

# Glaubenspraxis und Vernunft im Islam

In diesem Beitrag gehe ich zunächst auf den besonderen Titel dieses Beitrags ein. Danach erläutere ich die Gründe dafür, warum der Islam sich von der arabischen Stammestradiation hin zur Prophetentradition entwickelte. Sodann gehe ich auf die für den Islam so prägende juristische Lehre des Muḥammad ibn Idrīs aš-Šāfi‘ī (767–820 n.Chr.) ein, des Vaters der Jurisprudenz, insbesondere seine Lehre von der „doppelten Offenbarung“, deren Konsequenzen bis heute das Denken vieler Muslime prägt. Ich stelle anschließend kurz die schon im Islam auftretende Kritik an diesem Offenbarungsverständnis dar und erläutere auch dann die religionspolitischen Hintergründe, die zur Einführung der „Sunna des Propheten“ führten. Wie das Vernunft-Prinzip im frühen Islam ausgelegt und angewandt wurde, ist der letzte Punkt des Hauptteils, bevor ich zum Schluss noch zu einer kurzen Einschätzung der traditionellen islamischen Rechtsphilosophie aus westlich-christlicher Sicht komme.

## Warum „Glaubenspraxis“ und nicht „Glauben“?

Es hat einen guten Grund, weshalb hier in der Überschrift nicht vom „Glauben“, sondern von der „Glaubenspraxis“ als Pendant zur Vernunft die Rede ist: Dies ist nach meinem Dafürhalten durch eine jahrtausendealte kulturelle Kluft zwischen Orient und Okzident begründet; eine Kluft, die bereits dem jüdisch-christlichen Konvertiten Paulus bewusst war, der selbst ein Grenzgänger zwischen diesen beiden Kulturen war. In Eph 2,13-16 hat er diese Kluft wie folgt zum Ausdruck gebracht:

„Ihr [Griechen] nun, die ihr bislang *weit* entfernt (μακρὰν) [von uns Juden] wart, seid uns nunmehr *nahe* gekommen (εγγύς = daher dt. eng) durch den Messias Jesu (bzw. sein Blut), denn er ist zum Frieden zwischen uns geworden, indem er beide [Seiten] vereinigte und die Mauer der Trennung und Feindschaft zwischen uns eingerissen hat, indem er ... in sich selbst aus den Zweien einen neuen Menschen gemacht hat, [zwischen ihnen] Frieden herstellte und beide miteinander versöhnte und die Feindschaft [zwischen ihnen] abtötete.“

Diese Worte des Heidenapostels, der zugleich Jude und römischer (oder besser: byzantinischer) Staatsbürger war und der fließend Hebräisch-Aramäisch (vgl. Apg 21,40; 22,2; 26,14)<sup>1</sup> wie auch Griechisch sprach und schrieb, bringen nicht nur die große Kluft zwischen dem griechischen und dem hebräischen Denken zum Ausdruck, sondern auch seine Hoffnung, diesen großen kulturellen Graben dank der Evangeliumsbotschaft Jesu überwinden zu können.

Auch der englische Priester-Mönch Gregory Dix (1901–1952) hat von der „großen Kluft in der alten Welt“ gesprochen<sup>2</sup> und diese beiden konkurrierenden Kulturen mit den Etiketten *hellenistisch* und *syrisch* belegt.<sup>3</sup> Die Kluft bestand lange Zeit vor der Zeitenwende und sie sollte noch lange Zeit nach ihr – bis heute – bestehen bleiben. Worin bestand diese kulturelle Kluft? Das will ich kurz erläutern:

Das orientalische Denken ging vor allem von der *religiösen Praxis* aus und weniger von dem, was wir „Glaubenslehren“ oder „Dogmen“ nennen würden, wovon das okzidentale Denken stark geprägt war. Für den Orientalen waren nicht theoretisch-philosophische Gedankenkonstrukte entscheidend, sondern die religiöse Lebens- und Glaubenspraxis. Das europäische Christentum indes betrachtete solch praktischen Erwägungen als relativ unbedeutend, während es großen Wert auf Orthodoxie, auf die „reine Lehre“, legte. Wer sich nicht der reinen Lehre anschloss, wurde verketzert, unnachsiglich bekämpft und möglichst (mund-) tot gemacht. Für den Orientalen waren es nicht so sehr die Lehren als vielmehr die Praktiken, welche trennend wirkten. Hier galt nicht so sehr die Orthodoxie, sondern die Orthopraxie. Wir erleben diesen fundamentalen kulturellen Unterschied noch heute, denn für westliche Christen spielen rituelle Praktiken weniger eine Rolle; für Juden, östlich-orthodoxe Christen und Muslime hingegen sehr wohl.

Das arabische Wort für „Glaubenspraxis“ dürfte *dīn* gewesen, das von heutigen Muslimen allerdings gern mit „Religion“ übersetzt wird, was aber einen Anachronismus darstellt, weil es das Wort „Religion“ in seiner heutigen Bedeutung damals noch nicht gab. Darum hat etwa Tilman Nagel *dīn* zurecht mit „Glaubenspraxis“ übersetzt.<sup>4</sup>

Aus den genannten Gründen habe ich für meine Überschrift hier also das Wort „Glaubenspraxis“ dem Wort „Glauben“ vorgezogen. Für Muslime kommt es nicht so sehr darauf an, was ein Mensch glaubt, als wie er lebt. Darum tun sich Muslime so schwer mit libertinen westlichen Gesellschaften, die zwar an viele – aus muslimischer Sicht unverständliche – Dogmen zu glauben scheinen, aber relativ locker sind im Umgang mit Lebensweisen, die den Muslimen als zu freizügig, ja unanständig und anstößig erscheinen.

<sup>1</sup> Es herrscht keine Einheit darüber, ob mit dem in diesen Texten erwähnten „Hebräisch“ wirklich Hebräisch gemeint ist oder der zu jener Zeit weit verbreitete aramäische Dialekt. Die New International Version übersetzt hier sogar explizit „aramäisch“.

<sup>2</sup> Dom Gregory Dix: *Jew and Greek. A Study in the Primitive Church*, Dacre Press: London 1953, S. 2.

<sup>3</sup> Ebd., S. 3.

<sup>4</sup> Tilman Nagel: *Muhammad. Leben und Legende*, R. Oldenbourg: München 2009, S. 723.

Allerdings hat auch der Muslim einige wenige Glaubenslehren für wahr zu halten, vor allem diese vier: Die Einzigkeit Gottes, das endgültige Prophetentum Muhammads, die wortwörtliche Inspiration des Korans und schließlich die Verbindlichkeit des Vorbilds des Propheten (genannt *sunna an-nabī*). Diese vier Glaubenspfeiler sind „zu glauben“, also für wahr zu halten. Aber gerade der letzte der vier Punkte weist schon auf die enorme Bedeutung der Orthopraxis im Gegensatz zur Orthodoxie für das Leben der Muslime hin. Wenn im Islam deshalb von der Anwendung der „Vernunft“ die Rede ist, so geht es dabei weniger um eine vernunftgemäße Einschätzung des Glaubensbekenntnisses, etwa der Schahada oder der soeben erwähnten vier Glaubenspfeiler<sup>5</sup>, sondern vielmehr darum, den Willen Gottes für die rechte Glaubenspraxis zu erkennen. Eine Anleitung zur Glaubenspraxis ist die *Sunna*, und damit ist vor allem die „Sunna des Propheten“ gemeint. Darum ist es notwendig, diese Konzepte erst einmal zu erläutern.

### Von der „Sunna des Stammes“ zur „Sunna des Propheten“

Die *Sunna* war ursprünglich das Brauchtum der arabischen Stämme. Sie dürfte ihren *Sitz im Leben* jedenfalls innerhalb der vor-islamischen Kultur Arabiens gehabt haben. Eine Parallele könnte es allerdings auch zwischen der arabischen *Sunna* und der jüdischen *Halacha* geben, geht es doch bei beiden um den „Weg des Wandeln“, also um die Normen rechten Verhaltens. Mit der *Sunna* „verbindet sich die Vorstellung eines gebahnten Wegs“.<sup>6</sup> Die *Sunna* ist also die Lebenspraxis der Sippe, des Stammes, des Volkes. Sie ist akkumulierte Tradition, gespeist von den bewährten Erfahrungen der Altvorderen, angereichert durch die Neuerungen derer, die wertvolle Beiträge zum Überleben des Stammes geleistet haben. Die Befolgung der *Sunna* garantierte, dass die Nachkommen dem guten Beispiel und der Weisheit ihrer erfahrenen Vorfahren folgten. In einer traditionellen, zumal oralen (analphabetischen) Gesellschaft war es gefährlich, die Lebenserfahrung und Gelehrsamkeit der Altvorderen zu missachten. Die *Sunna* der Stämme basierte also einerseits auf der Überlieferung der Vorfäter, andererseits aber auch auf der *Übereinstimmung* der Stammesgesellschaft. Ignaz Goldziher hat es so beschrieben: „Die *mores majorum* waren ihr Gesetz und ihre Religion. Die Gewohnheiten ihrer Vorfahren waren ihre Dogmen; die aus vergangener Zeit überkommenen Praktiken waren ihre Sakramente.“<sup>7</sup> Die *Sunna* war die wichtigste Grundlage vieler ethnischer Kulturen im Orient und anderswo; es war das Stammesgesetz. Wir finden diese Berufung auf die Tradition der Ahnen eigentlich in allen Stammesgesellschaften, die noch keine Schrifttradition kennen. Dieses orale Überlieferungsgut hat den Stammesgesellschaften das bisherige Überleben gesichert und gilt darum als heilig, unantastbar und unhinterfragbar.

Der arabische, vorislamische Begriff der *Sunna* wurde nun vom Islam aufgenommen. „Die *Sunna* ist eine Idee, die der Islam vom arabischen Heidentum übernahm und die mit einem späteren Bedeutungswandel zu einem der wichtigsten Säulen des neuen Systems wurde.“<sup>8</sup>

Es gehört allerdings zu den Denkvorsetzungen orthodoxer Muslime, dass dieses vorislamische Konzept der *Sunna* in den Tagen Muhammads so angepasst wurde, dass die islamische *Sunna* seither nur noch mit dem Propheten in Verbindung gebracht wird. Die *Sunna* wird also bis heute fast immer als *sunna an-nabī* verstanden, als die *Sunna des Propheten* (einschließlich seiner Gefährten, die Aussagen über das Verhalten des Propheten machen konnten). So heißt es beispielsweise in der Islam-Pedia, einer islamischen online-Enzyklopädie, von der „Epoche der Gesetzgebung“:

„Die Quellen der Gesetzgebung bestanden in dieser Phase aus dem Quran und der Sunna des Propheten. Nach islamischer Auffassung ist Gott der Gesetzgeber, seine Gesetze sind wie der Quran, der sie umfasst, heilig, unfehlbar und unsterblich. Muhammad – Friede und Segen auf ihm – oblag die Aufgabe, Gottes Wort zu verkünden und zu deuten. Im Rahmen dieser Aufgabe ist er unfehlbar und vorbildlich. Daher gilt neben dem Quran auch die Sunna des Propheten als verbindliches und unfehlbares Gesetz. Zu Lebzeiten waren diese zwei Quellen ausreichend, und neu auftkommende Fragen wurden durch Offenbarungen oder die Sunna des Propheten geklärt.“<sup>9</sup>

Nach dem Tod des Propheten gab es in der „Epoche der rechtgeleiteten Kalifen“ (bis ca. 660 n.Chr.) für zu klärende Rechtsfragen allerdings keine direkten Offenbarungen mehr, sodass man sich zunächst am Koran, dann an der Sunna des Propheten orientierte, um dann, wenn dies nicht ausreichte, den Konsens der Gelehrten (*ijma*) herzustellen, bevor man – im äußersten Notfall – die eigene Vernunft (*ra'y* oder *iğtihād*) bemühte.

Bei näherer Betrachtung wird man allerdings erkennen müssen, dass die Idee der *Sunna* als einem auf Muhammad zurückzuführenden Brauchtum ein in Wirklichkeit sehr spätes Phänomen war und dass die „Sunna des Propheten“ erst 100

<sup>5</sup> Diese sind nicht zu verwechseln mit den traditionellen fünf Säulen des Islams: (1) die Schahada aufsagen, (2) die rituellen Gebete durchführen, (3) im Monat Ramadan fasten, (4) Almosen geben und (5) nach Mekka pilgern. Schon die Aufzählung dieser fünf Säulen deutet auf die enorme Bedeutung der islamischen Glaubenspraxis hin.

<sup>6</sup> Ludwig Ammann: *Die Geburt des Islam. Historische Innovation durch Offenbarung*, Wallstein Verlag: Göttingen 2001, S. 13.

<sup>7</sup> Ignaz Goldziher: „The Principles of Law in Islam“, in: Henry S. Williams (Hg.): *The Historians' History of the World*, Hooper and Jackson: New York 1908, S. (294-304) 295.

<sup>8</sup> Goldziher: „The Principles of Law in Islam“, in: Henry S. Williams (Hg.): *The Historians' History of the World*, Hooper and Jackson: New York 1908, S. (294-304) 295.

<sup>9</sup> [http://www.islam-pedia.de/index.php5?title=Fiqh#cite\\_note-0](http://www.islam-pedia.de/index.php5?title=Fiqh#cite_note-0) (Stand: 24.11.2016) .

bis 150 Jahre nach Muhammad in seine Zeit und in die Zeit der rechtgeleiteten Kalifen zurückprojiziert wurde. Denn offenbar hatte der Begriff *Sunna* bis hin zu Muḥammad ibn Idrīs aš-Šāfi‘ī (767–820) durchaus noch eine Mehrzahl von Bedeutungsschattierungen, sodass ein *Sunna*-Anhänger Ende des 7. oder frühen 8. Jahrhunderts darunter etwas anderes verstand als ein *Sunna*-Anhänger des 9. und 10. Jahrhunderts. Bis aš-Šāfi‘ī war die *Sunna* – jedenfalls nach Überzeugung von G.H.A. Juynboll – ein noch sehr fluides Konzept, dessen Bedeutung noch recht wandlungsfähig war.<sup>10</sup> Und erst aš-Šāfi‘ī war es, der den Begriff der *Sunna* aufs engste mit den Aussagen und Handlungen Muhammads verband. Seither blieb die *Sunna* für immer mit dem Propheten verwoben. Doch wie kam es zur engen Verquickung von *Sunna* und Prophet?

Mit der arabischen Eroberung der vormals byzantinischen und sasanidischen Gebiete im 7. Jh. reichte das arabische Stammesgesetz allein nicht mehr aus. Zu Anfang hat man offenbar noch viele der unter der byzantinischen Besatzungsmacht vorherrschenden Prinzipien des römischen Rechts übernommen – aus praktischen Erwägungen heraus und aus Gründen der Kontinuität. Ignaz Goldziher (1850–1921) war überzeugt, dass das islamische Recht, *fiqh* (was so viel wie Verständnis, Einsicht oder Erkenntnis meint<sup>11</sup>) eine Übertragung des lateinischen *prudencia* gewesen sei.<sup>12</sup> Denn die ersten Kalifen mussten sich an den bestehenden Rechtspraktiken des byzantinischen Reiches (und auch des Sasanidenreiches) orientieren.

Es ist aber auch nicht abwegig zu vermuten, dass das islamische Recht grundsätzlich von Voraussetzungen ausging, die sich am *jüdischen* Recht orientierten; denn hier galt – wie dann auch im Islam –, dass Gott diejenige Instanz sei, die dem Menschen das Gesetz (= *Tora* = *Šarī‘a*) durch Offenbarung vermittelt habe. Doch weder im Judentum noch im Islam reichte das geoffenbarte und verschriftlichte Gesetz für den Alltag aus. Sowohl für die Rechtsprechung als auch für die religiöse Lebenspraxis bedurfte es zusätzlicher rechtlicher Leitlinien, so dass neben die gesetzliche Offenbarung die *Tradition* trat. Im Judentum war dies die mündliche (und erst später verschriftlichte) *Halacha*, im Islam die oral tradierte *Sunna*. Sogar bei den Römern kannte man diesen Dualismus der *leges scriptae* (des geschriebenen Gesetzes) und der *leges non scriptae* (des ungeschriebenen Gesetzes).<sup>13</sup> So ähnlich entwickelte sich auch die islamische *Sunna* bzw. *Šarī‘a*.

Die *leges scriptae* der Araber war der Koran. Seit es ihn gab und er als Buch-Offenbarung anerkannt wurde, suchte man das Recht mit diesem heiligen Buch in Einklang zu bringen. Stammesrecht und römisches Recht wurden in die von Gott geoffenbarte islamische Gesetzgebung (*Šarī‘a*) hinübergeführt. Allerdings eignete sich der Koran nur bedingt als Gesetzesgrundlage, da er meist nur allgemeinverbindliche Aussagen machte und für bestimmte Rechtsfälle nur wenig Konkretes bot. Eigentlich kann man aus dem Koran nur eine allgemeine muslimische Ethik herauslesen, aber keine detaillierte islamische Gesetzgebung, regelt der Koran doch eher die Beziehung zu Gott als die Rechtsbeziehungen zwischen Menschen. Nach Noel Coulson enthält der Koran nicht mehr als rund achtzig Verse, die sich speziell mit rechtlichen Fragen im engeren Sinne auseinandersetzen. Insofern eignete sich der Koran nicht dazu, eine völlig neue Gesetzgebung zu entwickeln, sondern nur dazu, das bestehende Recht an die koranischen Ethikprinzipien anzupassen.<sup>14</sup>

Aus diesem Grund musste neben das geschriebene Offenbarungsbuch die ungeschriebene Tradition treten, die *Sunna*. War die *Sunna* anfangs nichts anderes als das traditionelle Brauchtum der *arabischen* Stammeskultur, so metamorphosierte sie im Zuge der Entwicklung des islamischen Staatssystems mehr und mehr zur *Sunna* der *islamischen* Tradition, worunter zunehmend die Aussprüche von Gefährten und Nachfolgern Muhammads und schließlich vor allem die Handlungsweise und die Handlungsanweisungen des Propheten selbst verstanden wurden. Jedenfalls basiert diese spätere klassische islamische Rechtsprechung einerseits auf der primären Offenbarung, dem Koran, und andererseits auf der sekundären Offenbarung, der *Sunna des Propheten*. Doch bis sich diese klassische Position vollends durchgesetzt hatte, vergingen Jahrhunderte.

Zu Anfang lag die Macht der konkreten Rechtsprechung vor allem beim Kalifen, der als Gottes Repräsentant den Allmächtigen auch in Rechtsfragen vertrat. Dabei verließ sich der meist in Damaskus residierende Kalif vor allem auf bereits existierende Verwaltungsstrukturen und auf etablierte Rechtssysteme. Die umayyadische Praxis verkörperte und verarbeitete viele Konzepte und Institutionen ausländischen Ursprungs.<sup>15</sup> Dabei dürfte römisches Gesetz ebenso Eingang in die Rechtspraxis der Umayyaden gefunden haben wie sasanidisches Recht.<sup>16</sup> Nach Goldziher hat man den persischen Einfluss auf das islamische Rechtssystem lange Zeit unterschätzt. „Es ist der sasanidische Geist im islamischen Gewand“, schrieb er.<sup>17</sup> Abu Hanifa (699–767), der Gründer einer der Rechtsschulen, war der Enkel eines Persers.<sup>18</sup>

Weil der Kalif nicht sämtliche Rechtsfälle selbst entscheiden konnte, musste er die Rechtsprechung in die Hände eines *qāḍī* legen (daher das deutsche „Kadi“), der anfangs auch die Funktion eines Polizeipräsidenten ausübte. Erst sukzessive

<sup>10</sup> Gautier H.A. Juynboll, *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadīth*, Variorum: Aldershot 1996, S. 117.

<sup>11</sup> Hans Wehr: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, Harrassowitz: Wiesbaden 1985, s.v. *fiqh*, S. 976.

<sup>12</sup> Goldziher: „The Principles of Law“, a. a. O., S. 296.

<sup>13</sup> Ebd., S. 297.

<sup>14</sup> N[oe]l Coulson: *A History of Islamic Law*, University Press: Edinburgh 1964, S. 15.

<sup>15</sup> Ebd., S. 27.

<sup>16</sup> Ebd., S. 28. Siehe dazu auch Goldziher: „The Principles of Law“, a. a. O., S. 298.

<sup>17</sup> Goldziher: „The Principles of Law“, a. a. O., S. 299.

<sup>18</sup> Ebd.

wurden die umayyadischen Richter zu Rechtsgelehrten ausgebildet. Dass sie – als Vertreter der jeweiligen Regierung – den Staatsapparat repräsentierten und zuweilen ihre Entscheidungen nach eigenem Gutdünken trafen, hat ihnen immer wieder Kritik eingebracht. Doch fürs erste dürfte die umayyadische Rechtsprechung die Herausforderung eines funktionierenden Staates und Rechtssystem einigermaßen zufriedenstellend bewältigt haben. „Die Aufgabe der Umayyaden war es nicht, eine Rechtswissenschaft zu begründen, sondern ein praktisches System juristischer Verwaltung zu etablieren; und diese Aufgabe meisterten sie durchaus.“<sup>19</sup>

Im Laufe des 8. Jahrhunderts zog die umayyadische Verwaltung aber immer mehr Kritik auf sich, zumal rivalisierende Stämme und andere ethnische Gruppen sich benachteiligt fühlten und ihrerseits auch Machtansprüche anmeldeten. Aus der Sicht solcher Gruppen missachteten die umayyadischen Kalifen und ihre *qāḍīs* den Geist des Korans und des Islams. Man warf ihnen vor, die religiösen Grundlagen des Islams vergessen zu haben. Auf der Basis solcher Kritik formierten sich die ersten Rechtsschulen, und unter den Abbasiden wurden Vertreter dieser Rechtsschulen sogar zu wichtigen Regierungsberatern. Abū Yūsuf (†799) beispielsweise war einer von ihnen. Als *qāḍī* unter Kalif Hārūn (786–909) wurde er u.a. damit betraut, eine rechtliche Abhandlung zu schreiben.<sup>20</sup>

Nach Auskunft von Wael B. Hallaq gehörte auch das Geschichtenerzählen zu den Aufgaben eines *qāḍī*, der somit zugleich ein *qass* (Erzähler) gewesen sein soll.<sup>21</sup> Dabei ging es zum großen Teil um die Narration von Geschichten über den Propheten, aus denen der beispielhafte Charakter und die vorbildlichen Handlungen des Gesandten herauszulesen waren, damit sich die Zuhörer daran orientieren konnten. Jurisprudenz und die Weitergabe von Hadithen dürften demnach Hand in Hand gegangen sein. Doch weil die Kadis oft in der Kritik standen, entwickelte sich abseits der offiziellen Rechtsprechung eine „Expertengruppe“, die islamischen Rechtsgelehrten, die sich eher aus Gründen der persönlichen Frömmigkeit mit der Jurisprudenz – und das heißt hier: mit der *Sunna des Propheten* und den überlieferten Hadithen als Anleitung zum frommen Leben – befassten. „Die juristische Expertise wurde nicht bei den Kadis verortet, sondern bei einer Gruppe von privaten Individuen, deren Motivation, sich für das Studium des Gesetzes zu engagieren, vor allem von ihrer Frömmigkeit getrieben war.“<sup>22</sup> Vermutlich haben sich aus diesen Gruppen von Rechtsgelehrten auch die ersten Rechtsschulen entwickelt.

Grundlage der Rechtsschulen war neben dem Koran zunächst die Betrachtung der jeweils *gängigen lokalen Rechtspraxis*. Daraus ergab sich dann eine konsensuale „Übereinstimmung“ unter den Rechtsgelehrten. Zur Erreichung dieses Konsenses bediente man sich auch der Vernunft oder Meinung (*ra’y*) bzgl. der Tradition, die man mit dem Begriff *Sunna* (= geglätteter Pfad) umschrieb und die möglichst weit in die Vergangenheit zurückgeführt werden sollte. In Medina berief man sich dabei gerne auf ‘Umar, in Kūfa eher auf Ibn-Mas‘ūd,<sup>23</sup> aber schlussendlich lief dies dann darauf hinaus, sich vor allem auf den Propheten selbst als der höchsten Autorität zu berufen. Zunächst stellte die *ra’y*-Methode die Frage, wie der Prophet in einer bestimmten Situation wohl gehandelt *hätte*. Und von dieser hypothetischen Frage war es dann nur noch ein kleiner Schritt zu der Behauptung, dass er in einer bestimmten Situation tatsächlich so oder so gehandelt *hatte*. „Bei der Rechtsprechung der Jahre 770 bis 800 lagen die Vernunftentscheidungen der Rechtsgelehrten, der lokale Konsensus sowie die überlieferten Präzedenzfälle des Propheten in unbehaglicher Nähe zueinander.“<sup>24</sup>

Ein wichtiges frühes Beispiel für diese juristische Herleitung ist das Werk *Muwatta’* des medinischen Rechtsgelehrten Mālik ibn-Anas (†796), der sich sowohl auf ‘Umar als auch auf den Propheten berief, aber deren Voten dann doch gänzlich beiseiteließ, wenn dies der gängigen Praxis widersprach. Sein oberstes Kriterium war also die gängige Praxis und die übereinstimmende Meinung, während die auf ‘Umar und den Propheten zurückgeführten Traditionen zu diesem Zeitpunkt noch von untergeordneter Bedeutung waren.<sup>25</sup> Der Koran wurde also vor allem im Lichte der vorherrschenden Rechtspflege interpretiert. Anders als in Medina hatte die herkömmliche Rechtspraxis in Kūfa nicht ganz denselben Stellenwert. Dort nahm man sich, so Coulson, etwas mehr Freiheiten heraus. Die Rechtsschule in Medina wurde später nach Mālikī, die Schule in Kūfa nach Ḥanafī benannt. Bezeichnend für diese Zeit war die Vielfältigkeit der Rechtsschulen und ihrer Auslegungen. Einig waren sich die frommen Rechtsgelehrten aber darin, „dass der Kalif der Diener des Gesetzes sein sollte, nicht dessen Herr; und die juristische Zuständigkeit sollte bei den Rechtsgelehrten liegen, nicht beim politischen Herrscher“.<sup>26</sup>

## Die Rechtslehre aš-Šāfi‘ī, des Vaters der islamischen Jurisprudenz

Im zweiten Jahrhundert der muslimischen Zeitrechnung stellte Muḥammad ibn Idrīs aš-Šāfi‘ī (767–820) fest, dass die verschiedenen Islamzentren nicht nur ihre je eigene Jurisprudenz und ihre unterschiedlichen rituellen Praktiken pflegten,

<sup>19</sup> Coulson: *A History of Islamic Law*, a. a. O., S. 35.

<sup>20</sup> Ebd., S. 38.

<sup>21</sup> Wael B. Hallaq: *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press: Cambridge, New York etc. 2005, S. 39.

<sup>22</sup> Ebd., S. 63.

<sup>23</sup> Coulson: *A History of Islamic Law*, a.a.O., S. 41.

<sup>24</sup> Ebd., S. 43.

<sup>25</sup> Ebd., S. 47.

<sup>26</sup> Ebd., S. 52.

sondern zu deren Untermauerung auch auf unterschiedliche Überlieferungen verwiesen. Viele von ihnen gingen zwar nicht bis auf den Propheten zurück, galten aber gleichwohl als das Fundament der jeweiligen regionalen Rechtsschule. So hatte der Gelehrte Mālik ibn Anas (gest. 179/796) in Medina zahlreiche Hadithe von seinem Lehrer az-Zuhrī (†741/742) übernommen, die az-Zuhrī angeblich von Muhammads Nachfolgern gehört haben wollte. Doch die Gelehrten in den islamischen Zentren von Mekka, Kufa und Damaskus hatten ihre eigenen Auslegungen, Praktiken und Überlieferungen. Einige dieser Gruppierungen oder Schulen waren so autonom, dass sie relativ unbeeinflusst von anderen Schulen blieben. „Je nach Größe und Einfluss erwiesen sich diese Gruppierungen als relativ resistent gegenüber von außen an ‚ihre‘ Hadithe herangetragene Kritik“, so Marco Schöller.<sup>27</sup> Zwischen den Überlieferungsschulen gab es zwar zahlreiche Übereinstimmungen, aber auch viele Abweichungen. „Speziell die Schiiten im Hinterland des Libanon oder die Gruppe der Ibaditen in den Bergregionen Nordafrikas haben es so vermocht, eine eigene Hadithüberlieferung zu generieren und zu konservieren, die sich zwar nicht grundsätzlich von derjenigen anderer Gruppierungen unterscheidet, aber doch in vielen Einzelheiten abweicht.“<sup>28</sup>

Muḥammad ibn Idrīs aš-Šāfi‘ī, der große Rechtsgelehrte und muslimische „Vater der Jurisprudenz“, studierte an verschiedenen Rechtsschulen, soll aber vor allem von Mālik ibn Anas gelernt haben und dessen *Muwattaʿ* sogar auswendig gekonnt haben. Er beeinflusste mit seiner Rechtsauffassung alle nachfolgenden Generationen von Rechtsgelehrten. Er war es, der die *Sunna des Propheten* als das entscheidende Kriterium der künftigen Jurisprudenz etablierte. „Gehorche Gott und seinem Propheten“ war seine Aufforderung, die dem zugrunde lag. Die *Sunna des Propheten* wurde durch ihn zur zweiten Offenbarungsquelle. Die Entscheidungen des Propheten hielt er für göttlich inspiriert. Insofern gab es für ihn nur eine einzige verbindliche „Tradition“, nämlich die *Sunna des Propheten*. Und der Koran, obwohl die primäre Offenbarung, musste im Licht dieser *Sunna* gedeutet werden. Neben *Qurʾān* und *Sunna* als den wichtigsten Rechtsgrundlagen hielt er den Konsensus (*ijmāʿ*) der islamischen Gemeinschaft, aber auch die Vernunft durch Analogie (*qiyās* oder auch *ijihād*) als weitere Hilfsquellen für legitim. Denn was nicht explizit durch *Koran*, *Sunna* oder *Konsensus* geregelt war, konnte und musste mittels vernünftiger *Analogien* geklärt werden. Entscheidend aber war, dass aš-Šāfi‘ī die *Sunna des Propheten* fest etablierte. „Šāfi‘ī war der erste Rechtsgelehrte, der die *Sunna* als das Vorbild des Propheten verstand, im Gegensatz zu seinen Vorläufern, für welche die *Sunna* nicht unbedingt mit dem Propheten verbunden war.“<sup>29</sup> Und diese These aš-Šāfi‘īs wurde nach ihm nie wieder ernsthaft infrage gestellt.<sup>30</sup> Bis aš-Šāfi‘ī hatte es ausgereicht, Traditionen auf *Gefährten* und *Nachfolger* des Propheten zurückzuführen. Nun aber wurde es immer dringlicher, Traditionen auf den Propheten selbst zurückzuführen. Joseph Schacht zog aus dieser Tatsache die (nur scheinbar widersprüchliche) Erkenntnis: „Traditionen der Gefährten und Nachfolger sind früher als jene des Propheten.“<sup>31</sup> Die These aš-Šāfi‘īs, dass die *Sunna* vor allem mit dem vorbildlichen Beispiel des Propheten begründet werden musste, hatte freilich zur Folge, dass die den Propheten betreffenden Hadithe (Überlieferungen) eine noch größere Bedeutung gewannen als zuvor, sodass schon er selbst Kriterien entwickelte, nach denen die zuverlässigen Hadithe von den unzuverlässigen vor allem durch Prüfung der Gewährsmännerketten (*Isnade*) aussortiert werden konnten. Seine Überlegungen führten ihn zu drei wichtigen Erkenntnissen oder Entscheidungen, die seither die klassische islamische Doktrin beherrschen:

1. Zum einen identifizierte aš-Šāfi‘ī die *Sunna* unauflöslich mit Muhammad, dem Apostel und Propheten. Die *Sunna* ist somit per definitionem die *sunnat an-nabī*, die Sunna des Propheten. Es war eine exklusive Gleichstellung, die fortan nicht mehr hinterfragt werden sollte. Eine *Sunna*, die nicht auf Muhammad zurückging, sollte es fortan nicht mehr geben.
2. Daraus ergab sich für aš-Šāfi‘ī aber auch quasi eine Gleichsetzung der *Sunna* mit den auf Muhammad zurückzuführenden *Hadithen*. Nur solche Überlieferungsberichte wurden fortan als Grundlage für die *Sunna* herangezogen, die nachweislich auf den Propheten zurückgingen. Hadithe, deren Überlieferungsketten (*Isnade*) nicht bis Muhammad zurückreichten, wurden verworfen. Es durfte nur *einen* Menschen geben, in dem die gesamte *Sunna* vereinigt war: der Prophet.
3. Schließlich gilt seit aš-Šāfi‘ī, dass die *Sunna* Offenbarungscharakter hat (*waḥy*). Muhammad war es, dem Gott nicht nur den Koran und die göttliche Sprache des Arabischen offenbart hatte, sondern er war es auch, den Allāh zum verbindlichen Vorbild und vorbildlichen Bindeglied für Leben und Glauben der Muslime machte. Koran und *Sunna* entsprangen ein und derselben Quelle, und die beiden unterschieden sich nur der Form nach, nicht ihrer Substanz nach.

<sup>27</sup> Marco Schöller: *Das Buch der Vierzig Hadithe*, Verlag der Weltreligionen: Frankfurt/Main und Leipzig 2007, S. 287.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Joseph Schacht: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press: Oxford 1950; Reprint ACLS History E-Book, S. 2.

<sup>30</sup> Coulson: *A History of Islamic Law*, a. a. O., S. 61.

<sup>31</sup> Schacht: *Origins*, a. a. O., S. 3.

Aus dem letzten Punkt ergab sich das Konzept der „doppelten Offenbarung“, wie es später genannt wurde: Koran und Sunna; oder: Koran und Hadith. Die zweite Offenbarung war, wie Aisha Musa es ausdrückt, getrennt von, aber auch parallel und komplementär zum Koran.<sup>32</sup> In seinem Hauptwerk, der *ar-Risāla* („Abhandlung“), formuliert aš-Šāfi‘ī seine Position wie folgt:

Alles [in der Sunna des Propheten] ist eine klare Erklärung [der göttlichen Kommunikation] des Buches Gottes. Derjenige, der die in Seinem Buch [festgelegten] Pflichten Gott gegenüber akzeptiert, sollte auch die Sunna des Gesandten gemäß dem Befehl Gottes akzeptieren, der Seinen Geschöpfen befohlen hat, dem Gesandten zu gehorchen, ... denn wer die Autorität des Gesandten [als seine Pflicht] anerkennt, akzeptiert sie als von Gott kommend, weil Gott die Pflicht, [dem Propheten] zu gehorchen, verordnet hat.<sup>33</sup>

Das, was der Koran oft nur in groben Zügen vorschreibt, wird durch den Gesandten in seinen Einzelheiten näher spezifiziert, weshalb für die *Sunna* beides nötig ist: Der Gehorsam gegenüber dem Koran Gottes, und der Gehorsam gegenüber dem Propheten Gottes. Wir haben es also mit einer doppelten Offenbarung Gottes zu tun, an der sich der gläubige Muslim zu orientieren hat. Dabei ist aš-Šāfi‘ī keineswegs gegen den Gebrauch der Vernunft eingestellt; vielmehr räumt er auch ihr einen prominenten Platz im Offenbarungsgeschehen Gottes ein. In der *Risāla* spricht er von den vier Wegen oder Kategorien, den Willen Gottes zu ergründen: 1. Durch den Koran; 2. durch die Worte des Propheten; 3. durch das Vorbild des Propheten; 4. durch die Vernunft des muslimischen Gläubigen.<sup>34</sup> Hierin erkennen wir aš-Šāfi‘īs Versuch, zwischen den Schulen des Hedschas (*Hiǧāz*) und denen des Iraks zu vermitteln.

Das Konzept der doppelten Offenbarung finden wir später explizit beispielsweise bei Ibn Ḥazm al-Andalusī (994–1064), der es wie folgt beschreibt:

“Die Offenbarung (*wahy*) von Gott, dem Allmächtigen, an seinen Gesandten – Friede und Segen auf ihm – ist in zwei Arten aufgeteilt: Eines der beiden ist (rituell) rezitierte Offenbarung (*wahy matlū*), eine unnachahmlich verfasste geschriebene Komposition, und das ist der Koran. Die zweite ist die Offenbarung überlieferter Worte, keine unnachahmlich verfasste geschriebene Komposition, sie ist nicht (rituell) zu rezitieren (*lā matlū*), sondern wird gelesen: es sind Berichte, die uns von Gottes Gesandtem – Frieden und Segen auf ihm – überliefert wurden.“<sup>35</sup>

Dasselbe Prinzip der doppelten Offenbarung findet sich auch noch heute bei modernen muslimischen Auslegern, etwa bei Taha Jabir Al-Alwani (Ṭāhā Ġābir Fayyād al-‘Alwānī, \*1935), einem führenden Islamwissenschaftler und Präsidenten einer islamischen Universität in den USA. Er unterscheidet diese beiden Offenbarungsvarianten entsprechend den Vorgaben Ibn Ḥazms:

1. Recited revelation [*wahy matlū*]; or the *Qur‘ān* with its absolute inimitability [*i‘jaz*]
2. Non-recited revelation [*wahy ghayr matlū*]; or the Sunnah of the Prophet (PBUH).<sup>36</sup>

Aš-Šāfi‘ī bestand immer wieder darauf, dass es zur Definition von Verhaltensregeln und juristischen Entscheidungen vor allem auf das Vorbild des Propheten und die Autorität des Gesandten ankommt – *selbst dann, wenn es sich um eine nur mäßig belegte Prophetentradition handelt!* „Jede gut-belegte Tradition, die auf den Propheten zurückzuführen ist, hat Vorrang vor den Meinungen der Prophetengefährten und Prophetennachfolgern und anderen späteren Autoritäten.“<sup>37</sup> Diese klassische Position setzte sich nach aš-Šāfi‘ī weitgehend durch, „aber weil Shāfi‘ī diesen Punkt immer wieder betont, wird deutlich, dass dies zu seiner Zeit noch keinesfalls gängige Praxis war“.<sup>38</sup> Um es mit aš-Šāfi‘īs eigenen Worten zu sagen: „Geht eine Tradition auf den Propheten zurück, müssen wir uns damit begnügen, sodass jedes Gerede, warum es so oder anders ist, nur falsch sein kann.“<sup>39</sup>

Aš-Šāfi‘ī zögert jedoch nicht, sich auch auf Traditionen von Gefährten des Propheten zu berufen, sofern diese die Prophetenhadithe zu untermauern vermögen. Auch verzichtet er keineswegs auf andere, unterstützende Argumente, so dass er die klassische Position – in leichter Abweichung zu den oben aufgezählten vier Wegen – auf diese vier Quellen stützt: (1)

<sup>32</sup> Aisha Y. Musa: *Hadith as Scripture. Discussions on the Authority of prophetic Traditions in Islam*, Palgrave MacMillan: New York 2008, S. 2.

<sup>33</sup> al-Shāfi‘ī, Muhammad ibn Idris: *Al-Risāla fī uṣūl al-fiqh*, translated by Majid Khadduri, The Islamic Texts Society: Cambridge/U.K. 1987, S. 76.

<sup>34</sup> Ebd., S. 68.

<sup>35</sup> Abū Muhammad ‘Ali Ibn Hazm: *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*, Bd. 1., hg. von Ahmad Shākir, Maṭb‘a al-Imām, Kairo o. Datum, S. 87, zitiert nach Aisha Y. Musa, *Hadith as Scripture*, a. a. O., S. 5.

<sup>36</sup> Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī: *Uṣūl al-fiqh al-Islāmī: Source Methodology in Islamic Jurisprudence*. Translated by Yusuf Talal DeLorenzo, International Institute of Islamic Thought: Herndon/VA 1990, S. 5; zitiert nach Musa, *Hadith as Scripture*, a. a. O., S. 5.

<sup>37</sup> Ebd., S. 11.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Shāfi‘ī: *K. Ikhtilāf al-Ḥadīth*, S. 339; zitiert nach Schacht: *Origins*, a. a. O., S. 13.

auf den Koran, (2) auf die *Sunna* des Propheten bzw. sein Verhaltensvorbild, (3) auf den Konsensus der Gemeinschaft<sup>40</sup> und schließlich (4) auf das Prinzip der Analogie (*istihsān*); wobei die Analogie gleichzusetzen ist mit dem Vernunftargument (*ra'y*), das aber nur in Nebenfragen zum Einsatz kommen soll.

Es ist gewiss keine Übertreibung zu behaupten, aš-Šāfi'ī habe mit seinen eigenwilligen – und dank seiner intellektuellen Schärfe entwickelten – Positionen den klassischen Islam begründet: Gemäß dem Koran bleibt der Mensch nicht sich selbst überlassen (75,36); vielmehr hat Allah ihm seine Gebote und Weisungen mitgeteilt, damit der Mensch weiß, wie er sich jeweils zu entscheiden hat. Diese Weisungen Allahs sind entweder im Koran oder in der *Sunna* des Propheten verfügbar. Kein Mensch muss darum bangen, sein Handeln allein aufgrund seines begrenzten Verstandes oder nach seiner Willkür ausrichten zu müssen. Denn auch bei den Prinzipien *Konsensus* und *Analogie* geht es ja nur darum, die Weisungen Allahs in authentischer Weise zu deuten. „Shāfi'ī ist der Meinung, dass die göttliche Offenbarung, wie sie im Koran und in der *Sunna* zum Ausdruck kommt, jede mögliche Eventualität abdeckt.“<sup>41</sup> Und nur wenn es keine entsprechende *Sunna* zur Auslegung des oft uneindeutigen Korans gibt, sind *Konsensus* und *Analogie* zulässig.

Joseph Schacht kann von der Argumentation dieses islamischen Gelehrten nur in höchsten Tönen sprechen: „Shāfi'īs juristische Autorität stellt ein großartig konsistentes System dar und ist den Lehren der alten Schulen haushoch überlegen. Es ist die Errungenschaft eines wirkmächtigen individuellen Geistes ...“<sup>42</sup> Auch sein Einfluss auf den weiteren Werdegang der islamischen Jurisprudenz und die Überwindung der alten Rechtsschulen ist unbestritten: „Shāfi'īs juristische Theorie und damit auch seine positive Gesetzeslehre stellen ein konsequente systematische Innovation dar, basierend auf den formalen Traditionen des Propheten – im Gegensatz zu den ‚lebenden Traditionen‘ der alten Rechtsschulen. Shāfi'īs juristische Theorie ist viel logischer und konsistenter als diejenigen seiner Vorgänger...“<sup>43</sup>

Gleichwohl wird deutlich, dass aš-Šāfi'īs Theorie erst den Anfang einer längeren Entwicklung um Rechtssicherheit und Traditionssicherheit darstellt. Nicht nur die Hadith-Kritik, sondern auch die Isnād-Kritik steckte noch in den Kinderschuhen. Nach Schacht ist aš-Šāfi'ī noch etwas sorglos mit den Isnāden (den Gewährsmännerketten der Überlieferungen) umgegangen,<sup>44</sup> was jedoch nicht verwundert, da erst aš-Šāfi'īs Verquickung der *Sunna* mit dem Propheten den Grundstein dafür legte, dass nunmehr zahlreiche Prophetenhadithe spontan auftauchten und in die juristische Diskussion eingebracht wurden.

Es ist wichtig zu erkennen, dass aš-Šāfi'ī mit seiner doppelten Offenbarungstheologie und der Rückführung der *Sunna* ausschließlich auf den Propheten dem Islam eine neue Richtung verlieh, die ihn bis heute entscheidend geprägt hat. Gleichwohl: Seine klassische Lehre war *vor* ihm umstritten, und sie ist sogar – wenn auch nur vereinzelt – bis heute umstritten geblieben (siehe weiter unten), aber sie hat sich als klassischer *Mainstream* durchgesetzt und bis zum heutigen Tag erhalten.

## Die weitere Entwicklung

Obwohl die übrigen Rechtsgelehrten zunächst unterschiedlich auf aš-Šāfi'ī reagierten, setzten sich seine Grundsätze doch schnell durch. „Mit dem Jahr 900 hatte die gesamte islamische Jurisprudenz die Lehre ihres Meisters allgemein verinnerlicht.“<sup>45</sup> Die „Hadith-Wissenschaft“ blühte auf – und mit ihr die fiktive Erzeugung einer nahezu unüberschaubaren Flut von Hadithen seitens der verschiedenen Rechtsschulen, die ihre jeweiligen Positionen zu stützen suchten. „Je größer der Bedarf, desto geschäftiger erfand man apokryphe Traditionen zur Untermauerung der jeweiligen Thesen.“<sup>46</sup> Und je mehr Traditionen entstanden, desto größere Bedeutung gewann die Hadith-Wissenschaft mit der Bewertung der jeweiligen Gewährsmänner.

Aufgrund der Pionierarbeit aš-Šāfi'īs entstand nicht nur eine nach ihm selbst benannte Rechtsschule, sondern wurden auch noch zwei weitere Schulen gegründet, welche die *Sunna des Propheten* so ernst nahmen, dass sie den Einsatz menschlicher Vernunft zur Klärung von Rechtsfragen gänzlich ausschlossen. Es waren dies die *Ḥanbalī*-Schule und die *Zāhirī*-Schule. Insbesondere die *Ḥanbalī*-Schule wurde dafür bekannt, dass sie sich lieber an Traditionen orientierte, selbst wenn deren Authentizität nur schlecht belegt war.<sup>47</sup> Ein schlecht belegtes Hadith des Propheten erschien ihnen besser als die eigene, subjektive Meinung. Demgegenüber behielten die *Mālikī*-Schule in Medina und die *Ḥanafī*-Schule in Kūfa gegenüber der strikten Anwendung der *Sunna des Propheten* eine vergleichsweise distanzierte Haltung. So gab es bald vier wichtige sunnitische Rechtsschulen: (1) die des Abu Ḥanafī (†767) in Kūfa, (2) die von Malik b. Anas in Medina, (3) die von aš-Šāfi'ī in Kairo und (4) die von Aḥmad b. Ḥanbal in Basra und Bagdad.

<sup>40</sup> Für Shāfi'ī bedeutet der Konsensus der Umma allerdings vor allem Konsensus der Gelehrten.

<sup>41</sup> Schacht: *Origins*, a. a. O., S. 136.

<sup>42</sup> Ebd., S. 137.

<sup>43</sup> Ebd., S. 315.

<sup>44</sup> Ebd., S. 38.

<sup>45</sup> Coulson: *A History of Islamic Law*, a. a. O., S. 62.

<sup>46</sup> Goldziher: „The Principles of Law“, a. a. O., S. 301.

<sup>47</sup> Coulson: *A History of Islamic Law*, a. a. O., S. 89.

Spätere Rechtsgelehrte haben die unterschiedlichen Rechtsauffassungen zu integrieren versucht, indem sie sie als unverzichtbare Manifestationen derselben göttlichen Wahrheit und Wesenheit verstanden.<sup>48</sup> Und selbst für diese Position gab es noch einen Ausspruch des Propheten: „Meinungsunterschiede in meiner Gemeinde sind als Zeichen der Barmherzigkeit Gottes anzusehen.“<sup>49</sup> Doch habe diese „gegenseitige Orthodoxie“ der Schulen<sup>50</sup> den Nachteil, so Coulson, dass sie die bestehenden Differenzen wegrationalisierten und minimierten. Diese „mutual orthodoxy“ basiere auf dem sunnitischen Prinzip des Konsenses der Gläubigen (arab. *ijma*, lat. *consensus ecclesiae*).

Neben den vier sunnitischen Rechtsschulen entwickelten sich noch kleinere Schulen, wie die schiitische und die charidschitische (hāriḡtische). Beide Schulen stimmen mit den sunnitischen darin überein, dass sie den Koran und die Sunna des Propheten als Grundlagen göttlicher Offenbarung akzeptieren. Allerdings unterscheiden sie sich in dem, was sie als Grundlage der Sunna tradieren (das hatte u.a. mit der unterschiedlichen Bewertung der Gewährsmänner zu tun). Auch lehnten sie den Konsens der Gläubigen (*ijma*) ab, weil sie sich lieber auf das verbindliche Wort eines Imams verließen.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen den einzelnen Rechtsschulen ist freilich ihre geographische Zuordnung.<sup>51</sup> Und die drei großen geographischen Regionen, die in den alten Texten auftauchen, sind vor allem der Irak (Kūfa und Basra), der Ḥiḡāz (Mekka und Medina) und – weniger prominent – Syrien. Dabei scheinen die irakischen Rechtsgelehrten eine eindeutige Vorreiterrolle gespielt zu haben. Das jedenfalls glaubte Joseph Schacht anhand von weit verbreiteten Leitsprüchen (Maximen) ausmachen zu können, die auf den Propheten oder andere Autoritätspersonen zurückgeführt wurden.<sup>52</sup> Der Grund dafür könnte darin zu suchen sein, dass die sich im Irak auf eine Machtübernahme einstellenden Abbasiden eine Pionierrolle bei der Entwicklung der *Sunna des Propheten* als Machtinstrument ausgeübt hatten.

Obwohl die Rechtsschulen in ihren Rechtsauffassungen oft zu unterschiedlichen Ergebnissen kamen, dürfte ihnen gemeinsam gewesen sein, dass sie aus dem Impuls islamischer Theologen entstanden waren, die sich nicht nur im Hinblick auf theologische Fragen, sondern auch in Bezug auf Fragen der religiösen Praxis und darüber hinaus auch auf allgemeine Rechtsfragen für zuständig hielten. Insofern waren ihre Rechtsauffassungen nicht von der Rechtspraxis abgeleitet, sondern durch eine idealistische Jurisprudenz begründet. Das ist jedenfalls die Einschätzung moderner Beobachter. Die islamische Rechtslehre wurde, da fern von der praktischen Rechtsausübung, zu einer introspektiven Wissenschaft, die sich mit dem Gesetz um seiner selbst willen befasste, so jedenfalls Joseph Schacht.<sup>53</sup>

Ein Hauptproblem dabei war damals – und ist es teilweise noch heute –, dass die muslimischen Rechtsgelehrten mit ihrem theologischen Anspruch davon ausgehen, dass die von ihnen vertretenen Rechtsauffassungen einen Offenbarungscharakter haben, weil sie ja vor allem auf dem Koran und der Sunna des Propheten basieren. Der Offenbarungscharakter impliziert aber, dass es sich bei den auf diese Weise zustande kommenden Rechtsauffassungen nicht etwa um subjektive, historisch gewachsene und darum durchaus auch in Frage zu stellende Rechtsentscheidungen handelt, sondern um göttlich verordnete und göttlich geoffenbarte und deshalb für alle Zeiten unverrückbare und verbindliche Setzungen, deren Infragestellung tabuisiert wird. Bei der Rechtsfindung geht es aus Sicht der islamischen Rechtsgelehrten nicht darum, eine auf den Grundsätzen der Offenbarung praktische Lösungen zu finden, sondern lediglich darum, den absoluten Willen Gottes zu entschlüsseln bzw. „zu entdecken“. Ist der Wille Gottes erst einmal entdeckt, gibt es keinen Spielraum mehr für eine eigene Auslegung, etwa dergestalt, dass bestimmte Gesetze nur für bestimmte Situationen galten und für andere Situationen angepasst werden müssten. Im Gegenteil, das göttliche Gesetz wird als unveränderlich und allseits anwendbar angesehen. Die *Šarī‘a* wird also nicht von der Gesellschaft geformt, wie dies im modernen Westen der Fall ist, sondern die *Šarī‘a* ist dazu da, die Gesellschaft zu formen.<sup>54</sup>

Weil die „Entdeckung“ des Willens Gottes aber keine leichte Aufgabe war, sondern eine Folge des unermüdlichen Bemühens der theologischen Rechtsgelehrten, die im Wesentlichen eine „idealistische“ Jurisprudenz oft jenseits aller praktischen Notwendigkeiten betrieben, hatte dieses Bemühen eine Konsequenz, die Ignaz Goldziher wie folgt beschrieb:

„Diejenigen, die vorgeben, das Wort Gottes zu erklären und das Leben entsprechend zu regulieren, verlieren sich in absurden Spitzfindigkeiten, ersinnen Möglichkeiten, die niemals passieren, und untersuchen rätselhafte Fragen, bei denen die subtilste Kasuistik mit der Spielerei der kühnsten, ja waghalsigsten Phantasien verbunden wird. Zwistigkeiten entstehen dann über weit hergeholt Rechtsfälle, die in Wirklichkeit nie vorkommen, und nur konstruierte Kasuistik darstellen ...“<sup>55</sup>

<sup>48</sup> Ebd., S. 102.

<sup>49</sup> Goldziher: „The Principles of Law“, a. a. O., S. 303.

<sup>50</sup> Coulson: *A History of Islamic Law*, a. a. O., S. 102.

<sup>51</sup> Schacht: *Origins*, a. a. O., S. 7.

<sup>52</sup> Ebd., S. 189.

<sup>53</sup> Ebd., S. 82.

<sup>54</sup> Ebd., S. 85.

<sup>55</sup> Ignaz Goldziher: *Mohammed and Islam*, Yale Univ. Press: New Haven/Humphrey Milford: London/Univ. Press: Oxford 1917, S. 71.



## Kritik am Prinzip der Doppelten Offenbarung

Dass sich gegen solcherlei juristische Spitzfindigkeiten immer wieder Protest erhob, muss nicht überraschen. Es gab, so Goldziher, immer wieder aufrichtige Männer, die ihre Stimmen erhoben, um diese Abartigkeiten zu verdammen, und die sich darum bemühten, das religiöse Leben den Haarspaltereien der muslimischen Rechtsgelehrten zu entreißen.<sup>56</sup>

Dass es darüber hinaus auch immer wieder Bestrebungen gegeben hat, von der „doppelten Offenbarung“ wegzukommen und den Koran als einzige Offenbarung hochzuhalten, wird auch nicht verwundern. Die kritische Position seitens muslimischer Denker wird heutzutage oft als *Qur'ān alone*-Position beschrieben. Aus der frühen Zeit gibt es allerdings kaum erhaltene Schriften, die diese Gegenposition belegen; wir wissen um diesen Widerstand nur aus den Schriften der Befürworter der klassischen Position. „Obwohl es keine überlieferten Werke der *Qur'ān alone*-Position gibt, enthalten die Werke von al-Shāfi'ī, Ibn Qutayba und al-Khātib al-Baghdādī doch genug Informationen, um wenigstens einige der Schlüsselargumente dieser Position erkennen zu lassen.“<sup>57</sup>

Die Kritik gegen die klassische Position ging in zwei Richtungen: Zum einen opponierte man allgemein gegen die Hadithe als autoritativer Quelle neben dem Koran; und zum andern zog man einzelne Hadithe aufgrund ihrer teilweise absurden Inhalte in Zweifel, weil man befürchtete, dass auf diese Weise der Islam diskreditiert werden würde. „Beide Tendenzen, die sich gegen die Hadithe richteten, offenbaren Bedenken im Hinblick auf ihre Verbindlichkeit nicht nur für die religiöse Praxis und die Gesetzgebung, sondern auch im Hinblick auf die Theologie“, schreibt Aisha Musa.<sup>58</sup> Der häufigste und gewichtigere Widerstand gegen die Hadithe bezog sich aber offenbar auf die Hadithe als zweite Offenbarung und damit als autoritative Zusatzquelle neben dem Koran.

Nach Alfred Guillaume (1888–1965) gab es auch solche Philosophen und Denker, welche die Hadithgläubigkeit deshalb ablehnten, weil sie den heidnischen, jüdischen oder christlichen Ursprung zahlreicher Hadithe erkannten.<sup>59</sup> „Muslimische Theologen ... entlehnten auch Ereignisse aus dem Leben Jesu und wandten es auf den eigenen Propheten an.“<sup>60</sup> So wurden Muhammad zahlreiche Wundertaten angedichtet, obwohl es auch solche Überlieferungen gab, nach denen Muhammad gar keine Wunder wirkte und nach denen sein einziges Wunder der Koran gewesen sei. Die offenkundigste Imitation eines jesuanischen Wunders dürfte, nach Guillaume, die Speisung der 5000 sein (Joh 2,1-11), die in verschiedenen Varianten auf den muslimischen Propheten übertragen wurde.<sup>61</sup>

Als Beispiel für eine *moderne* Kritik an der Hadithwissenschaft sei zunächst Moulavi Chérágh (Chiragh) Ali (1844–1895) zitiert, ein indischer Muslim des 19. Jahrhunderts. In *A critical exposition of the popular Jihad* schreibt er:

„Das muslimische Gewohnheitsrecht ist weder göttlich noch übermenschlich. Es besteht in der Hauptsache aus unsicheren Überlieferungen, arabischen Sitten und Bräuchen, albernen und zufälligen Schlussfolgerungen aus dem Koran sowie mannigfaltigen Reihen von kasuistischen Spitzfindigkeiten der kanonischen Juristen. Aufgeklärte Muslime in vielen muslimischen Ländern und aus diversen Epochen (seit sie im 4. Jh. nach der Hidschra kompiliert wurden) haben sie weder für heilig noch für unveränderlich gehalten.“<sup>62</sup>

Derselbe Autor schreibt andernorts Folgendes:

„Die große Flut von Traditionen bildete bald ein chaotisches Meer. Wahrheit und Irrtum, Fakt und Fabel vermischten sich in ununterscheidbarer Verwirrung. Jedes religiöse, soziale und politische System wurde, wenn nötig, durch den Rückgriff auf irgendeine orale Tradition verteidigt, um einem Kalifen oder Emir zu gefallen und seinem Zweck zu dienen. Auf diese Weise wurde der Name Muhammads missbraucht, um alle möglichen Lügen und Absurditäten zu stützen oder um den Leidenschaften, Launen und der willkürlichen Exzentrik der Despoten zu entsprechen, wobei es überhaupt nicht darauf ankam, einen allgemeingültigen Standard festzulegen ... Deshalb bin ich wenig geneigt, Traditionsberichte zu zitieren, an deren Echtheit ich nicht glauben kann, weil sie unhistorisch, ungestützt und einseitig sind.“<sup>63</sup>

<sup>56</sup> Ebd., S. 74.

<sup>57</sup> Musa: *Hadith as Scripture*, a. a. O., S. 6 f.

<sup>58</sup> Ebd., S. 2.

<sup>59</sup> Alfred Guillaume: *The Traditions of Islam. An Introduction to the study of the Hadith Literature*, Oxford University Press: (Clarendon Press): Oxford u.a. 1924; = dsgl. Khayats: Beirut 1966, S. 80.

<sup>60</sup> Ebd., S. 133.

<sup>61</sup> Ebd., S. 135 f.

<sup>62</sup> Moulavi Chérágh Ali: *A Critical Exposition of the Popular „Jihád“ Showing that all the Wars of Mohammad Were Defensive; and that Aggressive War, or Compulsory Conversion, is not Allowed in the Koran, with Appendices proving that the Word „jihad“ does not exegetically mean „warfare“ and that slavery is not sanctioned by the Prophet of Islam*, Thacker, Spink and Co.: Calcutta 1885, s. xx ff.; Repr. Karimsons: Karachi 1977. Repr. Idarah-i Adabiyat-i Delli: Delhi, India 1984. Global Media Publ.: New Delhi 2003; obiges Zitat auch bei: Alfred Guillaume: *The Traditions of Islam*, Clarendon Press: Oxford 1924, S. 96.

<sup>63</sup> Moulavi Chérágh Ali: *The Proposed Political, Legal, and Social Reforms in the Ottoman Empire and other Mohammadan States*, Education Society's Press: Byculla (Bombay) 1883, s. XIX und S. 147; (= dsgl. The Nineteenth Century, title no.N.1.1.7538. General Collection, Chadwyck-Healey Ltd.: Cambridge 1994). Obiges Zitat auch bei: Guillaume: *The Traditions of Islam*, a. a. O., S. 97; und bei: Ignaz Goldziher: *Mohammedanische Studien*, Bd. 1, Max Niemeyer: Halle a.d.S. 1889, S. 131, Fußnote 3.

Ein indischer Kritiker des 20. Jahrhunderts war Ghulam Ahmad Parwez [Ġulām Aḥmad Parwīz] (auch: Pervez, 1903–1985), der seine Kritik wie folgt zum Ausdruck brachte:

„Nun, wenn es denn tatsächlich zusätzliche Offenbarungen (d.h. Hadithe) gegeben hat, dann wäre es doch die Pflicht des Propheten gewesen, sie uns allesamt in ähnlicher Weise zu überliefern, wie er es mit dem Koran tat. Doch hat er weder den Befehl erteilt, sie irgendwo aufzuschreiben, noch hat er darüber gewacht, dass sie ordentlich memoriert wurden, noch hat er sie zu einer Sammlung zusammengestellt, noch hat er sich um den Erhalt derselben irgendwie bemüht.“<sup>64</sup>

Die jüngere Kritik an der doppelten Offenbarungslehre geht nach Meinung von Aisha Musa auf einen Anfang des 20. Jahrhunderts in der ägyptischen Zeitschrift *al-Manār* erschienenen Artikel mit dem Titel *Al-Islām huwa ul-Qurʿān Wahdahu* („Islam is the Qurʿān alone“) zurück.<sup>65</sup> Von daher bezieht die kritische Hadithbewegung auch ihr Epithet: *Qurʿān alone*.

Die prominentesten Hadithkritiker des 20. Jh.s dürften neben dem Ägypter Parwez -Rashad Khalifa (1935–1990) noch der Malaysier Kassim Ahmed (\*1933), der Türke Edip Yüksel (\*1957) sowie der Israeli palästinensischer Herkunft Ahmad Mansour (\*1976) sein, die allesamt früher oder später in die USA (Letzterer nach Deutschland) emigrierten, um der Verfolgung in ihren Heimatländern zu entgehen.<sup>66</sup> Alle stammten aus muslimischen Ländern und aus traditionellen Sunni-Familien. Es ist also keineswegs so, dass die moderne Hadith-Kritik nur von westlichen Orientalisten vorgetragen wurde.

### Soziopolitische Gründe für die Einführung der Sunna des Propheten

Es gab offenbar immer wieder Gründe, die Regierungsführung der Kalifen zu kritisieren und ihnen nicht nur religiöse, sondern auch politische Autorität abzusprechen. Je heftiger man das Herrschaftshaus kritisierte, desto mehr berief man sich auf die *Sunna*, wie sie zunehmend von den Religionsgelehrten definiert wurde. Die Berufung auf „das Buch Allahs und die Sunna des Gesandten“ oder „das Buch Allahs und die Sunna des Propheten“ (*kitāb Allāh wa-sunnat rasūl Allāh* bzw. *kitāb Allāh wa-sunnat nabiyihī*) wurde so zum Schibboleth der religiösen Kritiker. Patricia Crone und Martin Hinds haben gezeigt, dass diese Maxime meist nur im Zusammenhang mit Aufständen und Rebellenbewegungen aufkam, die das Ziel hatten, die Kalifenherrschaft in Frage zu stellen und sich selbst an die Macht zu putschen.<sup>67</sup> Allerdings hätten sich, so Crone/Hinds, die Kritiker zwar auf die *Sunna* berufen, aber ohne dem Herrscherhaus konkret aufzuzeigen, genau gegen welche *Sunna* bzw. Prophetentradition die Regierenden verstoßen hätten. Es scheint, als sei es stets nur darum gegangen, die eigene Rechtsauffassung zum Zwecke eines Machtanspruchs zu propagieren.

„Sie legten niemals Vorbildfunktionen des Propheten vor, welche die Umayyaden angeblich ignoriert hätten und sie selbst (die Aufständischen) beachtet hätten. Stattdessen spezifizierten sie Klagen wie etwa die ungleiche Verteilung von Staatseinkünften, die Stationierung von Truppen im Irak, den zu langen Aufenthalt von Truppen im Feld, die schlechte Behandlung der Prophetenfamilie [zu der man sich zugehörig fühlte, K.B.], Tyrannei u.ä. Es waren solche Handlungen, die belegen sollten, dass die Umayyaden das Buch Gottes und die Sunna des Propheten missachtet hätten.“<sup>68</sup>

Mit anderen Worten: Auf die *Sunna* berief man sich, um das islamische Recht einzufordern: ein Recht freilich, wie man es selbst interpretierte. Crone/Hinds zeigten sich überzeugt, dass die Hadith-Tradition ihre Bedeutung für die *Sunna* erst in der Abbasiden-Zeit erlangte. Auf die „Sunna des Propheten“ im Sinne einer Berufung auf konkrete Hadith-Überlieferungen berief man sich erst ab etwa 750.<sup>69</sup> „Wären unsere Aufzeichnungen der islamischen Zivilisation mit dem Jahr 750 zum Ende gekommen, wäre uns der Hadith als ein marginales Phänomen erschienen.“<sup>70</sup>

Der Anspruch der (vorwiegend sunnitischen) Religionsgelehrten, die religiöse Autorität nicht dem Herrscher zu überlassen, sondern für sich selbst zu reklamieren, war umso wirkungsvoller, je nachdrücklicher und nachhaltiger dieser Anspruch vorgetragen und mit Hilfe der *Sunna des Propheten* untermauert wurde. Mit der Zeit konnten sich sogar die Kalifen diesem Anspruch der *ulamā* nicht mehr entziehen. Crone/Hinds zeigen auf, dass es in der Anfangszeit der Abbasiden sogar die Kalifen selbst waren, die es für opportun hielten oder sich genötigt sahen, religiöse Ausleger der *Sunna des Propheten* an ihren Hof zu holen, um damit ihre eigene Rechtgläubigkeit (im Sinne der Übereinstimmung mit der

<sup>64</sup> Ghulām Ahmad Parwēz: „The Fundamental Principles of the Islamic System“, Letter 5 in: *Letters to Saleem*, translated by Suhail Alam, siehe: [www.tolueislam.com/Parwez/skn/SK\\_05.htm](http://www.tolueislam.com/Parwez/skn/SK_05.htm) (Stand 31. März 2003)

<sup>65</sup> *al-Manār* 9:7, Kairo: 1906, S. 510-524; siehe auch Musa: *Hadith as Scripture*, S. 6.

<sup>66</sup> Siehe: Musa: *Hadith as Scripture*, a. a. O., S. 85.

<sup>67</sup> Patricia Crone und Martin Hinds: *God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge University Press: Cambridge 1986/2003., S. 58.

<sup>68</sup> Ebd., S. 63 f.

<sup>69</sup> Ebd., S. 80.

<sup>70</sup> Ebd., S. 73.

*sunnat nabiyiyhi*) zu dokumentieren. Doch gerade mit diesem – wohl eher aus der Not geborenen – Schritt erhoben sie die *Sunna*-Gelehrten zur entscheidenden religiösen Autorität und Elite. „Seit dem Augenblick ihres Erscheinens wurde die Gelehrtenkonzeption der prophetischen *Sunna* somit zu einer Bedrohung der Autorität des Kalifats.“<sup>71</sup>

In der Zeit der Umayyaden hingegen hatte die *Sunna des Propheten* noch keine derart prominente Rolle gespielt. Zu jener Zeit waren nämlich die Kalifen, also die „Stellvertreter Gottes“ (*ḥalīfat Allāh*), diejenige Instanz, welche die *Sunna* bestimmte. Die Rechtspflege lag beim Kalifen selbst bzw. bei den von ihm eingesetzten Gouverneuren, Richtern und Rechtspflegern. Frank Griffel hat die Entwicklung der Rechtsautorität anhand eines speziellen Falles näher untersucht und kommt im Hinblick auf die Rechtspfleger zu der Einsicht:

„Die Grundsätze, nach denen sie Recht sprachen, variierten gemäß ihrer Ausbildung und ihrem administrativen Hintergrund. Aus den überlieferten Einzelfällen wird deutlich, dass diese frühe Phase der Rechtsprechung von einer Durchsetzung islamischer Rechtsnormen bestimmt wurde, die erst nach und nach die traditionellen Normen vorislamischer Gesellschaften verdrängten.“<sup>72</sup>

Doch für die sich erst im Laufe der Zeit entwickelnden Rechtsschulen und Religionsgelehrten war diese Situation unbefriedigend. Statt die Rechtspflege dem Gutdünken der Gouverneure und Rechtspfleger zu überlassen, besannen sich die Religionsgelehrten mehr und mehr auf den Propheten, von dem es immer mehr Überlieferungen gab und von dem man immer genauer und detaillierter zu wissen meinte, was er gedacht, gesagt und getan hatte. Es war ein *circulus vitiosus*: Je mehr man sich auf den Propheten berief, desto mehr Hadithe entstanden; und je mehr davon in Umlauf waren, desto mehr berief man sich auf den Propheten und suchte so die Macht der Kalifen zu brechen.

„Mit Beginn des 2. Jahrhunderts muslimischer Zeitrechnung (718 n. Chr.) führte der bemängelte Verlust eines genuin islamischen Elements in der Rechtsprechung zu einer ‚Rückbesinnung‘ auf legislative Aussprüche des Propheten und seiner Zeitgenossen. Dies war die Zeit, in der die Sammlungstätigkeit der *ḥadīṭ*-Gelehrten einsetzte und wohl auch der Beginn einer Epoche, in der die neu gewonnenen Rechtsprinzipien der frühen islamischen Geschichte in *ḥadīṭ* gegossen wurde.“<sup>73</sup>

Doch bevor es dazu kam, galt der Kalif als die entscheidende Instanz für Politik, Recht und Religion. Crone/Hinds kommen anhand zeitgenössischer Befunde zu der Einsicht, dass unter den Sufyaniden (Mu‘āwīya I, Yazīd I und Mu‘āwīya II) der Prophet noch keine öffentliche Rolle spielte.<sup>74</sup> Erst als die Marwaniden (Marwān I, ‘Abd al-Malik, al-Walīd I u.a.) die Macht übernahmen, wird Muhammad eine bedeutendere Rolle zugeschrieben, erscheint er auf Münzen und im Felsendom. Doch während der Prophet der Vergangenheit zugeordnet wird, wird der Kalif der Gegenwart zugeordnet. Mu‘āwīya wird als Quelle der Rechtleitung bezeichnet, er ist ein *Ḥalīfat mahdiyy*, ein rechtgeleiteter Kalif. ‘Abd al-Malik ist ein *al-mubārak yahdī Allāh shī‘atahu*, „der Gesegnete, durch den Gott seine Nachfolger leitet“. <sup>75</sup> Als *mahdiyyūn* werden die Kalifen mit Recht und Rechtleitung in Verbindung gebracht. *Mahdi* sei hier kein eschatologisches Motiv, meinen Crone und Hinds, aber doch ein Erlösermotiv. Das Heil kam durch den Kalifen.<sup>76</sup> Der Kalif war Zuflucht, Festung (*‘isma*) und „Seil Gottes“, was an den Koran anknüpft (vgl. Sure 3,96 und 3,98).<sup>77</sup> Ohne den Kalifen und das Buch, das er rezitiert, hätten die Gläubigen kein Recht und keine rechte Anbetung. Der Kalif spricht Recht. Der Gouverneur al-Hadschadsch (*al-Ḥaḡḡāḡ*) soll sich dazu bekannt haben, dass „es keinen Gott als Gott allein gibt, der keinen Partner habe, dass Muhammad sein Diener und Gesandter sei und dass er [al-Hadschadsch] keine andere Loyalität kenne als gegenüber al-Walīd b. ‘Abd al-Malik; dafür würde er leben, dafür würde er sterben und dafür würde er wieder auferstehen“.<sup>78</sup>

Doch erhoben sich gegen diese religiöse Funktion des Kalifen nicht nur die Einwände frommer Theologen und Rechtsgelehrten, sondern auch die Ambitionen einiger machthungriger Rebellengruppen, die den Kalifen ihre Stellvertreterschaft (Gottes) absprachen, um für sich selbst eigene Ansprüche zu reklamieren. Dazu bedienten sie sich der *Šarī‘a*-Gesetzgebung durch Koran und Sunna des Propheten.

Nach Coulson hat sich die *Šarī‘a*-Gesetzgebung zunächst neben der vorherrschenden juristischen Praxis und unabhängig von dieser entwickelt.<sup>79</sup> Unter den Umayyaden war es noch darum gegangen, neben einer möglichst effizienten politischen, militärischen und fiskalischen Verwaltung kurzfristig auch eine wirksame Rechtsprechung zu implementieren. Für theoretisch-theologische Grundsatzentscheidungen war weder die Zeit noch der Anlass gegeben. Mit der abbasidischen Dynastie änderte sich das jedoch. Die Ḥanafī-Rechtsschule in Kūfa wurde zur offiziellen Rechtsphilosophie der Abbasiden.

<sup>71</sup> Ebd., S. 92.

<sup>72</sup> Frank Griffel: *Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Gazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen*, Brill: Leiden/Boston/Köln 2000, S. 67.

<sup>73</sup> Ebd., S. 70.

<sup>74</sup> Crone/Hinds: *God’s Caliph*, a. a. O., S. 24 f.

<sup>75</sup> Ebd., S. 36.

<sup>76</sup> Ebd., S. 38.

<sup>77</sup> Ebd., S. 38 f.

<sup>78</sup> Ebd., S. 41.

<sup>79</sup> Coulson: *History of Islamic Law*, a. a. O., S. 120.

Nun wurde die Rechtspraxis eng an die *Šarī‘a*-Gesetzgebung gebunden.<sup>80</sup> Die Richter waren nun nicht mehr in erster Linie ihrem eigenen Rechtsempfinden, sondern vielmehr Gott und dem Propheten verpflichtet. Der *qādī* wurde nun als Vertreter des Gesetzes Gottes verstanden. Das aber hatte zur Folge, dass sich die Regierungen zuweilen eine Jurisdiktion neben dem *qādī* erlaubten. Wer vor dem *qādī* nicht Recht bekam, konnte sich an den Regierungsvertreter, den *Šāhib al-Mazālim*, wenden, der Fälle bearbeitete, die vom *qādī* zurückgewiesen worden waren.<sup>81</sup> So entwickelte sich (im Laufe des 10. Jh.) ein duales System von solchen Richtern, die in der Moschee rechtsprachen (*qādī*), und jenen, die unabhängig davon rechtsprachen (*Šāhib al-Mazālim*). Während der *qādī* als Vertreter des göttlichen Gesetzes angesehen wurde, betrachtete man den *Šāhib al-Mazālim* als Vertreter des Herrschergesetzes.<sup>82</sup> Letztere hatten im Wesentlichen den Willen des Kalifen umzusetzen. Die Kritiker der Kalifen bedienten sich nicht nur der *Sunna des Propheten* als Kritikpunkt, sondern auch anderer Machtinstrumente zur Erlangung der Vorherrschaft. Eines davon war der Verwandtschaftsgrad zum Propheten.

Die offenkundige Abwesenheit einer eindeutigen Nachfolgeregelung des Propheten eröffnete den streitenden Parteien jede Möglichkeit, ihre eigenen Ansprüche durch entsprechende Verbindungen zur Familie des Propheten zu erheben. Die Schiiten sahen ihren Anspruch durch eine Verbindung mit ‘Alī hinreichend legitimiert. Dem stellten die Sunniten ihre eigenen Ansprüche entgegen, die vor allem mit der Beziehung zu Abū Bakr begründet wurden. Derweil bevorzugten es die Abbasiden offenbar, sich in erster Linie auf ‘Uthman zu berufen.<sup>83</sup> Dabei traf es sich offenbar gut, dass Allāh (oder wohl eher: die Tradition) alle Söhne Muhammads schon im Kindesalter hatte sterben lassen, damit diese den Ansprüchen der eigenen Gruppe nicht im Wege stehen würden.<sup>84</sup>

Aber die divergierenden Legitimationsversuche mussten sich gewissermaßen gegenseitig neutralisieren: „Die Vielzahl der Traditionen ... die zu zeigen versuchten, dass der Prophet die politische Führung mal diesem, mal jenem übertrug, zeigen deutlich, dass er sie niemandem übertrug.“<sup>85</sup> Weil die Schiiten die Verwandtschaft mit der Familie des Propheten besonders hervorhoben, waren die anderen Gruppen genötigt nachzuziehen. „Die Schiiten überfluteten die Öffentlichkeit mit Argumenten, welche allein schon durch ihre schiere Quantität die arabische religiöse und historische Literatur so sehr monopolisierten, dass die Frage der islamischen Führerschaft bis auf den heutigen Tag offen geblieben ist.“<sup>86</sup>

Aber auch die Gegner der Schiiten waren erfinderisch. Um den Anspruch Abū Bakrs zu untermauern, kolportierte der aus Kufa stammende und zum Stamm der Tamīm gehörende Saif ibn ‘Umar (†796/180 AH) ein Hadith, wonach ‘Alī, nachdem er von der Wahl Abū Bakrs erfahren hatte, auf der Stelle seine Zustimmung und Gefolgschaft gegenüber Abū Bakr zu erkennen geben wollte, sodass er in seiner Eilfertigkeit und Gefolgschaftstreue nur im Hemd erschien und dann jemanden bitten musste, seine restlichen Kleider zu holen.<sup>87</sup>

Wie um die Legitimität der Macht gerungen wurde, wird auch durch einen Bericht veranschaulicht, den Moshe Sharon abdruckt. Danach soll ‘Alī ibn Mūsā ar-Riḏā, ein Urenkel ‘Alīs, der ihn – den Urenkel – zu seinem Erben ernannt hatte, vom Kalifen Ma‘mūn einmal gefragt worden sein:

„Auf welcher Grundlage beanspruchst du das Kalifat für dich selbst?‘ Alī b. Mūsā entgegnete: ‘Aufgrund der engen Verwandtschaft Alīs mit dem Propheten – möge Allah ihn segnen und ihm Frieden schenken – und aufgrund der Abstammung von Fāṭimah – möge Allah ihr wohlgefällig sein.‘ ,Wenn es denn nur eine Sache der Verwandtschaft ist‘, entgegnete der Kalif, ,dann gibt es unter den Verwandten des Propheten – jedenfalls unter denen, die ihn überlebt haben – auch solche, die ihm näher stehen oder gleich nahe sind wie er [Alī]. Wenn es jedoch nur um die Frage der Abstammung von Fāṭimah geht, die in diesem Falle mehr zählen soll, so ist das Nachfolgerecht eher Ḥasan und Ḥusayn zuzusprechen als ‘Alī. Daraus folgt, dass ‘Alī ihnen noch zu ihren Lebzeiten geraubt hat, was ihnen eigentlich zustand und wozu er absolut kein Recht hatte.“<sup>88</sup>

‘Alī b. Mūsā soll auf diese Argumentation die Antwort schuldig geblieben sein. Nach Sharon ist die arabische Literatur reichlich angefüllt von Berichten wie diesem, bei denen es um die Legitimation der Macht und die Rechtmäßigkeit der Regierungsführung geht. „Ein enormer Aufwand an intellektueller Energie wurde in diese Debatten investiert.“<sup>89</sup>

---

<sup>80</sup> Ebd., S. 121.

<sup>81</sup> Ebd., S. 127.

<sup>82</sup> Ebd., S. 129.

<sup>83</sup> Crone/Hiinds: *God’s Caliph*, a.a.O., S. 35.

<sup>84</sup> Die Merkwürdigkeit, dass Muhammad zwar zehn Frauen gehabt haben soll, von denen neun Frauen ihm keinerlei Nachkommen schenkten, und dass die zwei einzigen Söhne, die ihm seine Frau Chadidscha geschenkt haben soll, bereits im Kindesalter gestorben seien, deutet m.E. darauf hin, dass es sich bei den behaupteten Verwandtschaftsbeziehungen mit der Familie des Propheten um Konstrukte gehandelt haben dürfte, die den eigenen Machtanspruch untermauern sollten.

<sup>85</sup> Ebd., S. 36.

<sup>86</sup> Ebd., S. 44.

<sup>87</sup> Vgl. *Al-Tabarī: Ta’rīkh al-rusul wa -l-mulūk*, hg. von M.J. de Goeje et al., Leiden 1979-1901; nach: Wilferd Madelung: *The succession to Muhammad. A study of the early Caliphate*, Cambridge University Press: Cambridge 1997, S. 1.

<sup>88</sup> Ibn Qutaybah: *‘Uyun*, II, S. 140-41; zitiert nach: Sharon: *Black Banners from the East – Incubation of a Revolt*, Max Schloessinger Memorial Fund: Jerusalem 1983, S. 31.

<sup>89</sup> Sharon: *Black Banners*, a. a. O., S. 37.

Aber letztlich waren es doch nicht nur argumentative Legitimationsversuche der konkurrierenden Gruppen, sondern kriegerische Auseinandersetzungen, mit denen die erhobenen Ansprüche durchgesetzt werden mussten. „Die Frage der Führung wurde schließlich durch Gewalt entschieden. Aber weil es im Islam letztlich immer auch um die Frage der juristischen Legalität geht, musste auch der Einsatz von Gewalt auf eine ideologische Basis zurückgreifen.“<sup>90</sup>

Und Sharon zeigt auf, dass gerade die Abbasiden ihre Machtübernahme durch eine gezielt lancierte Ideologie-Kampagne vorbereiteten.<sup>91</sup> Die Abbasiden hatten gelernt, „dass politische Aktionen gründlich vorbereitet werden mussten und eine lange Inkubationszeit zu durchlaufen hatten, bevor sie umgesetzt werden konnten.“<sup>92</sup> Sie mussten ihre PR-Kampagne von langer Hand vorbereiten und wussten, dass es nicht ausreichen würde, nur ihre eigenen Gefolgsleute von der ideologischen Legitimation zu überzeugen, sondern dass sie die für sie günstige Ideologie auch andernorts würden streuen müssen.<sup>93</sup>

Die Legitimation zur Macht wurde mit ganz unterschiedlichen theologischen und ideologischen Begriffen formuliert. Die *kitāb Allāh wa-sunnat nabīyyihī* („Das Buch Allahs und die Sunna des Propheten“) aber war das vielleicht wichtigste Instrument, wenn auch nicht das einzige.

## Die Anwendung des Vernunft-Prinzips für die Rechtsfindung

Der Einsatz individueller Vernunft wurde meist mit dem Begriff *ra'y* (= Meinung) belegt. Wenn es darum ging, Prinzipien der deduktiven Argumentation konsistent anzuwenden, sprachen die traditionellen Rechtsgelehrten gerne auch von *qiyās* (= Analogie). Ging es um eine persönliche Vorliebe im Sinne von Angemessenheit, so sprach man von *istihsān* (= Präferenz); damit konnte man etwa ein öffentliches Interesse zur Geltung bringen. Der Gebrauch der persönlichen Vernunft wurde auch durch *ijtihād* (auch *idschtiḥād* bzw. *iğtihād*, wörtlich: Anstrengung) zum Ausdruck gebracht, und *mujtahid* wurden die Rechtsgelehrten genannt, die auf diese Weise zu Entscheidungen kamen.<sup>94</sup> Im Großen und Ganzen waren diese Vokabeln auswechselbar und standen mehr oder weniger für den Einsatz der Vernunft zur Rechtsfindung. Diesen Bezeichnungen wurde oft der Begriff *ilm* (= Wissen) gegenübergestellt. Dieses „Wissen“ basierte vor allem auf den Lehren des Korans und galt als vorgegeben.

Ibn Muqaffa' (gest. um 759) hat in seiner *Risāla fil-Ṣaḥāba* den Gebrauch von *ra'y* abgewertet und stattdessen die Entscheidung des Kalifen bevorzugt. Joseph Schacht glaubte allerdings, dass Ibn Muqaffa's Kritik den weit verbreiteten Gebrauch von *ra'y* belege.<sup>95</sup> Bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts (2. Jh. A.H.) dominierte *ra'y* in dem Bemühen um Rechtsfindung. Und es kann auch gezeigt werden, dass bei dem frühen Überlieferer Ibn Shihab al-Zuhri noch bei zwei Dritteln seiner Lehren die Vernunft (*ra'y*) zum Tragen kam, während er sich nur bei einem Drittel seiner Lehren auf alte Überlieferungen berief.

Das änderte sich freilich ab der Zeit Aš-Šāfi'īs. Durch ihn geriet der Gebrauch von *ra'y* immer mehr ins Zwielficht. Zwar wird *ra'y* nicht gänzlich verboten, doch soll dieses Vernunftprinzip erst dann angewandt werden, wenn die übergeordneten Prinzipien zuvorderst zum Einsatz gekommen sind: Der Koran als die unmittelbare Offenbarung Gottes, die Sunna des Propheten (d.h. konkret: ein entsprechendes Hadīth), sodann der Konsensus der Gelehrten und allenfalls noch das Prinzip der Analogie. Auf sich allein gestellt, war der Einsatz von *ra'y* als Anmaßung zu werten. In Ergänzung zur göttlichen Offenbarung und zur Sunna hingegen ist seine Anwendung aber legitim. Die Vernunft darf den Koran und die Sunna jedenfalls nicht ersetzen. Die klassische Doktrin ging davon aus, dass Gott die Muslime nicht im Unklaren darüber ließ, was der Wille Allahs sei. Dass darin aber de facto häufig der Wille der Rechtsgelehrten zum Ausdruck kam, ist gleichwohl eine Vermutung, der sich schon Joseph Schacht nicht zu entziehen vermochte, als er schrieb:

„Das Ergebnis unserer Untersuchung hat bisher ergeben, dass die wirkliche Basis juristischer Lehre in den alten Juristenschulen nicht der vom Propheten oder seinen Gefährten überlieferten Traditionskorpus war, sondern die ‚lebendige Tradition‘ der Schulen, wie sie sich im Konsens der Gelehrten niederschlug. Die Meinung der Gelehrten zu dem, was die richtige (Handlungs-) Entscheidung war, geht systematisch und historisch dem voraus, was sich erst später in den (Hadīth-) Traditionen niederschlug.“<sup>96</sup>

Der gemeinsame Konsens (*ijmā'*) spielte von Anfang an eine gewichtige Rolle. Gab es keine Uneinigkeit über eine Entscheidung, so setzte sich der Konsens rasch durch – auch ungeachtet der Basis, auf die man sich berief. Der Konsens hatte die Kraft, schnell die Oberhand zu gewinnen, während der „Meinung“, *ra'y*, der Geruch der subjektiven Einzelmessung anhaftete.

<sup>90</sup> Ebd., S. 36 f.

<sup>91</sup> Ebd., S. 45 f.

<sup>92</sup> Ebd., S. 46.

<sup>93</sup> Ebd., S. 47.

<sup>94</sup> Schacht: *Origins*, a.a.O., S. 98 f.

<sup>95</sup> Ebd., S. 99.

<sup>96</sup> Schacht: *Origins*, a.a.O., S. 98.

Gleichwohl war *ra'y* von Anfang an für die Kalifen und Kadis (aber auch für die frommen Rechtsgelehrten) eine unverzichtbare Methode, um angesichts bislang ungeklärter Fälle (bei denen es weder eine koranische noch prophetische Instruktion noch einen Konsensus der Gelehrten gab) zu einer Entscheidung zu kommen. Dieser *ra'y*-Einsatz konnte unterschiedliche Gestalten annehmen: von Ermessens-Entscheidungen bis hin zu strengen Analogien und formaler Logik. So wurde *ra'y* mehr und mehr zu einem Sammelbegriff für viele juristische Argumentationen und Überlegungen. Das änderte sich freilich ab der Mitte des achten Jahrhunderts, nachdem aš-Šāfi'ī seine *Sunna des Propheten* in den Vordergrund gestellt hatte und *ra'y* zunehmend eine negative Konnotation erhielt. Weil es aber gute Gründe für den Einsatz von Vernunftargumenten gab, suchte man diese nun mit anderen Begriffen zum Ausdruck zu bringen.

Eines der gebräuchlichsten Konzepte war *ijtihād*. Für sich allein, bedeutete dieser Begriff so viel wie „Schätzung“ (im Sinne der Abschätzung eines Schadens durch einen Sachverständigen). Zusammen mit *ra'y* (als *ijtihād al-ra'y*) bedeutete es so viel wie „Einschätzung“. Später wurde letztere Bedeutung auch auf das alleinstehende *ijtihād* übertragen.<sup>97</sup>

Ein anderer Begriff, der gerne aufgegriffen wurde, war *qiyas*, womit vor allem der Analogieschluss gemeint war (von *q-y-s* = messen, vergleichen). Der Terminus wurde gerne von Sunniten im Irak verwendet, während die Schiiten ihn weitgehend ablehnten. Ein wichtiges *qiyas*-Argument war, was man lat. *argumentum a fortiori* nennt, das logische Argument also, welches vom Größeren auf das Kleinere oder vom Kleineren auf das Größere schließt.

Ein dritter Begriff, der sich anstelle von *ra'y* anbot, war *istihsān* (Präferenz). Damit war nicht der streng analogische Rückgriff gemeint, sondern eine Bevorzugung im Sinne von Fairness, Angemessenheit und gesundem Menschenverstand.

Alle diese Begriffe wurden verwendet, um den Einsatz der Vernunft zur juristischen Entscheidungsfindung und religionspraktischen Orientierung zu beschreiben. Selbst aš-Šāfi'ī scheute sich nicht, diese Begriffe und Methoden einzusetzen, doch weil er die *Sunna des Propheten* so sehr in den Vordergrund rückte, traten die *ra'y*-Argumente mit ihm und erst recht nach ihm mehr und mehr in den Hintergrund zugunsten einer bald überbordenden Fülle von (meist erfundenen) Hadithen, die angeblich den Willen des Propheten zum Ausdruck brachten.

„In der Mitte des dritten/neunen Jahrhunderts hatte das *ḥadith* den Kampf gegen *ra'y* gewonnen, sodass danach nur noch wenige Gefechte zwischen beiden ausgefochten wurden. Lange bevor dieses Jahrhundert endete, waren sechs „kanonische“ Hadithkollektiven aufgetaucht, die – nach Inhalt und Einteilung – der Gesetzgebung dienen sollten.“<sup>98</sup>

Mit diesem Sieg der *Traditionalisten* über die *Rationalisten* „ging die Anerkennung einher, dass der menschliche Verstand nicht für sich bestehen konnte als einer zentralen – und schon gar nicht exklusiven – Methode der Deutung; vielmehr wurde er letztlich der Offenbarung deutlich untergeordnet“.<sup>99</sup>

Allerdings sind nicht alle Muslime den Traditionalisten gefolgt. Vielmehr gab es immer wieder Tendenzen, eine Zwischenposition einzunehmen. Nach Einschätzung von Hallaq stießen vor allem die extremen Formen von Traditionalismus und Rationalismus auf Kritik, sodass die meisten muslimischen Intellektuellen so etwas wie eine „middle-of-the-road“-Position (*al-umma al-wasaʿ*) einnahmen.<sup>100</sup> „Mitte des vierten/zehnten Jahrhunderts hatte sich diese Synthese weitgehend durchgesetzt, um danach nie wieder – jedenfalls bis zur Mitte des neunzehnten Jahrhunderts – infrage gestellt zu werden.“<sup>101</sup>

Ungeachtet der genauen Methode zur Rechtsfindung ging es den Rechtsgelehrten vor allem darum herauszufinden, was im Sinne des Rechts und der Glaubenspraxis angezeigt war. Diese „Anzeige“ wird mit dem Begriff *dalīl* (wörtlich: Hinweis oder Beweis) umschrieben. Das Ziel war es, normative Regeln für Handlungsanweisungen bzw. -verbote aufzustellen, die zu beachten waren. Diese fielen in fünf Kategorien: obligatorische Pflichten (*wājib*), Empfehlungen (*mandūb*), Erlaubtes bzw. Neutrales (*mubāḥ*), Widerwärtiges (*makrūh*) und Verbotenes (*ḥarām*). Alle menschlichen Handlungen fielen in eine dieser fünf Kategorien. Diese Kategorien zu kennen, hatte für gläubige Muslime deshalb Vorteile, weil sie sich für das Vermeiden des Widerwärtigen und Verbotenen und für das Befolgen der Pflichten und Empfehlungen himmlische Belohnungen erhoffen durften, die ihnen gute Aussichten auf das Paradies erschlossen.<sup>102</sup>

### **Kritische Einschätzungen eines postmodernen, westlich-christlichen Beobachters**

Für den westlichen Betrachter ist es zunächst befremdlich, wie sehr der traditionelle Islam die religiöse Praxis mit dem staatlich-juristischen Rechtssystem verquickt. Für jemanden, der im postmodernen Europa aufgewachsen ist, erscheint diese Verquickung von Recht und Religion – gerade im Nachgang zur Aufklärung – unerwünscht und unzulässig zu sein, weil

<sup>97</sup> Hallaq: *The Origins and Evolution of Islamic Law*, a.a.O., S. 114.

<sup>98</sup> Ebd., S. 123.

<sup>99</sup> Ebd., S. 125.

<sup>100</sup> Ebd.

<sup>101</sup> Ebd.

<sup>102</sup> Ebd., S. 131.

hier die Trennung von Staat und Religion nicht sauber durchgehalten wird. Wenn es um rein religiöse Riten und Glaubenspraktiken geht, mag es ja noch angehen, sich auf die muslimische Tradition zu berufen, aber wenn es um gerichtliche Entscheidungen bei zivilrechtlichen Prozessen im 21. Jahrhundert geht, sollte doch die juristisch-legale Unabhängigkeit und Neutralität gewahrt bleiben.<sup>103</sup>

Sodann tut sich der westliche Beobachter auch damit schwer, wenn das Vorbild des arabischen Propheten zur allgemeinen Grundlage für sämtliche religiösen, gesellschaftlichen und juristischen Verhaltensnormen erhoben wird, wie das von vielen heutigen Muslimen immer noch propagiert und praktiziert wird. Das erschiene uns selbst dann problematisch, wenn sichergestellt werden könnte, dass die Überlieferungen (Hadithe), die vorgeben, über die Sprüche und Taten des arabischen Gesandten zu berichten, tatsächlich authentisch und historisch wären, und wir genau wüssten, wie der Prophet gehandelt und was genau er gesagt habe. Denn auch in diesem Fall müssten wir uns fragen, ob das Vorbild eines Beduinen der Vormoderne, dessen Wertesystem einer spätantiken, analphabetischen und oft kriegerischen Stammesgesellschaft entsprang, für nationalstaatliche und nationalübergreifende Gesellschaften der Postmoderne noch angemessen ist.

Doch leider können wir gar nicht davon ausgehen, dass die vielen Überlieferungsberichte tatsächlich auf Muhammad zurückgehen, steht doch zu befürchten, dass sie größtenteils, wenn nicht samt und sonders (inklusive der sog. kanonischen Hadithsammlungen eines Buhari oder Muslim) erfunden wurden – nämlich meist zur Untermauerung der Meinungen unterschiedlicher islamischer Rechtsschulen – und wir im Grunde über die Worte und Taten des arabischen Propheten wenig bis gar nichts wissen. Vielmehr ist zu unterstellen, dass die Wertesysteme, die uns die Rechtsschulen vermitteln wollten, auf den Versuch der islamischen Rechtsgelehrten zurückzuführen sind, das traditionelle arabische Stammesrecht durch den Koran und die Sunna des Propheten zu legitimieren und zu einer allgemein-verbindlichen Norm zu erheben, an die sich nicht nur die damaligen Kalifen und Muslime halten sollten, sondern alle Menschen zu allen Zeiten. Dass sich bei einem Menschen des 21. Jahrhunderts dagegen nachdrücklicher Widerstand regt, sollte nicht verwundern.

Sodann wird der mit moderner Bibelforschung vertraute christliche Theologe an dieser islamischen Konstruktion auch zu bemängeln haben, dass der Koran als absolut verbindliches Offenbarungsbuch und Richtschnur für Recht und Glaubenspraxis im traditionellen Islam keiner historisch-kritischen Zugangsweise unterworfen werden soll. Zwar wird eine historisch-kritische Herangehensweise für jüdische und christliche heilige Schriften (*Tawrat* und *Injil*, Tora und Evangelium) ausdrücklich akzeptiert und willkommen geheißen, im Allgemeinen jedoch nicht für den Koran in Anwendung gebracht.<sup>104</sup> Diese methodologische Inkonsistenz ist für den christlichen Betrachter widerspruchsvoll und inakzeptabel.

Vom christlichen Standpunkt aus steht überdies dem vermeintlichen Vorbild des arabischen Propheten (der z.B. das Waffentragen, die Kriegsführung, das Beutemachen, die Polygamie oder die Ermordung von Juden als legitime Handlungsweisen befürwortete) das Lebensbeispiel des jüdischen Gesandten Jesus von Nazareth gegenüber, der (mit seiner Betonung auf Gewaltlosigkeit, Selbstlosigkeit, Friedfertigkeit, Sanftmütigkeit, Gerechtigkeit, Vergebung, einem bescheidenem Lebensstil und vor allem der Zuwendung zu den Armen, Kranken und Behinderten) vom „Ideal“ des arabischen Propheten doch erheblich abweicht,<sup>105</sup> sodass man sich vor die Grundsatzentscheidung gestellt sieht, welchem der beiden prophetischen „Vorbilder“ man denn nun tatsächlich folgen soll. Demjenigen, der sich mit dem Leben Jesu, wie es uns im *Injil* (Evangelium) geschildert wird, ausreichend vertraut gemacht hat, wird diese Entscheidung allerdings nicht schwerfallen.

Kurt Bangert

---

<sup>103</sup> Dieses Desiderat ist aufrechtzuerhalten, auch wenn in Rechnung gestellt werden darf, dass die europäische Rechtsauffassung stark vom Römischen Recht geprägt ist, in dem schon sehr früh eine Trennung von Recht und Religion verankert war, während diese Trennung im Orient fast nie gewünscht oder praktiziert wurde.

<sup>104</sup> Moderne islamische Theologen bekennen sich zwar immer häufiger zur „historisch-kritischen“ Betrachtung des Korans, meinen damit aber in der Regel lediglich die Berücksichtigung des historischen Kontextes, in den hinein die koranischen Texte offenbart wurden und dessen überzeitliche Botschaft für heutige Situationen neu „aktualisiert“ werden muss, nicht jedoch die aus der christlichen Bibelforschung bekannten und vielfach bewährten historisch-kritischen Methoden wie Textkritik, Literarkritik, Formkritik, Quellenkritik und Redaktionskritik, wie ich sie in meinem Buch *Muhammad. Eine historisch-kritische Studie zur Entstehung des Islams und seines Propheten* (Springer VS: Wiesbaden 2016) auf den Seiten 301-501 ausdrücklich und ausführlich auf den Koran angewandt habe.

<sup>105</sup> Siehe dazu u.a.: Wolfgang Pfüller: *Mohammed und Jesus. Ein kritischer Vergleich*, Verlag T. Bautz: Nordhausen 2015; Wolfgang Klausnitzer: *Jesus und Muhammad. Ihr Leben, ihre Botschaft – eine Gegenüberstellung*, Herder: Freiburg i.B. 2007; Mark A. Gabriel: *Jesus und Mohammed: erstaunliche Unterschiede und überraschende Ähnlichkeiten*, Resch-Verlag: Gräfelfing 2006.