

Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt

Herausgegeben von
Tilman Seidensticker

2011

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Gedruckt mit Unterstützung der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek The
Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the internet
at <http://dnb.d-nb.de>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2011
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany
ISBN 978-3-447-06534-4

Inhalt

Vorwort	VII
Rainer Brunner „Kein Zwang in der Religion“ oder immer noch „demütig aus der Hand“? Diskussionen über die Kopfsteuer für Nichtmuslime im modernen Islam	1
Rüdiger Lohlker Dschihadistischer Gebrauch von Ḥadīṭ und Koran	22
Mariella Ourghi Der <i>ḡihād</i> : Verteidigung von Errungenschaften oder Kampfansage an die Ungläubigen? Die Kontroverse zwischen Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī und ‘Abd al-Malik al-Barrāk und ihre Hermeneutik	36
Johanna Pink Ein Monopol aufs Paradies? Innermuslimische Kontroversen über die Frage der Exklusivität des Zugangs zum jenseitigen Heil.....	59
Martin Riexinger Said Nursi und Maḥmūd Ṭāhā: Pazifizierung des Islams durch seine Entrechtlichung und die Relativierung der Vorbildrolle Muḥammads	82
Behnam Said Die Konferenz zur Mardin-Fatwa Ibn Taimīyas und zwei Repliken hierauf aus der jihadistischen Szene	99
Tilman Seidensticker Das Verhältnis von offensiven und defensiven Islaminterpretationen zur Prophetentradition.....	128
Rotraud Wielandt Argumentationen islamistischer Autoren gegen extrem-islamistische Gewaltbereitschaft.....	147
Autorenverzeichnis	179
Index der modernen muslimischen Denker	183

Das Verhältnis von offensiven und defensiven Islaminterpretationen zur Prophetentradition

Tilman Seidensticker

1. Der Hintergrund*

Die kanonische Prophetentradition¹ nimmt unter den Quellen des islamischen Rechts zwar nur den zweiten Platz ein, ist also dem Koran nachgeordnet, doch hat man ihre Bedeutung zutreffend als faktisch wichtiger bezeichnet.² Damit ist in erster Linie ihre tragende Rolle für die Begründung von Detailregelungen gemeint, daneben sicherlich auch der Umstand, dass emblematische Strafen wie die Steinigung für Ehebruch und die Tötung für Apostasie nur durch die Prophetentradition legitimiert werden können.³ Nach Auffassung einiger muslimischer Juristen konnte sie sogar koranischen Wortlaut abrogieren.⁴ Trotzdem hat der Ḥadīṭ einen problematischeren Status als der Koran. So mögen die kritischen Maßstäbe al-Buḥārī's, denen zufolge er nur knapp 3.000 Traditionen als *ṣaḥīḥ* klassifizierte, für die Qualität dieser Ḥadīṭe sprechen, doch wirft die hohe Zahl von 600.000, aus denen er seine Auswahl getroffen haben soll, gleichzeitig ein ungünstiges Licht auf die Gattung im ganzen. Schwer zu verstehen ist auch, dass die Juristen ganz andere Kriterien als die Traditionarier anwendeten: Was den letzteren als *da'īf* erschien, konnte im Recht dann doch angewendet werden.⁵ In der modernen islamischen Welt wie auch im Westen hat es irritiert, dass die frühe Ḥadīṭ-Kritik sich

* Wesentliche Vorarbeiten für diesen Beitrag konnte ich während meines Forschungsaufenthaltes am Wissenschaftskolleg in Greifswald im Sommer 2008 erledigen; der Stiftung Alfried Krupp Wissenschaftskolleg Greifswald bin ich für die großzügige Unterstützung dankbar verbunden. Frau Maria Engelleder hat mich als wissenschaftliche Hilfskraft bei der Recherche sehr effizient unterstützt, wofür ihr ein großer Dank ausgesprochen sei. Denis und Maria Engelleder haben mich freundlicherweise auch auf Zakariyā Ūzūn aufmerksam gemacht und mir seine Werke aus Jordanien mitgebracht. Werner Ende hat das Manuskript gelesen und mit einigen Korrekturen und Hinweisen versehen, wofür ich ihm herzlich danken möchte. Für verbleibende Irrtümer trage selbstverständlich ich die Verantwortung.

1 Unter Prophetentradition wird im Folgenden die sunnitische Prophetentradition verstanden, und der Schwerpunkt liegt auf der arabischen Welt.

2 Coulson 1964, 57; Jokisch 1996, 112 (unter Berufung auf Joseph Schacht).

3 S. zur Steinigung Burton 1994, 81-91; zur Bestrafung der Apostasie Hasemann 2002, 81-85.

4 Hallaq 1999, 73f.; Krawietz 2002, 166f.; Jokisch 1996, 120 (zur Position von Ibn Taimīya, der sich seinerseits auf *ṣaḥāba* und *tābi'ūn* beruft); Brown 1999, 16f.; Brown 2009, 152f.

5 Jokisch 1996, 113f.; s. auch Brown 2009, 101 Mitte und 151 unten (Ibn Ḥanbal); 155-157.

dem Anschein nach auf die Überliefererkette (*isnād*) richtete, nicht auf den Inhalt (*matn*).⁶ Und die hohen rechtshermeneutischen Ansprüche, die im Konzept des *tawātur*, der „breiten Bezeugung“,⁷ zum Ausdruck kommen, zeugen von weitentwickeltem epistemologischen Problembewusstsein, doch wurden die Anforderungen in späterer Zeit mit verschiedenen Mitteln stark relativiert,⁸ und auf der Basis stupender Kenntnis der Ḥadīṭ-Literatur hat Gautier Juynboll festgestellt, dass *tawātur lafzī* – breite schriftliche Bezeugung *bei identischem Wortlaut* – empirisch schlicht nicht anzutreffen ist.⁹

Die sich auftuenden Schwierigkeiten wurden von den Muslimen in alter Zeit zum Teil durch eine entsprechende Hermeneutik gelöst oder entschärft, zum Teil wohl auch einfach ignoriert. Es kann aber nicht überraschen, dass schon eine (schwer fassbare) Gruppe von rationalistischen Theologen im 8. und 9. Jahrhundert die Prophetentradition wenigstens für manche Zwecke ablehnte.¹⁰

Der im Vergleich zum Koran unklarere Status der Prophetentradition sowie ihre inhaltliche und formale Disparität haben es mit sich gebracht, dass Muslime in der jüngeren Vergangenheit – seit etwa 1880 n. Chr. bis zur Gegenwart – ihr Verhältnis zum Ḥadīṭ ganz neu bestimmt haben. In mancher Hinsicht kann dieses Verhältnis nicht schlechter als die jeweiligen koranhermeneutischen Auffassungen Aufschluss darüber geben, welcher Strömung des Gegenwartsislams eine bestimmte Position zuzuordnen ist. In diesem Beitrag soll deshalb versucht werden, einzelne Befürworter der Möglichkeit von Koexistenz mit Nichtmuslimen einerseits und der offensiven Gewaltanwendung diesen gegenüber andererseits in Hinblick auf ihre Haltung zur Prophetentradition näher zu bestimmen.

Zwei jeweils vorzügliche Einführungen allgemein zur modernen Diskussion über die Prophetentradition liegen vor aus der Feder von G. H. A. Juynboll (erschien 1969, Fokus auf Ägypten) und Daniel W. Brown (erschien erstmals 1996, ohne regionale Schwerpunktsetzung); Ergänzungen zur jüngsten Zeit finden sich bei Aisha Y. Musa (Musa 2008). In seiner brilliansten Einführung in die Ḥadīṭ-Thematik insgesamt aus dem Jahr 2009 liefert Jonathan A. C. Brown im 9. Kapitel eine Typologie der jüngeren und jüngsten Positionen. Knapp zusammengefasst sieht die Entwicklung der letzten 130 Jahre folgendermaßen aus:

6 Zu den Spuren früher inhaltlicher Kritik vgl. Brown 2009, 96-99; ausführlicher Brown 2008. Zu offener *matn*-Kritik ab dem Jahr 1100 s. Brown 2009, 99f.

7 Der *tawātur* erfordert für jedes Glied der Überliefererkette eine hinreichend große Anzahl von parallelen Überlieferern als Voraussetzung für sicheres Wissen.

8 Jokisch 1996, 114f.; vgl. auch Hallaq 1999, 64f.; Brown 2009, 109.

9 „For all canonical or non-canonical traditions, labeled *mutawātir* or otherwise, to be found in Muslim *ḥadīth* literature, not a single one has a proto-wording supported by *isnād* strands which, when *analytically surveyed together*, show up the requisite number of authorities – three, four, five or more – in every tier, i.e. on every separate level of transmission, from the very beginning to the very end“ (Juynboll 2001, 329f.).

10 Vgl. Musa 2008, 6, 19, 31-68; Brown 1999, 13-15; ferner Abrahamov 1998, 42-47.

An dem einen Ende des Spektrums stehen diejenigen, die die Prophetentradition mehr oder weniger komplett als gefälscht oder irrelevant ablehnen. Vernehmlich artikuliert hat sich diese Richtung erstmals in Britisch-Indien; ein früher und dezidierter Vertreter ist der 1905 verstorbene Čirāg ‘Alī. Fortgesetzt hat sich die Linie in der Gruppe der Ahl-i Qur‘ān zu Beginn des 20. Jahrhunderts, vor allem in den Pandschab-Städten Amritsar und Lahore. Verschiedene Gruppen führen diese Tradition in Pakistan bis in die Gegenwart fort. Sie waren und sind zum Teil zu recht weitreichenden Konsequenzen bereit; da z. B. im Koran von fünf täglichen Pflichtgebeten nicht gesprochen wird, haben sie den Kultus hier und auch in einigen anderen Punkten dementsprechend geändert. Innerhalb der arabischen Welt haben sich vor allem in Ägypten einzelne Personen gegen die Prophetentradition ausgesprochen, so 1906 ein theologisch interessierter Arzt namens Taufiq Šidqī und seit 1958 Maḥmūd Abū Raiya (gest. 1970). Die Richtung lebt in Ägypten bis zur Gegenwart fort. Ein interessanter Exponent ist der libysche Staatschef Gaddafi (Mu‘ammar al-Qaddāfi), der wohl weitgehend unabhängig zu ḥadīthkritischen Positionen fand und diese auch brachial für seine innenpolitischen Zwecke nutzte.¹¹ J. Brown fasst diese Gruppierungen unter der Bezeichnung „Islamic Modernists and the ‚Quran only‘ movement“ zusammen.

Am anderen Ende des Spektrums stehen diejenigen Gelehrten, deren Haltung sich – wenigstens auf den ersten Blick – nicht wesentlich von der früherer Jahrhunderte unterscheidet. Jonathan Brown bezeichnet sie als „Late Sunni Traditionalists“ und nennt als typische Vertreter Zāhid al-Kauṭarī (gest. 1958), Muḥammad al-Ġazālī (gest. 1996) und ‘Alī Ġum‘a, der seit 2003 als Großmufti von Ägypten amtiert.¹² Wenn sie sich mit unzeitgemäß erscheinenden islamischen Normen auseinandersetzen müssten, griffen sie auf die Vielfalt der vier sunnitischen Rechtsschulen und das reiche Erbe der sunnitischen Rechtsmethodologie zurück. „As a result of this methodology, Late Sunni Traditionalism produces a manifestation of Islam that adapts to many of the stringencies of the modern world while remaining grounded in ‚authentic‘ Islamic tradition“ (Brown 2009, 262). Beispielsweise erklärt Ġum‘a die Todesstrafe für Apostasie, die in klassischer Zeit auf Ḥadīṭe gestützt wurde, für nichtig, indem er darauf verweist, dass sie vom Propheten und den ersten Kalifen nicht angewendet wurde und es sich somit in den betreffenden Ḥadīṭen um das Thema des Verrats an der muslimischen Urgemeinde drehe, nicht um individuelle Glaubensangelegenheiten (ebd. 263).

Zwischen diesen beiden Polen – weitgehender Ablehnung und weitgehender Akzeptanz – gibt es zahlreiche Positionen, die nur einen Teil der Prophetentradition als echt oder verbindlich anerkennen. J. Brown unterscheidet hier die beiden großen Gruppen der „Modernist Salafīs“ und der „Traditionalist Salafīs“. Unter die

11 Näheres in Seidensticker 2001, 62.

12 Zu ihm s. Ezzat 2009.

ersteren zählt er alte Exponenten wie Sir Sayyid Ahmad Khan (Aḥmad Ḥān), Muḥammad ‘Abduh und seinen Schüler Rašīd Riḍā und aus jüngerer Zeit den 1963 verstorbenen Maḥmūd Šaltūt, der in seinen letzten Lebensjahren Šaiḥ al-Azhar war. Die zweite Gruppe bringt Brown mit verschiedenen reformistischen Bewegungen des 18. und 19. Jahrhunderts auf der Arabischen Halbinsel, in Damaskus, Bagdad und in Indien in Verbindung und nennt als Vertreter aus jüngerer Zeit Muḥammad Nāšir ad-Dīn al-Albānī (gest. 1999).¹³ Dass Brown selbst seine Klassifizierungen nur als relativ ansieht, wird schon daran deutlich, dass er Muḥammad al-Ġazālī unter den „Modernist Salafis“ und auch den „Late Sunni Traditionalists“ aufführt.

2. Die „Bellizisten“

Innerhalb des Lagers derjenigen Muslime, die implizit oder explizit ein offensives, auch Gewaltanwendung einschließendes Vorgehen gegen Nichtmuslime befürworten, scheinen die Reihen geschlossen zu sein: Explizite Zweifel an der Authentizität werden nicht geäußert.

2.1 Saiyid Quṭb

Der 1966 hingerichtete Ägypter Saiyid Quṭb ist in seiner Bedeutung für den radikalen Islamismus kaum zu überschätzen.¹⁴ Er zitiert die Prophetentradition in seinen Werken nicht selten. Das umfangreichste davon, der berühmte Korankommentar *Fī zilāl al-qur’ān*, ist durch ein über 600 Seiten starkes Indexwerk von ‘Alwī Ibn ‘Abd al-Qādir as-Saqqāf in diesem Punkt vorzüglich erschlossen.¹⁵ Dieser listet 1020 zitierte Ḥadīte auf (as-Saqqāf 1995, 5) und gibt dazu gleich den Status nach den Kriterien der frühen und auch späteren Ḥadītgelehrten an.¹⁶ Auffällig ist, dass zahlreiche Traditionen nur den Status *da‘īf* „schwach“ haben. Eine Stichprobe für die Nummern 200 bis 249 bei as-Saqqāf ergibt folgende Zahlen: *ṣaḥīḥ* „gesund“ sind 28, *ḥasan* „nett“ 8, *da‘īf* 6, und 8 sind aus verschiedenen Gründen uneindeutig oder problematisch. Anscheinend hat Quṭb aber eine grundsätzliche Stellungnahme zu dieser Quellengattung und ihren Eigenheiten vermieden. Einmal, in den *Ma‘ālim fī ṭ-ṭarīq*, könnte so etwas wie ein vager Verdacht geäußert sein. Im Anschluss an die Feststellung, dass der Prophet Muḥammad für seine Anhängerschaft keine weite-

13 Zu seinen recht innovativen Ansätzen in der Bewertung von Ḥadīten s. Brown 2009, 256-259. Vgl. auch das Porträt bei Ende 2009, 93f.

14 Zu ihm vgl. Damir-Geilsdorf 2003; Musallam 2005; Calvert 2010.

15 Mit dem Titel *Taḥrīḡ aḥādīṯ wa-āṭār kitāb Fī zilāl al-qur’ān li-Saiyid Quṭb* stellt sich der Autor deutlich in die Tradition der *Taḥrīḡ*-Literatur, deren älteste Spezimina aus dem 13. Jahrhundert stammen. S. Brown 2009, 112f. – Zu Quṭbs Korankommentar s. die im Beitrag von Rainer Brunner zu diesem Band in Fußnote 17 angegebene Literatur.

16 Das genaue Vorgehen as-Saqqāfs bedarf einer eigenen Untersuchung. Seine Quellenliste (as-Saqqāf 1995, 600-608) enthält auch Werke von modernen Autoren, die in ihrer Einstufung von Ḥadīten von der der früheren Autoritäten abweichen.

ren religiösen oder kulturellen Inspirationsquellen als den Koran dulden wollte, schreibt er dort im Kapitel *Ġīl qur'ānī farīd*:

„Jene Generation trank nur aus dieser Quelle allein, und entsprechend hatte diese für sie in ihrer Geschichte jenen einzigartigen Rang. Und was geschah dann: Es vermischten sich die Quellen! Es ergossen sich in die Tränke, aus der die folgenden Generationen tranken, die Philosophie der Griechen und ihre Logik, die Legenden der Perser und ihre Ideen, die *Isrā'īlīyāt* der Juden und die Gottheit der Christen und weitere Relikte von Zivilisationen und Kulturen. All dies vermischte sich mit der Auslegung des erhabenen Korans, der Theologie (*ilm al-kalām*), so wie es sich auch mit der Jurisprudenz und der Rechtshermeneutik/den Quellen vermischte (*ka-mā ḥtalaṭa bi-l-fiqh wa-l-uṣūl aiḍan*).“ (Quṭb 1980, 17, Zl. 5-10)

Die Formulierung am Schluss ist nicht ganz eindeutig; mit den *uṣūl* kann die Methodenlehre des (sunnitischen) islamischen Rechts gemeint sein, aber ebensogut ein Teil der schriftlichen Tradition insgesamt und damit auch der Ḥadīṭ. Von den Einwänden gegen den Ḥadīṭ aus jüngerer muslimischer Sicht muss Quṭb einfach Kenntnis genommen haben, und dass er diese als vollkommen verfehlt angesehen hat, ist schwer vorzustellen. Vermutlich steht er inhaltlich gegen den Anschein der Zitierpraxis in *Fī zilāl al-qur'ān* in einer intellektuellen Tradition, die über Abū l-A'ālā al-Maudūdī, Rašīd Riḍā und Muḥammad 'Abduh auf Aḥmad Ḥān zurückreicht.

Die Entwicklung der Haltung des letztgenannten, 1898 gestorbenen Denkers aus Britisch-Indien zum Ḥadīṭ hat D. Brown nachgezeichnet (Brown 1999, 32-37); sie ist im Endergebnis stark von Ḥāns Auseinandersetzung mit William Muirs (gest. 1905) *The Life of Mahomet* beeinflusst. Brown hebt hervor, dass Saiyid Aḥmad Ḥān schließlich im Prinzip nur *mutawātir*-Ḥadīṭe grundsätzlich akzeptieren mochte, und fasst folgendermaßen zusammen:

„So, in the end, Sayyid Aḥmad Khān's approach to sunna was ambivalent. On the one hand he neither rejected the historicity of ḥadīth in principle, nor did he reject the theoretical authority of sunna. On the other hand, he so severely restricted the application of ḥadīth that he came to be viewed by conservative opponents as a *munkir-i ḥadīth*, a denier of tradition, and on the theological level, by distinguishing between religious and secular in Muḥammad's words and actions, he greatly restricted the scope of sunna.“ (Brown 1999, 36)

Im Gegensatz zu Aḥmad Ḥāns langjähriger Auseinandersetzung mit dem Ḥadīṭ hat sich Muḥammad 'Abduh (gest. 1905) explizit anscheinend nur einmal zu unserem Thema geäußert, nämlich in der *Risālat at-tauḥīd*. Volles Vertrauen hat auch er nur in *mutawātir*-Traditionen gesetzt und ansonsten für das Prinzip der Einzelfallprüfung optiert (Brown 1999, 37). Der indo-pakistanische Denker Abū l-A'ālā al-Maudūdī (gest. 1979) hat eine ähnliche Position eingenommen (Adams 1976; Brown 1999, 115, 124f., 126-128). Bemerkenswert ist, dass er in seiner Auseinander-

setzung mit den indo-pakistanischen „Koranisten“ ein rein taktisches Argument für ein behutsames Vorgehen in der Ḥadīṭ-Frage vorbrachte: Er warnt vor den destruktiven Auswirkungen, die die Ansichten der Nur-Koran-Anhänger auf Menschen haben könnten, die mit dem Islam nicht vertraut sind oder ihm feindlich gegenüberstehen. Die Waffen, die so – vielleicht unbeabsichtigt – geschmiedet würden, seien hunderttausendmal gefährlicher als all das, was sich im Ḥadīṭ fände (Adams 1976, 28f.).

Quṭb ist bekanntlich stark von al-Maudūdī beeinflusst, und insofern ist zu vermuten, dass er auch in der prinzipiellen Beurteilung der Prophetentradition mit ihm übereingestimmt hat. Dass er eine entsprechende explizite Äußerung anscheinend vermieden hat, kann taktische Gründe gehabt haben. Das unbekümmerte Anführen von Ḥadīṭen in seinem Korankommentar ungeachtet ihrer Dignität lässt sich mit dieser Vermutung durchaus vereinbaren: Er hat diese eben als akzeptabel angesehen und seine Ansicht über andere, für einen modernen Menschen wie ihn nicht mit seinem Bild vom Propheten verträglichen Traditionen einfach für sich behalten. Die Frage der „historischen Authentizität“ hat ihn womöglich weniger interessiert als die Eignung bestimmter Traditionen für seine Argumentation und für deren narrativ-erbauliche Ausgestaltung.¹⁷ Und außerdem kann Quṭb bewusst oder unbewusst von der spätsunnitischen Tradition beeinflusst sein, die sich im 14. Jahrhundert stabilisierte und sich generell großzügiger gegenüber schwachen Traditionen zeigte, insbesondere in anderem als juristischen Zusammenhang.¹⁸

2.2 Muḥammad ‘Abd as-Salām Faraḡ

Faraḡ, ein Aktivist aus dem Kreis der Sadat-Attentäter, wurde 1982 hingerichtet, also 16 Jahre nach Saiyid Quṭb. Weithin bekannt geworden ist er durch das von ihm verfasste Pamphlet *al-Farīda al-ġā’iba*, das von Johannes J. G. Jansen in einer Monographie mit dem Titel *The Neglected Duty* übersetzt und kommentiert worden ist (Jansen 1986). In dem etwa 30 Druckseiten starken Traktat¹⁹ bezieht sich Faraḡ einmal auf Quṭbs *Fī zilāl al-qur’ān*.²⁰ Es werden rund 45 Prophetentraditionen zitiert, oft unter Angabe der Ḥadīṭ-Sammlung, der sie entnommen sind, und mit Nennung des ersten Tradenten nach dem Propheten, nur gelegentlich mit Angabe der Zuverlässigkeit (*ṣaḥīḥ, muttafaq ‘alaihi*). Eine grundsätzliche Stellungnahme zum Stel-

17 Allerdings scheint ‘Alwī as-Saqqāf in dieser Frage davon auszugehen, dass es Quṭb einfach an Sachkunde gefehlt hat, vgl. as-Saqqāf 1995, 7f. Es fragt sich auch, welche Quellenwerke Quṭb während der Abfassung seines Werkes zur Verfügung standen.

18 Brown 2009, 108; vgl. auch allgemein den Abschnitt „The ‚big tent‘ of the Late Sunni Tradition: increased acceptance and use of weak hadiths“, ebd. 106-110.

19 Der arabische Text ist über das Internet zugänglich, die mir vorliegende Fassung ist 32 Seiten lang und entspricht vollständig derjenigen, die Jansens Übersetzung zugrundelag. Zu den Druckausgaben bis 1986 s. Jansen 1986, 2f.

20 Jansen 1986, 226 = S. 31 in der 32seitigen Online-Ausgabe.

lenwert des Ḥadīṭ wird erwartungsgemäß nicht abgegeben, Kritik wird an einer einzigen Stelle geäußert, hier aber ganz im Fahrwasser klassischer Traditionskritik: Das Prophetendiktum „Wir sind vom kleinen *ḡihād* [= dem militärischen Kampf] zum großen [= der Überwindung der eigenen Schwäche] zurückgekehrt“ (*raġa' nā mina l-ḡihādi l-aṣġari ilā l-ḡihādi l-akbar*) sei dem (ḥanbalitischen) Gelehrten Ibn Qaiyim al-Ġauzīya (starb 1350) zufolge „untergeschoben“ (*mauḍū'*).²¹ Berücksichtigt man den Umstand, dass die Zahl der Koranzitate in *al-Farīda al-ġā'iba* nur bei rund 30 liegt, gewinnt man den Eindruck, dass die Prophetentradition für Faraġ vollständig akzeptabel ist und in ihrer Bedeutung dem Koran gleichkommt. Dass sie gerade in diesem Text so häufig zitiert wird, wird daran liegen, dass die konkrete Ausgestaltung des *ḡihād* durch Muḥammad weit eher im Ḥadīṭ als im Koran greifbar wird.

2.3 Maḥmūd Muḥammad Mazrū'a

Der ägyptische Publizist und Islamismus-Kritiker Farag Foda (Faraġ Fauda) wurde im Juni 1992 von zwei Angehörigen einer radikalislamistischen Organisation beim Verlassen seiner Wohnung ermordet. Im Gerichtsverfahren gegen die Täter, das im Sommer 1993 begann und mit dem Todesurteil für die beiden Täter endete, fungierte neben dem schon erwähnten Muḥammad al-Ġazālī auch der Azhar-Professor Maḥmūd Muḥammad Mazrū'a als Gutachter der Verteidigung. Seine Einlassungen zum Status des „Apostaten“, als den er Foda ansah, hat er in einem umfangreichen Buch veröffentlicht, das den Titel *Aḥkām ar-ridda wa-l-murtaddīn* („Bestimmungen zur Apostasie und zu Apostaten“) trägt und 1994 im Selbstverlag erschien.²² Mazrū'a zeigt sich als ultrakonservativer Traditionalist, der die Selbstjustiz der Täter damit verteidigt, dass Fodas Angriffe auf die Religion durch die Untätigkeit des ägyptischen Staates sonst ungesühnt geblieben wären.²³ Insofern wird man Mazrū'a wahrscheinlich kein Unrecht tun, wenn man vermutet, dass auch seine Ansicht vom Verhältnis zwischen Islam und nichtislamischen Religionen stark von der tradierten Sicht geprägt ist, die für die Angehörigen von Buchreligionen den *Ḍimmī*-Status vorsieht.²⁴

21 Jansen 1986, 201 = S. 19 in der 32seitigen Online-Ausgabe. Jonathan Brown macht darauf aufmerksam, dass der marokkanische „Traditionalist Salafī“ Aḥmad Ibn aṣ-Ṣiddīq al-Ġumārī (gest. 1960) dieses Ḥadīṭ in bewusstem Gegensatz zu den älteren Autoritäten als authentisch bezeichnet hat (Brown 2009, 259f.).

22 Zum Buch, der darin wiedergegebenen Argumentation sowie zum ganzen Fall Foda vgl. Hasemann 2002.

23 Der Internet-Kolumne eines Ägypters namens Wā'il 'Azīz vom 7.6.2007 (<<http://waelaziz.maktoobblog.com>>, unter „Archiv“) ist zu entnehmen, dass Mazrū'a angesichts der massiven Angriffe der ägyptischen „Säkularisten“ Zuflucht in Saudi-Arabien suchte und dort schließlich eine Professur für Glaubenslehre und Philosophie an der Mohammed bin Saud Islamic University in Riad erhalten hat.

24 Zum *Ḍimma*-Status, dessen historischer Entstehung und zum Verhältnis von Theorie und

Dieser Mann figuriert auch als Autor²⁵ eines über das Internet leicht zugänglichen Textes mit dem Titel *Šubuhāt al-qur'ānīyīn* „Die Irrtümer der Koranisten“.²⁶ Er behandelt neben einzelnen Exponenten die zur Zeit der Abfassung des Textes aktiven Gruppen mit den in Urdu als „Ummat-i muslim ahl aḍ-ḍikr wa-l-qur'ān“ (arab. *al-Umma al-muslima ahl aḍ-ḍikr wa-l-qur'ān*), „Ṭulū'-i islām“ (arab. *Ṭulū' al-islām*) und „Taḥrīk ta'mīr-i insānīyat“ (arab. *Ḥarakat taṭqīf al-insānīya*) bezeichneten Gruppen. Mazrū'a selbst betrachtet die Prophetentradition dagegen in alter Tradition als offenbart (*waḥy*)²⁷ und diejenigen, die sie ablehnen, entsprechend als Ungläubige, die außerhalb der islamischen Gemeinschaft stehen (*fāsiq 'an al-milla ġair mu'min*). Eine stärker ḥadīṭfreundliche Einstellung ist kaum denkbar.

Ein etwas differenzierteres, der Sache nach aber nicht grundsätzlich anderes Bild ergibt sich aus einigen Bemerkungen in Mazrū'a's Monographie über die islamischen „Sekten“ (*firaq*). Er nimmt dort Stellung zu Voraussagen Muḥammads über die zukünftige sektiererische Zersplitterung seiner Gemeinde. Des schwachen Status vieler derartiger Ḥadīṭe eingedenk schreibt Mazrū'a, dass er unter Berücksichtigung der Akzeptanz der Muslime diese Überlieferungen schlecht anzweifeln könne (*wa-qaḍ balāġat min aṣ-ṣiḥḥa mablaġan lā yuḥsinu at-ṭa'n fīhi*). Allerdings äußert er sich dann doch skeptisch gegenüber dem zweiten Teil des überlieferten Textes eines dieser Ḥadīṭe und begründet das mit dessen inhaltlicher Unwahrscheinlichkeit (Mazrū'a 1991, 17-24).

2.4 'Abd al-Malik al-Barrāk

'Abd al-Malik al-Barrāk, eine Figur aus dem radikalislamistischen Schattenreich, hat seine Auffassung vom Pflichtcharakter des offensiven *ġihād* gegen Ungläubige in einer buchedicken Polemik gegen den syrischen Religionsgelehrten al-Būṭī dargestellt (s. zu beiden Autoren den Beitrag von Mariella Ourghi in diesem Band). Die Grundhaltung des Autors äußert sich schon auf der Titelseite seines Werkes „Entgegnungen auf die Nichtigkeiten und Irrtümer zum *ġihād*“ (*Rudūd 'alā abāṭīl wa-šubuhāt ḥaula al-ġihād*): Zwei sehr spitze Krummschwerter sind so arrangiert, dass sie einen Rundbogen ergeben.²⁸ Über den Verfasser ist mit mir zur Verfügung

Praxis ist nach wie vor sehr lesenswert Noth 1978.

25 Es ist genau genommen von „i'dād“ die Rede, also „ausgearbeitet“ oder „zusammengestellt“ von Mazrū'a.

26 Es sind nur verschiedene Versionen im Word-Format verbreitet, die gleichen Textbestand, aber unterschiedlichen Seitenumfang aufweisen. Der Text war der 4. Konferenz „Fürsorge des [saudischen] Königreichs für den Koran und die auf ihn bezogenen Wissenschaften“ (*Ināyat al-mamlaka bi-l-qur'ān al-karīm wa-ulūmihi*) der al-Malik-Fahd-Akademie in Medina im Jahr 1421/2000 vorgelegt worden (<<http://3lsooot.com/book/index.php?action=view&id=1477>> (12.01.2011)). Ein Text gleichen Titels, auch im Word-Format, stammt von 'Uṭmān Ibn Mu'allim Maḥmūd Ibn Šaiḥ 'Alī, wiederum als „Ausarbeiter“ bezeichnet.

27 Vgl. dazu z. B. Brown 1999, 15-17, 51-52.

28 Ourghi 2010 zeigt als Umschlagabbildung diese Titelseite.

stehenden Mitteln nichts in Erfahrung zu bringen, insbesondere nicht zur Frage, ob Verwandtschaft mit dem Religionsgelehrten ‘Abd ar-Raḥmān Ibn/Bin Nāṣir al-Barrāk besteht, der 1934 in der saudi-arabischen Provinz al-Qaṣīm geboren wurde und in den letzten Jahren durch die Rigidität seiner Stellungnahmen aufgefallen ist. Für saudi-arabische Herkunft spricht neben dem Namen der Umstand, dass Muḥammad Ibn ‘Abd al-Waḥḥāb zweimal zitiert wird (al-Barrāk 1997, 200, 317 Fußnote 1) und dessen Enkel Sulaimān Ibn ‘Abdallāh (hingerichtet 1818) einmal (ebd. 176f.). In seinem Buch zitiert ‘Abd al-Malik al-Barrāk unter anderem ‘Alī al-‘Ulyānī, Verfechter einer ebenfalls bellizistischen Auslegung des *ḡihād* (ebd. 12, 14), und den berüchtigten militanten Aktivist Abū Qatāda al-Filasṭīnī (ebd. 282 Fußnote 1; 304 Fußnote 2). Ḥadīṭe werden in seiner Argumentation ausgiebig herangezogen, etwa zur Frage der Tötung von Nichtkombattanten (ebd. 36f.), über die Zwecke des *ḡihād* (ebd. 91-126), über dessen Ewigkeit (ebd. 130f.) oder die Verfluchung der Polytheisten (ebd. 173f.). In der Einleitung führt er dementsprechend neben dem Koran und dem Konsens der frommen Altvorderen (*iğmā‘ as-salaf*) auch die Prophetentradition als verbindliche Grundlage auf und nennt sie dabei *as-sunna as-ṣaḥīḥa* „die gesunde Sunna“. Damit können wohl nur die von den alten Traditionariern als *ṣaḥīḥ* bezeichneten Ḥadīṭe gemeint sein. Die Zitierpraxis Quṭb’s, dessen *Fī zilāl al-qur‘ān* er zweimal zustimmend anführt (ebd. 9-12, 185-188), wäre nach diesen Maßstäben zu lax, aber man muss bedenken, dass es al-Barrāk um juristische Aspekte des *ḡihād* geht, Quṭb aber vor allem um Koraninterpretation.

3. Der „Mainstream“

Der Anteil der eben behandelten „Bellizisten“ an der Zahl der zeitgenössischen Muslime ist schwer zu schätzen und wird auch von Land zu Land stark schwanken. Als grobe Annäherung kann eine Zahl dienen, die in der 2007 publizierte Studie *Muslime in Deutschland* (Wetzels/Brettfeld 2007) angegeben ist. Von den in der Studie als „Wohnbevölkerung“ bezeichneten 970 erwachsenen Personen, die sich selbst als Muslime bezeichnen,²⁹ haben 5,5 % der Aussage „Gewalt ist gerechtfertigt, wenn es um die Verbreitung und Durchsetzung des Islam geht“ eher oder völlig zugestimmt, der Rest lehnt sie eher (8,4 %) oder völlig (86,1 %) ab (ebd. 176). Bei aller Vorsicht, die bei derartigen Befragungen und der Verallgemeinerung ihrer Ergebnisse über Deutschland hinaus grundsätzlich geboten ist, lässt es diese Zahl doch als gerechtfertigt erscheinen, solche Muslime, die eine offensive *ḡihād*-Deutung ablehnen, als „Mainstream“ zu bezeichnen.³⁰ Im Hinblick auf Einzelheiten ihres Islam-Verständnisses und auch auf ihre Stellung zur Prophetentradition ist dieser Mainstream allerdings höchst heterogen. Einige ausgewählte Exponenten werden im Folgenden nach dem Grad ihrer Traditionsbindung vorgestellt.

29 Zur betreffenden Stichprobe vgl. Wetzels/Brettfeld 2007, 80f.

30 Zu den Schwierigkeiten einer Interpretation der Ergebnisse aus *Muslime in Deutschland* vgl. Seidensticker 2009.

3.1 Muḥammad Saʿīd Ramaḍān al-Būṭī

Ein Platz ganz am traditionalistischen Anfang des Spektrums gebührt ohne Zweifel dem syrischen Religionsgelehrten Muḥammad Saʿīd Ramaḍān al-Būṭī, welcher 1929 in eine kurdischstämmige Gelehrtenfamilie aus Anatolien geboren wurde und der durch seine mediale Präsenz im jüngeren baʿṭistischen Syrien eine herausragende Rolle spielt.³¹ Eine Quelle, die sich in unserem Zusammenhang zur Auswertung anbietet, ist seine *ǧihād*-Monographie (al-Būṭī 1993), die ja auch der Ausgangspunkt für die scharfe Replik des eben behandelten ʿAbd al-Malik al-Barrāk war. Für die Begründung seiner defensivistischen *ǧihād*-Konzeption zitiert er Ḥadīṭe mit der größten Selbstverständlichkeit, und zwar auch in einem Fall, bei dem er selbst sagt, dass die Überliefererkette obskur sei, so dass die Echtheit von manchen bezweifelt werde (ebd. 52).³² Es lautet: „Mir wurde befohlen, die Menschen zu bekämpfen, bis sie bezeugen, dass es keinen Gott außer Gott gibt“ (*umirtu an uqātila n-nāsa ḥattā yašhadū an lā ilāha illā llāh*). Dieses Diktum stellt für al-Būṭī insofern inhaltlich gar kein Problem dar, als er darauf verweist, dass *qātala* „bekämpfen“ heißt und nicht etwa mit dem Verb *qatala* „töten“ identisch sei (ebd. 58f.). Was den rein lexikalischen Gehalt seiner Argumentation betrifft, hat er nicht Unrecht.

An anderer Stelle führt er im Anschluss an drei Koranpassagen auch drei Ḥadīṭe als Belege dafür an, dass der kämpferische *ǧihād* nur bei einem Angriff geboten und legitim sei. In einem davon sagt Muḥammad beispielsweise: „Tötet keinen hinfalligen Greis, kein kleines Kind und keine Frau“ (*inṭaliqū bi-smi llāhi walā taqtulū šaiḥan fāniyan walā ṭiflan ṣaǧīran walā mraʿatan*, ebd. 96). Al-Būṭī zufolge müssten, wenn es beim *ǧihād* nur um Glauben oder Unglauben ginge, auch diese Gruppen von Personen getötet werden. Im selben Zusammenhang führt er im Anschluss an zwei Koranstellen noch zwei Ḥadīṭe an, die scheinbar für die Gegenposition sprechen (ebd. 97 unter 3 und 4). In einem davon sagt der Prophet, hier klar unter Verwendung von *qatala* „töten“: „Tötet die *šuyūḥ* der Polytheisten“ (*uqtulū šuyūḥa l-mušrikīn*). Der andere Bericht erzählt, wie Muḥammad nach der Eroberung Mekkas sechs Männer und vier Frauen hinrichten ließ. Al-Būṭī setzt der ersten Stelle entgegen (ebd. 103-105), dass mit dem Wort *šaiḥ* durchaus auch noch waffenfähige Männer bezeichnet werden könnten und nicht unbedingt nur Greise (was wiederum nicht unrichtig ist), und sagt zur zweiten (ebd. 105f.), dass eine Verallgemeinerung (*ammama*) des Befehls zur Tötung nicht statthaft sei, weil spezielle Umstände vorgelegen hätten.³³

31 Eine allgemeine Würdigung al-Būṭīs gibt jetzt Amberg 2009, 439-464.

32 Genau gesagt hielten al-Buḥārī und Muslim den *isnād* für „gesund“, in Ibn Ḥanbals *Musnad* sei die Tradition aber nicht zitiert, und Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī führe in seinem Kommentar zu al-Buḥārīs *Šaḥīḥ* einige Gelehrte an, die Zweifel an der „Gesundheit“ hegten: al-Būṭī 1993, 52f.

33 Zur Bedeutung von *ʿamm* und *ḥaṣṣ* in der juristischen Hermeneutik s. Tillschneider 2006.

In einem weiteren Kapitel geht es um die Frage, ob gegen einen ungerechten (*ḡā'ir*) Herrscher der *ḡihād* geführt werden darf. Eines der drei angeführten Ḥadīṭe lautet: „Wer etwas von Seiten seines Befehlshabers erdulden muss, das ihm nicht gefällt, soll sich in Geduld fassen“ (ebd. 151). Indem sich al-Būṭī dem Sinngehalt dieser Traditionen anschließt, erteilt er der *takfīr*-Lehre radikalislamistischer Gruppen eine deutliche Abfuhr.

In einem gewissen Kontrast zu dieser defensivistisch-quietistischen Linie steht al-Būṭīs Auffassung, dass die Tötung eines Apostaten gerechtfertigt sei. Dazu zitiert er zwei Ḥadīṭe, darunter das bekannte *man baddala dīnahū fa-qtulūhu* „töte den, der seine Religion wechselt“ (ebd. 210). Er will dies allerdings auf diejenigen beschränkt sehen, die ihren Abfall vom Islam öffentlich machen und seine Grundsätze bestreiten, wie den Glauben an Gott und seine Engel. Angesichts der Umzingelung der islamischen Welt durch imperialistische Kräfte komme dies einer Kriegserklärung gleich (ebd. 212).

Al-Būṭīs Bewertungen einzelner Prophetentraditionen (und Koranstellen), so kann man zusammenfassend sagen, stellen oft Beiträge zur Frage des *ḡihād* dar, die auch in Zukunft noch eine Rolle spielen können. Eine generelle Bewertung des Korpus Ḥadīṭ nimmt er nicht vor. Auffällig ist, dass er auch keine Tradition wegen ihres schwachen *isnād* ausscheidet, die seiner Argumentation entgegensteht; vielmehr arbeitet er mit verschiedenen hermeneutischen Mitteln, um Verträglichkeit mit seinen Zielen zu erreichen. Doch hat seine Methode eine deutliche Schwäche. Thomas Amberg hat seine Stellung folgendermaßen beschrieben: „Al-Butis Denken gründet sich auf ein tiefes Vertrauen in die Richtigkeit des traditionellen Fiqh und seine Methodik“ (Amberg 2009, 462). In deutlichem Gegensatz hierzu steht die in *al-ḡihād fī l-islām* verfolgte Strategie, die Mehrheitsposition des klassischen sunnitischen Fiqh in dieser Frage zu verschweigen, die auf ein überwältigendes Bekenntnis zum kollektiven Pflichtcharakter hinausläuft.³⁴ Der ganze alte Gelehrtendiskurs wird zitiert, aber eine Auseinandersetzung mit diesem Sachverhalt erfolgt nicht. Stattdessen versucht er den Eindruck zu erwecken, dass nach Meinung der Mālikiten, Ḥanafiten und Ḥanbaliten der *ḡihād* nur im Verteidigungsfall zu führen sei. Man muss al-Barrāk Recht geben mit seiner Kritik, dass es an den angeführten Stellen nur um die höchst spezielle Frage geht, welche Personen denn *im Kampf* getötet werden dürften, dass aber das Verallgemeinern auf den *ḡihād* als solchen einen Bruch mit der klassischen juristischen Tradition darstellt.

3.2 Fatima Mernissi

Fatima Mernissi, 1940 in Fes geboren, war Professorin für Soziologie in Rabat und hat sich durch ihre Bücher und ihr Engagement für Frauenfragen sowie zivilgesell-

34 Zu den abweichenden, sehr minoritären Meinungen dazu s. den Beitrag von Mariella Ourghi in diesem Band, Abschnitt 2.2.2 nach al-Barrāk 1997, 143 Fußnote 1.

schaftliche Aktivitäten weltweite Bekanntheit erworben. Jemanden, der als UNESCO-Beraterin tätig war und im Jahr 2003 zusammen mit Susan Sontag den Literaturpreis des Prinzen von Asturien erhalten hat, wird man in dieser Aufzählung zunächst nicht am traditionalistischen Rand direkt hinter al-Būṭī erwarten – Jonathan Brown ordnet Mernissi immerhin in seine progressivste Gruppe, die „Islamic Modernists and the ‚Quran only‘ movement“ ein (Brown 2009, 249). Die Schwierigkeiten der Zuordnung zu einem Lager liegen im Falle von Fatima Mernissi darin, dass sie sich nur sehr punktuell geäußert hat. Den Ausgangspunkt machen einige Ḥadīṭe, die Mernissi als misogyn ansieht. Das Vorgehen zu deren Neutralisierung besteht darin, sich die beiden jeweils ersten Überlieferer, Abū Bakra und Abū Huraira, genauer anzusehen. Sie stellt aufgrund der in alten arabischen Quellen gegebenen Informationen fest, dass beide gravierende charakterliche Mängel gehabt und starke Ressentiments gegenüber Frauen gehegt haben sollen.³⁵ Dementsprechend sind die von diesen beiden Männern tradierten Prophetenworte für Mernissi nicht authentisch. Das Novum an dieser Argumentation besteht darin, dass hier das alte Axiom der Traditionswissenschaft, die kollektive Unbescholtenheit der Prophetengenossen (*‘adl/‘adālat aṣ-ṣaḥāba*),³⁶ ignoriert wird. Allerdings haben die beiden Männer, um die es geht, schon seit frühesten islamischen Zeiten einen schlechten Leumund, und Maḥmūd Abū Raiya hat Abū Hurairas schlechten Seiten schon ein ganzes Buch gewidmet (*Ṣaiḥ al-maḍīra*, 2. Aufl. Kairo um 1965). Insofern muss man sich fragen, inwieweit der Ansatz Mernissis wesentlich über die von Abū Bakra und Abū Huraira tradierten Ḥadīṭe hinaus anwendbar ist; Achillesfersen dieser Art sind nicht in beliebiger Zahl verfügbar. Sieht man von der Verletzung der *‘adālat aṣ-ṣaḥāba* ab, bewegt sich die Kritik noch innerhalb des traditionarischen Systems.

3.3 Ğamāl al-Bannā

Ğamāl al-Bannā wurde 1920 als jüngerer Bruder des Begründers der Muslimbrüder Ḥasan al-Bannā geboren und hat sich in früheren Lebensjahrzehnten stark für die ägyptische Arbeiter- und Gewerkschaftsbewegung engagiert; ein kurzes Porträt bietet Lübben 2006. Seine antitraditionalistischen Ideen hat er vor allem in der 1995 bis 1999 erschienenen Trilogie *Naḥwa fiqh ğadīd* publiziert, die er in einer 2001 veröffentlichten Zusammenfassung mit dem Titel *Qaḍīyat al-fiqh al-ğadīd* noch einmal erläutert hat.³⁷ Für unseren Zusammenhang sehr wichtig sind die beiden Abschnitte 7 des II. und III. Teils.

³⁵ Dazu s. Seidensticker 2001, 61; Brown 2009, 249.

³⁶ Dazu Brown 2009, 87f.

³⁷ Dieses letzterwähnte Buch ist mir ebenso wie die Langfassung nicht zugänglich, aber es ist inhaltlich, vielleicht sogar in Wortlaut und Umfang identisch mit einer Internet-Version, die über al-Bannās Website <www.islamiccall.org> zu finden ist.

In III 7 legt er dar, dass die alten Autoritäten wie Mālik Ibn Anas, Aḥmad Ibn Ḥanbal, al-Buḥārī und Muslim jeweils nur etwa 5 % der ihnen bekannten Ḥadīte als echt akzeptiert hätten. Aufgabe der Gegenwart sei eine weitere kritische Sichtung (*tanqīya*), wobei moderne Errungenschaften wie gedruckte Ausgaben, Indizes und Computer dieses Geschäft wesentlich erleichterten. Blieben dabei nur tausend oder zweitausend Ḥadīte übrig, reiche dies aus.

In II 7 wird eine in zwölf Punkte untergliederte, inhaltlich orientierte Aufzählung der Themenkreise ausgebreitet, die zur Ignorierung³⁸ von Ḥadīten führen könnten.

Dabei handelt es sich um Ḥadīte zu den folgenden Themen: 1. Dinge zwischen dem Tod eines Menschen und seinem Eingang in Paradies oder Hölle; 2. unklare koranische Themen wie Abrogation, Lücken im Korantext und Offenbarungsanlässe; 3. Dinge, die koranischen Prinzipien widersprechen; 4. Stellung der Frau, Sklaverei, beuterechtliche Regelungen; 5. Wunder im Zusammenhang mit dem Propheten Muḥammad; 6. eine herausgehobene Stellung einzelner Personen, Orte und Stämme; 7. eingeschränkte Glaubensfreiheit (*ḥurrīyat al-i'tiqād*); 8. im Koran nicht erwähnte Restriktionen bei der Wahl der Ehepartner, bei Speisen und die Steinigung von Ehebrechern; 9. unverhältnismäßig harte Strafen und Belohnungen; 10. Empfehlungen zu Speise-, Ess- und Schmucksitten und ähnlichen Belangen des Alltags; 11. Gehorsam gegenüber ungerechten Herrschern; 12. erbrechtliche Regelungen, die koranische Bestimmungen aufheben.

Sehr auffällig an dieser Aufzählung (die, wie gesagt, der Internet-Fassung einer Kurzfassung von *Nahwa fiqh ḡadīd* entnommen ist) ist der Umstand, dass die Themenkreise *ḡihād*, *ḡimma*-Status und Bestrafung von Apostasie gar nicht angesprochen sind.³⁹ Dass ḡamāl al-Bannā in diesen Fällen keinen Anstoß an den einschlägigen Ḥadīten nimmt, erstaunt angesichts seiner sonst sehr liberalen Linie. Ob hier taktische Rücksichten, Totschweigen von für ihn ohnehin abwegigen Normen oder etwas anderes der Grund ist, bedarf weiterer Untersuchung, ebenso wie seine hermeneutischen Grundannahmen, etwa zur Frage der kollektiven Unbescholtenheit der Prophetengenossen (s. dazu seinen Abschnitt II 2). Bemerkenswert ist ferner, dass al-Bannā zwar in den Massenmedien wegen theoretischer Irrtümer und wegen seiner höchst permissiven ad-hoc-Fatwas⁴⁰ angefeindet wird, dass er aber doch insgesamt vergleichsweise unbehelligt bleibt. Dies könnte sich aus dem

38 Es werden die Verben *tawaqqafa amāma/inda* und *istab'ada* gebraucht.

39 al-Bannā hat seine Auffassung zum Thema der Apostasie in einem eigenen Buch niedergelegt: *Tafnīd da'wā ḡadd ar-rida*, Kairo 2007.

40 Vgl. dazu z. B. einen Artikel von Amal al-Miṣrī: „al-Qur'ānīyūn“. Ḥanḡar sāmm fī ḡahr al-islām“, publiziert am 17.06.2008 im Internetportal moheet.com, <http://www.moheet.com/show_files.aspx?fid=136550> (19.02.2011). Diesem zufolge erklärt al-Bannā die folgenden Dinge für erlaubt: Küsse unter Jugendlichen, das Rauchen am Tag während des Ramadan, Frauen als Vorbeterinnen, Ehebruch/Unzucht (*zinā*) beim ersten Mal, Heirat ohne Zeugen, Morgengabe und Brautanwalt, Konversion vom Islam zum Judentum.

Verzicht auf scharfe Polemik erklären und daraus, dass er die Sunna grundsätzlich das Gesicht wahren lässt – dies ist eindeutig der Fall, wenn immerhin noch tausend oder zweitausend Ḥadīṭe akzeptabel bleiben könnten. Auch die enge Verwandtschaft mit Ḥasan al-Bannā wird ihn schützen.

3.4 Zakarīyā Ūzūn

Einen entscheidenden Schritt weiter als Ḥamāl al-Bannā geht Zakarīyā Ūzūn (Zakaria Ouzon), ein sunnitische⁴¹ Intellektueller aus Syrien. Er hat eine ausgesprochene Vorliebe für provokante Buchtitel. „Ist der Islam die Lösung?“, lautet einer davon (*Hal al-islām huwa al-ḥall?*); das Buch ist 2007 erschienen, und zwar – wie Ūzūns andere Werke – im kontroversen Standpunkten und Themen gegenüber sehr aufgeschlossenen Verlag Riad el-Rayyes Books in Beirut (früher London und Limassol). Die im Titel gestellte Frage wird im Ergebnis verneint, und das Buch schließt mit einem engagierten Bekenntnis zum Säkularismus. Andere Werke tragen die Titel „Das Verbrechen Sībawaihs“ (*Ġināyat Sībawaih*, 2002) und „Das Verbrechen aš-Šāfi‘īs“ (*Ġināyat aš-šāfi‘ī*, 2005) und behandeln den langfristigen Schaden für die arabisch-islamische Welt, den diese beiden frühen Exponenten der arabischen Grammatik und der Rechtshermeneutik nach Ūzūns Meinung ange richtet haben.⁴²

In unserem Zusammenhang besonders interessant ist ein weiteres einem Vergehen gewidmetes Werk, nämlich das 2004 erschienene *Ġināyat al-Buḥārī*, „Das Verbrechen al-Buḥārīs“; der Untertitel lautet: „Die Rettung der Religion vor dem Haupt der Traditionarier“ (*Inqāḍ ad-dīn min imām al-muḥaddiṭīn*). Die Quintessenz dieses Buches ist bereits im ersten Kapitel ausgebreitet, in dem neun Kernfragen zum Thema der Prophetentradition angesprochen werden. Die fünfte Frage lautet: „Sind die Überlieferer von Ḥadīṭen aus dem Kreis der Prophetengenossen allesamt rechtschaffen und zuverlässig?“ (*hal kull ruwāt al-ḥadīṭ an-nabawī min aš-ṣaḥāba ‘udūl ṭiqāt?* Ūzūn 2004, 19-25). Er verneint diese Frage und untermauert seinen Standpunkt durch die Beurteilungen, die einige aus dem Kreis der Prophetengenossen über andere abgegeben haben. Behandelt werden speziell der übliche Verdächtige Abū Huraira und dann die Lieblingsfrau des Propheten ‘Ā’iṣa sowie ‘Abdallāh Ibn ‘Abbās. Durch seine generelle Bezweiflung der kollektiven Rechtschaffenheit der *ṣaḥāba* macht Ūzūn den Weg zu einer Orientierung an der Prophetentradition frei, die sich nicht mehr um die *isnād*-Kritik der Traditionarier und noch weniger um die Methoden der Juristen kümmern muss. Wohin dies nach Ūzūn führen soll, macht er in der Beantwortung seiner achten Frage „Was sollen wir aus der prophetischen Tradition aufnehmen?“ klar: Solche Weisheit und Er-

41 Als solcher gibt er sich jedenfalls in seinen Publikationen.

42 Möglicherweise hat sich Ḥamāl al-Bannā von Ūzūns Titeln inspirieren lassen, als er einem 2008 in Kairo erschienenen Buch den Titel *Ġināyat qabīlat „ḥaddaṭānā“* gab.

mahnung, die jeder Mensch in der Ökumene⁴³ akzeptieren könne. *Ḥadīte*, die der Wissenschaft, der Logik und dem guten Geschmack (*ad-dauq as-salīm*) widersprechen, könnten ohne Bedenken ignoriert werden (Ūzūn 2004, 27).

Allerdings lässt Ūzūn an einer Stelle auch einen Ansatz zu einer differenzierten und vielleicht zukunftssträchtigen Sichtweise erkennen. Das 3. Kapitel von *Ġināyat al-Buḥārī* ist dem Bild des Propheten Muḥammad in al-Buḥārīs Überlieferungen gewidmet, und zu Beginn werden die Berichte behandelt, denen zufolge Muḥammad Gegner liquidieren ließ. Ūzūn bezweifelt deren historischen Kern nun offenbar gar nicht, sondern sagt: „Wir müssen es zurückweisen, diese *Ḥadīte* in unseren Tagen als prophetische Sunna zu akzeptieren, und müssen sie vielmehr als historische politische Ereignisse betrachten, die keinen Bezug zur reinen Religion haben“ (Ūzūn 2004, 63).⁴⁴ Hier wird offensichtlich zwischen einem in die Realpolitik des frühen 7. Jahrhunderts verstrickten Muḥammad und einer von diesem zu trennenden religiösen Essenz unterschieden.

3.5 Muḥammad Ṣaḥrūr

Wesentlich bekannter als Ūzūn ist sein 1938 in Damaskus geborener Landsmann Muḥammad Ṣaḥrūr; erst kürzlich sind in Deutschland zwei Dissertationen über ihn veröffentlicht worden (Syamsuddin 2009 und Amberg 2009), eine knappe Skizze seiner Lehre bietet Mudhoon 2006. Er ist ein in der Sowjetunion und in Irland ausgebildeter Bauingenieur und hat bis 1998 an der Universität Damaskus in diesem Fach gelehrt. Die Bücher, in denen er sein stark reformerisches Koran- und Islamverständnis darlegte, erschienen seit dem Jahr 1990. Kennzeichnend für Ṣaḥrūr ist seine Auffassung der Relativität jeder Interpretation, die er mit einer Philosophie des Prozesses untermauert (Syamsuddin 2009, 62); Thomas Amberg wirft ihm trotzdem ein literalistisches Textverständnis sowohl bei der Interpretation des Korans als auch der Prophetentradition vor (Amberg 2009, 239).

Ṣaḥrūrs Haltung zum *Ḥadīṭ* lässt sich seinem im Jahr 2000 erschienenen Buch *Naḥwa uṣūl ḡadīda li-l-fiqh al-islāmī* „Für neue Prinzipien der islamischen Jurisprudenz“ (Ṣaḥrūr 2000) entnehmen. Ausführlicher sind die dort gemachten Ausführungen von Thomas Amberg nachgezeichnet (Amberg 2009, 236–242 nach Ṣaḥrūr 2000, insbesondere 163f.). Sie laufen darauf hinaus, dass verbindlich allein die *Ḥadīte* zur rituellen Praxis des Propheten (*aḥādīṭ aš-ša‘ā’ir*) seien, alles andere sei allenfalls bedenkenswert, oft auch nur einfach abzulehnen. Diese Position begründet sich anscheinend nicht nur aus allgemeinen hermeneutischen Grundannah-

43 Es heißt hier tatsächlich *arḍ al-ma‘mūra*; „die bewohnte Erde“ müsste *al-arḍ al-ma‘mūra* heißen. Die christlichen Konnotationen sind auffällig.

44 *fa-‘alainā raḥḍ qubūlihā ka-sunna nabawiya fī aiyāminā al-mu‘āšira wa-‘tibāruhā ḥawādīṭ tāriḥiya siyāsīya lā ‘alāqa li-d-dīn al-ḥanīf bihā*. Man könnte sich *i‘tibār* auch als noch von *raḥḍ* abhängig denken und entsprechend einen Genitiv lesen, doch scheinen mir die letzten Worte des Zitats deutlich gegen diese Interpretation zu sprechen.

men Šahrūr, wie seiner Unterscheidung einer Sunna des Propheten und einer des Gottgesandten, sowie Ungereimtheiten oder Widersprüchlichkeiten innerhalb des Korpus, sondern aus der Überlieferungslage. Jedenfalls liegt es nahe, das Postulat des unbedingten Befolgens von kultbezogenen Ḥadīten⁴⁵ mit einer anderen Stelle in Verbindung zu bringen, die auf die nicht-verbale Überlieferung derartiger Vorschriften aufmerksam macht; es wird hier das alte Konzept der *sunna fi'līya* benutzt.⁴⁶ „Wir bemerken, dass für die Weitergabe der praktizierten Sunna (kultische Vorschriften) an uns niemandem ein Verdienst gebührt, weder einem Traditionarier noch einem Rechtsgelehrten und auch nicht der Wissenschaft von den Klassen der Überlieferer; sie ist breit und ununterbrochen überliefert“ (*mutawātira mustamirra*, ebd. 64). Der Sache nach steht Šahrūr mit der ausschließlichen Akzeptanz von *mutawātir*-Ḥadīten in der Tradition von Aḥmad Ḥān, Muḥammad 'Abduh, Rašīd Riḍā und al-Maudūdī.

3.6 Die ägyptischstämmigen „Koranisten“ (al-Qur'ānīyūn)

Zum Schluss muss noch die Gruppe der modernen Ḥadīt-Ablehner behandelt werden; dies soll im Folgenden nur summarisch geschehen.⁴⁷ Sie alle vertreten mehr oder weniger pro-westliche Positionen. Rashad Khalifa (Rašād Ḥalīfa) wurde 1935 in Ägypten geboren, studierte ab 1959 Biochemie in den USA, erhielt die US-amerikanische Staatsangehörigkeit und lebte in Tucson (Arizona). Er publizierte u. a. über die Zahl 19 im Koran und vertrat die Auffassung, dass der Koran die alleinige Quelle für den richtigen Islam darstelle, die kultischen Pflichten schon von Abraham verkündet worden seien und die Orientierung an der Prophetentradition seit etwa dem 3. Jahrhundert der Hidschra gleichbedeutend mit Götzenanbetung und der Grund für die Schwäche des Islams sei. Khalifa wurde 1990 vor der von ihm geleiteten Masjid Tucson getötet; die genauen Umstände der Tat sind noch immer nicht aufgeklärt, doch spricht manches dafür, dass die religiösen Lehren des Opfers eine Rolle dabei spielten. Der 1933 geborene Malaysier Kassim Ahmad und der 1957 in der Türkei geborene Edip Yüksel sind von Khalifa inspiriert; beide sind moderater, aber der letztere hat es vorgezogen, in die USA zu emigrieren, wo er heute in Tucson lebt. Ahmed Subhy Mansour (Aḥmad Šubḥī Maṣṣūr) wurde 1949 in Ägypten geboren und wirkte von 1980 bis 1987 als Assistant Professor für islamische Geschichte an der Azhar. Während dieser Zeit begann er seine Nur-Koran-Theorien zu publizieren. Schon 1987 wurde er deshalb inhaftiert. Angesichts von Morddrohungen emigrierte er im Jahr 2000 endgültig in die USA. In inhaltlicher Hinsicht ergibt sich für Mansour aus dem Koran und der islamischen Geschichte, nicht aber aus der Prophetentradition, dass der Islam unter günstige-

45 *aṭ-ṭā'ifa fihā waǧība*, Šahrūr 2000, 163 unter 1.

46 Dieser Begriff ist sicherlich synonym mit *sunna 'amalīya*; vgl. dazu Juynboll 1969, 11 unter I; Brown 1999, 41.

47 Vgl. die Angaben bei Musa 2008, 83, 87-97, 100; Brown 2009, 248f.

ren Umständen einen säkularen Staat ohne die Nachteile der westlichen säkularen Staaten hätte hervorbringen können. Seine ägyptische Anhängerschaft ist starken Pressionen ausgesetzt; während des letzten Jahrzehnts von Mubaraks Herrschaft wurden die „Koranisten“, wie sie inzwischen in der arabischen Welt genannt werden, mehrfach inhaftiert. Dafür war das Bestreben des ägyptischen Mubarak-Regimes, sich als Hüter des Islams zu gerieren, nicht der alleinige Grund. Mindestens ebenso wichtig war die Tatsache, dass der ägyptische Soziologe Saad Eddin Ibrahim (geboren 1938), Menschenrechtsaktivist, Gründer des Ibn Khaldoun Center und Mubarak-Kritiker, auf der Website ahl-alquran.com schreibt und auch andere ägyptische Anhänger in Opposition zum Regime standen.

4. Fazit

Wie repräsentativ sind nun die vorgestellten Befunde? Die meisten angeführten Personen haben einen hohen bis sehr hohen Bekanntheitsgrad, mit Ausnahme von Mazrū‘a und al-Barrāk, die beide eine ultrakonservative bzw. wahhabitische Position in Reinkultur vertreten. Ihr geringer Bekanntheitsgrad wird durch den großen Einfluss der von ihnen vertretenen Strömungen wettgemacht. Eine breitere Basis könnte durch die Sichtung des umfangreichen in den letzten zehn Jahren entstandenen arabischen Schrifttums zur Frage der Toleranz des Islams und des Dialoges zwischen ihm und den anderen Religionen bzw. dem Westen geschaffen werden, deren Verfasser allerdings oft weniger bekannt bis fast unbekannt sind. Nichtsdestoweniger sollte der Kreis der für unsere Frage untersuchten Exponenten noch erweitert werden. Auch für viele der behandelten Personen werden sich noch schärfere Konturen herausarbeiten lassen, ebenso wie hier noch spekulative Erklärungshypothesen in Zukunft erhärtet oder modifiziert werden müssen.

Der Befund ist hier jedenfalls folgender: Die meisten Vertreter einer offensiven Islam-Interpretation benutzen Ḥadīṭe, ohne allerdings ihre Position zu Einzelheiten preiszugeben. Dies könnte in einigen Fällen mit taktischen Rücksichten erklärt werden, da ein Akzeptieren aller „gesunden“ Traditionen schwer vorstellbar ist. Man möchte keine weitere Front aufmachen, die die Sache der Muslime noch mehr schwächt. Bei anderen ist ein weitgehendes Bekenntnis zum kanonisch „gesunden“ Ḥadīṭ vorstellbar; die missliebigen Traditionen können aufgrund großer Vertrautheit mit den entsprechenden Disziplinen durch Instrumente der klassischen Traditionskritik und juristischen Hermeneutik neutralisiert werden.

Beim Mainstream, also den Personen und Gruppen, die keinen religiösen Antagonismus zwischen islamischer Welt und anderen Religionen bzw. dem Westen als gegeben ansehen, sind die Enden des Spektrums mit ihrer prinzipiellen Bejahung bzw. vollständigen Ablehnung der Prophetentradition wohl keine zukunftssträchtigen Positionen. Beide stellen sich unnötig gegen den „gesunden Menschenverstand“ auch der modern wirkenden Jugend und gegen die gewachsene Rolle Muḥammads im Islam der letzten dreizehn Jahrhunderte. Dies betrifft auch die Ablehnung aller mündlichen Traditionen im Unterschied zum durch massenhafte Praxis Überlieferten (*sunna fi‘līya/‘amalīya*), selbst wenn sie schon über hundert

Jahre alt ist. Die Zukunft gehört einem „mittleren Weg“, über dessen Schwerpunkte und Grenzen noch lange gestritten werden und der wesentlich vom sozialen und ökonomischen Schicksal der arabisch-islamischen Welt sowie der politischen Großwetterlage bestimmt werden wird.

Bibliographie

- Abrahamov, Binyamin (1998): *Islamic theology: traditionalism and rationalism*, Edinburgh.
- Adams, Charles J. (1976): „The authority of the prophetic *ḥadīth* in the eyes of some modern Muslims“, in: Donald Little (Hrsg.): *Essays on Islamic civilisation presented to Niyazi Berkes*, Leiden, 25-47.
- Amberg, Thomas (2009): *Auf dem Weg zu neuen Prinzipien islamischer Ethik. Muhammad Shahrour und die Suche nach religiöser Erneuerung in Syrien*, Würzburg.
- al-Barrāk, ‘Abd al-Malik (1997): *Rudūd ‘alā abāṭīl wa-šubuhāt ḥaula al-ğihād*, Amman/Kopenhagen.
- Brown, Daniel (1999): *Rethinking tradition in modern Islamic thought*, Cambridge u. a.
- Brown, Jonathan A. C. (2008): „How we know early *ḥadīth* critics did matn criticism and why it’s so hard to find“, in: *Islamic law and society* 15, 143-184; abgedruckt in Shah (2010): III 179-212.
- (2009): *Hadīth: Muhammad’s legacy in the Medieval and Modern world*, Oxford.
- Burton, John (1994): *An introduction to the Ḥadīth*, Edinburgh.
- al-Būṭī, Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān (1993): *al-Ġihād fī l-islām. Kaifa nafhamuhū wa-kaifa numārisuhū?*, Beirut/Damaskus.
- Calvert, John (2010): *Sayyid Qutb and the origins of radical Islamism*, New York.
- Coulson, Noel J. (1964): *A history of Islamic law*, Edinburgh.
- Damir Geilsdorf, Sabine (2003): *Herrschaft und Gesellschaft: der islamistische Wegbereiter Sayyid Qutb und seine Rezeption*, Würzburg.
- Ende, Werner (2009): „A Wahhābī inventory of dangerous books“, in: Andreas Christmann/Jan-Peter Hartung (Hrsg.): *Islamica. Studies in memory of Holger Preißler (1943-2006)*, Oxford.
- Ezzat, Heba Raouf (2009): „Gumaa, Ali“, in: John L. Esposito (Hrsg.): *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, Oxford u. a., II 343f.
- Hallaq, Wael (1999): *A history of Islamic legal theories. An introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh*, Cambridge u. a.
- Hasemann, Armin (2002): „Zur Apostasiediskussion im modernen Ägypten“, in: *Die Welt des Islams* 42, 72-121.
- Jansen, Johannes J. G. (1986): *The neglected duty. The creed of Sadat’s assassins and Islamic resurgence in the Middle East*, New York NY.
- Jokisch, Benjamin (1996): *Islamisches Recht in Theorie und Praxis. Analyse einiger kaufrechtlicher Fatwas von Taqī’d-Dīn Aḥmad b. Taymiyya*, Berlin.
- Juynboll, G. H. A. (1969): *The authenticity of the tradition literature: discussions in modern Egypt*, Leiden.
- (2001): „(Re)Appraisal of some technical terms in *ḥadīth* science“, in: *Islamic law and society* 8, 303-349, abgedruckt in: Shah (2010): II 219-259.

- Krawietz, Birgit (2002): *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, Berlin.
- Lübben, Ivesa (2006): „Gamâl al-Bannâ: Gerechtigkeit für alle“, in: Katajun Amirpur/Ludwig Ammann: *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*, Freiburg, 164-172.
- Mazrû'a, Maḥmūd Muḥammad (1991): *Tārīḥ al-firaq al-islāmīya*, Kairo.
- Mudhoon, Loay (2006): „Muhammad Schahrūr: Für ein zeitgenössisches Koran- und Islamverständnis“, in: Katajun Amirpur/Ludwig Ammann (Hrsg.): *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*, Freiburg, 136-145.
- Musa, Aisha Y. (2008): *Ḥadīth as scripture: discussions on the authority of Prophetic traditions in Islam*, New York u. a.
- Musallam, Adnan (2005): *From secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the foundations of radical Islamism*, Westport u. a.
- Noth, Albrecht (1978): „Möglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz“, in: *Saeculum* 29, 190-204.
- Quṭb, Saiyid (1980): *Ma'ālim fī ṭ-ṭarīq*, Beirut/Kairo (Dār aš-Šurūq) 8. Aufl. 1980 = 9. Aufl. 1982.
- as-Saqqāf, 'Alwī Ibn 'Abd al-Qādir (1995): *Taḥrīḡ aḥādīṭ wa-āṭār kitāb Fī zilāl al-qur'ān li-Saiyid Quṭb*, 2. Aufl., Riad.
- Seidensticker, Tilman (2001): „Der religiöse Schriftkanon im klassischen und modernen Islam“, in: Gerhard R. Kaiser/Stefan Matuschek (Hrsg.): *Begründungen und Funktionen des Kanons. Beiträge aus der Literatur- und Kunstwissenschaft, Philosophie und Theologie*, Heidelberg, 55-68.
- (2009): „Empirische Daten zu politisch-religiös motivierter Gewalt in der Studie ‚Muslime in Deutschland‘“, in: Martina Haedrich (Hrsg.): *Muslime im säkularen Staat. Eine Untersuchung anhand von Deutschland und Österreich*, 53-60.
- Shah, Mustafa (Hrsg.) (2010): *The Ḥadīth. Critical Concepts in Islamic Studies*, I-IV, London/New York.
- Šaḥrūr, Muḥammad (2000): *Naḥwa uṣūl ḡadīda li-l-fiḡh al-islāmī. Fiḡh al-mar'a (al-waṣīya - al-irt - al-qiwāma - at-ta'addudīya - al-libās)*, Damaskus.
- Syamsuddin, Sahiron (2009): *Die Koranhermeneutik Muḥammad Šaḥrūr's und ihre Beurteilung aus der Sicht muslimischer Autoren. Eine kritische Untersuchung*, Würzburg.
- Tillschneider, Thomas (2006): *Die Entstehung der juristischen Hermeneutik (uṣūl al-fiḡh) im frühen Islam*, Würzburg.
- Ūzūn, Zakarīyā (2004): *Ġināyat al-Buḡārī. Inqāḍ ad-dīn min imām al-muḥaddīṭīn*, Beirut.
- Wetzels, Peter/Katrin Brettfeld (2007): *Muslime in Deutschland. Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt*, Hamburg.