

Thorsten Gerald Schneiders (Hrsg.)

Islam- verherrlichung

Wenn die Kritik zum Tabu wird



Ewig wahre Quellen? Wie glaubwürdig sind die Hadithe?

Die klassische islamische Hadith-Kritik im Licht moderner Wissenschaften

Harald Motzki

1 Die Hadithe als Quelle des Gesetzes

Mit dem arabischen Begriff *ahādīth* (Singular: *hadīth*, das heißt Bericht, Überlieferung) bezeichnen die Muslime Überlieferungen über die Sunna (den Brauch) des Propheten Muhammad, also über das, was er getan, gesagt oder stillschweigend geschehen ließ. Früher wurde der Begriff auch für Überlieferungen über Auffassungen oder Handlungsweisen der Prophetengefährten (*sahāba*) und deren Nachfolgenerationen (*tābi'ūn*) gebraucht; im Prinzip treffen die Ausführungen dieses Beitrags auch auf diese Überlieferungen zu. Die Ahadith sind für die Muslime nicht nur Texte, an denen sie sich in ihrer persönlichen Frömmigkeit orientieren können, wie das auch in anderen Religionen mit den Überlieferungen über ihre Religionsstifter der Fall ist. Die Überlieferungen über die Sunna des Propheten Muhammad haben darüber hinaus eine normative Funktion. Sie sind in der islamischen Theorie der Gesetzesgelehrtheit (*usūl al-fiqh*) nach dem Koran die zweite grundlegende Quelle, aus der die Gesetzesgelehrten (*fuqahā'*) die Scharia, das göttliche Gesetz, entwickelt haben. Die Sunna gilt wie der Koran als göttliche Offenbarung (*wahy*), allerdings nicht buchstäblich wie das göttliche Wort des Koran, sondern nur inhaltlich. Die folgende Beschreibung und Erörterung des Hadith und der Hadith-Kritik bezieht sich auf die Auffassungen der sunnitischen Gelehrten.

Angesichts der zentralen Bedeutung der Sunna als Quelle der Scharia ist es nicht überraschend, dass sich die Theoretiker der islamischen Gesetzesgelehrtheit mit der Frage befassten, wie die Echtheit der Sunna festgestellt und begründet werden konnte. Die Worte und Taten des Propheten lagen ja nicht als Autographen von Augenzeugen vor, sondern in schriftlichen Sammlungen, die anderthalb oder mehr Jahrhunderte nach dessen Tod zusammengestellt worden waren. Der Gefahr, dass Überlieferungen im Lauf dieser langen Zeit fehlerhaft weitergeben oder verfälscht wurden, waren sich die Gesetzesgelehrten bewusst. Sie lösten das Problem mit Hilfe des *isnād*, der jedem ordentlichen Hadith vorangestellt ist. Der *isnād* ist eine Besonderheit der islamischen Überlieferungen. Er besteht aus einer Aneinanderreihung von Namen von Überlieferern, die an-

geblich den betreffenden Hadith, sowohl den Text als auch die genannten Tradenten, weitergegeben haben. Der *isnād* beginnt mit dem oder den Informanten des Autors der Sammlung und endet bei der Person, die etwas über den Propheten berichtet. Die Gesetzesgelehrten waren nur dann bereit, einem Hadith das Prädikat authentisch zu geben, wenn dessen Überliefererketten (*asânid*) zwei Bedingungen genügten. Sie mussten erstens ununterbrochen (*muttasil*) sein, das heißt jeder Überlieferer musste die Überlieferung von seinem angeblichen Informanten tatsächlich oder wahrscheinlich gehört haben. Zweitens war verlangt, dass in jeder Tradentengeneration mehrere Personen – das Minimum sind fünf, je mehr desto besser –, denselben Hadith unabhängig voneinander inhaltlich identisch weitergegeben haben. Eine solche Überlieferung nannte man dann „häufig belegt“ (*mutawâtir*). Hadithe, die diese beiden Bedingungen erfüllen, sah man als Quelle sicheren Wissens über die Sunna des Propheten an, da durch diese Bedingungen fehlerhafte Überlieferung oder Fälschung praktisch ausgeschlossen waren.

Die Zahl der Überlieferungen, die diesen Anforderungen genügte, war allerdings gering. Bei den meisten Hadithen finden sich am Ende ihrer Überliefererketten, meist bei den letzten drei Tradentengenerationen vor dem Propheten, dieselben Namen. Das bedeutet, dass die meisten Hadithe in der Generation der Prophetengefährten (*sahâba*) und in beiden folgenden Generationen (ältere und jüngere *tabi'ûn*) nur von einer oder sehr wenig Personen überliefert sind. Die muslimischen Gelehrten trugen dieser Situation Rechnung und akzeptierten notgedrungen auch diese Hadithe, vorausgesetzt ihre Überliefererketten waren lückenlos. Sie stufte die Echtheit dieser Hadithe jedoch nur als mehr oder weniger wahrscheinlich ein. Da in diesen Überlieferungen, die in einer oder mehreren Generationen nur von einer einzigen Person weitergegeben wurden (*hadîth al-âhâd, khabar wâhid*), die überlieferten Informationen nicht durch mehrere Personen bestätigt werden, hängt die Wahrscheinlichkeit, dass sie wirklich inhaltlich korrekt auf den Propheten zurückgehen, von der Sorgfältigkeit der betreffenden Tradenten ab. Daraus ergab sich die Forderung, bei dieser Sorte von Hadithen die Zuverlässigkeit der Überlieferer sehr genau unter die Lupe zu nehmen. Die Überlieferer sollten auf folgende Kriterien geprüft werden: Rechtgläubigkeit, Alter beim Erhalt und der Weitergabe des betreffenden Hadith, intellektuelle Fähigkeiten, persönliche Integrität und Genauigkeit bei der Weitergabe von Überlieferungen (die Ausführungen dieses Abschnitts stützen sich auf Hallaq 1997: 58ff.; 1990; Krawietz 2002: 115ff.; siehe auch Motzki 2009a).

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass schon die Theoretiker der klassischen islamischen Gesetzeswissenschaft erkannten, dass die Echtheit der Überlieferungen über die Sunna des Propheten nur in seltenen Fällen mit Sicherheit feststellbar ist und dass man sich daher im Allgemeinen mit einer mehr oder

weniger wahrscheinlichen Glaubwürdigkeit begnügen müsse. Viele Muslime glauben, dass die Hadithe wie der Koran ewig wahre Quellen sind. Nach Auffassung der islamischen Gesetzesgelehrten sind sie es nicht. Die relative Glaubwürdigkeit der Hadithe im Einzelfall zu prüfen, war die Aufgabe der Hadith-Spezialisten.

2 Die Hadithe in der klassischen islamischen Hadith-Kritik

Zwischen dem 9. und 13. Jahrhundert nach der Zeitenwende verständigten sich die Hadith-Gelehrten (*muhaddithûn*) auf bestimmte Regeln, die bei der Überlieferung von Hadithen einzuhalten waren, und sie legten Kriterien fest, die es ermöglichen sollten, eine Überlieferung über den Propheten auf einer Glaubwürdigkeitsskala einzuordnen. Dieses Kriterien- und Regelwerk nannten sie Hadith-Wissenschaft (*ilm al-hadîth*), in der westlichen Islamwissenschaft spricht man meist von Hadith-Kritik. Einer ihrer bedeutendsten Vertreter war Ibn al-Salâh al-Shahrazûrî (gestorben 1245), der ein Standardwerk dazu verfasst hat, das die Grundlage der folgenden Skizze dieser Wissenschaft ist.

Die Hadith-Gelehrten teilen die Hadithe in drei Kategorien ein: glaubwürdig (*sahîh*), gut (*hasan*) – diese mittlere Kategorie kann auch mit dem Wort „akzeptabel“ umschrieben werden – und schwach (*da'îf*). Eine als glaubwürdig oder authentisch eingestufte Überlieferung muss die folgenden Bedingungen erfüllen: 1. Ihr *isnâd* muss lückenlos sein. 2. Von jedem Überlieferer innerhalb der Kette muss sowohl seine persönliche Integrität (*âdâla*) als auch seine Genauigkeit (*dabt*) beim Überliefern entweder durch entsprechende Überlieferungen über ihn oder durch allgemeinen Konsens feststehen (Ibn al-Salâh 2006: 5, 81).

Ein Hadith zweiten Grades, der jedoch noch als „gut“ akzeptiert wird, muss ebenfalls einen lückenlosen *isnâd* haben. Er darf jedoch einen problematischen Überlieferer enthalten, zum Beispiel jemanden, dessen Integrität oder Genauigkeit nicht sicher feststeht, von dem aber auch nichts Gegenteiliges bekannt ist, oder eine Person, die zwar als integer gilt, doch dessen Überlieferungsgenauigkeit zu wünschen übrig lässt. Die Überlieferung eines in diesem Sinn problematischen Überlieferers wird aber nur dann akzeptiert und als „gut“ eingestuft, wenn es parallele Überlieferungen von anderen Überlieferern gibt, die seine Hadith-Version bestätigen. Alle Überlieferungen dagegen, die nicht den Anforderungen der ersten beiden Kategorien genügen, werden als „schwach“ eingestuft und sind damit als Quellen des Gesetzes disqualifiziert (Ibn al-Salâh 2006: 18, 25).

Ibn al-Salâh macht allerdings darauf aufmerksam, dass diese Kategorisierung von Überlieferungen keinen Absolutheitsanspruch erhebt. Die Tatsache, dass ein Hadith als „glaubwürdig“ (*sahîh*) eingestuft wird, bedeutet nicht notwendigerwei-

se, dass er wirklich glaubwürdig ist, sondern lediglich, dass er es aufgrund der zugrunde gelegten Kriterien ist. Wirkliche Glaubwürdigkeit könnten nur Hadithe beanspruchen, die lückenlos *und* in jeder Generation von vielen Personen überliefert sind. Letzteres jedoch ist keine Bedingung für das Prädikat „glaubwürdig“. Sogar ein als „schwach“ eingestuftes Hadith, kann in Wirklichkeit inhaltlich durchaus glaubwürdig sein und nur wegen eines fehlerhaften *isnâds* oder eines inakzeptablen Überlieferers disqualifiziert sein (Ibn al-Salâh 2006: 5).

Wie definieren die Hadith-Gelehrten die drei Kriterien, mit Hilfe derer sie echte Hadithe von weniger glaubwürdigen unterscheiden? Das Kriterium des lückenlosen *isnâds* bedeutet, dass jeder Überlieferer in einer Überlieferungskette den damit verbundenen Hadith tatsächlich oder wahrscheinlich von der Person gehört haben muss, die in der Kette vor ihm als Informant genannt ist. Das muss durchgehend der Fall sein bis zum Endpunkt des *isnâds*, also im Fall der Propheten-Hadithe bis zum Propheten selbst (Ibn al-Salâh 2006: 29; zur Frage, wo ein *isnâd* beginnt und endet, siehe auch Motzki 1996: 51). Von den beiden Kriterien, die sich auf die Glaubwürdigkeit der Überlieferer im *isnâd* beziehen, bedeutet „Integrität“ (*adâla*),¹ dass der Überlieferer beim Akt der Überlieferung die folgenden Anforderungen erfüllen muss: Er muss Muslim sein, erwachsen,² vernunftbegabt, frei von sündhaften Neigungen und von Charakterschwächen. „Genauigkeit“ (*dabt*) heißt, dass der Überlieferer wachsam und sorgfältig sein muss; wenn er aus dem Gedächtnis überliefert, muss er mit gutem Erinnerungsvermögen ausgestattet sein, und wenn er von einer schriftlichen Vorlage überliefert, muss er dabei genau sein. Wenn er einen Hadith nicht wörtlich überliefert, sondern ihn nur paraphrasiert, muss er in der Lage sein, sicher zu stellen, dass sich dadurch der Inhalt nicht verändert (Ibn al-Salâh 2006: 81).

Wie wird der Grad der Glaubwürdigkeit eines Überlieferers festgestellt? Die Hadith-Gelehrten sehen zwei Möglichkeiten vor: eine ausdrückliche Erklärung seiner Integrität und Genauigkeit durch einen Hadith-Gelehrten oder die allgemeine Anerkennung seiner Qualitäten in Form eines Konsenses. Letzteres trifft auf zwei Gruppen von Tradenten zu: die Prophetengefährten (*sahâba*) und berühmte beziehungsweise allseits geschätzte Überlieferer. Die Prophetengefährten gelten alle ohne Ausnahme als integer. Das wird durch Koranverse, Hadithe und den Konsens (*ijmâ*) der muslimischen Gemeinschaft begründet (Ibn al-

1 Das Substantiv *adâla* und das Adjektiv *adl* werden oft auch mit „Unbescholtenheit“ und „unbescholten“ übersetzt. Das ist nicht falsch, doch deckt sich der Bedeutungsinhalt der deutschen Begriffe nicht ganz mit dem der arabischen. Siehe zu diesen Begriffen Tyan 1960.

2 Der arabische Begriff *bulûgh* entspricht inhaltlich etwa dem deutschen Begriff volljährig, jedoch ist das Erreichen dieser Rechtskapazität in erster Linie an das Erreichen der Geschlechtsreife gekoppelt, nur im Zweifelsfall an feste Lebensjahre; siehe Motzki 1985: 481ff.

Salâh 2006: 212f.).³ Auch die Glaubwürdigkeit berühmter und geschätzter Tradenten wird nicht mehr in Frage gestellt.

Wie kamen die kritischen Hadith-Gelehrten an Informationen über die Integrität und Genauigkeit von Hadith-Überlieferern? Solche Informationen zirkulierten in Gelehrtenkreisen und wurden dort weiterüberliefert. Von der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts an wurden sie in speziellen biographischen Sammlungen zusammengestellt, auf die man später zurückgreifen konnte. Im Lauf der Zeit wurden diese Sammlungen umfangreicher und die darin enthaltenen Informationen vielfältiger (zu diesen Werken siehe Juynboll 1995). Der Grad der Genauigkeit eines Überlieferers konnte außerdem durch Vergleichen seiner Hadithe mit ähnlichen Hadithen anderer, für ihre Genauigkeit bekannte Überlieferer ermittelt werden, wobei nicht unbedingt wörtliche Übereinstimmung gefordert war. Inhaltlich durften sie jedoch keinesfalls abweichen (Ibn al-Salâh 2006: 81). Undeutlich bleibt, ob die Prophetengefährten von einer Prüfung ihrer Überlieferungsgenauigkeit ausgenommen sind, wie das bei ihrer Integrität der Fall ist.

Eine ausdrückliche Feststellung der Glaubwürdigkeit eines Tradenten (oder des Vorliegens einer der beiden Bedingungen seiner Glaubwürdigkeit) braucht nicht begründet zu werden. Wird die Glaubwürdigkeit eines Überlieferers jedoch bezweifelt, sind die Gründe dafür anzugeben. Auch wenn ein Gelehrter keine Gründe für die Einschränkung oder Verneinung der Glaubwürdigkeit eines Tradenten nennt, gilt dieser als Zweifelsfall. Wenn andere Gelehrte, die Zweifel ausräumen können, zum Beispiel wenn al-Bukhârî (gestorben 870) oder Muslim (gestorben 875) Hadithe des Betroffenen akzeptieren, dann ist dieser Überlieferer trotz einer gegenteiligen Erklärung eines anderen Gelehrten als glaubwürdig einzustufen. Die Hadith-Sammlungen von al-Bukhârî und Muslim gelten Ibn al-Salâh als die glaubwürdigsten Bücher nach dem Koran (2006: 8, siehe auch seine Einleitung S. 1). Wird ein Tradent von einigen Gelehrten als glaubwürdig akzeptiert, von anderen nicht, so hat er als unakzeptabel zu gelten (ebd. S. 81f.).

Die Beurteilungskriterien, welche die Hadith-Gelehrten bei der Kategorisierung der Überlieferungen zugrunde legen, beziehen sich also in erster Linie auf die Qualität der *asânîd* und der darin vorkommenden Überlieferer. Daraus ist

3 Unter dem Konsens der Gemeinschaft der Muslime versteht Ibn al-Şalâh den Konsens der dafür qualifizierten Muslime, das heißt der Gesetzes- und Hadith-Gelehrten. Diese Auffassung wurde nicht allgemein geteilt (siehe Bernard 1971 und Krawietz 2002: 182ff.). Die shî'itischen Gelehrten betrachten die Prophetengefährten nicht insgesamt als integer. Die *imâmi shî'a*, auch Zwölfer-Shî'a genannt, unterscheidet zwischen drei Gruppen: a) aufrichtigen, b) nicht aufrichtigen Prophetengefährten und c) Heuchlern und Apostaten (siehe *A Shi'ite Encyclopedia*, Kapitel 4, *al-islam.org/encyclopedia*). Die Gelehrten der *zaydî shî'a* sind unterschiedlicher Meinung über diejenigen Prophetengefährten, die 'Alî's Anspruch auf das Kalifat nach dem Tod des Propheten nicht unterstützt haben. Ihre Positionen liegen in einem Feld zwischen denen der sunnitischen und der *imâmi-shî'itischen* Gelehrten (Kohlberg 1976).

jedoch nicht zu folgern, dass die Texte (*mutûn*) der Hadithe bei der kritischen Beurteilung überhaupt keine Rolle spielen. Wie erwähnt, kannten die Hadith-Gelehrten die Möglichkeit, die Genauigkeit eines Überlieferers durch Vergleich mit den entsprechenden Traditionen anderer Überlieferer festzustellen. Auch die schon genannte Regel, dass selbst der Hadith eines problematischen Überlieferers akzeptiert werden kann, wenn andere Überlieferungen seine Version bestätigen, erfordert einen Vergleich seines Textes (*matn*) mit dem anderer. Am deutlichsten wird die Rolle des Textes bei der kritischen Beurteilung von Überlieferungen in der Kategorie der „schwachen“ Hadithe. Die Schwäche kann sich nämlich nicht nur im *isnâd* oder bei einem Überlieferer finden, sondern auch im Text des Hadith (Ibn al-Salâh 2006: 71f.).

Gibt es noch weitere Standards, an denen sich die Beurteilung von Überlieferungen orientieren muss? Ibn al-Salâh zufolge ist es nicht mehr erlaubt, aufgrund der genannten Kriterien selbstständig ein Urteil darüber zu fällen, ob ein Hadith, als „glaubwürdig“ (*sahîh*) oder „gut“ (*hasan*) einzustufen ist. Man muss sich vielmehr auf die *Sahîhân*, die beiden Sammlungen glaubwürdiger Hadithe von al-Bukhârî und Muslim, oder auf die Urteile anderer anerkannter Hadith-Koryphäen verlassen, deren Textbestand gesichert und weit bekannt ist. Ibn al-Salâh begründet das mit dem niedrigen Niveau der Hadith-Gelehrtheit seiner Zeit. Al-Bukhârîs und Muslims Version eines Hadith sind aus seiner Sicht als das Original (*asl*) anzusehen, wenn andere Sammlungen den gleichen Hadith mit einem etwas abweichenden Text bieten (Ibn al-Salâh 2006: 12). Den höchsten Grad an Glaubwürdigkeit besitzen für ihn Hadithe, die sowohl in al-Bukhârîs als auch in Muslims Sammlung zu finden sind. Eine Stufe darunter stehen Überlieferungen, die nur in einer der beiden Hadith-Werke zitiert werden. Da die Gemeinschaft der Muslime über die Glaubwürdigkeit der in diesen zwei Sammlungen enthaltenen Hadithe einer Meinung sei, verdienen diese Überlieferungen den Status „sicheren Wissens“, das heißt ihre Glaubwürdigkeit sei nicht nur hypothetisch oder wahrscheinlich (ebd. S. 15).⁴ Ibn al-Salâhs Begründung dafür ist, dass die Gemeinschaft der Muslime in Dingen, über die sie Konsens (*ijmâ`*) erreicht hat, nicht irren kann (ebd.).

Zusammenfassend kann man sagen, dass die islamische Hadith-Kritik der klassischen Periode weitgehend rationale Methoden einsetzt, um die glaubwürdigen und akzeptablen Hadithe aus der Masse der Überlieferungen herauszufiltern. Sie unterzieht primär den *isnâd* und die darin genannten Überlieferer der Texte kritischer Überprüfung. Das ist naheliegend, da dieser Bestandteil eines

4 Die führenden Vertreter der theoretischen Gesetzeswissenschaft (*usûl al-fiqh*), aber auch anerkannte Hadith-Gelehrte wie al-Nawawî (gestorben 1277) sind da anderer Meinung. Sie sehen auch das nur als wahrscheinliche Glaubwürdigkeit (siehe Hallaq 1999: 82, 85 und passim). Ibn al-Salâh scheint ursprünglich auch dieser Meinung gewesen zu sein.

Hadith gerade die Funktion hat, den Überlieferungsprozess zu dokumentieren. Man kennt die Methode, Texte und *asânîd* paralleler Überlieferungen miteinander zu vergleichen, um die Genauigkeit der Tradenten zu evaluieren. In der Praxis stützt man sich jedoch vor allem auf die Informationen, die über die Überlieferer gesammelt wurden und in speziellen biographischen Kompendien (*tabaqât*) zugänglich waren. Die klassische Hadith-Kritik bewegt sich auf einem hohen theoretischen Niveau bei der Frage, ob sicheres Wissen durch die hadith-kritischen Methoden erlangt werden kann, macht jedoch gelegentlich aus pragmatischen Gründen Konzessionen, die „theologisch“ begründet werden, zum Beispiel durch den unfehlbaren Konsens der islamischen Gemeinschaft.

3 Die klassische islamische Hadith-Kritik im Licht der westlichen Islamwissenschaft

Die von Nicht-Muslimen getragene westliche Islamwissenschaft des ausgehenden 19. und 20. Jahrhunderts war in der Frage der Glaubwürdigkeit des Hadith meist sehr kritisch. Ignaz Goldziher und Joseph Schacht, die beiden einflussreichsten Gelehrten auf diesem Gebiet, sprachen den Hadithen – auch denen, die in den kanonischen Sammlungen (al-Bukhârî, Muslim und anderen) enthalten sind – pauschal jede Glaubwürdigkeit ab.⁵ Sie äußerten sich auch kritisch über die klassische islamische Hadith-Kritik und warfen ihr vor, dass sie sich meist nur an formalen Gesichtspunkten wie der Zuverlässigkeit der Überlieferer und der Lückenlosigkeit der *asânîd* orientiere und den Inhalt der Texte vernachlässige. Aus ihrer Sicht ist die islamische Hadith-Kritik für die Aufgabe, die sie eigentlich leisten soll, nämlich die echten von den falschen Überlieferungen zu scheiden, ungeeignet (Goldziher 1890: 138ff.; Schacht 1979: 4). Diese negative Einschätzung der Glaubwürdigkeit des Hadith und der Effizienz der islamischen Hadith-Kritik hat dazu geführt, dass man in der westlichen Islamwissenschaft eigene Methoden zur Beurteilung und Datierung von Überlieferungen entwickelte und der islamischen Hadith-Kritik kaum Aufmerksamkeit schenkte. Kritische Untersuchungen der islamischen Hadith-Kritik sind daher Mangelware. Publikationen von James Robson sind die Ausnahme (siehe auch Motzki 2004: li-lii), allerdings beginnt sich die Situation dank der Studien von Eerik Dickinson (2001), Scott C. Lucas (2004) und Amin Kamaruddin (2005) langsam zu bessern. Die folgenden kritischen Anmerkungen zur islamischen Hadith-Kritik be-

5 Goldziher 1890: 5 und passim; 1904: 302; Schacht 1949; 1979: 4, 149 und passim; für eine kritische Auseinandersetzung mit Goldzihers und Schachts Thesen aus westlicher islamwissenschaftlicher Perspektive siehe Motzki 2005: 206ff., 214f., 219ff.; 2004: xvii-xxiii; 1991: 22ff., 262ff. und passim.

ruhen deshalb größtenteils auf meinen Erfahrungen im Umgang mit Hadithen und auf eigenen Überlegungen.

Beginnen wir mit Ibn al-Salâhs Forderung, dass ein islamischer Gelehrter nicht mehr selbständig einen Hadith auf seine Glaubwürdigkeit beurteilen darf, sondern sich auf das Urteil vorzugsweise von al-Bukhârî und/oder Muslim oder eines anderen Autors einer anerkannten Hadith-Sammlung verlassen muss (S. 62). Was hier verlangt wird, ist der Verzicht auf eine eigene intellektuelle Lösung eines Problems, das heißt die ungeprüfte Übernahme (*taqlîd*) der Lösung, die eine frühere Autorität gefunden hat (siehe dazu auch die Beiträge von Poya und Wenzel-Teuber in diesem Buch). Aus der Sicht westlicher Wissenschaftsprinzipien ist das nicht akzeptabel, da es die Freiheit des einzelnen Gelehrten einschränkt, neue wissenschaftliche Erkenntnisse verhindert und auf längere Sicht zur Abnahme der intellektuellen Fähigkeiten der Gelehrten führt. Aus der Begründung Ibn al-Salâhs, dass das Niveau der Hadith-Studenten seiner Zeit so niedrig sei, dass man selbständige Forschung nicht mehr zulassen könne, ist zu folgern, dass diese *taqlîd*-Forderung eigentlich nur solange Gültigkeit hat, wie dieser Zustand andauert, und dass hervorragende Hadith-Gelehrte daran nicht gebunden sind. Doch wer entscheidet darüber?

Ibn al-Salâh spricht den Hadithen, die in den Sammlungen al-Bukhârîs und Muslims zu finden sind, höchste Glaubwürdigkeit zu. Er begründet das mit dem Konsens (*ijmâ'*) der Gemeinschaft der Muslime, insbesondere der Hadith-Gelehrten. Dieser Konsens könne nicht irren (S. 62). Der Konsens ist also unfehlbar, ein Zeichen göttlicher Beglaubigung. Abgesehen von den theoretischen und praktischen Problemen, die dabei auftauchen und schon von den islamischen Gelehrten diskutiert wurden – wer stellt den Konsens fest? Muss er einstimmig sein oder reicht eine Mehrheit? Wer hat eine Stimme? (siehe Bernand 1971; Krawietz 2002: 182ff.) –, ist das Konzept des unfehlbaren Konsenses aus Sicht der westlichen Wissenschaft ein theologisches, kein empirisch-wissenschaftliches. Die menschliche Erfahrung lehrt, dass erstens der Konsens von Menschen über einen Sachverhalt nicht notwendiger Weise bedeutet, dass sie Recht haben, und zweitens ein einmal bestehender Konsens nicht ewig währt.

Problematisch bei dieser Erhebung der beiden Hadith-Sammlungen in den Status absoluter Glaubwürdigkeit ist auch, dass sie dadurch gegen wissenschaftliche Kritik immunisiert werden und sich derjenige, der einen Hadith aus einer der beiden Sammlungen anders beurteilt, sich also gegen den Konsens stellt, der Gefahr aussetzt, als Ungläubiger oder vom Glauben Abgefallener betrachtet und behandelt zu werden (siehe den Beitrag von Badry in diesem Buch).

Aus historisch-kritischer Sicht ist die Erhebung al-Bukhârîs, Muslims und anderer anerkannter Autoren von Hadith-Sammlungen zu unangreifbaren Autoritäten auch aus folgenden Gründen fragwürdig. Wir wissen in den meisten Fällen nicht, worauf sich ihre Urteile über die Lückenlosigkeit der *asânîd* und die

Glaubwürdigkeit der Überlieferer, die darin vorkommen, stützen. Wo haben sie ihre Informationen über die Überlieferer her? Wie zuverlässig sind diese Informationen und ihre Informanten? Haben sie das geprüft oder verließen sie sich auf ihren Eindruck oder die Meinungen anderer? Haben sie systematisch die Hadithe eines Überlieferers mit Parallelversionen anderer Überlieferer derselben Generation verglichen? Hadith-Gelehrte wie Ibn al-Salâh unterstellen, dass die Autoren der Sammlungen ihr Bestes getan haben, um zu ihren Urteilen zu kommen. Vermutlich haben sie mit dieser Annahme recht. Jedoch ist es unwahrscheinlich, dass zum Beispiel al-Bukhârî und Muslim, die in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts lebten, als die kritische Hadith-Wissenschaft noch in den Kinderschuhen stand, schon all die Standards gebrauchten, welche die späteren Hadith-Gelehrten wie Ibn al-Salâh als notwendig erachteten. Außerdem ist nicht auszuschließen, dass die Autoren der ersten kritischen Hadith-Sammlungen Fehler gemacht, Informationen subjektiv bewertet, fehlende Informationen durch eigene Vermutungen ersetzt oder bei einem problematischen Überlieferer schon mal ein Auge zuge drückt haben, wenn sein Hadith im Großen und Ganzen akzeptabel oder aus inhaltlichen Gründen beachtenswert erschien. Sie waren auch nur Menschen und sie waren eine Minderheit von Gelehrten, die für ihre Vision der islamischen Gemeinschaft gegen alle möglichen intellektuellen und religiösen Strömungen ihrer Zeit kämpften (einen guten Überblick über diese Strömungen im 8. bis 10. Jahrhundert bietet Hodgson 1974: Bd. 1, S. 315ff.). Dazu kommt noch, dass die Informationen über einzelne Überlieferer in der Zeit al-Bukhârîs und Muslims nicht für jedermann verfügbar waren. Die beiden Gelehrten mussten mit den Nachrichten auskommen, die sie von ihren eigenen Lehrern und Informanten gehört hatten. Das Wissen anderer, das möglicherweise ihr Urteil beeinflussen konnte, findet sich erst in den großen biographischen Werken, die in späteren Jahrhunderten zusammengestellt und damit weiten Gelehrtenkreisen zugänglich wurden. All das sind gute Gründe, auch die Urteile al-Bukhârîs, Muslims und anderer anerkannter Sammler von glaubwürdigen und akzeptablen Hadithen auf den Prüfstand zu stellen.

Beim Thema „Informationen über Überlieferer“ tauchen noch weitere Fragen auf. Die islamische Hadith-Kritik hat hohe Standards gesetzt, denen Hadithe genügen müssen, um als glaubwürdig oder akzeptabel gelten zu können: Lückenlosen *isnâd* und glaubwürdige Tradenten in der Kette. Bei den Informationen über die Überlieferer jedoch gelten diese Standards nicht. Die meisten Nachrichten über Tradenten der ersten beiden islamischen Jahrhunderte haben entweder keinen oder nur einen unvollständigen *isnâd* und die Glaubwürdigkeit der Überlieferer solcher biographischer Nachrichten ist selten deutlich. In den meisten Fällen war sie wohl auch nicht mehr festzustellen. Die vielen widersprüchlichen Nachrichten etwa über Lebensdaten, Herkunft, Aufenthalt, Charakterzüge, Religiosität, Überlieferungsmethoden, Lehrer oder Schüler der Überlieferer vor al-

Bukhârî und Muslim zeigen, auf welch unsicheren Füßen die klassische Hadith-Kritik steht. Ein systematischer Vergleich der Überlieferungen (*isnâd* und Text) eines Überlieferers mit Parallelversionen von anderen kann zwar in einigen Fällen mehr Sicherheit über die Überlieferungsqualitäten einzelner Überlieferer bringen, doch inwieweit die Autoren der Sammlungen solche Vergleiche für jeden einzelnen Überlieferer systematisch durchgeführt haben, wissen wir nicht.⁶ Die Nachrichten über das Leben des Überlieferers und seine Eigenschaften sind somit kaum zu kontrollieren. Es sind meist singuläre Nachrichten, die nur durch eine Person überliefert sind und von denen Varianten, anhand derer man den Wahrheitsgehalt absichern könnte, fehlen. Das macht sowohl die Feststellung der Lückenlosigkeit der Überlieferung (Hat der Überlieferer seinen Hadith tatsächlich von der vor ihm im *isnâd* stehenden Person gehört?), als auch die Beurteilung der Integrität (*adâla*) eines Tradenten zu einer unsicheren Angelegenheit. Die Lehrer- und Schülerlisten in den späten biographischen Sammlungen wie dem *Tahdhîb al-kamâl* von al-Mizzî (gestorben 1341) scheinen hauptsächlich auf der Basis der bekannten *asânîd*, nicht aufgrund von Überlieferungen über ein tatsächliches Lehrer-Schüler-Verhältnis erstellt worden zu sein. Persönliche Feindschaften zwischen Überlieferern derselben Generation oder zwischen Schüler und Lehrer können für negative Informationen über deren Integrität und Genauigkeit verantwortlich sein. Dogmatische Überlegungen über die Unerstlichkeit der Überlieferungen eines Überlieferers können für positive Urteile gesorgt haben.

Diese Unsicherheiten, die das biographische Quellenmaterial enthält, müssen den Forscher nicht davon abhalten, dieses Material zu benutzen. Er muss sich nur darüber klar sein, was das Material hergibt und was nicht. Die Situation des islamischen Hadith-Kritikers gleicht hier der des modernen Historikers, der eine historische Person untersucht, um deren Biographie zu schreiben. Beide versuchen, sich aus dem Wirrwarr von Informationen mit bestem Wissen und Gewissen ein Bild von einer nicht mehr lebenden Person zu machen. Das Bild, das sie rekonstruieren, kann der Person gerecht werden, aber auch nicht. Sicher wissen können beide das nicht.

Ein letztes Problem, das hier angesprochen werden soll, ist die nicht zweifelbare Glaubwürdigkeit berühmter und geschätzter Überlieferer, insbesondere die kollektive Integrität der Prophetengefährten. Wie oben erwähnt, postuliert Ibn al-Salâh, dass die Integrität und Überlieferungsgenauigkeit berühmter und geschätzter Überlieferer, nicht mehr überprüft oder in Frage gestellt werden darf, da sie die allgemeine Anerkennung der Hadith-Gelehrten genießen (S. 60). Abgesehen von der schon erörterten Konsensproblematik (S. 64), stellt sich die

6 Für eine systematische vergleichende Untersuchung von *asânîd* und den dazugehörigen Texten, um die Genauigkeit der Überlieferer festzustellen, plädiert folgerichtig Zaman 1994.

Frage, ob dieses Pauschalurteil adäquat ist. Die Feststellung, dass ein Überlieferer *meist* korrekt überlieferte, lässt nicht die Schlussfolgerung zu, dass er es immer tat. Irgendwelche Umstände können dazu geführt haben, dass er sich irrte, Fehler machte, etwas vergaß, seine Aufzeichnung nicht mehr lesen konnte und so weiter. Selbst bei so berühmten Überlieferern wie Mâlik ibn Anas (gestorben 795) hat man Abweichungen zu Paralleltexten mehrerer anderer Überlieferer seiner Generation gefunden, Abweichungen, die Mâlik anzulasten sind und ihm auch von muslimischen Gelehrten angelastet wurden (Ibn al-Salâh 2006: 64; Motzki 1996: 194ff., 206, 211, 223f.) Auch wenn es dabei nicht um Fälschung, sondern nur um Fehler geht, welche die Glaubwürdigkeit des betreffenden Überlieferers nicht notwendigerweise antasten, so zeigen solche Beispiele doch, dass auch die Überprüfung der Hadithe berühmter Überlieferer sinnvoll ist.

Das gilt auch für die Prophetengefährten. Nach Auffassung der muslimischen Hadith-Gelehrten sind sie alle ohne Ausnahme integer (*ʿadl*, Plural *ʿudûl*). Darüber besteht Konsens in der islamischen Gemeinschaft (S. 60). Das bedeutet nicht nur, dass man sie allesamt für glaubwürdige Überlieferer hält, sondern auch, dass ihre Handlungen, ihr Lebenswandel, religiös und moralisch einwandfrei waren und keinerlei Anlass zu Kritik liefern. Solch eine persönliche Integrität ist auch die Voraussetzung für jeden Muslim, der ein öffentliches Amt bekleidet oder als Zeuge vor dem Richter zugelassen wird. Er darf zum Beispiel nicht der Lüge oder des falschen Zeugnisses überführt sein, keinen Diebstahl oder ein sonstiges Verbrechen begangen haben, religiöse Normen nicht nachweislich verletzt haben (beispielsweise Wein getrunken haben) oder keine „häretischen“ Auffassungen geäußert haben.⁷ Die Prophetengefährten werden also kollektiv jeder Kritik und jeden Zweifels entzogen. Ihre Integrität braucht und darf auch nicht überprüft werden, wie das bei allen anderen Tradenten der Fall ist. Bekannte Schwächen eines Prophetengefährten, sowohl beim Überliefern als auch im Lebenswandel, sind zu ignorieren (siehe Ibn al-Salâh 2006: 213; Kamaruddin 2005: 44f.). So ist es zum Beispiel unerheblich, wenn ein jüngerer Prophetengefährte wie Ibn ʿAbbâs etwas vom Propheten erzählt, was er selbst nicht gesehen oder gehört haben kann, ohne seine Quelle dafür anzugeben (Ibn al-Salâh 2006: 41). Selbst Hadithe, in denen im *isnâd* anonym auf einen Prophetengefährten als Quelle verwiesen wird, werden aus diesem Grund akzeptiert (Kamaruddin 2005: 45); alles Dinge, die bei anderen Überlieferern nicht hingenommen würden.

7 Dazu seien hier der Kürze halber auch „Neuerungen“ (*bidaʿ*) gerechnet, das heißt religiöse Ideen und Gebräuche, die nicht konform sind mit denen, die von der islamischen Gemeinschaft allgemein anerkannt, also durch Koran, Sunna und Konsens gestützt sind. Die islamischen Gelehrten unterscheiden zwischen „Neuerung“ (*bidʿa*) und Häresie (Robson 1960).

Die Fragwürdigkeit des Konsenses (*ijmâ*) wurde schon erwähnt. Ob die Koranverse und Hadithe, die zur Stützung des Konzepts der kollektiven Integrität der Prophetengefährten angeführt werden, dieses Verständnis wirklich intendieren, sei dahingestellt. Es liegt aber nahe, anzunehmen, dass das Konzept der kollektiven Integrität der Prophetengefährten entwickelt wurde, um die Generation der Augenzeugen des prophetischen Schalten und Waltens vor Kritik und Zweifel abzusichern. Diese Generation steht am Anfang aller Hadithe über den Propheten – letztlich auch in den Überlieferungen, in denen der Augenzeugenüberlieferer im *isnâd* fehlt (*marâsil*) – und hat dadurch eine Schlüsselfunktion in der Überlieferung des Hadith. Außerdem ist ein und derselbe Hadith meist nur von einem einzigen Prophetengefährten überliefert. Das erklärt, warum die muslimischen Gelehrten ihnen eine Sonderstellung unter den Überlieferern einräumten. Vom Gesichtspunkt der historisch-kritischen Wissenschaften betrachtet, ist dieses Konzept jedoch fragwürdig. Es ist ein theologisches Konstrukt, das dazu dient, die Lückenlosigkeit der Überlieferung bis zum Propheten zu gewährleisten. Die Prophetengefährten waren Menschen mit Schwächen wie andere Menschen auch. Es ist unwahrscheinlich, dass die rund 1000 Prophetengefährten, die als Überlieferer in den kanonischen Sammlungen genannt sind, alles ‚brave Schäfchen‘ waren. Die biographische und historische Literatur ist voll von Berichten, welche die Sünden, Fehler und Schwächen der Prophetengefährten nicht verschweigen.

Es ist ebenso unwahrscheinlich, dass sich ein Prophetengefährte Jahrzehnte nach dem Tod Muhammads noch genau an einen Ausspruch und eine Handlung erinnern konnte, die dieser in dessen Beisein gesagt oder verrichtet hatte, ohne dass die Situation, die einen Prophetengefährten zur Mitteilung des Hadith veranlasste, oder die turbulente Geschichte der islamischen Gemeinschaft nach dem Tod des Propheten, oder auch nur der Zahn der Zeit seine Spuren im Gedächtnis des Prophetengefährten hinterließ. Oft geht es in den Überlieferungen ja um kleine Dinge des alltäglichen Lebens, keine großartigen Ereignisse, die eher im Gedächtnis haften bleiben. Es überrascht daher nicht, dass es Überlieferungen gibt, die berichten, dass schon einzelne Prophetengefährten Zweifel an der Glaubwürdigkeit oder Korrektheit von Hadithen anderer Prophetengefährten geäußert haben (siehe al-Zarkashî 1939). Einer der kritisierten Prophetengefährten ist Abû Huraira. Er ist eine Ausnahmerecheinung unter den Tradenten. Der Überlieferung über ihn zufolge bekehrte er sich drei Jahre vor dem Tod Muhammads und hatte erst danach häufig Kontakt zu ihm. Von Abû Huraira sind in den kanonischen Sammlungen mehr als 3300 Hadithe enthalten, ‘Â’isha oder ‘Umar jedoch, die viel länger mit dem Propheten zusammen waren, kommen nur auf jeweils knapp 2000. Kritische Bemerkungen von Prophetengefährten über Abû Huraira finden sich in Ahmad Ibn Hanbals *Musnad* (Goldziher 1896: 91f.;

zur modernen innermuslimischen Diskussion über Abû Huraira siehe Juynboll 1995: 62ff.).

Zum Abschluss dieses Paragraphen sei betont: Die kritischen Anmerkungen – es konnten nur einige der Punkte angesprochen werden, die aus der Sicht der westlichen Hadith-Forschung problematisch sind (für weitere Forschungsprobleme siehe Motzki 2004) – sind nicht in der Absicht gemacht, die Anstrengungen und Leistungen der klassischen islamischen Hadith-Kritik herabzusetzen. Schachts Vorwurf, dass sie zu ihrer Aufgabe ungeeignet sei (S. 63), wird ihr nicht gerecht. Dieser Vorwurf ist anachronistisch, da er die moderne historisch-kritische Forschung als Maßstab für die Beurteilung einer „theologischen“ Disziplin nimmt, die sich mehr als 1000 Jahre früher entwickelt hat. Ihre Aufgabe war es in erster Linie, die Sunna des Propheten als zweite Quelle der Scharia zu sichern. Das taten die Hadith-Gelehrten mit den Mitteln und den Quellen, die ihnen zur Verfügung standen, und das erstaunlich rational. Über weite Strecken gingen sie vor wie moderne Historiker (siehe auch Noth 1991). Lediglich an einigen problematischen Punkten, an denen ihre Aufgabe zu scheitern drohte, haben sie sich mit Hilfe des Konsenskonzepts dogmatische Brücken gebaut, um ihr Ziel zu erreichen. Schließlich haben die Hadith-Gelehrten versucht, ihre Errungenschaften zu konsolidieren, indem sie an einigen Stellen Schilder mit der Aufschrift „Betreten verboten!“ aufrichteten und diese dogmatisch absicherten. Aus der Sicht des modernen Historikers, haben sie ihre Aufgabe durchaus erfolgreich gelöst.

Die moderne historische Wissenschaft, die sich in Europa im Lauf von Jahrhunderten aus der Vormundschaft von Religion und Theologie befreit hat, versteht die Beschäftigung mit der Vergangenheit nicht mehr so wie die Religionsgelehrten früherer Zeiten. Sie sieht ihre Aufgabe nicht mehr darin, religiöse Doktrinen zu historisieren und durch die Vergangenheit zu legitimieren. Sie will ein Stück Vergangenheit erforschen und sich ein neues Bild davon machen, das die Bilder, die sich frühere Generationen von diesem Stück Vergangenheit gemacht haben, ersetzt. Sie untersucht die früheren Bilder daher mit kritischem Blick, um die Ideen zu entdecken, die diese Bilder strukturieren, um das Material zu sichten, das sie benutzten, und um festzustellen, was davon für eine neue Sicht auf die Vergangenheit brauchbar ist.

Der historisch-kritische Islamwissenschaftler, der sich mit den Anfängen des Islam und damit notwendigerweise mit den Quellen, den Überlieferungen über diese Anfänge, befasst (siehe auch den Beitrag von Kiltz in diesem Buch), wird sich daher hüten, die dogmatischen Brücken zu betreten, welche die muslimischen Hadith-Gelehrten gebaut haben, und er ignoriert auch ihre Verbotsschilder. Ansonsten geht er nicht viel anders vor als die muslimischen Gelehrten. Er prüft das Quellenmaterial, das vorhanden ist, akribisch auf seine Tauglichkeit

für *seine* Zielsetzung, die lautet: unabhängig von religiösen Befindlichkeiten und theologischen Prämissen herauszufinden, wie es wirklich gewesen ist – frei nach dem großen Historiker Leopold von Ranke (1795-1886). Dabei orientiert er sich weniger an den Überliefererketten und Tradenten, sondern untersucht den Zusammenhang zwischen Überliefererketten und den damit verbundenen Texten, um festzustellen, in welchem Umfang ein Überlieferungsprozess überhaupt nachweisbar ist. Er achtet auch mehr als die muslimischen Gelehrten auf den Inhalt der Überlieferung und auf mögliche Anachronismen. Im Zentrum der historisch-kritischen Untersuchung des Hadith steht die Datierung der Überlieferungen, also die Frage, wie dicht an den darin angesprochenen Ereignissen die Überlieferungen stehen, weniger die Frage der letztlichen Glaubwürdigkeit, die ja doch nur selten beantwortet werden kann. Daher verlagert sich der Schwerpunkt der Untersuchung stärker auf die Überlieferungsgeschichte der Hadithe. Im Gegensatz zu den muslimischen Gelehrten benutzt der Islamhistoriker die überlieferten Informationen über die Tradenten der Hadithe mit Vorsicht und Zurückhaltung, da diese Informationen weniger gut zu kontrollieren sind. Er versucht jedoch, auch diese Informationen zu überprüfen, indem er sie mit den Ergebnissen der Hadith-Analyse vergleicht. Das ist zumindest die von mir und anderen erprobte Vorgehensweise (siehe auch Motzki 2002: 245ff.; 1996; 2000; und die Arbeiten von Gregor Schoeler, Andreas Görke, Ulrike Mitter und anderen, zu finden in der Bibliographie von Motzki 2004a: lvi, lviii-lx). Im Übrigen schätzt der Islamhistoriker seine „Wahrheit“ ähnlich vorsichtig ein wie die klassischen muslimischen Theoretiker der Gesetzeswissenschaft und begnügt sich mit einer mehr oder weniger großen Wahrscheinlichkeit oder einem hypothetischem Status seiner Darstellung.⁸

Literatur

- Abbas, Ali (Hrsg.) (2001): „A Shi`ite encyclopedia“, in: *al-islam.org/encyclopedia*, Version 2.0, Oktober 1995, revised January 2001.
- Bernand, M. (1971): Art. „*Idjīmā`*“, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Aufl., Bd. 3, Leiden, S. 1023-1026.
- Dickinson, E. (2001): *The development of early Sunnite ḥadīth criticism. The Taqdimā of Ibn Abī Ḥatim al-Rāzī*. Leiden.
- Goldziher, I. (1890): „Über die Entwicklung des *Ḥadīth*“, in: ders.: *Muhammedanische Studien*, Bd. 2, Halle, S. 1-274.

⁸ Unter den westlichen Islamwissenschaftlern gibt es allerdings unterschiedliche erkenntnistheoretische Auffassungen über die Brauchbarkeit bestimmter historischer Quellentypen und über die Möglichkeiten historischer Rekonstruktion. Zu der Hadith-relevanten Diskussion darüber siehe Motzki 2003; 2009. Allgemein zu dieser Problematik siehe Schöller 2000.

- Goldziher, I., (1904) „The principles of law in Islam“, in: *The historians history of the world*, Bd. 8, London, S. 294-304.
- Goldziher, I. (1896) „Neue Materialien zur Litteratur der Ueberlieferungswesens bei den Muhammedanern“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 50(1896), zit. n. dem Wiederabdruck in ders.: *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. J. Desomogyi, Bd. 4, Hildesheim 1970, S. 67-110.
- Hallaq, W.B. (1990): „On inductive corroboration, probability and certainty in *Sunnī* legal thought“, in: N. Heer (Hrsg.): *Islamic law and jurisprudence. Studies in honor of Farhat J. Ziadeh*. Seattle u.a., S. 3-31.
- Hallaq, W.B. (1997): *A history of Islamic legal theories. An introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh*. Cambridge.
- Hallaq, W.B. (1999): „The authenticity of prophetic Ḥadīth. A pseudo-problem“, in: *Studia Islamica* 90 (1999), S. 75-90.
- Hodgson, M.G.S. (1974): *The venture of Islam. Conscience and history in a world civilization*, Bd. 1: *The classical age of Islam*. Chicago.
- Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazūrī (1990): *Muqaddimat Ibn al-Ṣalāḥ wa-maḥāsin al-iṣṭilāḥ [Kitāb maʿrifat ʿilm al-ḥadīth]*, hrsg. v. ʿĀʿisha ʿAbd al-Rahmān, 2. Aufl., Kairo [1. Aufl. 1974].
- Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazūrī (2006): *An Introduction to the Science of Ḥadīth*, übers. v. E. Dickinson. Reading [Kitāb maʿrifat ʿilm al-ḥadīth].
- Juynboll, G.H.A. (1969): *The authenticity of the tradition literature. Discussions in modern Egypt*. Leiden.
- Juynboll, G.H.A. (1995): Art. „Ridjāl“, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Aufl., Bd. 8, Leiden, S. 514-519.
- Kamaruddin, A. (2005): *The reliability of ḥadīth-transmission. A re-examination of ḥadīth-critical methods*. Bonn [Diss.].
- Kohlberg, E. (1976): „Some Zaydī views on the companions of the prophet“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 39,1(1976), S. 91-98.
- Krawietz, B. (2002): *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*. Berlin.
- Lucas, S.C. (2004): *Constructive critics. Ḥadīth literature, and the articulation of Sunnī Islam. The legacy of the generation of Ibn Saʿd, Ibn Maʿīn, and Ibn Ḥanbal*. Leiden.
- Motzki, H. (1985): „Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung im frühen Islam“, in: E.W. Müller (Hrsg.): *Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung*. Freiburg i. Br. u.a. S. 479-550.
- Motzki, H. (1991): *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*. Stuttgart.
- Motzki, H. (1996) „Quo vadis Ḥadīth-Forschung? Eine kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: ‚Nāfiʿ the mawlā of Ibn ʿUmar, and his position in Muslim ḥadīth literature““, in: *Der Islam* 73 (1996), S. 40-80; S. 193-231.
- Motzki, H. (2000): „Der Prophet und die Schuldner. Eine Ḥadīth-Untersuchung auf dem Prüfstand“, in: *Der Islam* 77 (2000), S. 1-83.

- Motzki, H. (2002): *The origins of Islamic jurisprudence. Meccan fiqh before the classical schools*. Leiden. [verbesserte Neuausgabe von *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz*].
- Motzki, H. (2003): „The question of the authenticity of Muslim traditions reconsidered. A review article“, in: H. Berg (Hrsg.): *Method and theory in the study of Islamic origins*. Leiden, S. 211-257.
- Motzki, H. (2004): „Introduction“, in: ders. (Hrsg.): *Ḥadīth. Origins and developments*. Aldershot, S. xiii-lxiii.
- Motzki, H. (Hrsg.) (2004a): *Ḥadīth. Origins and developments*. Aldershot.
- Motzki, H. (2005): „Dating Muslim traditions. A survey“, in: *Arabica* 52 (2005), S. 204-253.
- Motzki, H. (2010): „The origins of Muslim exegesis. A debate“, in: ders.: *Analysing Muslim traditions. Studies in legal, exegetical and maghāzī Ḥadīth*. Leiden.
- Motzki, H. (2009a): „Islamic law. Transmission and authenticity of the reports from the prophet“, in: Stanley N. Katz (Hrsg.): *The Oxford international encyclopaedia of legal history*, Bd. 3, Oxford, S. 330-333.
- Noth, A. (1991): „Gemeinsamkeiten muslimischer und orientalistischer Ḥadīṭ-Kritik. Ibn al-Ġauzīs Kategorien der Ḥadīṭ-Fälscher“, in: U. Tworuschka (Hrsg.): *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoldjavad Falaturi zum 65. Geburtstag*. Köln u.a., S. 40-46.
- Robson, J. (1960): Art. „Bid'a“, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Aufl., Bd. 1, Leiden, S. 1199.
- Schacht, J. (1949): „A revaluation of Islamic tradition“, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 49 (1949), S. 143-154.
- Schacht, J. (1979): *The origins of Muhammadan jurisprudence*, 5. Aufl., Oxford [1. Aufl. 1950].
- Schöller, M. (2000): *Methode und Wahrheit in der Islamwissenschaft. Prolegomena*. Wiesbaden.
- Tyan, E. (1960): Art. „'Adl“, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Aufl., Bd. 1, Leiden, S. 209-210.
- Zaman, I., (1994) „The science of rijāl as a method in the study of Ḥadīths“, in: *Journal of Islamic Studies* 5 (1994), S. 1-34.
- Zarkashī, Badr al-Dīn al- (1939): *al-Ijāba li-irād mā 'stadrakat 'Ā'isha 'alā l-saḥāba*. Damaskus.

Plädoyer für ein aufgeklärtes Islamverständnis in Zeiten der Islamkritik

Ömer Özsoy und Serdar Güneş

Es gibt viele Islamwissenschaftler und Islamkritiker, die mit ihren Äußerungen den Anschein erwecken, es gebe eine Art islamische Essenz, die in einer fundamentalistischen Koraninterpretation zu finden sei und nur mehr oder weniger konsequent verwirklicht werde. Der zentrale Beleg für diese These ist die Vorstellung von der göttlichen Herkunft des Koran. Aus ihr folgt der Fehlschluss, die heiligen Texte nicht in ihrer historischen Bedingtheit entsprechend kritisch zu analysieren und zu re-kontextualisieren. Allerdings wird sich bei genauerer Betrachtung herausstellen, dass sogenannte Orthodoxe und Extremisten, „ihren“ Koran so wörtlich auch wieder nicht nehmen. Dazu reicht ein Blick in die islamische Geschichte oder in die zeitgenössischen Schriften von islamischen Gelehrten und Muslimen, die sich mit ihrer Religion auseinandergesetzt haben.

Es geht in diesem Beitrag nicht darum, religiöse Gebote als Bestätigung der Rückständigkeit des Islam zu benutzen oder umgekehrt, die gelebte Realität von Islaminterpretationen einer scheinbaren Authentizität des Islam entgegenzustellen, um letztere vor jeder Kritik zu immunisieren. Um ein solches Vorgehen zu verhindern, ist aber ein Blick auf die Entstehungsbedingungen des Islam notwendig, der leider von vielen Islamkritikern und Extremisten nicht geleistet wird. Hieraus entstehen zwei Positionen: einmal die ablehnende Haltung, fern von analytischer Schärfe, bei der mit Scheinargumenten attackiert wird, um fragwürdige Beweisgründe zu verteidigen, und einmal eine sehr apologetische Haltung, die sich wiederum aufklärerisch dünkt. Auch wenn zwei konträre Positionen vertreten werden, so gleichen sie sich doch hinsichtlich ihrer Argumentation und deren innerer Logik. Meist werden dichotomische Bilder entworfen, die differenzierte Erklärungen verdrängen, weil ihr ideologischer Inhalt sich jeglicher empirischer Erkenntnis entzieht und die eigene Erklärung als zeitloses und unkritisierbares Gefüge hingestellt wird. Der Anspruch auf Authentizität ist so groß, dass jegliche Hinterfragung als feindliches Vorhaben aufgefasst wird und demnach konspirative Geisteshaltungen implizieren muss.

Man kann von Glück sprechen, dass in den letzten Jahren Forschungsberichte und Publikationen entstanden sind, die diese Schwarz-Weiß-Malerei etwas auflockern. Somit ist es möglich, dass sich eine muslimische Auffassung nicht

unbedingt auf eine der beiden Positionen reduzieren muss. Zugegebenermaßen ist es schwer mit Begriffen wie „Islam“, „Moderne“ und „islamische Zivilisation“ umzugehen, weil sie aufgrund ihres inflationären Gebrauchs und dadurch entstehender Aushöhlung ihrer Bedeutung, eine präzise Anwendung nur bedingt zulassen. Eine Schwierigkeit des Begriffs „Islam“ etwa zeigt sich darin, dass er in der politischen und sozialen Realität als Singular beziehungsweise als Bezeichnung für einen Glauben allein nicht existiert, sondern ebenso Geschichte, Kultur und Traditionen umfasst. Aus Gründen der Praktikabilität wird der Begriff aber weiterhin in diesem Beitrag benutzt.

Es bestand schon immer ein Zusammenhang zwischen religiöser Praxis und der Interpretation der religiösen Quellen. Solange ein Text primär aufgrund der Annahme seiner göttlichen Herkunft und Wahrheit aufbewahrt und tradiert wird, wird auch die Interpretation dieses Textes auf dieses Merkmal hin angelegt sein oder dieses als Sinn und Bedeutung des Textes zum Ausdruck bringen. Das hermeneutische Dilemma begann schon zu Muhammads Lebzeiten. Alle Koranverse wurden zwar schon damals aufgeschrieben, doch die ersten Koranmanuskripte wiesen aufgrund der Unterentwicklung der arabischen Schrift einen kaum einheitlich lesbaren Text auf, der lediglich als Gedächtnisstütze zur mündlichen Tradierung bzw. zum Rezitieren der Verse dienen sollte. Erst später initiierte der dritte Kalif Uthmân eine kanonische Fassung des Offenbarungsbuchs, die die Chronologie der offenbarten Verse nicht beibehielt. Der dialogische Charakter des Koran – die Offenbarung vollzog sich auf eine diskursive und argumentative Weise – trat damit in den Hintergrund und kommt nur noch bei einer genauen linguistischen Analyse der einzelnen Suren zum Vorschein.

Die islamische Frühzeit war dadurch gekennzeichnet, praktische Mechanismen auszufeilen, um Koranverse zu verstehen und konkret auf Situationen anwenden zu können. Koranexegese (arabisch *tafsîr*) konzentrierte sich im Unterschied zur christlichen Biblexegese auf die jeweilige ursprüngliche Bedeutung und somit auf den „äußeren Sinn“ (Literalsinn) und weniger auf den inneren Sinn (allegorische Exegese). Von der zweiten Generation der Muslime an, die nicht mehr Augenzeugen der Offenbarung waren, diente sie der Erklärung einzelner Wörter und Sätze: Oftmals lautete die zentrale Frage zunächst nicht, welche Bedeutung eine koranische Aussage hat oder haben könnte, sondern welche Aussage überhaupt vorliegt. In den ersten Jahrhunderten herrschte folglich eine glossierende Exegese vor, die lediglich kurze Erklärungen gab. Es wurden Synonyme genannt oder Passagen paraphrasiert. Daneben entstanden Lexika, die sich mit dem schwierigen Vokabular des Koran beschäftigten.

Bis heute steht die Interpretation des Literalsinns im Fokus, obwohl dogmatische Verengung und nachlassende sprachliche Kompetenz oft dazu führten, dass weniger genau und unbefangen mit dem Text umgegangen wurde. Jahrhundertlang war die Koranexegese als fortlaufender Kommentar vorherrschend: Ein

oder mehrere Verse wurden im Wortlaut zitiert, anschließend folgten die Erläuterungen. Bis in die Moderne gab es keine Schriften, die den Koran nach thematischen Gesichtspunkten kommentierten. Allerdings wurden schon im ersten Jahrhundert Angaben über Offenbarungszeiten (mekkanische und medinensische Passage des Koran) sowie über „Gründe der Offenbarung“ (arabisch *asbâb al-nuzûl*) gesammelt, das heißt Überlieferungen aus den Zeugen der Offenbarung, die von den Ereignissen berichten, die zur Offenbarung von Koranversen veranlasst hatten. Diese Überlieferungen geben Hinweise darauf, was in einem Vers konkret gemeint gewesen ist; die meisten von ihnen sind Teil der Sunna und der Prophetenbiographie. Das erklärt auch die Tendenz der Muslime, die Quellen über das Leben Muhammads kritisch zu untersuchen (siehe die Beiträge von Motzki und Elger in diesem Buch), denn die Preisgabe der Prophetenbiographie hätte indirekt zur Folge, dass der koranische Wortlaut an vielen Stellen unklar bliebe. Die exegetischen Techniken waren jedoch lange Zeit unsystematisiert. Erst ab dem 14. Jahrhundert nach der Zeitenwende wurden Handbücher der Koranexegese und Koranwissenschaft verfasst, etwa *al-Burhân fî 'ulûm al-Qur'ân* von al-Zarkaschî, (gestorben 1392) und später Ende des 15. Jh. *al-Itqân fî 'ulûm al-Qur'ân* (*Die Vollendung der Koranwissenschaften*) von al-Suyûtî (gestorben 1505), die bis heute als Standardwerke gelten (Neuwirth 1987).

Viele Sparten der Koranexegese dienen spezifischen Bedürfnissen, zumal das Material von einzelnen Gelehrten kaum zu überschauen ist. So kommentierten manche nur diejenigen Verse, die im Recht von Bedeutung sind. Daneben gibt es mystische Korankommentare, die dem Literalsinn wenig Beachtung schenkten und sich der Aufdeckung des inneren Sinns (arabisch *bâtin*) widmeten. Zudem wurden die „Gründe der Offenbarung“ (arabisch *asbâb al-nuzûl*) gesammelt, das heißt Überlieferungen, die von den Ereignissen berichten, die zur Offenbarung von Koranversen geführt hatten. Diese Überlieferungen geben Hinweise darauf, was in einem Vers konkret gemeint ist; die meisten von ihnen sind Teil der Sunna und der Prophetenbiographie. Das erklärt auch die Abneigung der Muslime, die Quellen über das Leben Muhammads kritisch zu untersuchen (siehe die Beiträge von Motzki und Elger in diesem Buch), denn die Preisgabe der Prophetenbiographie hätte indirekt zur Folge, dass der koranische Wortlaut an vielen Stellen unklar bliebe.

Eine weitere Disziplin im Bemühen, den Intentionen des Koran und der Tradition des Propheten gerecht zu werden, ist – wie oben schon angedeutet – die islamische Jurisprudenz. Das islamische Recht beinhaltet zwei Wissenschaften, die eine nennt sich *usûl al-fiqh*, die andere *furû' al-fiqh*. Die *usûl*-Wissenschaft lehrt die Methode zur Ableitung von Vorschriften aus den Quellen des islamischen Rechts unter Berücksichtigung bestimmter Kriterien. *Furû'* sind die entsprechend dieser Vorgaben von den rechtswissenschaftlichen Quellen abgeleiteten Regeln, die in *al-ibâdât* (Gebete/Gottesdienste/rituelle Vorschrif-