

Aus:

Thorsten Gerald Schneiders (Hg.)

Salafismus in Deutschland

Ursprünge und Gefahren

einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung

Oktober 2014, 464 Seiten, kart., 27,99 €, ISBN 978-3-8376-2711-4

»Nicht alle Salafisten sind Terroristen, aber alle uns bekannten islamistischen Terrorverdächtigen haben einen salafistischen Hintergrund.«

So beschreiben deutsche Innenpolitiker ein wachsendes Problem: Junge Menschen brechen auf, um in den Krieg nach Syrien oder in den Irak zu ziehen. Manche verüben dort Gräueltaten und rühmen sich damit im Internet. Die meisten bleiben in Deutschland, lehnen Gewalt ab und folgen strengsten Glaubensregeln.

Wer sind die Salafisten, was wollen sie, wen bedrohen sie? Dieser Band gibt umfassend Antworten. Renommiertere Experten ordnen den Salafismus in die islamische Geschichte sowie in den deutschen Gesellschaftskontext ein und schlagen Strategien für den Umgang mit dem Phänomen vor. Zudem berichten Betroffene über ihre Erfahrungen mit Salafisten.

Thorsten Gerald Schneiders ist Islam- und Politikwissenschaftler, Sozialpädagoge und ausgebildeter Redakteur. Zuletzt lehrte er am Centrum für Religiöse Studien der Universität Münster.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/978-3-8376-2711-4

Was wir wirklich über die frommen Altvorderen (al-salaf al-sâlih) und ihre Vorstellungen vom islamischen Recht wissen können¹

Andreas Görke und Christopher Melchert

ZUR ARGUMENTATION DER SALAFISTEN

Salafismus lässt sich grob als Reformbewegung von Muslimen der letzten rund hundert Jahre beschreiben, die darauf abzielte, zum Recht und zur Theologie gemäß dem Verständnis der ersten Generationen von Muslimen (salaf) zurückzukehren. Der Prophet Mohammed wird häufig mit den Worten zitiert: »Die besten Menschen sind diejenigen, die in meiner Generation (qarn) leben, dann diejenigen, die nach ihnen kommen, dann diejenigen, die nach diesen kommen.«² Für Salafisten oder Neo-Salafisten bedeutet das, dass sie sich auf den Koran und das Vorbild des Propheten stützen. Muhammad Qasim Zaman von der Princeton University beschreibt Salafisten als »diejenigen, die die Autorität der mittelalterlichen Rechtsschulen ablehnen und auf einem unmittelbaren Zugang zu den Grundlagentexten als Quelle aller Normen bestehen« (vgl. Zaman 2012: 7). Was auch immer der Koran vorschreibt zu tun oder zu glauben, das muss getan und geglaubt werden. Ähnlich ist es hinsichtlich des Propheten: Was auch immer bekannt ist über das, was er getan oder gesagt hat, nach diesem Muster müssen es die Muslime heutzutage tun oder sagen. Das ist soweit nichts Neues. Muslimische Theologen und Rechtsgelehrte haben niemals eine Form von Recht und Theologie ausgearbeitet, die den Koran und das Beispiel des Propheten nicht berücksichtigt hätten. Ganz im Gegenteil, selbst die oberflächlichste Analyse jedes Buchs zur Theologie (kalâm) oder zum Recht (fiqh), sei es aus dem 11. oder 19. Jahrhundert, wird zeigen, dass die erklärte Methode, um zu einem rechtgeleiteten Glauben und Handeln zu kommen, darin besteht, zu identifizieren, wozu Koran und Prophet aufrufen. Der theologische und rechtliche Ansatz der Salafisten stimmt mit der sunnitischen

1 | Der Beitrag wurde in Teilen auf Englisch verfasst und von Thorsten Gerald Schneiders ins Deutsche übertragen.

2 | Siehe u.a. al-Bukhârî, Kitâb al-schahâdât 9, bâb lâ taschhadu alâ schahâda dschaur, Nr. 2651; Kitâb fadâ'il ashâb al-nabî 1, bâb fadâ'il ashâb al-nabî, Nr. 3650; Kitâb al-riqâq 7, bâb mâ yuhdaru min zahrat al-dunyâ, Nr. 6428; Kitâb al-aymân wa-l-nudûr 27, bâb ithm man lâ yafî bi-l-nadr, Nr. 6695.

Literatur des 11. und 19. Jahrhunderts u.a. bei der ausdrücklichen Ablehnung schiitischer Ansätze überein. Das gilt besonders für die Autorität, die den Imamen beigemessen wird, wenn es um die Darstellung und Interpretation dessen geht, was der Koran und der Prophet verlangen. Worin sich indes der salafistische Ansatz deutlich von der sunnitischen Literatur des 11. bis 19. Jahrhunderts unterscheidet, ist die Zurückweisung der Interpretationstraditionen der sunnitischen Rechtsschulen von Hanafiten, Malikiten, Schafiten und Hanbaliten. Salafisten sehen keine Notwendigkeit, die Regeln mittels Rechtsschule zu bestimmen. Der verstorbene Norman Calder von der Universität Manchester meinte beispielsweise ganz treffend unter Bezug auf die Schriften des schafitischen Autors al-Nawawî (gest. 1277), der charakteristische Unterschied zwischen einem klugen und einem gebildeten Rechtsgelehrten »liegt allem Anschein nach im (allerdings vollständigen und detaillierten) Wissen darüber, wie wenig wir wissen, um sich dann doch durch dieses Nicht-Wissen zu arbeiten und schließlich zufrieden der Autorität zu unterwerfen, die von der Mehrheit der Rechtsschule [madhhab] repräsentiert wird« (Calder 2010: 87). Aus Sicht der Salafisten ist es wichtig, verbindliche Regeln für alle Muslime eindeutig zu bestimmen. Während mittelalterliche Rechtsgelehrte die dauerhaften Meinungsverschiedenheiten als eine Gnade Gottes akzeptieren, drängt es die Salafisten zu dem Gedanken, diese Differenzen vielmehr als Zeichen dafür zu sehen, dass die früheren Rechtsgelehrten vom richtigen Weg abgekommen seien. Mithin gelangen die Salafisten zu der Entscheidung, die klassischen Rechtsbücher lieber zu ignorieren und stattdessen direkt mit dem Koran und den Hadithen (also den Aufzeichnungen dessen, was der Prophet gesagt und getan hat) zu arbeiten. Die offensichtliche Schwierigkeit bei diesem rechtlichen Ansatz besteht darin, dass der Korantext zwar als mit Gewissheit bekannt gilt und nicht diskutiert wird (seine Interpretation freilich ist ein anderes Thema), die Hadithe jedoch zahlreich und widersprüchlich sind. Die verschiedenen Rechtsschulen und verschiedenen Hadithsammlungen werden traditionell als unterschiedliche Versuche gedeutet, mehr oder weniger glaubhaft die Überlieferungen mit den geringsten Fehlern in der Kette der einzelnen Überlieferer (jeder Hadith gibt an, welche Person den Inhalt vom Propheten an welche Person der nachfolgenden Generationen bis zur jeweiligen Gegenwart weitergegeben hat) ausfindig zu machen und daraus die korrekten Regeln abzuleiten, denen es zu folgen gilt. Haben die Salafisten nun bessere Methoden als die Gelehrten im 9. Jahrhundert sowie die nachfolgenden Hadith- und Rechtsexperten, um auszumachen, zu was der Koran und der Prophet tatsächlich aufrufen?

Hier das Beispiel eines salafistischen Rasonnements, das einer typischen Internetseite der Salafistenszene entnommen wurde³:

»Qadianis bzw. Ahmadis zitieren häufig einen erfundenen Hadith:

لا مهدي إلا عيسى

»Es gibt keinen Mahdi außer Îsâ [Jesus].«

Einer seiner Überlieferer ist Muhammad Ibn Khalid al-Jundi.

3 | <http://islamic-forum.net/index.php?showtopic=19246>, zuletzt abgerufen 15.6.2014

Hafiz Ibn Hajar stuft diesen nach sorgfältiger Prüfung der verschiedenen Meinungen als »majhul«, d.h. unbekannt, ein; siehe al-Taqrīb 2/71.

Imam Hakim klassifiziert ihn ebenfalls als »majhul«; siehe Tahzīb al-Tahzīb 9/126.

In der Tat hat die Überlieferung mehrere Probleme. Scheich Albani (in ›Silsala Da'ifa‹ – ›Schwache Überliefererkette‹ – Nr. 77) hat diesbezüglich drei erwähnt:

Den tadlis [Vorwurf der Verschleierung von Gewährleuten in der Überliefererkette] des Hasan al-Basri

Die Einstufung Muhammad Ibn Khalid al-Jundis als majhul

Unterschiede in der Überliefererkette. An anderer Stelle berichtet Muhammad Ibn Khalid von Aban Ibn Abi Ayyash statt von Aban Ibn Salih, und der ist wiederum »matruk«, d.h. er wird abgelehnt [als zuverlässiger Überlieferer von Hadithen]; siehe Tahzīb al-Tahzīb 9/126.

Das sind die Gründe, weshalb Imam Ibn Taymiya, al-Saghani, al-Shaukani, Ibn Qayyim, al-Dhahbi, al-Qurtubi, Azimabadi und andere sowie in jüngster Zeit Albani und Shu'aib Arnaut alle diese Überlieferung als fragwürdig eingestuft haben.«

Diejenigen, die sich hier an der Diskussion im Netz beteiligen, haben offensichtlich weder eine traditionelle noch eine moderne westliche akademische Bildung. Ihre Umschrift ist fehlerhaft (z.B. »Jundi« statt »Janadî«, trotz Ibn Hadschars ausdrücklicher Anweisung) und von dialektalem Arabisch beeinflusst; sie sind aber dennoch erpicht darauf, arabische Quellen zu zitieren, vor allem spätmittelalterliche.

Das zur Diskussion stehende Problem betrifft die Eschatologie, genauer, wer in der Endzeit erscheinen wird. Was nun die Frage angeht, ob die Salafisten die besseren Methoden haben als die Rechts- und Hadithexperten im 9. Jahrhundert und später, so zeigt das Beispiel zumindest ein Desinteresse daran, es besser als die spätmittelalterlichen Kritiker zu machen – vielmehr zeigt es das Bestreben, diese lediglich zu zitieren, um die eigene Causa zu stützen. Die frühen mekkanischen Korankommentatoren Mudschâhid Ibn Dschabr (gest. 721-2?) und der berühmte Kommentator, Traditionarier und Asket al-Hasan al-Basrî (gest. 728) werden gemeinhin ebenfalls als Beleg für die Aussage angeführt, dass Jesus der Mahdi sein wird (Ibn Abî Schayba 2004: 10, mâ dschâ'a fî l-mahdî = 14:181; Nu'aym Ibn Hammâd o.D.: 230ff.). Unsere hier zitierte Internetseite schenkt dem aber keinerlei Beachtung. Obgleich die Salafisten den gleichen Grundlagen verpflichtet sind, denen ihrer Auffassung nach die salaf auch verpflichtet waren, scheinen sie an deren eigenen Meinungen selbst ziemlich uninteressiert zu sein.

Die einzige Hadithkritik aus dem 20. Jahrhundert, die in diesem Beispiel aus dem Internet zitiert wird, stammt von dem Syrer Muhammad Nâsir al-Dîn al-Albânî (gest. 1999). Er lehrte in Saudi-Arabien von 1961 bis 1963 Hadithwissenschaften an der Universität von Medina, musste aber aufgrund von abweichenden islamischen Rechtsauffassungen das Land verlassen; er vertrat zum Beispiel die Position, dass jemand im Ramadan nicht fasten müsse, wenn er kein Tageslicht sehen könne, etwa in einem Haus mit verdeckten Fenstern, oder dass man seine Fußbekleidung beim Beten nicht abzulegen brauche und dass kein Schleier erforderlich sei, der das ganze Gesicht bedecke. All das sind Rechtsmeinungen, die auf dem Lesen des Korans und der Hadithe beruhen, ohne dabei die Traditionen der Rechts-

schulen zu berücksichtigen. Der Koran sagt schlicht: »Esst und trinkt, bis ihr in der Morgendämmerung einen weißen von einem schwarzen Faden unterscheiden könnt.« (Koran 2:187)

Es ist auch heute in Moscheen üblich, von jedem zu verlangen, vor dem Eintreten das Schuhwerk abzulegen. Im Koran steht dazu allerdings nichts. Die Hadithe und die frühen Rechtswerke rufen lediglich dazu auf, keinen offensichtlichen Schmutz anzuschleppen: Bei al-Bukhârî heißt es zum Beispiel (Kitâb al-salât 24, bâb al-salât fi l-ni'âl, Nr. 386), dass der Prophet in Sandalen gebetet habe. Ein weiterer Abschnitt des Buchs bezeugt, dass er in ledernen Socken (khuffayn) gebetet habe, nachdem er sie abgewischt hatte. Laut Abû Dâwûd (Kitâb al-salât 88, bâb al-salât fi l-na'l, Nr. 652) hat der Prophet erklärt: »Unterscheidet euch von den Juden, die nicht in ihren Sandalen oder Ledersocken beten.« (Eine Zusammenfassung der Rechtsmeinungen findet sich bei al-Zarkaschî [gest. 1392] 1964: 380).

Im Folgenden nun wollen wir uns ein Beispiel für Albânîs Rechtsprechung auf der Grundlage von Hadithen anschauen (1995f.: Bd. 2, S. 529):

»Es ist [beim Geschlechtsakt] verboten, von hinten in Frauen einzudringen (ityân al-nisâ' fi adbârihinna).«

al-Nasâ'î veröffentlichte die Aussage (d.h. er versah sie mit einer kompletten Kette von Überlieferern) in seinem Buch al-Sunan al-kubrâ [...] Abd Allâh Ibn Schaddâd al-A'radsch [erfuhr von] < irgendeinem Mann [der wiederum von] < Khuzaymah Ibn Thâbit [erfahren hat, dass] < der Prophet [gesagt habe...].

»Ich sage, seine Gewährsmänner sind glaubwürdig bis auf den einen Mann, den er nicht benennt. Dennoch ist der Hadith korrekt, da er ja auch über andere Ketten von Khuzayma und anderen in ähnlichen Worten überliefert wurde.«

al-Nasâ'î (gest. 915?) ist Urheber zweier bedeutender Hadithsammlungen. Diejenige, die hier zitiert wird, zählt allerdings nicht zu den so genannten »al-Kutub al-sitta« (Sechs Büchern), den am höchsten verehrten sunnitischen Hadithsammlungen. Was diesen speziellen Hadith hier angeht (siehe al-Nasâ'î 1991: Bd. 5, S. 319), so hat Abd Allâh Ibn Schaddâd al-A'radsch (Iraker, frühes 8. Jahrhundert) lediglich eine mittelmäßige Reputation bei der Überlieferung von Hadithen (siehe Ibn Had-schar o.D.: Bd. 5, S. 252). al-Nasâ'î selbst wird sogar mit den Worten zitiert, dass es weder eine Erlaubnis noch ein Verbot für den Geschlechtsverkehr a tergo gibt (al-Maqrîzî 1991: Bd. 1, S. 401).

Die Frage wurde kontrovers diskutiert. Eine bändefüllende Quelle für die Rechtsdebatten in der Frühzeit des Islams, der Hadithsammler Abd al-Razzâq (gest. 827), erwähnt sowohl die Gefährten (sahâba; das sind Personen, die den Propheten persönlich getroffen haben) Ibn Abbâs, den Kalifen Umar, Abd Allâh Ibn Amr, Abû l-Dardâ' und Abû Hurayrah als Befürworter eines Verbots wie auch zwei Nachfolger (tâbi'ûn; das sind Personen, die wiederum die Gefährten getroffen haben) (siehe Abd al-Razzâq 1970ff.: Bd. 11, S. 442f.). Albânî zitiert diese nicht, ganz offensichtlich im Zweifel darüber, ob irgendetwas, das nicht aus dem Koran oder vom Propheten stammt, seinen Rechtsfall stützen könnte. Falsch wäre es nun allerdings zu behaupten, dass er niemals Rechtsmeinungen aus der Frühzeit des Islams zitiere. Sein oben ebenfalls erwähntes Urteil gegen die Verhüllung des

Gesichts zum Beispiel beruht in Teilen auf einer Reihe von Äußerungen der Gefährten und Nachfolger, die der Korankommentator al-Tabarî (gest. 923) anführt (Albânî 1954: 6). Es scheint jedoch so, dass er Gefährten und Nachfolger so weit wie möglich meidet und lieber einen formal schwachen Hadith mit einer unbekannteren Person in der Überliefererkette (isnâd) vorzieht.

Zum Vergleich nun eine frühe Diskussion aus der schafitischen Rechtsschule (al-Schâfi'î 1968: 5, S. 156; eine weitere Diskussion auf S. 84):

»al-Schâfi'î sagte: Gott [...] hat gesagt: ›Eure Frauen sind ein Acker [...] Geht zu eurem Acker, wie ihr wollt. Der Vers kann auf zwei Arten interpretiert werden. Eine besagt, dass sich der Ehemann der Frau nähern kann, von wo auch immer er es wünscht, da ›wie ihr wollt‹ bedeutet ›wo immer ihr wollt. Es gibt dabei keine Verbote, so wie es auch keine Verbote beim Ackerland gibt. Der Vers könnte aber auch in dem Sinn interpretiert werden, dass mit ›Acker‹ nur jene Bereiche gemeint sind, aus denen auch Pflanzen hervorkommen; dass der Platz des Ackers folglich dort ist, wo man Kinder zeugt – also allein die Vagina (fardsch) [...]. Unsere Kollegen haben unterschiedliche Auffassungen über das Eindringen in eine Frau von hinten. Einige tendieren dazu, es für gesetzmäßig zu erklären, andere dazu, es zu verbieten. Ich denke, jede Gruppierung interpretiert diesen Koranvers entweder als Unterstützung für die eine oder die andere Position.

Wir haben dann nach Beweisen von Gottes Gesandtem gesucht [...]. Wir fanden zwei unterschiedliche Hadithe. Einer ist zuverlässig, das ist der von Ibn Uyayna < Muhammad Ibn al-Munkadir, dass er Dschâbir Ibn Abd Allâh sagen hörte: ›Die Juden pflegten zu sagen, dass jeder, der mit seiner Frau von hinten vaginal verkehrt, schielende Kinder bekommen würde.‹ Daher offenbarte Gott [...]: ›Eure Frauen sind euch ein Acker. Geht zu eurem Acker, wie ihr wollt.‹ Ebenso al-Rabî' < al-Schâfi'î < seinem Onkel Muhammad Ibn Alî Ibn Schâfi' < Abd Allah Ibn al-Sâ'ib < Amr Ibn Uhayha Ibn al-Dschulâh oder Amr Ibn soundso Ibn Uhayha Ibn soundso Ibn al-Dschulâh – ich (das ist al-Schâfi'î) war in Zweifel – < Khuzayma Ibn Thâbit sagte, dass ein Mann den Gesandten Gottes [...] befragte über das Eindringen in Frauen von hinten bzw. über Männer, die über die Rückseite in ihre Frauen eindringen. Der Prophet [...] sagte, es sei gesetzmäßig. Als der Mann sich abwandte, rief er ihn zurück oder er ließ ihn noch einmal rufen, und so wurde er herbeizitiert. Der Prophet sagte: ›Was hast Du gesagt – in welche der beiden Körperöffnungen [...]? Wenn es von hinten ist, aber in ihre Vorderseite geht, dann ja, aber wenn es von hinten in ihre Rückseite geht, dann nein. Gott wird von der Wahrheit nicht beschämt. Dringt nicht in den Anus von Frauen ein.‹

Ich fragte: ›Was meinst Du?‹ [al-Schâfi'î sagte:] ›Mein Onkel ist vertrauenswürdig. Abd Allâh Ibn Alî ist vertrauenswürdig. Muhammad erzählte mir von al-Ansârî, der das berichtet hatte, dass er gepriesen sei. Khuzayma ist einer, dessen Vertrauenswürdigkeit von niemandem, der bekannt ist, angezweifelt wird. Daher kann ich es nicht zulassen, sondern ich verbiete es.‹

al-Schâfi'î (gest. 820) argumentiert zunächst mit dem Koran. Andere frühe Rechtsgelehrte hatten aber ebenfalls den Koran zitiert, um dann genau das Gegenteil zu belegen. Folglich wandte sich al-Schâfi'î dem Hadith zu. Der erste Hadith hat im Zusammenhang mit dem Thema aus Koran 2:223 eine nach traditionellem Standard gute Überliefererkette (d.h. der Hadith ist in den meisten der Sechs Bücher verzeichnet), und er fällt zu seinen Gunsten aus. Möglicherweise hat Albânî diesen Hadith auch aus der Abneigung heraus nicht zitiert, sich erneut auf den Bericht

eines Gefährten und nicht auf den Propheten selbst zu berufen. Die Version, die Albânî jedenfalls von al-Nasâ'î zitiert, scheint eine verkürzte Version von al-Schâfi'îs zweitem Hadith zu sein. Und dieser wird nach traditionellen Standards geschwächt, weil er sich auf einen Gewährsmann stützt, bei dessen Name al-Schâfi'î selbst angibt, unsicher zu sein, obgleich er die Überlieferer vor und nach dieser Person verteidigt. Derweil könnte das Misstrauen moderner Hadithkritiker vor allem durch die eigentliche Ausführung hervorgerufen werden. Allem Anschein nach wurde sie entworfen, um ein früheres, einfacheres Zitat des Propheten außer Kraft zu setzen, nämlich das erste, das schlicht besagt, in Frauen von hinten einzudringen sei gesetzmäßig.

Schauen wir auf ein noch detaillierteres Beispiel der Rechtsprechung von Albânî (1995f.: Bd. 2, S. 405f.)

»Eine Frau darf keinen Teil ihres Vermögens aufzehren (tantahik), es sei denn, sie hat die Erlaubnis ihres Ehemanns«

Das ist mit einer vollständigen Überliefererkette verbunden < Anbasa Ibn Sa'îd < Hammâd, Klient der Umayyaden < Dschânâh, Klient von al-Walîd < Wâthilah < der Gesandte Gottes.

Dieser isnâd ist schwach. Hammâd, der Klient der Umayyaden, scheint unbekannt zu sein. Nichts wurde über ihn erwähnt, außer dass al-Azdî ihn verworfen habe [...]

Es sieht so aus, als sei Anbasa Ibn Sa'îd der Ibn Abân Ibn Sa'îd Ibn al-Âs, auch genannt Abû Khâlîd al-Umawî, den al-Dâraqutnî für vertrauenswürdig erklärt.

al-Suyûtî schrieb al-Tabarânî den Hadith in seinem Buch »al-Kabîr« zu. al-Haythamî sagte: »In ihm sind einige [Personen], die mir nicht bekannt sind.«

Ich sage, dass darin über Hammâd hinaus weitere unbekanntere [Personen] vorkommen, also seid vorsichtig.

Dennoch hat der Hadith Zeugen [d.h. parallele Berichte], die aufzeigen, dass er authentisch ist. Einige sind an sich gut. Zudem gehört der Hadith zu denen von Amr Ibn Schu'ayb < sein Vater < sein Großvater. al-Hâkim und al-Dhahabî erklärten ihn für authentisch [...]. Ferner bin ich auf einen starken Beleg gestoßen mit einer unterbrochenen Überliefererkette (mursal), den Abd al-Razzâq anführt [...], wonach der Prophet etwas in der Art gesagt habe.

Ikrima berichtete etwas Vergleichbares mit einer unterbrochenen Überliefererkette, das die Worte »ererbtes Vermögen« beinhaltet.

Dieser Hadith und das, worauf wir hingewiesen haben mit derselben Bedeutung, zeigen an, dass die Frau nichts von ihrem Privatvermögen veräußern darf (tatasarraf bi), es sei denn, sie hat die Erlaubnis ihres Ehemannes. Dies ist so aufgrund seiner vollständigen Höherstellung ihr gegenüber, die ihm von unserem Herrn gewährt worden ist [...] Dennoch trifft es sich nicht für einen Ehemann, sofern er ein aufrichtiger Muslim ist, diese Verfügung auszunutzen, um seine Ehefrau zu tyrannisieren und ihr zu verbieten, ihr Vermögen für etwas auszugeben, das weder für ihn noch für sie Schaden mitbringt. Dies ist zu übertragen auf die Rechte des Heiratsvormunds einer jungen Frau, wenn sie sich nicht ohne dessen Einwilligung vermählen

darf. Wenn er ihr die Angelegenheit erschwert, muss der Fall vor den Richter für die offenbarte Rechte, damit der Heiratsvormund sie gerecht behandelt [...]. An der Regelung selbst ist nichts falsch. Vielmehr ist etwas falsch mit seinem kranken Verhalten diesbezüglich, also seid vorsichtig.«

Erneut greift Albânî auf einen Hadith des Propheten zurück, nicht auf Diskussionen der Rechtsschulen. Erneut beschränkt er sich nicht auf die Sechs Bücher. Der wichtigste Hadithsammler, den er zitiert, ist al-Tabarânî (gest. 971), bestärkt durch einen Hadith mit einer unvollständigen Überliefererkette, gesammelt von Abd al-Razzâq. Er beginnt nicht mit einem Hadith, der auf einem perfekten isnâd beruht, sondern gibt sich zufrieden mit einem Hadith, der deutlich fehlerhaft ist, aber zu einer Gruppe zählt, die in dieselbe inhaltliche Richtung weist.

Es gibt zahlreiche ähnliche Berichte in den Sechs Büchern, auch wenn diese meistens im Zusammenhang mit einem anderen Problem stehen, nämlich ob eine Frau Almosen aus dem Vermögen ihres Mannes geben darf. Gemeinhin wird das nicht verboten, vielmehr wird darauf hingewiesen, dass die göttliche Belohnung gleichmäßig zwischen ihr und ihrem Ehemann aufgeteilt wird.⁴ Ein Cluster, das noch leichter mit Albânîs Vorschrift zu verbinden ist, wird in der Regel auf das Jahr der Abschiedswallfahrt datiert (d.h. kurz vor dem Tod des Propheten, sodass keine Regelung, die er verkündet hat, dann noch durch eine neue Offenbarung aufgehoben werden konnte). Ein Beispiel stammt von Abû Dâwûd (gest. 889) < Abd al-Wahhâb Ibn Nadschda al-Hawtî < Ibn Ayyâsch < Schurahbîl Ibn Muslim < Abû Umâma < der Gesandte Gottes sagte im Jahr der Abschiedswallfahrt: »Einer Frau steht es nicht an, etwas von ihrem Haus zu verbringen, außer mit der Erlaubnis ihres Mannes.« Er wurde gefragt: »Oh Gesandter Gottes, nicht einmal Lebensmittel? Er sagte: »Das ist das Beste unseres Besitzes.« (Abû Dâwûd, Kitâb al-buyû' 88, bâb fî tadmîn al-âriya, Nr. 3565) al-Tirmidhî (gest. 892?) zitiert zweimal eine Variante mit dem gleichen isnâd von Ismâ'îl Ibn Ayyâsch, aber nun heißt es: »Eine Frau verbringt nichts aus dem Haus ihres Ehemannes, außer mit seiner Erlaubnis.⁵ Abd al-Razzâq hat tatsächlich zwei Versionen mit identischem isnâd (er selbst < Ismâ'îl Ibn Ayyâsch), in dem es einmal heißt: »von ihrem Haus« und einmal: »vom Haus ihres Ehemannes« (Abd al-Razzâq: 197off.: Bd. 9, S. 48f., S. 128f.). Das Buch »Musnad« von Abû Dâwûd al-Tayâlisî (gest. 819?) enthält eine Version mit »dem Besitz ihres Ehemanns« (1903: Nr. 1127). Im »Musnad« von Ahmad Ibn Hanbal (gest. 855) heißt es »von ihrem Haus« (1895: Bd. 5, S. 267). Unstimmige Formulierungen wie hier sind ein verbreitetes Problem im Hadith. Es ist schwer zu sagen, welches die älteste Variante ist. In diesem Fall geht jedoch aus den nach Themen geordneten Hadithsammlungen (Abd al-Razzâq, die Sechs Bücher) klar hervor, dass die meisten Gelehrten des 9. Jahrhunderts dachten, es gehe um eine Frau, die das Vermögen ihres Mannes durchbringt.

Albânî geht weiter als die mittelalterlichen Quellen und beschränkt die Veräußerungsrechte von Frauen auch hinsichtlich ihres eigenen Eigentums (eine Frage, die von klassischen Arbeiten zum islamischen Recht kaum berührt wird). Albânîs

4 | Z.B. al-Bukhârî: Kitâb al-buyû' 12, bâb qaul Allâh anfiqû min tayyibât mâ kasabtum, Nr. 2066; Kitâb al-nafaqât 4, bâb nafaqat al-mar'a idhâ ghâba anhâ dschawzuhâ, Nr. 5360.

5 | al-Tirmidhî: Kitâb al-zakât 34, bâb fî nafaqât al-mar'a min bayt zawdschihâ, Nr. 670; id., abwâb al-wasâyâ 5, bâb mâ dschâ'a lâ wasîya li-wârith, Nr. 2120.

Argumentation deutet die Bereitschaft an, die Antwort auf ein modernes Problem zu geben (oder zumindest dort eindeutig zu sein, wo die mittelalterlichen Diskurse sich mit Unschärfen begnügten), indem er es wagt, weit über die Traditionen hinaus zu gehen, auch wenn er nach wie vor nach einer Basis in Form einer Empfehlung des Propheten sucht. Man bekommt hier nicht gerade den Eindruck von akademischer Genauigkeit. Im Gegenteil, Albânî scheint ebenso opportunistisch zu sein wie jeder mittelalterliche Rechtsgelehrte, der mit einer erwünschten Regelung anfängt und dann nach einer zulässigen juristischen Begründung Ausschau hält (zum Opportunismus siehe Sadeghi 2013). Was Albânî von mittelalterlichen Rechtsgelehrten unterscheidet, ist, dass er für gewöhnlich nach einem Hadith sucht, der seine Position direkt unterstützt, unter geringer Berücksichtigung von Analogie und fast gar keiner Berücksichtigung der juristischen Tradition vor ihm. Ob es ihm damit besser gelingt, die Regeln, die Gott im Sinn hat, zu bestimmen, hängt letztlich – wenn auch nicht allein – davon ab, ob es ihm gelungen ist, Hadithe zu identifizieren, die in ihrem exakten Wortlaut auf den Propheten zurückgehen.

ANMERKUNGEN ZU DEN QUELLEN UND DEN SALAF

Wir sehen an diesen Beispielen, dass der Anspruch der Salafisten darin besteht, an das vermeintliche Handeln der salaf anzuknüpfen. Nach Auffassung der Salafisten trafen diese ihre Entscheidungen auf der Grundlage des Korans und der Sunna, also der überlieferten Aussprüche und Taten Mohammeds. Tatsächlich haben wir sehen können, dass Salafisten in der Regel die in den Rechtsschulen über Jahrhunderte entwickelten Positionen ignorieren und sich zur Begründung ihrer Standpunkte vor allem auf den Koran und Prophetenhadithe beziehen, wenn auch häufig nicht mit wissenschaftlicher Strenge.

Aber orientiert sich diese Auffassung tatsächlich am Vorbild der salaf? Oder was wissen wir darüber, wie die salaf, die Altvorderen, tatsächlich ihre Entscheidungen trafen? Diese Frage ist aufgrund der Quellenlage zum frühen Islam nicht einfach zu beantworten. Aus den ersten beiden Jahrhunderten des Islams, also dem 7. und 8. Jahrhundert unserer Zeitrechnung, liegen uns kaum schriftliche Quellen vor, und inwieweit die späteren Quellen verlässlich Auskunft über die Frühzeit des Islams geben, ist in der Islamwissenschaft seit längerem umstritten. Wir wollen im Folgenden drei Aspekte näher betrachten, die uns dennoch ein paar Anhaltspunkte zur Beantwortung dieser Frage liefern können. Zum einen betrifft dies Überlegungen, inwieweit der Koran in den ersten Jahrzehnten des Islams bereits in der Form vorlag, in der er heute überliefert ist, und welche Rolle er für die frühen Muslime spielte. Der zweite Aspekt bezieht sich auf die Erinnerung an Mohammeds Taten und Worte in der Frühzeit des Islams und inwieweit dies prägend für die Muslime der ersten Generationen gewesen ist oder gewesen sein kann. Der dritte Aspekt schließlich betrifft unser Wissen über das Handeln der ersten Generationen selbst.

DER KORAN

Wenden wir uns zunächst dem Koran zu. Für die meisten Muslime steht außer Frage, dass der Koran, wie er heute vorliegt, exakt den Wortlaut und die Anordnung widerspiegelt, die er schon zu Lebzeiten Mohammeds aufwies. Mohammed hatte nach dieser Auffassung über einen Zeitraum von rund 20 Jahren immer wieder Offenbarungen erhalten, zumeist in kürzeren Passagen von einigen Versen. Daneben hatte er auch Anweisungen bekommen, wie diese Offenbarungen sich in das Gesamtkonstrukt des entstehenden Korans einfügten. Die Offenbarungen verkündete er jeweils seinen Anhängern, die sie auswendig lernten und teilweise auch auf unterschiedlichen Materialien – Palmlätter, Tonscherben, Knochen oder Lederstücke – niederschrieben. Auch die Anordnung der gesamten Offenbarungen innerhalb des Korans soll verschiedenen seiner Anhänger bei seinem Tod bekannt gewesen sein. Als bald nach Mohammeds Tod in der Schlacht bei Yamama eine größere Zahl derer starb, die den Koran auswendig kannten, wurden nach dieser Ansicht noch unter dem ersten Kalifen Abû Bakr (regierte 632-634) Anstrengungen unternommen, die Offenbarungen systematisch zu sammeln und in Schriftform niederzulegen. Nach Abû Bakrs Tod gingen diese einzelnen Blätter (suhuf) dann an den zweiten Kalifen, Umar Ibn al-Khattâb (reg. 634-644), über und nach dessen Tod an seine Tochter Hafsa. Zwar gab es bald darauf Unstimmigkeiten zur richtigen Rezitation des Korans, diesen wurde jedoch durch eine einheitliche und verbindliche Redaktion unter dem dritten Kalifen, Uthmân Ibn Affân (reg. 644-656), auf Basis der Blätter Hafsas begegnet (eine ausführliche muslimische Darstellung der Sammlung des Korans findet sich etwa bei Denffer 1983: 21ff.).

Diese traditionelle Auffassung der Entstehung des Korantextes wurde in der Islamwissenschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts aufgrund von Unstimmigkeiten in den Überlieferungen in Frage gestellt. So berichten die Quellen von verschiedenen Sammlungen des Korantextes, die sich zu widersprechen scheinen. Die Aussage über die große Anzahl von Koranlesern unter den Toten der Schlacht von Yamama deckt sich nicht mit den Listen der Toten dieser Schlacht in anderen Quellen. Auch der Verbleib der ersten Niederschrift des Korans in einzelnen Blättern (suhuf) wirft Fragen auf: Während diese nach dem Tode Abû Bakrs an Umar übergegangen sein sollen, was nachvollziehbar wäre, wenn es sich dabei um eine offizielle Ausgabe gehandelt hätte, sollen sie bei Umars Tod an dessen Tochter Hafsa vererbt worden sein, was eher auf eine private Ausgabe Umars hindeutet (Nöldeke 1919: Bd. II, 15ff.; Casanova 1911: 108; vgl. Motzki 2001: 7f.). Weiterhin gibt es Überlieferungen, die von späteren Redaktionen durch den Gouverneur al-Hadschschadsch unter dem Umayyadenkalifen Abd al-Malik (reg. 685-705) berichten (Mingana 1915: 32f., 41f.; Casanova 1911: 110ff.; vgl. Motzki 2001: 10; Sinai 2012: 21). Darüber hinaus gibt es verschiedene Berichte von frühen theologischen Debatten zwischen Muslimen und Christen, in denen nichts auf eine Existenz des Korans hindeutet (Mingana 1915: 34ff.; vgl. Motzki 2001: 9), und die ersten Inschriften auf Gebäuden und Münzen, die Passagen aus dem Koran zitieren, lassen sich auch erst auf einige Jahrzehnte nach Mohammeds Tod datieren und weichen teilweise vom überlieferten Text des Korans ab (Cook 2002: 74f., 146f.).

Auch der Korantext selbst weist Strukturen auf, die für eine spätere Redaktion oder Überarbeitung sprechen könnten. Die einzelnen Kapitel des Korans, die Suren, sind nicht nach Inhalt oder Chronologie der Offenbarung angeordnet, sondern

im Wesentlichen nach absteigender Länge. Zu den meisten Surenüberschriften gibt es zahlreiche Varianten, was dafür spricht, dass diese sekundär sind und nicht zum ursprünglichen Textbestand gehören (Paret 1989: 533ff.). Zahlreiche Themen werden an unterschiedlichen Stellen innerhalb des Korans behandelt, teilweise in recht ähnlichem Wortlaut, teilweise auch mit deutlich unterschiedlichem Fokus. Dies könnte damit erklärt werden, dass es sich dabei um Varianten einer Erzählung oder eines Textnukleus handelt, die im Laufe einer längeren Überlieferungsphase einen eigenständigen Charakter gewannen und schließlich alle Aufnahme in den Kanon fanden (Wansbrough 1977: 20ff.). Zudem enthalten einige Passagen offensichtlich spätere Einschübe, die sich in Verslänge und Sprache von ihrer Umgebung abheben und ursprüngliche Aussagen zu relativieren scheinen. Ein besonders prägnantes Beispiel dafür stellt die 95. Sure »Der Feigenbaum« dar (Übersetzung nach Zirker 2007):

Im Namen Gottes des Allerbarmenten und Barmherzigen

1 Beim Feigen- und Ölbaum,

2 beim Berg Sinai

3 und bei diesem sicheren Ort!

4 Wir haben den Menschen in schönster Gestalt geschaffen

5 und dann wieder zum Allerniedrigsten gemacht.

6 Außer denen, die glauben und gute Werke tun. Die bekommen unbegrenzten Lohn.

7 Was lässt dich noch das Gericht leugnen?

8 Ist nicht Gott der weiseste derer, die entscheiden?

Vers sechs ist in diesem Fall deutlich länger als die anderen, und die Sure erscheint ohne diesen Vers sehr viel stimmiger.

Diese Beobachtungen wurden von einigen Wissenschaftlern damit erklärt, dass ein fester und einheitlicher Korantext zur Zeit Mohammeds und in den ersten Jahrzehnten nach seinem Tod noch gar nicht vorlag, sondern sich erst im Laufe der Zeit etablierte und seine endgültige Form erst unter Uthmân, unter Abd al-Malik oder gar erst rund 200 Jahre nach Mohammeds Tod erhalten habe (Nöldeke 1919: Bd. II, 61f.; Casanova 1911: 141f.; Mingana 1915: 46; Wansbrough 1977: 43ff.; vgl. Motzki 2001: 8ff.). Sollte der Koran tatsächlich erst so spät entstanden sein oder zumindest erst dann seine feste Form erhalten haben, könnte seine Bedeutung für die frühen Muslime wohl bestenfalls marginal gewesen sein.

Nun lassen sich allerdings viele der genannten Beobachtungen auch erklären, wenn man von einer früheren Kodifizierung des Korans ausgeht. Die Einschübe etwa könnten bereits zu Lebzeiten des Propheten erfolgt sein (dies ist die gängige muslimische Auffassung; siehe auch Nagel 1995). Zudem mag es Gründe geben, weshalb sich Muslime in theologischen Debatten mit Christen nicht auf den Koran beriefen, selbst wenn er bereits existierte. Tatsächlich gibt es gute Argumente anzunehmen, dass zumindest der Wortlaut des Korans bereits sehr früh fixiert wurde. So gibt es einige Verse, die nicht den Regeln der klassischen arabischen Grammatik gehorchen, was die Kommentatoren vor erhebliche Schwierigkeiten stellte (Sinai 2012: 24). An einer Stelle ist im Koran von Bakka die Rede – gemeint ist dabei nach einhelliger Meinung der Kommentatoren Mekka (ebd.). Daneben ist der Koran in einigen theologischen Kernfragen wie etwa der Willensfreiheit, die eine wichtige Rolle in den theologischen Auseinandersetzungen der jungen isla-

mischen Gemeinde spielte, nicht eindeutig (ebd. S. 23). All diese Probleme hätten unschwer durch minimale Modifikationen im Text bereinigt werden können. Dass dies nicht erfolgt ist, spricht für eine sehr frühe Fixierung des Textes, auch wenn ein exaktes Datum dafür nicht ermittelt werden kann.

Wenn wir nun davon ausgehen, dass der Korantext bereits früh fixiert war – welche Rolle spielte er für die frühen Muslime? Die koranexegetische Literatur zeigt, dass es weder in der Lesung des Korans noch in der Auslegung seiner Bedeutung eine ungebrochene Tradition gibt, sondern vielmehr eine sehr große Vielfalt und – damit einhergehend – Widersprüchlichkeit. So sind zu zahlreichen Versen unterschiedliche Lesarten überliefert. Dabei scheinen einige dieser Lesarten vorauszusetzen, dass der Inhalt des Textes bekannt war, beispielsweise wenn sich an Stelle einzelner Worte Synonyme finden (ebd. S. 20). Andere Lesarten deuten hingegen darauf hin, dass der Grundtext feststand, sich die Gelehrten jedoch über die Vokalisation – teilweise auch über die Setzung diakritischer Punkte – uneins waren. Dies konnte ganz erhebliche Unterschiede in der Bedeutung nach sich ziehen, beispielsweise in der Frage, ob eine Stelle im Aktiv oder im Passiv zu lesen sei (ebd. S. 21f.). Und zu etlichen Koranversen finden sich so viele gegensätzliche Auslegungen, dass es unmöglich ist festzustellen, welche davon ursprünglich gemeint gewesen sein könnte (siehe z.B. Crone 1987: 203ff.). Alle diese Phänomene deuten darauf hin, dass der Koran in seiner Gesamtheit für die frühen Muslime keineswegs die Richtschnur für jegliches Handeln gewesen sein kann und – mit Ausnahme des liturgischen Gebrauchs im Gottesdienst – nicht notwendigerweise eine zentrale Rolle gespielt hat.

Augenfällig wird dies gerade auch im Bereich des Rechts, das sich offensichtlich in einigen Fragen unabhängig von und im Gegensatz zu koranischen Aussagen entwickelt hat. So ist etwa als Strafe für illegitimen Geschlechtsverkehr im islamischen Recht die Steinigung vorgesehen. Im Koran taucht diese Strafe jedoch überhaupt nicht auf (vgl. Sinai 2012: 22f.; Burton 1977: 72ff.). Auch für das so genannte islamische Bilderverbot bzw. die Abneigung, beseelte Objekte wie Menschen oder Tiere in öffentlichen oder religiösen Kontexten abzubilden, gibt es keine koranische Grundlage (Creswell 1946: 159f. mit weiteren Belegen). Weitere Beispiele, in denen sich das islamische Recht unabhängig von oder gar im Gegensatz zu Aussagen des Korans entwickelt hat, sind etwa im Steuer-, Familien- oder Erbrecht zu finden (Rosenthal 1953: 68ff.; Cahen 1962; Bravman 1963; Kister 1964; Rubin 1993; 2006; Crone 1994; Hawting 1989).

Diese Beispiele müssen nicht derart verallgemeinert werden, dass der Koran in der Rechtsentwicklung keinerlei Rolle gespielt hat. Tatsächlich finden sich auch Beispiele, in denen bereits im ersten Jahrhundert nach der Hidschra rechtliche Positionen unter Bezug auf den Koran begründet wurden (Motzki 2002: 295; Schacht 1964: 18; 1950: 224). Allerdings ist dies offensichtlich nicht systematisch oder flächendeckend erfolgt.

DER HADITH

Wenden wir uns nun der zweiten Hauptquelle des islamischen Rechts zu, dem Hadith, also den Überlieferungen über die Aussprüche und Handlungen Mohameds. Bereits im Koran ist die Auffassung zu finden, dass der Gläubige in den

Taten Mohammeds ein gutes Vorbild hat (33:21) und dass Entscheidungen des Propheten Folge zu leisten ist (etwa 4:69, 33:36). Es ist anzunehmen, dass Erinnerungen an den Propheten und seine Taten nach seinem Tod von den frühen Muslimen bewahrt und etwa im Familienkreis weitergegeben wurden. Sicher dürfte auch die eine oder andere rechtlich relevante Entscheidung, die Mohammed getätigt hatte, einigen seiner Anhänger in Erinnerung geblieben sein. Doch in welchem Umfang war Wissen über Mohammeds Aussprüche und Handlungen für die Gläubigen überhaupt verfügbar? Und inwieweit bildete dieses Wissen die Grundlage für das eigene Handeln und für die Rechtsfindung?

Die spätere islamische Literatur berichtet davon, dass einige der Anhänger Mohammeds schon zu dessen Lebzeiten damit begonnen hatten, Aussprüche niederzuschreiben. Dieses Unterfangen wurde von anderen scharf kritisiert, unter anderem wohl um eine Vermischung dieser Aussprüche mit dem Koran zu vermeiden (Goldziher 1890: Bd. II, 194ff.; ausführlich Schoeler 1989; Cook 1997). Überwiegend wurde das Wissen über die Taten und Aussprüche Mohammeds daher mündlich oder allenfalls in privaten Aufzeichnungen als Gedächtnisstütze bewahrt. Wann es zu einer systematischen Sammlung der Hadithe und der Entstehung einer regelrechten Hadithliteratur kam, ist in der Islamwissenschaft umstritten. Während einige Wissenschaftler von einer sehr frühen und kontinuierlichen schriftlichen Überlieferung ausgehen, die Hadithliteratur also praktisch schon mit den Prophetengefährten beginnen lassen (etwa Sezgin 1967: Bd. I, S. 53ff.), setzen andere den Beginn dieser Literatur erst am Ende des 2./8. oder zu Beginn des 3./9. Jahrhunderts an (Goldziher 1890: Bd. II, 203ff.). Die frühesten erhaltenen systematischen schriftlichen Sammlungen, in denen wir Aussagen Mohammeds finden, stammen erst aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Mohammeds Tod (Brown 2009: 25f.), auch wenn man frühere Bestrebungen, die Überlieferungen zu sammeln und schriftlich niederzulegen, bereits in der ersten Hälfte des 2./8. Jahrhunderts verorten kann (Lucas 2004: 341ff., 371f.; Schoeler 2008: 47ff.). Während in der Zeit zuvor einige Personen durchaus Kenntnis von Mohammeds Anweisungen und Verhalten gehabt haben werden – und einzelne diese auch schriftlich niedergelegt haben mögen –, so wird dieses Wissen doch sehr stark regional und auf das direkte Umfeld dieser Personen begrenzt gewesen sein. In der Regel wird sich daher das Handeln der Muslime in den ersten Generationen kaum direkt am Vorbild des Propheten orientiert haben können.

Tatsächlich bestätigen die ältesten Rechtswerke diesen Eindruck. Im *Muwatta'* des Mâlik Ibn Anas (gest. 179/799), eines der führenden medinensischen Rechtsgelehrten des 2./8. Jahrhunderts, nach dem später die malikitische Rechtsschule benannt werden sollte, sind Prophetenaussprüche für weniger als ein Drittel der juristischen Positionen relevant – häufiger werden die Meinungen von Muslimen der ersten beiden Generationen oder die Praxis der Medinenser herangezogen, und schließlich nennt Mâlik seine eigene Position häufig auch ohne direkten Bezug auf ein Prophetenwort oder den Koran (Brown 2009: 25). Auch finden wir in der Literatur Hinweise darauf, dass er bestimmte Aussprüche des Propheten nicht kannte (ebd. S. 27f.).

Noch deutlicher wird dieses Bild, wenn wir uns anschauen, wie frühere Rechtsgelehrte argumentiert haben. So bezieht sich der mekkanische Gelehrte Atâ' Ibn Abî Rabâh (gest. 114/732) in weniger als einem Drittel der auf ihn zurückgeführten Traditionen auf den Koran, den Propheten, die Prophetengefährten oder auf andere

Autoritäten. Mehr als zwei Drittel der ihm zugeschriebenen Aussagen hingegen begründet er nicht mit anderen Quellen, sondern präsentiert sie als seine eigene Meinung (Motzki 2002: 107). Zwar lässt sich zeigen, dass einige dieser Positionen sehr wohl auf koranischen Aussagen (ebd. S. 114ff.) – oder zu einem geringeren Teil auf Aussagen Mohammeds – basieren, insgesamt ist aber von einer systematischen Orientierung am Koran oder am Vorbild Mohammeds nichts festzustellen. Mohammed taucht sogar seltener als Quelle auf als einige der Prophetengefährten (ebd. S. 125). Dabei scheint es so zu sein, dass Atâ' durchaus mehr Überlieferungen vom Propheten kannte, sie aber für ihn noch keine wesentliche Rechtsgrundlage gewesen sind (ebd. S. 127). Ähnliche Erkenntnisse lassen sich auch bei der Analyse von Aussagen treffen, die anderen Gelehrten zugeschrieben werden (ebd. S. 187). Sehr viel wichtiger als Prophetenhadithe scheinen noch Ende des 2./8. und Anfang des 3./9. Jahrhunderts die Aussagen von Prophetengefährten und Nachfolgern gewesen zu sein. Das Berufen auf das Vorbild des Propheten stellt hier eher die Ausnahme als die Regel dar (Schacht 1950: 3; Motzki 2002: 295f.; Lucas 2008).

Wie kommt es also zu dem Bild, dass die frühen Muslime sich primär am Koran und am Vorbild Mohammeds orientiert haben? Hierfür gibt es im Wesentlichen zwei Gründe; der eine ist in der Legitimation des islamischen Rechts zu finden, der andere in der Verklärung und Überhöhung der frühislamischen Geschichte im Zuge der Entstehung einer sunnitischen Identität.

DAS ISLAMISCHE RECHT

Während es eine Form islamischen Rechts bereits zu Lebzeiten Mohammeds gegeben hat, begann sich eine islamische Rechtstheorie erst im Laufe der ersten Jahrhunderte danach zu entwickeln. In den verschiedenen Zentren unter islamischer Herrschaft entwickelten sich dabei zunächst unterschiedliche Rechtsauffassungen, die unter anderem den unterschiedlichen regionalen Gegebenheiten geschuldet waren (Coulson 1964: 36ff.; Schacht 1964: 28ff.). Dabei spielten koranische Aussagen und eine durch das Vorbild des Propheten initiierte Praxis sicherlich eine Rolle, viele Entscheidungen wurden jedoch ad hoc im Hinblick auf eine jeweils pragmatische und passende Lösung getroffen. So entwickelten sich, wie wir oben gesehen haben, durchaus Entscheidungen, die im Widerspruch zum Koran oder zu Aussagen Mohammeds standen (Schacht 1964: 18f.; 1950: 188).

Im zweiten Jahrhundert entstanden Bestrebungen, das Recht auf eine systematische Grundlage zu stellen. Dabei kamen verschiedene Gelehrte zu unterschiedlichen Lösungen, wie sich etwa Widersprüche zwischen koranischen Aussagen, überlieferten Aussagen des Propheten oder einer etablierten Praxis auflösen ließen. Das Genre der *ikhtilâf*-Literatur, in der die unterschiedlichen Meinungen verschiedener Gelehrter gegenübergestellt werden, gibt davon beredt Auskunft. Als besonders einflussreich erwies sich dabei die Systematik al-Schâfi'îs, der vier Hauptquellen des islamischen Rechts identifizierte. Unstrittig war dabei, dass der Koran eine Hauptquelle des Rechts war. Neu an al-Schâfi'îs Einteilung war jedoch der Stellenwert, den er den von Mohammed überlieferten Aussagen oder Berichten über sein Handeln beimaß. al-Schâfi'î argumentierte, dass auch diese göttlich inspiriert und daher verbindlich seien und nicht außer Acht gelassen werden könnten. Dieses Argument überzeugte letztlich auch andere Rechtsgelehrte (Coulson 1964: 53ff.;

Schacht 1950: 11ff.). Die Systematisierung des Rechts und die Entwicklung einer Rechtstheorie führten also erst im Laufe der ersten drei Jahrhunderte dazu, dass der Koran und das Vorbild Mohammeds als die beiden zentralen Rechtsquellen anerkannt wurden. Die wichtige Rolle, die nun den Worten und Taten Mohammeds zukam – nur der Koran konnte einen höheren Stellenwert beanspruchen – führte dazu, dass zahlreiche Prophetenaussprüche erfunden wurden und Aussagen von späteren Rechtsgelehrten oder Muslimen der ersten beiden Generationen dem Propheten zugeschrieben wurden, auch wenn der genaue Umfang dieser Fälschungen kaum zu ermitteln ist (Coulson 1964: 62ff.; Schacht 1950: 140ff.; im Gegensatz dazu Motzki 2002: 295ff.).

DIE PROPHETENGEFÄHRTEN

Als letzter Punkt ist schließlich noch die Verklärung der frühislamischen Geschichte in der Erinnerung der Muslime zu diskutieren. Die Frage der rechtmäßigen Herrschaft hatte die islamische Gemeinde früh gespalten und zu verschiedenen bürgerkriegsartigen Auseinandersetzungen mit zahlreichen Toten geführt (arab. *fitna*: etwa »Versuchung«, »Heimsuchung«.) Die Fragen, wie dies zu erklären sei, wenn die Gemeinde doch von Gott geleitet wurde, welche Personen in diesen Streitigkeiten denn nun im Recht gewesen seien und wie mit den Personen umzugehen sei, die in den Konflikten Schuld auf sich geladen hatten, beschäftigten die frühen Muslime. Während einige Gruppen klare Schuldige ausmachten, versuchten andere Gruppen, diese Frage möglichst auszublenden, da sie ihrer Ansicht nach zu weiteren Konflikten führen würde. Im Laufe der Zeit entwickelte sich aus dieser Haltung die Position, dass alle Prophetengefährten im besten Glauben gehandelt hätten und mithin ohne Schuld an den Auseinandersetzungen seien (vgl. Berger 2010: 59ff.). In der Hadithkritik führte das dazu, dass alle Prophetengefährten als untadelige und gewissenhafte Überlieferer von Prophetenworten angesehen wurden, die über jeden Zweifel hinsichtlich der Zuverlässigkeit ihrer Überlieferungen erhaben waren (ausführlich dazu Lucas 2004: 221ff.). Die verklärte Zeit der ersten Gemeinde vor dem Aufkommen der Nachfolgestreitigkeiten und damit in erster Linie das prophetische Vorbild wurde zum Ideal, dem es nachzueifern galt.

FAZIT

Zusammenfassend lässt sich sagen: Die Vorstellung, wonach sich die frühen Muslime in erster Linie am Koran und am Vorbild Mohammeds orientierten, ist historisch nicht haltbar, sondern eine spätere Fiktion und Rückprojektion. Zwar hat der Koran offensichtlich von Beginn an eine Rolle in der Rechtsfindung gespielt. Jedoch sind die Bezüge auf den Koran im frühesten Recht noch unsystematisch. Zudem gibt es zahlreiche Beispiele, in denen die Rechtsentwicklung offensichtlich unabhängig von koranischen Aussagen und in deren Unkenntnis oder Missachtung erfolgt ist. Auch das Vorbild Mohammeds spielte zunächst eine untergeordnete Rolle und entwickelte sich erst im Laufe der ersten beiden Jahrhunderte zu einer zentralen Rechtsquelle. Parallel zur Etablierung von Koran und Hadith als den beiden wichtigsten Rechtsquellen und zur Systematisierung der Rechtstheorie im 3./9.

Jahrhundert entwickelte sich schließlich auch die Vorstellung, die ersten Generationen von Muslimen hätten sich bereits an dieser – späteren – Systematik orientiert.

LITERATUR

- Abd al-Razzâq al-San'ânî (1970ff.): *al-Musannaf*, hg. v. Habîb al-Rahmân al-A'zamî, 11 Bde., Johannesburg: Majlis Ilmi 1390-1392/1970-1972 [=Manschûrât al-Madschlis al-ilmî 39].
- Abû Dawûd: *al-Sunan* [viele verschiedene Ausgaben].
- Abû Dâwûd al-Tayâlisî (1903): *Musnad Abî Dâwûd al-Tayâlisî*. Hyderabad: Matba'at madschlis dâ'irat al-ma'ârif al-nizâmiyya 1321 [1903], Nachdruck Beirut: Dâr al-ma'ârif o.D.
- Ahmad Ibn Hanbal (1895): *Musnad imâm al-muhaddithîn*, 6 Bde., Kairo: al-Matba'a al-maymaniyya 1313/1895.
- al-Albânî, Muhammad Nâsir al-Dîn (1954): *Hidschâb al-mar'a al-muslima fi l-Kitâb wa-l-sunna*. Kairo: Ladschnat al-schabâb al-muslim 1374 [1954].
- al-Albânî, Muhammad Nâsir al-Dîn (1995f.): *Silsilat al-ahâdîth al-sahîha*, 8 Bde., 2. Aufl., Riyad: Maktabat al-ma'ârif, 1415-17/1995-6.
- Berger, Lutz (2010): *Islamische Theologie*. Wien.
- Bravman, Meir M. (1963): »À propos de Qur'ân IX-29: ḥattâ yu'tû l-ğizyata wa-hum sâğirûna«, in: *Arabica* 10(1963), S. 94-95.
- Brown, Jonathan (2009): *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford.
- al-Bukhârî, Muhammad Ibn Ismâ'îl: *al-Sahîh* [viele verschiedene Ausgaben].
- Burton, John (1977): *The Collection of the Qur'ân*. Cambridge [u.a.].
- Cahen, Claude (1962): »Coran IX-29: Ḥattâ yu'tû l-ğizyata 'an yadin wa-hum sâğirûna«, in: *Arabica* 9(1962), S. 76-79.
- Calder, Norman (2010): *Islamic jurisprudence in the Classical era*, hg. v. Colin Imber. Cambridge.
- Casanova, Paul (1911): *Mohammed et la fin du monde*. Paris.
- Cook, Michael (2002): *Der Koran. Eine kurze Einführung*. Stuttgart.
- Cook, Michael (1997): »The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam«, in: *Arabica* 44(1997), S. 437-530.
- Coulson, Noel James (1964): *A History of Islamic Law*. Edinburgh.
- Creswell, K.A.C. (1946): »The Lawfulness of Painting in Early Islam«, in: *Ars Islamica* 11/12(1946), S. 159-166.
- Crone, Patricia (1987): *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Oxford.
- Crone, Patricia (1994): »Two legal problems bearing on the early history of the Qur'ân«, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 18(1994), S. 1-37.
- Denffer, Ahmed von (1983): *'Ulûm al-Qur'ân. An Introduction to the Sciences of the Qur'ân*. Leicester.
- Goldziher, Ignaz (1890): *Muhammedanische Studien*, zweiter Teil, Halle.
- Hawting, Gerald R. (1989): »The Role of Qur'ân and Ḥadîth in the Legal Controversy about the Rights of a Divorced Woman during her ›Waiting Period‹ ('idda)«, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 52(1989), S. 430-445.

- Ibn Abî Schayba, Abû Bakr (2004): *al-Musannaf*, hg. v. Muhammad Abd Allâh al-Dschum'a und Muhammad Ibrâhîm al-Luhaydân, 16 Bde., Riyad: Maktabat al-Rusd 1425/2004.
- Ibn Hadschar al-Asqalânî (o.D.): *Tahdhîb al-tahdhîb*, 12 Bde., Hyderabad: Madschlis dâ'irat al-ma'ârif al-nizâmiyya 1325-1327. Nachdruck: Beirut: Dâr sâdir.
- Ibn Rusd (1994ff.): *The Distinguished Jurist's Primer*, übers. v. Imran Khan Nyazee, 2 Bände, Reading.
- Kister, Meir J. »'An Yadin (Qur'ân IX/29). An attempt at interpretation«, in: *Arabica* 11(1964), S. 272-278.
- Lucas, Scott C. (2004): *Constructive Critics, Ḥadîth Literature and the Articulation of Sunnî Islam. The Legacy of the Generation of Ibn Sa'd, Ibn Ma'in, and Ibn Ḥanbal*. Leiden [u.a.].
- Lucas, Scott C. (2008): »Where are the Legal Ḥadîth? A Study of the Musannaf of Ibn Abî Shayba«, in: *Islamic Law and Society* 15(2008), S: 283-314.
- al-Maqrîzî (1991): *Kitâb al-muqaffâ al-kabîr*, hg. v. Muhammad al-Ya'lawî, 8 Bde., Beirut: Dâr al-gharb al-islâmî.
- Mingana, Alphonse (1915f.): »The Transmission of the Qur'ân«, in: *Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society* 5 (1915-16), S. 25-47.
- Motzki, Harald (2001): »The Collection of the Qur'ân. A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments«, in: *Der Islam* 78(2001), S. 1-34.
- Motzki, Harald (2002): *The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh before the Classical Schools*. Leiden [u.a.].
- Nagel, Tilman (1995): *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren*. Göttingen.
- al-Nasâ'î (1991): *al-Sunan al-kubrâ*, hg. v. Abd al-Ghaffâr Sulaymân al-Bundârî und Sayyid Kisrawî Hasan, 7 Bde., Beirut: Dâr al-kutub al-ilmîyya 1411/1991.
- Nöldeke, Theodor (1919): *Geschichte des Qorâns. Zweiter Teil: Die Sammlung des Qorâns*, 2. Auflage, völlig umgearb. v. Friedrich Schwally. Leipzig.
- Nu'aym Ibn Hammâd (o.D.): *Kitâb al-fitan*, hg. v. Suhayl Zakkâr. Mekka: al-Maktaba al-tidschâriyya.
- Paret, Rudi (1989): *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, 4. Aufl., Stuttgart [u.a.].
- Rosenthal, Franz (1953): »Some Minor Problems in the Qur'ân«, in: *The Joshua Starr Memorial Volume*, New York 1953, S. 67-84.
- Rubin, Uri (1993): »Qur'ân and Tafsîr: The case of 'an yadin«, in: *Der Islam* 70(1993), S. 133-144.
- Rubin, Uri (2006): »Qur'ân and poetry: More data concerning the Qur'ânic jizya verse ('an yadin)«, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 31(2006), S: 139-146.
- Sadeghi, Behnam (2013): *The Logic of Law Making in Islam. Women and prayer in the legal tradition*. Cambridge.
- Schacht, Joseph (1950): *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford.
- Schacht, Joseph (1964): *An Introduction to Islamic Law*. Oxford.
- al-Schâfi'î, Muhammad Ibn Idrîs (1968): *Kitâb al-umm*, 4. Bde., Bulaq: al-Matba'a al-kubrâ al-amîriyya, 1321-1325. Nachdruck Kairo: *Kitâb al-scha'b* 1388/1968.
- Schoeler, Gregor (1989): »Mündliche Thora und Ḥadîth: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion«, in: *Der Islam* 66 (1989), S. 213-251.

- Schoeler, Gregor (2008): *The Genesis of Literature in Islam. From the Aural to the Read*. Cairo.
- Sezgin, Fuat (1967): *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. Band I: Qur'anwissenschaften, Ḥadīṭ, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik. Bis ca. 430 H. Leiden.
- Sinai, Nicolai (2012): *Die heilige Schrift des Islams: Die wichtigsten Fakten zum Koran*. Freiburg i.Br. [u.a.].
- al-Tirmidhî: *al-Dschâmi' al-sahîh* [viele verschiedene Ausgaben].
- Wansbrough, John (1977): *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford.
- Zaman, Muhammad Qasim (2012): *Modern Islamic thought in a radical age*. Cambridge.
- al-Zarkaschî, Muhammad Ibn Bahâdur (1964): *I'lâm al-sâdschid bi-ahkâm al-masâdschid*, hg. v. Abû al-Wafâ Mustafâ al-Marâghî. Kairo: Dâr al-tahrîr 1384 [1964] [=Al-Madschlis ala'lâ li-l-schu'ûn al-islâmiyya, Ladschnat ihyâ' al-turâth al-islâmî 5].
- Zirker, Hans (2007): *Der Koran*. Übersetzt und eingeleitet von Hans Zirker, 2. Aufl., Darmstadt.