicher Perspektive – Nachbarn · Dialogpartner · Freunde*, Schenefeld 2003.
- Gensichen, Hans-Werner, 1983: „Missionskonferenzen“, in: *Ökumene-Lexikon: Kirchen Religionen – Bewegungen*, herausgegeben in Verbindung mit Athanasios Basdekis, Paul Löffler, Harding Meyer, Heinz Schütte, Otmar Schulz, Christa Springem, Harald Uhl und Lukas Vischer von Hanfried Krüger, Werner Löser und Walter Müller-Römheld, Frankfurt am Main 1983, Sp. 820-825.
- Gerö, Stephen, 2003: „Christen in der islamischen Welt und ihre Verwicklung in globale Konflikte“, in: *Der Bürger im Staat – Islam und Globalisierung*, 53. Jahrgang, 2/3(2003), S. 121-124.
- Gruppe von Lissabon (Hrsg.), 1992: „Grenzen des Wettbewerbs. Die Globalisierung der Wirtschaft und die Zukunft der Menschheit“, übers. von V. Colon, M. Haller (Hrsg.), in: *Globalisierung der Wirtschaft – Einwirkungen auf die Betriebswirtschaftslehre*, Stuttgart · Wien 1992.
- Habermas, Jürgen, 1998: *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt a.M. 1998.
- Haddad, Yvonne Yazbeck, 1988: „Islam and Gender: Dilemmas in the Changing Arab World“, in: Yvonne Yazbeck Haddad und John Esposito (Hrsg.), *Islam, Gender and Social Change*, Oxford 1988, S. 3-29.
- Haeri, Shahla, 1989: *Law of Desire. Temporary Marriage in Shi'i Iran*, Syracuse University Press: Syracuse/New York 1989.
- Hagg, Walter, 2002: „Die katholische Kirche als Global Player – Eine Außenansicht“, in: Günter Virt (Hrsg.), 2002, S. 146-151.
- Haker, Hille, 2002: „Gibt es ein kulturübergreifendes Ethos? – Kommentar zu Thomas

- Hoppe“, in: Günter Virt (Hrsg.), 2002, S. 187-191.
- Hang, Thaddaus T'ui-Chieh, 1993: *Das Kosmische Jen. Eine Begegnung von Christentum und Konfuzianismus*, Frankfurt a.M. 1993.
- Hartmann, Richard, 1928/29: „Die Himmelsreise Mohammeds und ihre Bedeutung in der Religion des Islam“, in: *Über die Vorstellung von der Himmelsreise der Seele – Vorträge der Bibliothek Warburg*, herausgegeben von Fritz Saxl, Hamburg 1928/29.
- Ders., 1944: *Die Religion des Islam – eine Einführung*, Berlin 1994.
- Heilmann, Sebastian, 1996: *Das politische System der VR China im Wandel*, Hamburg 1996.
- Hoffmann, Rainer, 1978: *Kampf zweier Linien – Zur politischen Geschichte der chinesischen Volksrepublik 1949-1977*, Stuttgart 1978.
- Höffe, Otfried, 2002: *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München 2002.
- Hoppe, Thomas, 2002(a): „Gibt es ein kulturübergreifendes Ethos? – Zu Möglichkeit und Grenzen interkultureller Ethik-Dialoge“, in: Günter Virt (Hrsg.), 2002, S. 179-186.
- Ders., 2002(b): *Menschenrechte im Spannungsfeld von Freiheit, Gleichheit und Solidarität. Grundlagen eines internationalen Ethos zwischen universalem Geltungsanspruch und Partikularitätsverdacht*, Stuttgart 2002.
- Hu Sheng, Liu Danian (u.a.), 1983: *The 1911 Revolution. A Retrospective. After 70 Years*, Beijing: New World Press 1983.
- Hübner, Jörg, 2003: *Globalisierung – Herausforderung für Kirche und Theologie. Perspektiven einer menschlichen Weltwirtschaft*, Stuttgart 2003.
- Huntington, Samuel P., 1997: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München · Wien 1997.
- Jäger, F., 1934: „Zur Frage der chinesischen Juden“, in: *Ostasiatische Rundschau*, 7(1934), S. 160-164.
- Jedin, Hubert (Hrsg.), 1985: *Der Kampf der Kurie um die Führung im Abendland*, in: HdKG, III/2, Freiburg · Basel · Wien 1985.
- Jörg, Baur (Hrsg.), 1997: *Zum Thema Menschenrechte. Theologische Versuche und Entwürfe*, Stuttgart 1997.
- Kepel, Gilles, 2004: *Die neuen Kreuzzüge. Die arabische Welt und die Zukunft des Westens*, aus dem Französischen von Bertold Galli, Enrico Heinemann und Ursel Schäfer, München 2004.
- Köster, Fritz, 1981: „Jesus im Islam“, in: Heinrich Fries, Fritz Köster u.a., *JESUS in den Weltreligionen*, St. Ottilien 1981, S. 51-76.
- Kreile, Renate, 2003: „Geschlechterverhältnisse im Vorderen Orient im Spannungsfeld von Globalisierung und Fragmentierung“, in: *Der Bürger im Staat – Islam und Globalisierung*, 53. Jahrgang, 2/3(2003), S. 139-144.
- Küng, Hans, 1999: *Spurensuche – Die Weltreligionen auf dem Weg*, München 1999, S. 270-306 („Islam“).
- Kuschel, Karl-Josef, 1999: „Weltreligionen und Weltethos im Zeitalter der Globalisierung“ in: Karl-Josef Kuschel, Alessandro Pinzani und Martin Zillinger (Hrsg.), *Ein Ethos für eine Welt? – Globalisierung als ethische Herausforderung*, Frankfurt a.M. · New York 1999.
- Lattimore, Owen, 1938: „The kimono and the turban“, in: *Asia (and the Pacific)*, Mai 1938, S. 273-275.
- Lemmen, Thomas und Melanie Miehl, 2001: *Miteinander leben – Christen und Muslime im Gespräch*, Gütersloh 2001.
- Lipman, Jonathan N., 1997: *Familiar Strangers. A History of Muslims in Northwest China*,

- Seattle: University of Washington Press 1997.
- Liu Xiaofeng, 1996: „Die akademische Erforschung des Christentums im kulturellen System des Kommunismus“, in: *China heute* XV(1996), Nr. 6(88), S. 178-183.
- Löwenthal, Rudolf, 1940: *The Religious Periodical Press in China*, Peking 1940.
- Lüling, Günter, 1981: *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad. Eine Kritik am >>christlichen<< Abendland*, Erlangen 1981.
- Ma, Ibrahim T. Y., 1991: *Muslims in China*, Cetakan Pertama, Malaysia 1991.
- Malek, Roman, 1987: „Der Neuaufbau der katholischen Kirche in der Volksrepublik China“, in: Roman Malek und Manfred Plate, *Chinas Katholiken suchen neue Wege*, Freiburg · Basel · Wien 1987, S. 27-68.
- Mananzan, Mary John, 2004: *Religionen und Frauen in Asien. Wege zu einer lebensfördernden Spiritualität*, Frankfurt am Main · London 2004.
- Mattes, Hanspeter, 2000: „Wider den kulturellen Kreuzzug des Westens“, in: *Orient Journal*, Jahrgang 1 (Herbst 2000), S. 10.
- Matuz, Josef, 1994: *Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte*. 3. Aufl., Darmstadt 1994.
- Metz, Baptist Johann, 2002: „Vorschlag für ein Weltprogramm des Christentums im Zeitalter der Globalisierung“, in: Günter Virt (Hrsg.), 2002, S. 130-141.
- Mir-Hosseini, Ziba, 1999: *Islam and Gender. The religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton, New Jersey 1999.
- Nowak, Manfred, 1996: „Universalität und Unteilbarkeit der Menschenrechte?“ in: Lothar Brock u. Evangelische Kirche in Deutschland (Kirchenamt) (Hrsg.), *Menschenrecht und Entwicklung. Beitrag zum ökumenischen und internationalen Dialog*, Hannover · Frankfurt am Main 1996, S. 31-36.
- Neuhaus, Gerd, 2001: „Ein Ethos für alle Völker? – Der Beitrag des Christentums zur Formulierung eines globalen Ethos“, in: B. Mensen (Hrsg.), *Globalisierung und ihre Auswirkungen auf religiösem und kulturellem Gebiet*, Nettetal 2001, S. 19-42.
- Paret, Rudi, 1934: *Zur Frauenfrage in der arabisch-islamischen Welt*, Stuttgart · Berlin 1934.
- Piscatori, James, 1986: *International Relations of the Asian Muslim States*. Asian Agenda Report 2, New York: The Asia Society 1986.
- Qin Shi, 1994: *China*, herausgegeben von Neuer Stern-Verlag, Beijing 1994.
- Rawls, John, 1971: *A Theory of Justice*, Cambridge 1971.
- Rhodes, F. H., 1921: „A Survey of Islam in China“, in: *The Moslem World*, vol. 11, 1921, S. 53-68.
- Robra, Martin, 2005: „Die sozialetische Tradition der ökumenischen Bewegung aus protestantischer Sicht“, in: Martin Eberle und Sören Asmus (Hrsg.), *Quo vadis ökumenische Sozialethik?*, Frankfurt am Main 2005 (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, Nr. 76).
- Rudolf, Wilhelm, 1922: *Die Anhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Stuttgart 1922.
- Ruf, Werner, 2003: „Zur Gewaltförmigkeit des politischen Widerstands im Vorderen Orient. Globalisierung und Terrorismus“, in: *Der Bürger im Staat – Islam und Globalisierung*, herausgegeben von der Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg, 53. Jahrgang, 2/3(2003), S. 110-115.
- Rushdie, Salman, 1988: *The Satanic Verses*, London 1988.
- Saladin, Peter, 1982: „Die Rechtsgeltung von Menschenrechten als Beispiel für die Rechtereheblichkeit ethischer Kriterien“, in: Hertz Anselm (u.a.) (Hrsg.), *Handbuch der*

- christlichen Ethik*, Bd. 3, Freiburg 1982, S. 197-220.
- Sartori, Giovanni, 1997: *Demokratietheorie*, Darmstadt 1997.
- Schachner, Hans-Peter, 2001: *Globalisierung – Chance oder Niedergang? – Versuch einer Konzeption für eine gerechte Weltwirtschaft*, Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien 2001 (Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie, Bd. 631).
- Schädler, Monika, 1991: *Provinzporträts der VR China – Geographie, Wirtschaft, Gesellschaft*, Hamburg 1991, S. 246-258 („Shaanxi“).
- Schmidt-Glitzner, Helwig, 1999: *Geschichte Chinas bis zur Mongolischen Eroberung 250 v. Chr. – 1279 n. Chr.*, München 1999.
- Schulze, Reinhard, 1991: „Vom Antikommunismus zum Antiislamismus. Der Kuwait-Krieg als Fortschreibung des Ost-West-Konfliktes“, in: *Peripherie*, 41/1991, S. 5-12.
- Schumpeter, Josef, 1972: *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, 3. Aufl., München 1972.
- Schutz vor Terrorismus statt <<Kampf der Kulturen>>, 2002: „Dokumentation ‘Schutz vor Terrorismus statt <<Kampf der Kulturen>>!’ Stellungnahme der Internationalen Moraltheologie und Sozialethik“, in: Günter Virt, 2002, S. 261-262.
- Steinbach, Udo, 2000: „Iran: Politische Herrschaft und Globalisierung“, in: *Orient Journal*, Jahrgang 1 (Herbst 2000), S. 5.
- Sun Yat-sen, 1974: *Reden und Schriften*, Leipzig 1974.
- Tworuschka, Monika, 1992: „Islam“, in: *Religionen der Welt – Grundlagen, Entwicklung und Bedeutung in der Gegenwart*, herausgegeben von Monika und Udo Tworuschka, München 1992, S. 165-189.
- Virt, Günter (Hrsg.), 2002: *Der Globalisierungsprozess. Facetten einer Dynamik aus ethischer und theologischer Perspektive*, Freiburg · Wien 2002.
- Warren, G. G., 1920: „D’Ollone’s investigation on Chinese Moslems“, in: *The New China Review*, vol. 2, 1920, S. 267-286 u. 398-414.
- Wassiljew, W. P., 1909: *Die Erschließung Chinas*, Leipzig 1909.
- Watrin, Christian, 1998: „Die Herausforderung der Globalisierung: Chancen und Notwendigkeiten“, in: Anton Tauscher (Hrsg.), *Zukunftsfähige Gesellschaft – Beiträge zu Grundlagen der Wirtschafts- und Sozialpolitik*, Berlin 1998.
- Wesołowski, Zbigniew, 1997: *Lebens- und Kulturbegriff von Liang Shuming (1893-1988). Dargestellt anhand seines Werks Dong-Xi wenhua ji qi zhexue*, Nettetal 1997.
- Wiener Erklärung, 1993: „Schlussdokument der Weltkonferenz für Menschenrechte vom 14. bis zum 25. Juni 1993 in Wien“, in: *Europa Archiv* 48(1993), S. 498-520.
- Wilhelm, Richard, 1928: *Frühling und Herbst des Lü Bu We*, Jena 1928.

B. Nachschlagewerke

a) In chinesischer Sprache

- Gulanjing* 古蘭經, 1996: *Gulanjing* 古蘭經 (Der Koran), übers. von Ma Jian 馬堅, Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe 中國社會科學出版社 1996.
- Jin Yijiu 金宜久, (u.a.), 1997: *Yisilanjiao cidian* 伊斯蘭教辭典 (Das Lexikon des Islam), Shanghai: Shanghai cishu chubanshe 上海辭書出版社 1997.
- Ders. (u.a.), 2001: *Yisilanjiao xiao cidian* 伊斯蘭教小辭典 (Kleines Lexikon des Islam), Shanghai: Shanghai cishu chubanshe 上海辭書出版社 2001.

- Qiu Shusen 邱树森, 1992: *Zhongguo Huijiao da cidian* 中国回教大词典 (Das große Wörterbuch des chinesischen Islam), Jiangsu: Guji chubanshe 古籍出版社 1992.
- Xiandai Hanyu cidian* 现代汉语词典 (Das zeitgenössische chinesische Wörterbuch): zusammengestellt von der Wörterbuch-Redaktion des Linguistischen Institutes der Chinesischen Akademie der Wissenschaften, Beijing: Shangwu yinshuguan 商務印書館 2003.
- Xin Han De cidian* 新漢德詞典 (Das neue chinesisch-deutsche Wörterbuch): zusammengestellt vom Redaktionsteam der Deutschen Abteilung der Fremdsprachenhochschule in Beijing für das *Xin Han De cidian*, Beijing: Shangwu yinshuguan 商務印書館 1985.
- Yuan Mingren 袁明仁, Li Dengdi 李登弟, Shan Gang 山崗 (u.a.), 1992: *Sanqin lishi wenhua cidian* 三秦歷史文化辭典 (Das Lexikon der Geschichte und Kultur der Drei Qin, Xi'an: Shaanxi renmin chubanshe 陝西人民出版社 1992.
- Zhongguo da baike quanshu – Zongjiao* 中國大百科全書 – 宗教, 1988: *Zhongguo da baike quanshu – Zongjiao* 中國大百科全書 – 宗教 (Große chinesische Enzyklopädie – Religion), Beijing · Shanghai 1988.

b) In westlichen Sprachen

- Anselm, Hertz (u.a.) (Hrsg.), 1982: *Handbuch der christlichen Ethik*, 3 Bde, Freiburg 1982.
- Bellinger, Gerhart J., 1986: *Knauers großer Religionsführer – 670 Religionen, Kirchen und Kulte, weltanschaulich-religiöse Bewegungen und Gesellschaften sowie religionsphilosophische Schulen*, München 1986, S. 232-256 („Islam“).
- Die Bibel*, 1980: Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift – DIE BIBEL (Gesamtausgabe), herausgegeben im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, des Bischofs von Luxemburg, des Bischofs von Lüttich, des Bischofs von Bozen-Brixen. Für die Psalmen und das Neue Testament auch im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bibelgesellschaft (Evangelisches Bibelwerk), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH 1980.
- Der Brockhaus Religionen*, 2004: *Der Brockhaus Religionen – Glauben, Riten, Heilige*, herausgegeben von der Lexikonredaktion des Verlags F. A. Brockhaus, Mannheim · Leipzig 2004.
- Elger, Ralf (Hrsg.), 2001: *Kleines Islam-Lexikon – Geschichte · Alltag · Kultur*, unter Mitarbeit von Friederike Stolleis, München 2001.
- Enderle, Georges/Karl Homann/Martin Honecker/Walter Kerber/Horst Steinmann (Hrsg.), 1993: *Lexikon der Wirtschaftsethik*, Breisgau · Basel · Wien 1993.
- Fuchs-Heinritz, Werner (u.a.), 1994: *Lexikon zur Soziologie*, Opladen 1994.
- Hucker, Charles O., 1985: *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, California: Stanford University Press, 1985.
- Kasper, Walter (Hrsg.), 1993-2001: *Lexikon für Theologie und Kirche*, dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, Freiburg im Breisgau 1993-2001.
- Khoury, Adel Theodor/Ludwig Hagemann/Peter Heine, 1991: *Islam-Lexikon. Geschichte, Ideen, Gestalten*, Bd. 3, Freiburg · Basel · Wien 1991.
- Der Koran*, 1960: *Der gnadenreiche Koran (Kur'ân-l Kerîm)*: Originaltext mit deutscher Übersetzung, der deutsche Text dieser Ausgabe in der Übersetzung von Max Henning, erscheint mit freundlicher Genehmigung des Reclam Verlages, Stuttgart 1960.
- Krüger, Hanfried u.a. (Hrsg.), 1986: *Ökumene-Lexikon · Kirchen – Religionen –*

- Bewegungen*, Frankfurt am Main 1986.
- Müller, Karl/Theo Sundermeier (Hrsg.), 1987: *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987.
- Rahner, Karl und Herbert Vorgrimler, 1968: *Kleines Konzilskompodium – Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*, Freiburg 1968.
- Reidegeld, Ahmad A., 2005: *Handbuch Islam – Die Glaubens- und Rechtslehre der Muslime*, Ulm 2005.
- Schregle, Götz, 1974: *Deutsch-arabisches Wörterbuch*, unter Mitwirkung von Fahmi Abu l-Fadl, Mahmoud Hegazi, Tawfik Borg und Kamal Radwan, Otto Harrassowitz · Wiesbaden 1974.
- Urban, Hans Jörg und Harald Wagner (Hrsg.), 1985: *Handbuch der Ökumenik*, im Auftrag des Johann-Adam-Möhler-Institutes, Bd. 1, Paderborn 1985.
- Wehr, Hans, 1985: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart – Arabisch-Deutsch*, 5. Auflage, unter Mitwirkung von Lorenz Kropfisch, Wiesbaden 1985.
- Wensinck, A. J. und J. H. Kramers (Hrsg.), 1941: *Handwörterbuch des Islam*, Leiden 1941.

Anhang



1. Die dörflichen *Jiaofang*-Namen in den Gouvernements Xi'an, Tongzhou und Fengxiang während der Periode Tongzhi in Shaanxi⁸¹³

Namen der 63 *jiaofangs* im Xi'an-Gouvernement

Nanguan-Dorf 南關村, Xiejia-Dorf 解家村, Mijiaqiao 糜家橋, Shangma-Dorf 上馬村, Xiaman-Dorf 下馬村, Ducheng-Dorf 杜城村, Fangqiaotou 方橋頭, Shenjiaqiao 瀋家橋, Hewan-Dorf 河灣村, Xipushang 西鋪上, Caolü-Dorf 曹呂村, Sanhuisi 三會寺, Zaohe-Dorf 皂河村, Ost- und West-Beishiqiao 東西北石橋, Liangloutan 涼樓灘, Wanzili 灣子裏, Bajia-Dorf 八家村, Liujiashai 劉家寨, Chengjiaoli 城角裏, zwei *jiaofangs* des Changtiao-Dorfes 長條村二坊, Nord-Guanxiang 北關廂, West-Caiyuan 西菜園, Ost-Caiyuan 東菜園, Wumen-Dorf 午門村, Bafuzhuang 八府莊, Shipaizhai 石牌寨, Jing'ershang 井而上, Groß-Liang-Dorf 大梁村, Shijiawan 石家挖, Ost-Liu-Dorf 東劉村, Caotanli 草灘裏, Qiaoshang 橋上, Niu'ersi 牛而寺, Fang-Dorf 方村, Ost-Pushang 東鋪上, Mijiaya 米家崖, Shajiazhuang 沙家莊, Xinzhuangli 新莊裏, Shuiyaobao 水窰堡, Tuanzhuangli 團莊裏, Luojiabao 洛家堡, Goushang 溝上, Gedasi 疙瘩寺, West-Caodian-Dorf 西草店村, Bajiali 八家裏, Fengjitan 馮家灘, Ost- und West-Xingyuantoubao 杏園頭東西二堡, zwei Ost-Shahe-Dörfer 東沙河二村, Ost-Caodian 東草店, Tangjia-Dorf 唐家村, Shangban- und Xiaban-Dörfer 上下班家, Süd- und Nord-Baitie-Dörfer 南北拜鐵二村, Ost- und West-Koujiabao 寇家東西二堡, Ost- und West-Mawushibao 馬五十東西二堡, Ost-Quanzitou 東全子頭, Ost-Sajia-Dorf 東撒家村, Baijiatan 白家灘, Baijiazui 白家咀, West-Sajia-Dorf 西撒家村, Sujiabao 蘇家堡, Xingcheqiao 行車橋, Dijia-Dorf 抵家村 und Guangdamen 光大門.

Namen der 36 *jiaofangs* in Shawan im Tongzhou-Gouvernement

Dingjia 丁家, Majia 馬家, Klein-Yuanzi 小園子, Groß-Yuanzi 大園子, Alt-Zhuangzi 老莊子, Nord-Dingjia 北丁家, Süd-Dingjia 南丁家, Wujia 伍家,

⁸¹³ Alle dörflichen *Jiaofang*-Namen nach Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 23-24. Vgl. dazu Ma Changshou 馬長壽, 1993. Darin wurden jedoch manche *Jiaofang*-Namen möglicherweise falsch aufgezeichnet; außerdem fehlen manche Namen auf der Liste in den Gouvernements Tongzhou 同州 und Fengxiang 鳳翔.

Caotanzi 草灘子, Ost-Yingli 東營裏, West-Yingli 西營裏, Baimaying 白馬營,
Haidaozi 海道子, Panyi 潘邑, Che-Dorf 車村, Yujia 禹家, Qiaodian 喬店,
Qiangbai 羌白, Qinjiazhuang 秦家莊, Süd-Yingli 南營裏, Shawa 沙窩, Qingchi 青
池, Ober-Shawa 上沙窩, Cangtou 倉頭, Süd-Wangge 南王閣, Shanan 沙南,
Shilitan 十裏灘, Majiawa 馬家窩 ...

Namen der 28 *jiaofangs* im Fengxiang-Gouvernement

Im nördlichen Bezirksteil befanden sich die zwei Dörfer Siyuanli 寺院裏 und
Majiaya 麻家崖; im östlichen Bezirksteil befand sich das Tiegou-Dorf 鐵鈎村; im
südöstlichen Bezirksteil befanden sich das Sigouli 寺溝裏 und das Sanchabao 三
岔堡; im südlichen Bezirksteil befanden sich Yajiawa 崖家凹, Leijiatai 雷家臺,
Majiaya 馬家崖, Haimazhuang 海馬莊, Dingjiahe 丁家河 und Haijiahe 海家河; im
südwestlichen Bezirksteil befanden sich das Qianjiazhuang 鐵家莊 und das Klein-
Sangyuan 小桑園; im Zentrum der Bezirksstadt befand sich das Shajiaxiang 沙家
巷 ...

2. Die Exzerption der arabischen „Qingzhen-yue-bei“⁸¹⁴ in der Huajue-Xiang-Moschee

(übersetzt von Huang Yunfa 黃運髮 und Guo Baohua 郭寶華)

奉至仁至慈的真主之名

一切贊頌，全歸真主，他降示了經典，派遣了使者，使人類得以擺脫混沌與迷誤。他恩賜我們可資佐證的經書<<古蘭經>>，他特慈我們足以信賴的使者穆罕默德，他們一個是白晝的太陽，另一個是黑夜的月亮。若非他們，我們怎能走響正道，又何以擺脫迷途。跪拜和祝福歸于指引正道的明星——真主選派的使者及其家族和眾弟子。

..... 你們應當知道，宗教學的淵源和教律問題的基礎，皆記載在經書<<邁法提哈>> (萬能的鑰匙) 和<<邁薩比哈詮釋>> (指路的明燈) 中。其明確規定有三：第一，記載在<<古蘭經>>中的一應律條，而不是被廢止的那些；第二，可靠的經書<<遜乃>>，即為聖訓家們所確認的聖訓，不是已被廢止的；第三，公正的義務，亦即除<<古蘭經>>和<<聖訓>>之外應當遵照實行的法規和要求全體穆斯林恪守的許多信條及一些法律性問題。這三項以外的，則屬於個人的愛好，甚至是標榜立異。

然後，你們還應當知道，我們鑄刻在這座石碑上的關於觀看新月的證據，引自明確無誤的經文、已被確認的“聖訓”和眾人的公證，不是被廢止的，也不是與之相違背的。

經文記載，至高无上的真主說：“他們向你詢問新月 (艾希萊)，你就說，它是人們行事和朝覲的計時表 (邁瓦吉塔)。” (新月指每月初一、二、三所見的月亮) 這節經文的意思即新月是人們用以為務農、經商、開帳房等事務規定時間的標誌，也是人們用以為履行諸如齋戒、朝覲等善功定時的依據。它不僅是九月 (即伊斯兰教歷的齋月) 和十二月觀看新月的證據，而且也是全年十二個月觀看新月的證據

至於那確認無疑的聖訓，則說道：“你們當見新月而封齋，見新月而開齋。倘

⁸¹⁴ Die Qingzhen-yue-bei 清真月碑 wird jetzt in der Huajue-Xiang-Moschee aufbewahrt. Für die Exzerption dieser Stele siehe Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 128-131. Auf der rechten und der linken Seite der Stele sind jeweils zwei vertikal geschriebene Inschriften geschnitzt: “陝西西安府長安縣子午巷清真大寺碑誌” (Steleninschrift der Groß-Ziwu-Xiang-Moschee im Chang’an-Kreis des Xi’an-Gouvernements in Shaanxi) und “雍正十年三月十三日勒石” (am 13. März des zehnten Jahres der Periode Yongzheng gemeißelt).

如遇雲霧遮新月，你們就將八月數足三十天。”……整個這段聖訓的釋文，見于經書<<邁法提哈>>：“真主的使者說：‘你們切莫封齋，直至看見新月’，意思是說，你們不要開始九月的齋戒，直到你們中有兩個或更多的人可作公證，證明的確見到了新月。‘你們也不要開齋，直至新月再現’，意思是說，你們不要結束九月的齋戒，直到你們斷定已看到十月的新月。而確定十月新月的出現，不得少于兩個公證人的一致作證。‘倘若新月被遮蔽’，也就是說，假如九月的新月隱而不見，而八月又確實已過了二十九天，那麼，‘你們當進行估計’，也就是說，你們當進行推算，使八月滿三十天，然後你們再開始九月的齋戒。”

……

真主的使者還曾說：“我們屬於文盲，不會寫，也不會算。(他伸出雙手說)月是這樣、這樣、這樣的(即三十日)；有時月是這樣、這樣、這樣的。”第三次出示雙手時，縮回了他的一個拇指(即二十九日)。……也就是說，有些月份可能是二十九天，有些月份可能是三十天，沒有一定之規……

……

又據艾卜·胡賴腊傳述，先知禁止在一年中的這六天齋戒，即開齋日、宰牲日、三個太什利格日(伊歷十二月十一、十二、十三日，也稱曬幹肉的日子)及不確定之日……

……先知說：“不確定之日不封齋，即使它屬於九月，除非是副功。”這有下面幾個方面的含意：一、立意該日開始封九月的齋。據前所述，這是被譴責的行為，因為這類似有經典的人，他們增加了齋戒期限。二、立意其他必須的宗教義務(瓦吉佈)，也是被譴責的行為。三、立意副功，據前所述，它是不受譴責的行為。遵照先知的話，你們不要將該月提前一天或兩天封齋，因為提前封齋是被禁止的(哈拉姆)。

……

……僅此這些，對於那些有理智、願意傾聽意見的人來說，已經夠了。此碑便是見證。但對那些舉目不視、我行我素的人來說，則是另一回事。

3. Die Aufzeichnung auf dem Gedenkstein zur Herstellung der Grabstätte des Großen Meisters Hu⁸¹⁵

脩建胡太師祖佳城記

沐教后學韓城縣賈毓麟薰沐首□□

嘗聞道無方體，必賴聖人立教以開其先；教有成法，尤賴賢者髮明以繼其后，庶天人之道乃能彰明悠久而不墜也。粵稽 [人] 祖阿丹 [者]，生于西域天方國，開創吳教之道統，厥后源流 [悠久]，而有 [施師]、努海、易補刺希默、易司麻義來、母撒、達吳德、耳撒，聖聖相傳，道統不絕。爾撒即世，綱紀廢墮，越六百餘年而有 [欽差至聖] 默罕默德應運而興焉。繼開闢以來之道統，立萬世不易之洪規，刪經定製，遐邇尊崇。其為教也。以認主為宗旨，以敬事為功夫，以復命為究竟；敬服五功，以盡天道；敦行五典，以盡人道；婚姻有禮，喪葬有製；大中至正，不貳不惑，可以垂萬世而不易也。孰意盛衰相循，聖人之后，四大配賢暨沒，不貳百年，邪說紛擾，而正學又蔽矣。時猶倖有大賢阿補·哈尼法者出，釐正真傳，繼述道統。自此西域諸國都城郡邑各立學校，講究髮明，嚴禁邪說，而正學賴 [以] 復明。維吾教之流于中國者，遠處東極，經文匱乏，學人寥落，既傳譯之不明，復闡揚之無自。天運循環，無往不復。而有明嘉靖元年我胡太師祖出焉。師祖諱登洲，字明普，世籍渭濱，幼肄儒業，長隨同鄉高師祖習受本教之學，聆其大略，而于經文教典之義，天人性命之理，無不豁然盡解矣。遂慨然以髮明正道為己任，遠近負笈來學者，師祖悉為供給，樂為教育；而于阿補·哈尼法數百年不及之道，至我太師祖承統髮明而不墮矣。其時馮、海二門父子祖孫得受宗旨，分教同人，而吾學遂乃盛傳于中國。然則太師祖豈非吾教之津梁而為阿補·哈尼法之賢助也哉！夫賢人有功于世者，造物每為之呵護。如我太師祖卒于萬歷丁酉之年八月二十八之日，葬于河幹，于國朝壬寅年間渭流泛濫，將侵其墓，同人謀改葬之，不期而至者仟數百人，乃遷瘞于斯原。時沐手而為之撿骨者，必耀馬先生也。開塚時，異香襲人，骨若淡金。乃殮后，兩手芬馨，多時不散，迄今傳為異事不衰。是知河水之患原非有害于祖墓也。然造物慾示 [之] 于后人而使之改葬，俾人得聞見其事而尊崇之也。凡我遐邇同人，久沐遺澤，皆慾建脩佳城，立碑誌盛，以昭太師

⁸¹⁵ Chin.: Xiujian Hu Taishizu jiacheng ji bei 脩建胡太師祖佳城記碑. Zitiert nach Feng Zenglie 馮增烈, 1981, S. 24-28; siehe auch Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 87-90.

祖中原闡教之偉績，而各省及西陲同教人等捐金遠寄者甚衆。尤可異者，湖廣馬銓先生在生之年，預撰經文一貼，臨終囑其子曰：“爾其慎藏，后世必有求此為胡太師祖勒銘者。”其子芳隆乃上石立于其父之墓，防遺失也。時值長安馬玉、李風鳴二鄉老入楚，謁馬老先生墓見之，乃錄經文一貼歸秦，遂勒于石。此非太師祖之德感人深可傳永久，安能使遠方學者焦心勞思、撰文遺子以待數十年后也耶？但其[文]字迥殊，非精通經文者不能讀解。復議立儒文之[碑]以公大[德]，命予為記。予愧鄙俚無文，懼不能讚[頌]懿行于萬一。然不過以蠡測海，以管窺天，敘其大概，以示來茲，使知太師祖為闡教之大賢，而后世沐其教者，無忘所自雲。

世襲八代掌教脫鳳業薰沐頓首拜立

欽賜孔雀翎鎮守陝西延綏等處地方掛印總兵

左都督沐教教末李耀頓首拜立

甲子科武舉兵部候選守備馬一駿頓首拜立

沐教后學外玄孫國子監監生馬鳳翥頓首拜撰

沐教教末鹹陽縣儒學生員[魏]爾琯薰沐頓首校閱並書

時康熙歲次戊戌桐月穀旦

沐教同人

| | | | | | |
|-----|-----|-----|-----|-----|--------|
| 楊守雲 | 袁文成 | 馬萬壽 | 馬金臺 | 寶天財 | 馬成吉 |
| 畢守榮 | 童國清 | 陳天良 | 孫喜財 | 馬鼎印 | 蘇文秀 |
| 馬義祥 | 魏文□ | 馬萬虎 | 馬萬良 | 馬萬寶 | 馬萬龍 |
| 普生金 | 普生鼇 | 普生莘 | 馬必耀 | 馬國成 | 楊守業 |
| 楊守山 | 楊守廣 | 楊唐萬 | 馬玉川 | 牛孟□ | 牛孟□ |
| 牛金財 | 哈良仲 | 高望寶 | 高吉旺 | 者養臣 | □□□ |
| 米如金 | 馬爾清 | 馬爾成 | 馬勝麟 | 海進髮 | 馬髮智 |
| 馬友仲 | 馬友寶 | 鐵金貴 | 丁化明 | 馬化蛟 | 馬思德 |
| 馬成龍 | 寶化友 | 黃漢美 | 者自榮 | 者成英 | 馬銀山 |
| 馬衝霄 | 馬和玉 | 者美芝 | 馬君輔 | 高繼壽 | 寶化金 |
| 馬自鳳 | 哈君美 | 海得寶 | 陳士冉 | 木仁仲 | 胡君旺 |
| 胡君美 | 胡君輔 | 胡君成 | 胡朝鳳 | 胡朝龍 | 胡君璽 同立 |

4. Die Stele zum Wiederaufbau der Qingjing-Moschee⁸¹⁶

重脩清淨寺碑

清淨寺者西域教率其徒祝延之所也西域教自唐入中國闕徒奉之亟誠亟慎乃至趙宋時建清脩寺于西安鼓樓西北隅會城人奉其教者萃于中繙譯誦拜然口來林立阿訇踵接莫能容迨元世祖中統四年六月肇勅此寺于長安新興坊街西東面名曰清淨分徒之半祝延于斯至大德丁酉陝西行中書省平章政事賽典赤烏麻兒大崇厥教增廣飾治視前有加及我國朝永樂十一年四月太監鄭和奉勅差往西域天方國道出陝西求所以通譯國語可佐信使者乃得本寺掌教哈三焉乃于是奏之朝同往卒之掄揚威德西夷震聳及回旆海中風濤橫作幾至危險乃哈三吁天懇懇默禱于教宗馬聖人者已而風恬波寂安妥得濟遂髮洪誓重脩所謂清淨寺者乃作前門四楹門之直西為崇樓洞門四達重檐鉅拱巋然奇觀味爽則登斯樓呼其徒而拜焉樓之后為大殿廣五間楹縱七丈五呎中為教宗座金碧光華耀奪人目繚以周牆闕無塵染屹然真一清淨處也嘉靖癸未其徒復為葺治罨以藻繪厥模一新相與礪石鏤文以識歲月掌其教者前人姓字多所湮汨自哈三傳馬興至趙英英再傳于哈榮榮傳于趙和承和之裔者今為鍾文而副之者花聰讚之者陳敖雲大明嘉靖二年歲次癸未秋九月吉日立。

⁸¹⁶ Zitiert nach der Aufzeichnung des von Bai Wenping 白文屏 aufbewahrten Abklatschsteins am 5. 11. 2003. Der Text des Gedenksteins wurde von Liu Xu 劉序 verfasst und in Siegelschrift (*zhuan* 篆書) von Bai Zhang 白璋 geschrieben; daraufhin wurde dieser Text von Liu Rulin 劉汝麟 kalligraphisch in Siegelschrift nachgeschrieben und von Ye Wenju 葉文舉 geschnitzt. Zum Text siehe auch Muhammad Ali Feng Fukuan 馮福寬·阿裏·馮福寬, 1997, S. 92.

5. Tabelle über Aufbau und Entwicklung der Provinz Shaanxi von der Song- bis zur Qing-Zeit⁸¹⁷

| | |
|-----------|--|
| Song-Zeit | Im 3. Jahr der Periode Zhidao 至道 (997) wurde das Verwaltungsgebiet Shaanxi-Lu 陝西路 ⁸¹⁸ errichtet, dem der Guanzhong-Bezirk 關中地區, der Shanbei-Bezirk 陝北地區 und der Shangluo-Bezirk 商洛地區 unterstanden. In den Bezirken Hanzhong 漢中 und Ankang 安康 wurden jeweils das Shaanxi-Lu 陝西路 und das Jingxi-Lu 京西路 eingerichtet. Im 5. Jahr der Periode Xining 熙寧 wurde das Shaanxi-Lu in Yongxingjun-Lu 永興軍路 umbenannt, im Westen der Guanzhong-Ebene und im Osten Gansus wurde das Qinfeng-Lu 秦風路 errichtet; in den Bezirken Hanzhong 漢中 und Ankang 安康 wurden das Lizhou-Lu 利州路 und das Süd-Jingxi-Lu 京西南路 errichtet. |
| Jing-Zeit | In Nord-Shaanxi wurde das Verwaltungsgebiet Fuyan-Lu 鄜延路 errichtet, auf der Guanzhong-Ebene wurden das Jingzhaofu-Lu 京兆府路 und das Fengxiang-Lu 鳳翔路 eingerichtet; das Gebiet von Süd-Shaanxi gehörte zur Südlichen Song-Dynastie und wurde als Lizhou-Lu 利州路 eingerichtet. |
| Yuan-Zeit | Im 3. Jahr der Periode Zhongtong 中統 (1262) wurde die Verwaltungseinheit Shaanxi-Sichuan-Xingzhongshusheng 陝西四川行中書省 ⁸¹⁹ eingerichtet, die die zwei heutigen Provinzen Shaanxi und Sichuan, das Gebiet von Ost-Gansu und -Qinghai sowie das Gebiet im Süden des Autonomen Gebietes Ningxia der Hui-Nationalität umfasste; im 23. Jahr der Periode Zhiyuan 至元 (1286) änderte sich der Name für Shaanxi mit seinen umgebenden Gebieten Xingzhongshusheng, und die unter ihrer Verwaltung stehende Zone umschloss das heutige Shaanxi (abgesehen von den drei Kreisen Mianxian 勉縣, Luoyang 洛陽 und Ningqiang 寧強), das Gebiet von Ost-Gansu und -Qinghai sowie das Gebiet von Süd-Ningxia. |

⁸¹⁷ Zitiert nach der „Song – Qing Shaanxi jianzhi yange biao 宋 — 清陝西建置沿革表“ (Tabelle über Aufbau und Entwicklung der Provinz Shaanxi von der Song- bis zur Qing-Zeit) im Shaanxi History Museum am 15. November 2003; siehe auch Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 22.

⁸¹⁸ Gemäß dem in der Tang-Dynastie bestehenden zweirängigen Verwaltungssystem Zhou 州 (Bezirk) und Xian 縣 (Kreis) wurde das Verwaltungssystem Lu 路 (ein den Provinzen gleichgestellter Verwaltungsbereich) vom zweiten Kaiser der Nördlichen Song-Dynastie (960-1127) Taizong 太宗 (Reg. 976-997) als eine dem Zhou übergeordnete Verwaltungseinheit ergänzend eingerichtet. Die Eigenschaft des Apparats Lu war die administrative Gliederung zwischen den Kontroll- und Verwaltungsgebieten. Diese Verwaltungsgebiete unterstanden nicht einem, sondern mehreren Verwaltungsapparaten, die jeweils ihre eigenen Befugnisse in Finanzen, Rechtswesen, Militärmacht und anderen Bereichen jeweils ausübten. Siehe hierzu Tan Qixiang 譚其驤, 2007, S. 39-40.

⁸¹⁹ Seit Anbeginn der Yuan-Zeit wurde das Xingzhongshusheng-System durchgeführt. Die Xingzhongshusheng 行中書省, abgekürzt Xingsheng 行省 oder Sheng 省, waren den Provinzen entsprechende Verwaltungsgebiete. Zu Beginn der Yuan-Zeit wurden sie nur als die von der zentralen Regierung eingesetzten, provisorischen Organe eingerichtet. Aber wegen der langen Kriegszeit mischten sie sich immer mehr in die örtlichen politischen Angelegenheiten ein, dadurch wurden sie allmählich zu den höchsten örtlichen Organen. Bis zur Mitte der Yuan-Zeit wurde der Staat nach der Festigung des inneren Territoriums in eine unmittelbar der zentralen Regierung untergeordnete Zhongshusheng 中書省 und zehn Xingzhongshusheng eingeteilt. Dazu siehe ebd., S. 41-42.

| | |
|-----------|---|
| Ming-Zeit | Im 9. Jahr der Periode Hongwu 洪武 (1376) wurde der Verwaltung-Apparat <i>Chengxuanbuzhengshisi</i> 承宣布政使司 ⁸²⁰ in Shaanxi mit der ihm umgebenden Region errichtet, der die heutigen drei Provinzen Shaanxi, Gansu und Ningxia, das Gebiet von Ost-Qinghai und das Gebiet von Hetao 河套 des Autonomen Gebietes Innere Mongolei umfasste. |
| Qing-Zeit | Im 5. Jahr der Periode Kangxi 康熙 (1666) wurde die Provinz <i>Shaanxi</i> errichtet, deren Name bis heute existiert. |

⁸²⁰ Zu Beginn der Ming-Dynastie schaffte der Kaiser Taizu 太祖 die *Xingzhongshusheng* 行中書省 ab und führte die *Chengxuanbuzhengshisi* ein. Der Verwaltungsapparat *Chengxuanbuzhengshisi* 承宣布政使司, abgekürzt *Buzhengshisi* 布政使司, war ein den Provinzen entsprechendes Verwaltungsgebiet. Außer den zwei *Zhili* 直隸 – die Nördliche *Zhili* (das Gebiet von Beijing) und die Südliche *Zhili* (das Gebiet von Nanjing) – gab es damals dreizehn *Buzhengshisi* in China. Aber im Volksmund wurden die zwei *Zhili* und alle *Buzhengshisi* mit der Bezeichnung *Sheng* 省 benannt. Siehe hierzu Tan Qixiang 譚其驥, 2007, S. 42.

6. Tabelle zu Angaben über Ort, Zeit, Zahl der Teilnehmer, betreffende Gebiete und Zahl der Beiträge der 12 Symposien von 1983-1999⁸²¹

| Reihenfolge | Versammlungsort | Monat und Jahr | Zahl der Teilnehmer | Provinzen und Städte | Zahl der Beiträge |
|-------------|-----------------------|----------------|---------------------|----------------------|-------------------|
| 1 | Yinchuan 銀川, Ningxia | Okt. 1983 | 107 ⁸²² | 18 | ohne Statistik |
| 2 | Kunming 昆明, Yunnan | Nov. 1985 | 124 | 24 | mehr als 140 |
| 3 | Lanzhou 蘭州, Gansu | Dez. 1987 | 98 | 19 | 76 |
| 4 | Chengde 承德, Hebei | Aug. 1988 | 56 | 12 | 21 |
| 5 | Zhengzhou 鄭州, Henan | Sept. 1989 | 66 | 17 | 40 |
| 6 | Jinan 濟南, Shandong | Okt. 1990 | 91 | 27 | 77 |
| 7 | Xi'an 西安, Shaanxi | Dez. 1992 | 110 | 23 | 80 |
| 8 | Urumqi 烏魯木齊, Xinjiang | Aug. 1995 | 113 | 19 | 90 |
| 9 | Zhengzhou 鄭州, Henan | Nov. 1996 | 94 | 20 | 50 |
| 10 | Huangshan 黃山, Anhui | Sept. 1997 | 52 | 17 | 41 |
| 11 | Kunming 昆明, Yunnan | Aug. 1998 | 142 | 26 | 89 |
| 12 | Beijing 北京 | Dez. 1999 | 138 | 24 | 130 |

⁸²¹ Die Tabelle über 12 Symposien nach Ding Hong 丁宏 und Zhang Guojie 張國傑, 2002, S. 185.

⁸²² Gemäß einer erläuternden Anmerkung zur anderen Behauptung von Ding Hong 丁宏 und Zhang Guojie 張國傑 betrug die Zahl der Teilnehmer des Symposiums in Yinchuan am Okt. 1983 nur etwas mehr als 60 – dazu siehe ebd.

7. Zitate aus dem Werk *Tong Dian* von Dou You aus dem Buch *Jing xing ji*⁸²³

Kapitel 193: *Bianfang jiu* 邊防九 (Grenzverteidigung 9):

„Das *Dashi*-Reich, genannt auch *Yajuluo*, wurde auch als das Land des Einzugsgebietes der zwei Flüsse [Tigris und Euphrat] bezeichnet. Sein König nannte sich *Mumen* und innerhalb dieses Ortes war seine Hauptstadt errichtet worden. Die Männer und Frauen des *Dashi* sind anziehend und von großer Gestalt; ihre Tracht ist farbenprächtig und sauber; ihr Aussehen und Verhalten sind vornehm und anmutig. Wenn die Frauen das Haus verlassen, müssen sie ihr Gesicht bedecken. Alle, ob edel oder niedrig, beten täglich fünf Mal, um Gott zu verehren. Sie essen Fleisch [zum Verzehr erlaubte Tiere] und fasten [nach Observanz], die Vernichtung von Leben [anderer Gläubiger oder Ungläubiger] in jeglicher Gestalt wird als Verdienst und Tugend betrachtet. Sie schnallen sich einen silbernen Gürtel um die Hüfte und tragen ein silberhelles Schwert. Alkoholische Getränke und Musik sind verboten. Wenn zwischen Menschen ein Streit vom Zaun gebrochen wird, darf es nicht so weit gehen, dass sie sich miteinander prügeln. Obendrein besteht noch die Ritualhalle, die Platz für Zehntausende von Gläubigen bietet. Alle sieben Tage erscheint der Herrscher zum [rituellen] Gebet, er tritt auf einem Hochplatz auf und erläutert den Gläubigen die Doktrinen wie folgt: „Das Menschenleben ist übervoll von Schwierigkeiten, das Einhalten der Doktrinen ist nicht so einfach. [Die Taten sind Sünden wie] Unzucht, Unwesen, Plünderung, Diebstahl, Raub, Beleidigung, Beschimpfung, Ängstlichkeit, egozentrisches Handeln, Schädigung von Interessen anderer und Unterdrückung der Armen sowie Misshandlung der Niedrigen – wenn jemand eine dieser [erwähnten] Handlungen verübt, versündigt er sich schwer. Jemand, der, wenn notwendig, zu Felde gezogen war und von Feinden getötet wurde, wird in die ewige Seligkeit eingehen; wenn jemand seinen Feind umgebracht hat, wird er sich unermessliche Verdienste erwerben können.“ Die Einheimischen [des ganzen Landes] wurden angeleitet, sich zur Lehre zu bekehren; die Volksmassen strömten zum Islam. Sein Gesetz soll verhältnismäßig milde sein und die

⁸²³ Die Zitate nach Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 69-70.

islamische Bestattung ist zugleich sehr sparsam.⁸²⁴

„In den verschiedenen Ländern, zu denen der Landweg führt, lebt zwar eine Rasse unter verschiedenen ausländischen Bergvolksgruppen, die aber mehrere Gesetze befolgen soll. Es gibt das *Dashi*-Gesetz, das *Daqin*-Gesetz, das *Xunxun*⁸²⁵-Gesetz [...]. Diejenigen, die das *Dashi*-Gesetz einhalten, sollen von ihren [nachfolgenden] Jüngern und [zuständigen] Verwandten gerichtet werden; falls jemand sich nur kleine Verfehlungen hat zuschulden kommen lassen, sollten die Familienmitglieder wohl nicht in den Fall verwickelt werden. Sie essen kein Fleisch von Schwein, Hund, Esel, Pferd und anderen Tieren; sie machen keinen Kniefall vor König, Eltern und anderen Vornehmen; sie glauben weder an übernatürliche Geister noch an andere Götter, sondern bringen nur dem [einzigem] Gott das Opfer dar. Ihrer Sitte gemäß ist alle sieben Tage ein Feiertag, an dem man keinen Handel betreiben darf, aber doch dem Alkohol frönen kann; den ganzen Tag treibt man zügellos mit anderen Scherze zum Genuss des Lebens.“⁸²⁶

Kapitel 194: *Bianfang shi* 邊防十 (Grenzverteidigung 10):

„Von hier [am Ort, wo sich das Land *Milu* 米祿 befand] bis zum Persischen Golf wohnen die Araber und die Perser zusammen; der Sitte gemäß verehren sie Gott; es ist ihnen verboten, Fleisch von verstorbenen Tieren und verdorbenes Fleisch zu verzehren; und sie bestreichen ihr Haar mit aromatischen Pomaden.“⁸²⁷

⁸²⁴ Das chinesische Original lautet: “(大食) 一名亞俱羅, 其大食王號暮門, 都此處。其士女瑰衛長大, 衣裳鮮潔, 容止閑麗。女子出門, 必擁蔽其面。無問貴賤, 一日五時禮天。食肉作齋, 以殺生為功德。繫銀帶, 佩銀刀。斷飲酒, 禁音樂。人相爭者, 不至歐擊。又有禮堂, 容數萬人。每七日, 王出禮拜, 登高坐, 為衆說法, 曰: ‘人生甚難, 天道不易。姦非劫竊, 細行謾言, 安己危人, 欺窮虐賤, 有一于此, 罪莫大焉。凡有徵求, 為敵所戮, 必得昇天。殺其敵人, 獲福無量。’ 率土稟化, 從之如流。法唯從寬, 葬唯從儉。” Dazu siehe Dou You 杜佑, *Tong Dian* 通典 des Kapitels 193: „Bianfang jiu“ 邊防九 (Grenzverteidigung 9).

⁸²⁵ Die alten Araber bezeichneten die Anhänger des Zoroastrismus als *xunxun* 寻寻 – der phonetischen Transkription des Wortes „zemzem“, nämlich „Zoroastrier“. Einer anderen Meinung nach sei der Begriff *xunxun* ein primitiver Fetischismus der Bevölkerung Bedjas, die damals als Nomadenvolk vom Osten des Nil bis zum Ufer des Roten Meeres lebte.

⁸²⁶ Das chinesische Original lautet: “諸國陸行之所經, 山胡則一種, 法有數般。有大食法, 有大秦法, 有尋尋法…… 其大食法者, 以弟子親感而作判典, 縱有微過, 不至相累。不食豬狗驢馬等肉, 不拜國主、父母之尊, 不信鬼神, 祀天而已。其俗每七日一假, 不買賣, 唯飲酒, 謔浪終日。” Siehe hierzu Dou You 杜佑, *Tong Dian* des Kapitels 193: „Bianfang jiu“ 邊防九 (Grenzverteidigung 9). Aber nach der Meinung von Bai Shouyi 白壽彝 soll der letzte Satz wie folgt sein: “其俗每七日一假, 不買賣飲酒, 唯謔浪終日。” (Ihrer Sitte gemäß ist alle sieben Tage ein Feiertag, an dem man keinen Handel betreiben und keinen Alkohol trinken darf, aber dennoch kann man den ganzen Tag zügellos mit anderen Scherze zum Genuss des Lebens treiben.“ Siehe hierzu Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 69.

⁸²⁷ Das chinesische Original lautet: “從此至西海以來, 大食、波斯摻雜居止, 其俗禮天, 不食自死肉及宿肉, 以香油塗髮。” Siehe hierzu Dou You 杜佑, *Tong Dian* des Kapitels 194: „Bianfang jiu“ 邊防十 (Grenz-

8. Erscheinen wichtiger Zeitschriften und Aufsätze in den Anfängen der Republik⁸²⁸

- Die von der Islamischen Öffentlichen Gesellschaft (Shaanxi Huijiao Gonghui 陝西回教公會) herausgegebene Monatszeitschrift *Shaanxi Huijiao Gonghui yuekan* 陝西回教公會月刊 (Monatsschrift der Islamischen Öffentlichen Gesellschaft).
- Die von der Shaanxi-Zweiggesellschaft der Allgemeinen Islamischen Fortschrittsvereinigung Chinas (Zhongguo Huijiao Jujinhui Shaanxi Fenhui 中國回教俱進會陝西分會) ins Leben gerufene Monatszeitschrift *Zhongguo Huijiao Jujinhui Shaanxi Fenhui yuekan* 中國回教俱進會陝西分會月刊 (Monatsschrift der Shaanxi-Zweiggesellschaft der Allgemeinen Islamischen Fortschrittsvereinigung Chinas).
- Die vom Islamischen Jugendverband in Xi'an (Xi'an Yisilan Qingnianshe 西安伊斯蘭青年社) herausgegebene *Yisilan qingnian* 伊斯蘭青年 (Die islamische Jugend).
- Liu Dacheng 劉大成, „Ankang Huimin zhuangkuang“ 安康回民狀況 (Die Situation der Hui-Nationalität in Ankang), in: *Yisilan qingnian*, Bd. 2, Heft 9.
- Ma Xiwen 馬希文, „Xi'an Huajuesi yizhou ji“ 西安化覺寺一周記 (Notizen über die einwöchigen Geschehnisse in der Huajue-Moschee in Xi'an), in: *Yisilan qingnian*, Bd. 11, Heft 2.
- Ma Tingzhang 馬廷章, „Chang'an Huijiao yipie“ 長安回教一瞥 (Kurzer Überblick über den Islam in Chang'an), in: *Yuehua* 月華 (Mondlicht), gebundener Bd. 7, Heft 10 u. 11.
- Liu Dacheng 劉大成, „Shaanxi Huimin fengsu gaikuang“ 陝西回民風俗概況 (Übersicht über die Sitten und Gebräuche der Hui-Bevölkerung in Shaanxi), in: *Yuehua*, Bd. 8, Heft 26.
- Ye Ping 冶平, „Xi'an jiaowu gaikuang“ 西安教務概況 (Überblick über religiöse Aktivitäten in Xi'an), in: *Zhongguo Huijiao Xiehui huibao* 中國回教協會會報 (Zeitschrift der IVCh), gebundener Bd. 7, Heft 6 u. 7.

verteidigung 10); sowie Muhammad Ali Feng Fukuan 默罕默德·阿裏·馮福寬, 1997, S. 70.

⁸²⁸ Es folgt eine Aufzählung der Publikationen, die im Buch *Shaanxi Huizu shi* 陝西回族史 von Feng Fukuan aufgeführt sind. Dazu siehe ebd., S. 75-76